



01083
1
2010

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

La diversidad de las Emociones

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFIA
P R E S E N T

Olga Elizabeth Hansberg Torres



MEXICO, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1994



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

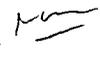
El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La Diversidad de las Emociones.

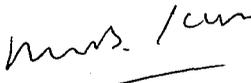
Resumen de la tesis que para obtener el grado de doctor en Filosofía presenta Olga Elizabeth Hansberg Torres.

En esta tesis me he ocupado de las relaciones con actitudes proposicionales que tienen algunas emociones. En la introducción he intentado delimitar el tema y he examinado algunos problemas sobre qué tipo de estados mentales han de clasificarse como emociones. También critico brevemente dos teorías que han sido bastante persistentes a lo largo de la historia de la filosofía: la que identifica a las emociones con sensaciones y la que las considera como disposiciones a actuar. Menciono objeciones que explican por qué tenemos que concentrarnos en teorías que les concedan un papel fundamental a las actitudes proposicionales.

A pesar de que muchas veces se ha pretendido formular una teoría general de las emociones, los esfuerzos en este sentido no han tenido éxito. Al ver que esto no es posible, debido en parte a la complejidad y variedad de estos estados mentales, los filósofos han tratado de dar condiciones necesarias y suficientes sólo para grupos de ellas, para una emoción determinada o hasta para algún conjunto de casos, supuestamente centrales o paradigmáticos, de una emoción específica. Mi propósito a lo largo de esta tesis fue argumentar que el término 'emoción' se aplica a un conjunto bastante heterogéneo de estados mentales y que no es posible ofrecer condiciones necesarias y suficientes para toda la clase de las emociones, ni tampoco para todas las emociones particulares. Lo que podemos ofrecer son sólo ciertas condiciones necesarias para algunas de las emociones, por ejemplo para orgullo e indignación, o para un conjunto de casos que consideramos centrales o paradigmáticos de una emoción particular como en el caso del resentimiento. Pero decidir cuáles son los casos centrales de una emoción es a veces sumamente difícil como en el caso del miedo. Así, mediante la consideración de algunos ejemplos de emociones, he querido mostrar las grandes diferencias que existen tanto entre las distintas emociones como también entre ejemplos específicos de una emoción determinada. Aunque he pretendido subrayar la diversidad, he reconocido también que hay razón para

V.A.
m.m. 

agrupar a estos estados mentales diferentes bajo un mismo término: la razón es que tienen entre sí un parecido de familia en el sentido de Wittgenstein. Las emociones componen una familia, una familia de estados mentales para los que son esenciales ciertas estructuras de actitudes proposicionales y también, en muchos casos, sensaciones y cambios fisiológicos. En esta investigación me he ocupado de las estructuras de actitudes proposicionales involucradas en diversas emociones: la primera parte está dedicada al miedo y, en menor grado, a la esperanza, la segunda al orgullo y a la tríada de enojo, resentimiento e indignación.

v.r. 

Dr. Mark Platts
Director de Tesis.

The Diversity of the Emotions.

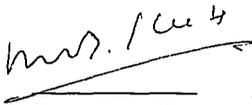
Abstract of the thesis submitted for the degree of PhD in Philosophy by Olga Elizabeth Hansberg Torres.

This thesis is about the connections holding between certain emotions and propositional attitudes. In the introduction I go into several of the difficulties with deciding which mental states should be classified as emotions. I also discuss two kind of theories which have persisted throughout the history of philosophy: those that identify emotions with feelings and those that consider them to be dispositions to act. Objections like the ones I mention explain why we need to concentrate on theories in which propositional attitudes play a central role.

Although many philosophers have tried to formulate general theories of the emotions, efforts in this direction have not been very successful. Seeing that this is not possible, in part because of the complexity and variety of these mental states, philosophers have instead tried to give necessary and sufficient conditions only for classes of emotions, for a particular emotion, or even for a group of cases, presumed to be central or paradigmatic, of a specific emotion. My purpose has been to argue that the term 'emotion' applies to a very heterogeneous set of mental states and that it is not possible to offer necessary and sufficient conditions for emotions as a class nor for each particular emotion. The best we can do is to offer necessary conditions for some emotions, e. g. for pride and indignation, or for some set of cases, considered central or paradigmatic, of a particular emotion, as in the case of resentment. But deciding which are the central cases of a given emotion is sometimes very difficult, as I have tried to show in the case of fear. Going into various examples in detail, I have tried to show the great differences between different emotions and also between specific instances of a given emotion. Although I have tried to stress this diversity, I have also recognized that there is a reason for classifying these mental states under a single expression: the reason is that there is a family resemblance, in Wittgenstein's sense, between them. Emotions form a family, a family of mental states for which certain structures of propositional

v.s.
Hansberg Torres

attitudes are essential, as also are often essential feelings and physiological disturbances in particular cases. The aim of this thesis has been to analyze the structures of propositional attitudes involved in various emotions: the first part is dedicated to fear and to a lesser degree hope; the second to pride, and to the triad of anger, resentment and indignation.

v.s. 

Dr. Mark Platts
Director de Tesis.

A Alejandro, Ingrid y Esteban

Son muchas las personas que ayudaron en la redacción de este trabajo. Quisiera destacar, en primer lugar, mi profundo agradecimiento al Dr. Mark Platts, director de esta tesis, por su apoyo constante y generoso.

También agradezco a mis colegas del Proyecto de Actitudes Proposicionales la lectura de versiones anteriores de la primera parte y sus comentarios.

Con los profesores Marcia Cavell, Donald Davidson y Barry Stroud tuve la oportunidad de discutir algunas de las tesis que presento en este trabajo durante mis estancias en Berkeley y, por último, mi reconocimiento a los revisores Dr. Raul Orayen y Dr. José A. Robles, por la lectura cuidadosa y por sus sugerencias. A la señora Marta Sassía por la revisión del texto final.

Índice

Introducción	6
Notas	25
Primera Parte	31
I. El Miedo	32
Introducción	32
Miedo y Actitudes Proposicionales: la tesis de Gordon	51
Discusión de la tesis de Gordon	58
Incertidumbre	58
Condición Actitudinal	83
Efecto Motivacional	92
Notas	118
Segunda Parte	133
II. El Orgullo	134
Introducción	134
Las tesis de Hume y Davidson	136
Condición de Creencia	143
Actitud Evaluativa	152
Crítica de Taylor a Davidson	154
La Tesis de Taylor	163
Comentarios a las tesis de Davidson y Taylor	170
Notas	176

III. Enojo Resentimiento e Indignación	184
Enojo	185
Resentimiento	204
Indignación	225
Notas	234
Conclusiones	244
Bibliografía	260

Introducción

En los últimos años ha surgido un renovado interés por el tema de las emociones, que forma parte de una revisión filosófica de nuestra concepción de los procesos y actitudes mentales y de las complejas relaciones que existen entre ellas. Hemos dejado de concebir las emociones sobre todo como sentimientos o sensaciones que nos suceden y frente a las cuales somos receptores pasivos, para concederles un componente racional que nos permite empezar a examinar las muy intrincadas relaciones que tienen con creencias, deseos y otras actitudes. Esto hace que les reconozcamos a las emociones un papel mucho más interesante en la explicación racional de nuestras acciones en general y de nuestra vida moral en especial. Pero, independientemente de sus conexiones con la filosofía de la acción y con la ética, las emociones son, en sí mismas, un elemento esencial de nuestras vidas que los filósofos desde hace tiempo deberían haber examinado con mucho mayor cuidado.

Sin embargo, la tarea de formular una teoría general de las emociones que tenga alguna plausibilidad se dificulta enormemente y, tal vez, resulte prácticamente imposible, si pensamos en que las emociones no forman una clase unitaria, sino un grupo muy heterogéneo en el que se incluyen estados mentales muy distintos y por razones diversas. Así, cuando pensamos en un conjunto arbitrario de lo que normalmente consideramos como emociones

-por ejemplo: temor, miedo, enojo, furia, indignación, alegría, compasión, amor, vergüenza, arrepentimiento, ansiedad, resentimiento, odio, admiración, orgullo, culpa, agradecimiento, etc.- nos damos cuenta de que algunas están más ligadas a sensaciones o cambios fisiológicos, mientras que para otras estos factores no tienen una importancia primordial; algunas están más relacionadas con estados cognoscitivos, otras se identifican más bien por su relación con actitudes evaluativas o con deseos; algunas tienen expresiones conductuales más o menos distintivas o típicas, en otras la variedad de expresiones conductuales es enorme; algunas son más racionales que otras y más susceptibles de modificación mediante cambios en las creencias o actitudes; algunas parecen estar fuera de nuestro control, otras parecen más deliberadas; algunas están más unidas al placer o al dolor, mientras otras lo están menos; algunas están más atadas a circunstancias inmediatas, otras parecen posibles en cualquier circunstancia. Algunas, por fin, tienen conexiones más o menos claras con nuestras acciones intencionales de tal manera que pueden funcionar como razones para actuar, en otras estas conexiones no son tan claras.¹

Hay, además, otros problemas que surgen cuando queremos delimitar la clase de las emociones. Para comenzar tenemos un problema terminológico²: la palabra 'emoción' no se usaba como se usa hoy en día sino que se hablaba de 'pasiones'. Lo que Hume y Descartes, por ejemplo, llamaban 'pasión' equivale aproximadamente a lo que hoy llamamos 'emoción', mientras que el término 'pasión' se usa ahora en la vida cotidiana ya sea para una emoción particular como en 'tiene pasión por los gatos', ya para subrayar el aspecto

más violento de una experiencia emocional, digamos, en 'lo odia con pasión' o para describir un rasgo de la personalidad como en 'es una mujer apasionada'. Los psicólogos hablan de 'afectos' como lo hicieron también Kant y Freud (*Affekt*) siguiendo a Spinoza (*affectus*); esta palabra está sin embargo más alejada de lo que nosotros entendemos por 'emoción' en el lenguaje cotidiano. Podemos decir, entonces, que las palabras 'pasión', 'emoción' y 'afecto' han servido tradicionalmente, en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales. En lo que sigue me referiré a esta clase de estados mentales como 'emociones' en el sentido filosófico contemporáneo, que es un sentido más neutral, ya que admite desde casos en los que es esencial que exista una gran conmoción emocional, digamos, furia y terror, hasta casos en los que ésta no es necesaria, digamos, esperanza, resignación, aburrimiento, orgullo y gratitud.

Algunos filósofos han intentado distinguir entre estados de ánimo y emociones. Según estos filósofos, los primeros -como ansiedad, depresión o buen humor- o no tienen objeto o éste es prácticamente omniabarcante o muy difuso e indiferenciado, mientras que las segundas están *siempre* dirigidas a un objeto. No obstante, los objetos de las emociones parecen ser muy variados: algunas emociones tienen objetos proposicionales como en 'tengo miedo de que me ataque ese perro rabioso'; otras tienen objetos específicos pero aparentemente no proposicionales como en 'amar a Laura'; otras, en cambio, están dirigidas, al parecer, a clases de objetos, situaciones o actividades, como en 'amor a los animales',

más violento de una experiencia emocional, digamos, en 'lo odia con pasión' o para describir un rasgo de la personalidad como en 'es una mujer apasionada'. Los psicólogos hablan de 'afectos' como lo hicieron también Kant y Freud (*Affekt*) siguiendo a Spinoza (*affectus*); esta palabra está sin embargo más alejada de lo que nosotros entendemos por 'emoción' en el lenguaje cotidiano. Podemos decir, entonces, que las palabras 'pasión', 'emoción' y 'afecto' han servido tradicionalmente, en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales. En lo que sigue me referiré a esta clase de estados mentales como 'emociones' en el sentido filosófico contemporáneo, que es un sentido más neutral, ya que admite desde casos en los que es esencial que exista una gran conmoción emocional, digamos, furia y terror, hasta casos en los que ésta no es necesaria, digamos, esperanza, resignación, aburrimiento, orgullo y gratitud.

Algunos filósofos han intentado distinguir entre estados de ánimo y emociones. Según estos filósofos, los primeros -como ansiedad, depresión o buen humor- o no tienen objeto o éste es prácticamente omniabarcante o muy difuso e indiferenciado, mientras que las segundas están *siempre* dirigidas a un objeto. No obstante, los objetos de las emociones parecen ser muy variados: algunas emociones tienen objetos proposicionales como en 'tengo miedo de que me ataque ese perro rabioso'; otras tienen objetos específicos pero aparentemente no proposicionales como en 'amar a Laura'; otras, en cambio, están dirigidas, al parecer, a clases de objetos, situaciones o actividades, como en 'amor a los animales',

'miedo a las alturas', 'orgullo de ser un buen profesor'. En lo que sigue supondré que uno de los rasgos distintivos de las emociones es que están dirigidas a objetos y aclararé el contenido de este supuesto en relación con emociones específicas.³

Se ha intentado distinguir también entre emociones de plazo corto (estaba contenta ese día) y emociones de plazo largo (está resentido con él desde su más tierna infancia); entre episodios (ante su respuesta montó en cólera) y disposiciones a tener una emoción (siempre tiene miedo de encontrárselo); entre emociones y rasgos de la personalidad, es decir, entre, por ejemplo, estar orgulloso de algo en particular y ser una persona orgullosa. No me ocuparé, en general, más que cuando así lo específico, de las disposiciones a tener una emoción; tampoco me ocuparé de los rasgos de carácter, esto es, no hablaré de personas que son orgullosas, miedosas, irritables, etc. sino de alguien que siente orgullo, miedo o resentimiento.

Existe también la dificultad de decidir cuáles son los estados mentales que han de incluirse en la clase de las emociones y distintos filósofos han hecho listas que no coinciden unas con otras. Así, Descartes, por ejemplo, distinguió cuarenta y una emociones distintas, Hobbes cuarenta y seis, Spinoza cuarenta y ocho y Hume sólo veinte. No pretendo hacer listas exhaustivas para decidir cuál es la lista correcta sino referirme sólo a algunas que son ejemplos claros de lo que todos consideraríamos emociones.⁴ Dado que los sistemas de clasificación dependen de los intereses⁵ hay, por supuesto, muchas formas y criterios distintos para clasificar emociones. Hay quienes piensan que existen emociones básicas o

primarias y emociones derivadas y que uno de los criterios para distinguirlas es que las primarias -en las que se han incluido, entre otras, temor, enojo, sorpresa y disgusto- tienen expresiones espontáneas estereotipadas que pueden reconocerse universalmente⁶. Las derivadas como envidia, resentimiento y orgullo tienen, en cambio, según esta tesis, expresiones conductuales que varían con la cultura y con las características individuales. Hay quienes dividen a las emociones en positivas y negativas según impliquen una actitud que evalúe negativa o positivamente algún objeto. También se ha distinguido entre emociones que miran hacia adelante (*forward-looking*), esto es, que se dirigen a posibilidades futuras como temor y esperanza y otras que miran hacia atrás (*backward-looking*), a saber, que se dirigen a objetos, personas y estados de cosas que sucedieron en el pasado, tanto inmediato como distante (orgullo, resentimiento, indignación y alegría, entre otras). Yo me ocuparé con detalle de una distinción relacionada que divide las emociones en fácticas y epistémicas⁷: fácticas son emociones como enojo, orgullo, indignación y alegría, en las que, por ejemplo, S está enojado de que p , si y sólo si es verdad que p y S sabe que p ; epistémicas son emociones como miedo y esperanza, en las que, por ejemplo, S tiene la esperanza de que p , si y sólo si S no está seguro de que p . Todas las clasificaciones anteriores son problemáticas; aquí no pretendo hacer clasificaciones exhaustivas sino sólo detenerme con detalle en algunos ejemplos.

Una preocupación de algunos filósofos a lo largo de la historia ha sido la de determinar cuáles son los componentes o aspectos

básicos de las emociones; sus distintas teorías han puesto énfasis en uno u otro aspecto. Se las ha visto como sentimientos o sensaciones, como disturbios fisiológicos, como disposiciones a actuar, como juicios, como evaluaciones o como compuestos de algunos de estos elementos. De las teorías que históricamente fueron influyentes hay que resaltar aquellas que consideraban las emociones como sensaciones o sentimientos⁸. Esta tesis, que afirma que las emociones son esencialmente algo que sentimos, se encuentra frecuentemente unida a otra tesis que sostiene que las emociones son sensaciones que nos invaden, que padecemos, son hechos brutos e incontrolables por la razón frente a los cuales somos pasivos y que, en ocasiones, nos impiden llevar a cabo nuestras mejores intenciones. Lo que según esta tesis distingue a las diferentes emociones son las sensaciones características de cada una de ellas y que se conocen esencialmente por introspección. Estas teorías son, por lo general, teorías causales pues, si las emociones son sensaciones o sentimientos simples e inanalizables, es importante estudiar sus orígenes causales y sus efectos sobre el comportamiento⁹. Desde este punto de vista, lo que puede decirse acerca de las emociones tiene que restringirse a la descripción de sus conexiones causales.

No puedo detenerme en una crítica a fondo de la tesis que considera las emociones como sensaciones. Recordemos, sin embargo, la pregunta de James de ¿qué sería el miedo sin los disturbios fisiológicos característicos y sin la sensación de miedo? Su respuesta fue: una simple constatación de que algo es peligroso o que puede hacernos daño, de tal modo que sin los cambios

fisiológicos y las sensaciones no hay emoción¹⁰. Sin embargo, esto no muestra que las emociones sean *sólo* cambios fisiológicos y sensaciones sino, a lo más, que éstas son necesarias para algunas emociones o para casos específicos de una emoción. Para mostrarlo basta con preguntar ¿qué sería el miedo sin la percepción de peligro? y responder: una mera agitación física -pero una mera agitación física que no puede distinguirse de los cambios fisiológicos producidos por *otras* emociones. La cualidad sensorial y los cambios fisiológicos no son suficientes para para distinguir las emociones o para identificar una emoción determinada. Y, aunque estos factores suelen ser muy importantes en algunos casos, no ocurren siempre y hay emociones para las que son muy poco pertinentes.

Sin embargo, las teorías que indentifican las emociones con disturbios fisiológicos sentidos han sido muy persistentes a lo largo de la historia y la identificación de emociones con sensaciones es todavía una teoría del sentido común. Es pues conveniente recordar algunas de las consideraciones que van en contra de esta identificación:

a) La tesis de que las emociones son sensaciones va en contra de la idea de que uno puede estar en cierto estado emocional sin darse cuenta de que lo está, dado que uno no puede tener sensaciones o sentimientos sin sentirlos. Frecuentemente afirmamos que tal o cual persona tiene una emoción de la que todavía no se ha dado cuenta. Cuando hacemos este tipo de afirmaciones hay que distinguir dos casos: en el primero, la persona sabe que tiene una emoción pero no sabe cuál es; en cambio, en el

segundo caso, no se trata del problema de saber *cuál* es la emoción, sino de la cuestión de darse cuenta de que uno tiene cualquier emoción: podemos creernos emocionalmente fríos y sin embargo tener odios, resentimientos, miedos y otras emociones. En efecto, puede llegar a ser un verdadero descubrimiento aceptar que tenemos una emoción que se muestra en nuestras acciones y que sirve para explicarlas, a pesar de que nosotros mismos lo hemos ignorado. Es este segundo tipo de caso el que sería un contraejemplo a la tesis de que las emociones son sensaciones.

b) Otra dificultad con la idea de que las emociones son sensaciones es que las emociones son muchas veces motivos o razones de acciones intencionales, mientras que una sensación, por sí misma, no puede ser una razón para actuar si no está conectada con deseos y otras creencias. Aquí sensación deberá entenderse como algo que tiene un carácter meramente fenomenológico¹¹. Entendida en este sentido, una sensación por sí misma no produce deseos: la sensación de calor, por ejemplo, no produce por sí misma algún deseo; lo que cause dependerá de cuál sea la actitud que tenga un sujeto hacia ella, esto es, dependerá, entre otras cosas, de que tener calor le guste, le disguste o lo deje indiferente y también de otros de sus deseos y creencias -acerca del clima, su salud, la intensidad del calor, etc.

c) Otro problema para dicha teoría es que no nos permitiría separar lo que comúnmente entendemos por emociones, esto es, un estado dirigido hacia un objeto, de lo que no lo son. Si las emociones son sensaciones ¿cómo distinguir entre una emoción dirigida a un objeto y sensaciones fenomenológicamente similares causadas por

la ingestión de drogas o por enfermedad? Cuando hablamos de emociones es importante distinguir entre, por ejemplo, el miedo que tiene una persona cuando piensa que está en peligro y un caso donde tiene los mismos síntomas fisiológicos inducidos artificialmente sin pensar que hay peligro¹².

d) Una teoría general de las emociones como sensaciones sería incompatible con lo que se dice comúnmente acerca de casos específicos de emociones. Con frecuencia juzgamos una emoción determinada como razonable, irracional, justificada, injustificada, apropiada o inapropiada. Sin embargo, este tipo de calificativos en casos particulares no tendrían sentido si las emociones fuesen sólo sentimientos o sensaciones. Como dice Errol Bedford: "Me inclino a pensar que si una emoción fuese un sentimiento, ninguna de ellas tendría sentido. Podría decirse que una emoción es injustificada cuando un sentimiento es inapropiado para una situación o cuando no encaja en ella, pero esto me parece ininteligible ... ¿qué razones pueden ofrecerse en pro o en contra de su falta de propiedad para una situación? Si alguien dijera 'sentí un dolor agudo esta tarde', no tendría objeto preguntarle si era un dolor razonable o no razonable."¹³

Otro tipo de teoría influyente es la que concibe las emociones como disposiciones para actuar¹⁴: es decir, las emociones se distinguen entre sí por sus manifestaciones conductuales. No interesan ya las emociones como experiencias privadas, sino lo importante, según esta tesis, es la observación de la conducta pública que permite la atribución de emociones a otras personas y nos permite explicar sus acciones haciendo referencia a

emociones. Ahora bien, el problema con esta tesis no consiste en sostener que la conducta sea la base de la atribución de emociones a otras personas, sino en la pretensión de que las emociones sean conducta o disposiciones a cierta conducta y que esto sea lo único que nos permita identificarlas. Tampoco entraré en los detalles de las dificultades a las que se enfrentan las teorías conductistas porque son ampliamente conocidas¹⁵; pero hay que mencionar el problema de restringir lo que ha de entenderse por conducta, ya que el término podría abarcar tanto las acciones intencionales, como la conducta expresiva de una emoción, a las conductas innatas, los reflejos, hábitos, etc. Este es un problema porque para que la teoría fuese distintivamente conductista habría que suponer que la conducta no incluye acciones intencionales. Por otro lado, si la teoría incluye no sólo las manifestaciones conductuales efectivas sino también las disposiciones a actuar, otra dificultad a resolver será la de fijar las condiciones en las que han de actualizarse dichas disposiciones: para ello habrá que superar las dificultades a las que se enfrentan las generalizaciones que supuestamente relacionan las emociones con la conducta. Aquí también sería pertinente preguntar: ¿qué nos permitiría caracterizar cierta conducta como propia del miedo sin que haya objeto alguno que se perciba como peligroso o dañino? Y, si alguien siente miedo frente a algo que considera peligroso, pero no se comporta adecuadamente¹⁶ ¿tendríamos que concluir que no tiene miedo?

Preguntas como las anteriores podrían llevarnos a considerar otros elementos de las emociones como centrales a ellas, a saber, las creencias, los deseos y otras actitudes proposicionales que son

características de las distintas emociones o de casos específicos de una emoción particular. Actualmente las teorías más discutidas son las llamadas teorías cognoscitivas de las emociones¹⁷. Estas teorías, que se enfrentan a las dos anteriores, le conceden un papel fundamental a los estados cognoscitivos, generalmente a las creencias, y pretenden que son éstas las que nos permiten distinguir entre las diversas emociones. Sin embargo, sostener una teoría puramente cognoscitiva no sería lo adecuado para explicar las emociones. Así, creer que el perro rabioso que tengo enfrente me va a atacar no explica mi miedo a menos que tenga también un fuerte 'deseo de que no me ataque. Me parece que cuando Solomon y Lyons¹⁸ afirman que las emociones son 'juicios evaluativos' están sosteniendo implícitamente que está funcionando también algún deseo: juzgar que un perro es 'amenazadoramente peligroso' es un juicio evaluativo, pero el mero juicio no es equivalente a tener miedo si no está implícito el deseo de no encontrarme en una situación descrita de esa manera.¹⁹ Muchas de las teorías contemporáneas aceptan, entonces, combinaciones de estados cognoscitivos, actitudes evaluativas, deseos y otras actitudes proposicionales. Este trabajo se ubica dentro de este enfoque cognoscitivo y se centra principalmente en un examen de las relaciones de las emociones con actitudes proposicionales.

A pesar de que muchas veces se ha pretendido formular una teoría general que proporcione condiciones necesarias y suficientes para la clase de las emociones, los esfuerzos en este sentido no han tenido éxito. Al ver que esto no es posible, debido en parte a la complejidad y variedad de estos estados mentales, los filósofos han

tratado de dar condiciones necesarias y suficientes sólo para grupos de ellas, para una emoción determinada o hasta para algún conjunto de casos, supuestamente centrales o paradigmáticos, de una emoción específica. Mi propósito a lo largo de esta tesis es argumentar que no es posible ofrecer condiciones necesarias y suficientes para toda la clase de las emociones, ni tampoco para todas las emociones particulares. Esta característica de las emociones no es específica de ellas sino que se encuentra también en los otros estados mentales. Se trata aquí del problema de la anomalía de lo mental y de la imposibilidad de leyes psicofísicas o psicológicas estrictas.²⁰ Lo que podemos ofrecer, entonces, son sólo ciertas condiciones necesarias para algunas de las emociones, digamos, para el orgullo o la indignación, o para un conjunto de casos que consideramos centrales o paradigmáticos de una emoción particular, por ejemplo, para el resentimiento. Pero aun el decidir cuáles son estos casos centrales, los que tienen ciertas características comunes y que tienen un papel privilegiado en el aprendizaje, es a veces sumamente difícil. Por ejemplo, en el caso del miedo, los supuestos casos paradigmáticos parecerían estar unidos al peligro; sin embargo, es bastante común que los niños aprendan a identificar dicha emoción en casos de miedos irracionales, digamos, el miedo a la obscuridad cuando no existe peligro. Veremos más adelante que podemos atribuir miedo y explicar acciones que se hacen por miedo, en situaciones en las que el peligro no cumple ningún papel.

La expresión de "parecidos de familia" de Wittgenstein, tal como la expresa en las *Investigaciones Filosóficas*²¹, puede ser

útil para entender que el que no podamos formular una tesis que proporcione condiciones necesarias y suficientes para la clase de las emociones, y en algunos casos de emociones específicas ni siquiera condiciones necesarias, no implica que no podamos usar el vocabulario de las emociones de una manera perfectamente adecuada. Recordemos el texto de Wittgenstein en relación a los juegos:

66. Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos 'juegos'. Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos?- No digas: "*Tiene que* haber algo en común a ellos o no los llamaríamos 'juegos' -sino *mira*- si hay algo común a todos ellos.- Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos....Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose ciertas cosas comunes, pero muchas se pierden.-¿Son todos ellos *entretendidos* ? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira que papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis.Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.²²

Así, de la misma manera como podemos afirmar que no hay algo común, ni necesario ni suficiente, a todas las actividades que llamamos 'juegos', podemos sostener también que tampoco lo hay con respecto a los estados mentales que llamamos 'emociones'. Existen términos del lenguaje cotidiano que se aplican a una clase de objetos que no tienen necesariamente entre ellos alguna característica o conjunto de características en común. Trataré de mostrar, a lo largo de esta tesis, que el término 'emoción' pertenece a esta clase dado que se aplica a un conjunto de estados bastante heterogéneos; los intentos de formular una teoría general de las emociones en realidad favorecen o a un pequeño grupo de emociones o a un subgrupo de casos específicos de alguna emoción. Debemos tener cuidado, como nos ha enseñado Wittgenstein, de no "nutrir...[el]... pensamiento sólo de un tipo de ejemplos"²³, sino de intentar describir el fenómeno que se está estudiando en toda su diversidad. En esta tesis trataré de mostrar las grandes diferencias y la variedad que existen tanto entre las distintas emociones como también entre los ejemplos específicos de una emoción determinada.

Aunque pretendo subrayar la diversidad, también quisiera reconocer que hay razón para agrupar estos estados mentales diferentes bajo un mismo término: la razón es que tienen entre sí un parecido de familia, esto es, vemos entre ellos "una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle".²⁴

"No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión 'parecidos de familia'; pues es así como se

superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc. etc..."²⁵

Las emociones componen una familia, pero se trata de una familia de estados mentales para la que son esenciales las actitudes proposicionales como creencias y deseos. Estas son muchas veces causas y razones²⁶ y, también efectos, de los estados emocionales; además constituyen parte de su estructura lógica. Me ocuparé en esta investigación del papel que juegan las actitudes proposicionales en algunas emociones como: miedo, orgullo, enojo, resentimiento e indignación. Las emociones de las que me ocupo responden a ciertos criterios de selección: el miedo, porque es una emoción que aparentemente tienen tanto los seres humanos como los animales no-humanos, pero que en los seres humanos adquiere características especiales dado que estos tienen un sistema complejo de conceptos y un lenguaje. Trataré de mostrar, además, que aunque muchos considerarían el miedo como una emoción más simple que otras, es una emoción que da lugar a problemas filosóficos bastante complejos. Miedo y enojo tienen algunas características semejantes pues ambos están más unidas, por lo menos en los episodios centrales, a sensaciones y cambios fisiológicos de lo que lo están otras emociones de las que me ocuparé. El enojo también tiene características comunes con el resentimiento y con la indignación. Sin embargo, el resentimiento tiene, además, la característica distintiva de ser una reacción a la conducta y actitudes que otros seres humanos tienen hacia la persona resentida y es, en este sentido, una emoción social. La

indignación, a diferencia de enojo y resentimiento, puede clasificarse como una emoción moral y como tal requiere de un conjunto complejo de conceptos, creencias y deseos relacionados con la moralidad. Un ser humano podría enojarse por una acción de otro porque afecta sus intereses o sentir resentimiento hacia él, sin tener por ello la capacidad de indignarse cuando ve cometer la misma clase de acción en contra de otra persona; sin embargo, para poder indignarse es necesario que pueda reconocer una acción como injusta. Así, entre enojo, resentimiento e indignación hay una graduación en cuanto a la complejidad de los conceptos y de la estructura de actitudes proposicionales que se requieren para cada una de ellas. Consideraré también el orgullo, la única entre las principales emociones que analizo, que implica una actitud positiva hacia un objeto y que requiere también que el individuo que la tiene sea capaz de una auto-evaluación. Por esta última característica podemos decir que se trata de una emoción distintivamente humana: aunque a veces la usamos para describir a los animales no-humanos, se trata en esos casos sólo de una extensión del término que se refiere a cierta postura física que calificamos de orgullosa, pero que no requiere de la atribución de la emoción. Así, no diríamos, por ejemplo, que el pavo real o el cisne literalmente *sienten* orgullo. De las otras emociones que he mencionado resentimiento e indignación también son emociones distintivamente humanas. Y aunque podemos reconocer miedo y quizá enojo en otras especies, en los seres humanos adquieren características tan *sui generis* que a veces es difícil decidir si que se trata o no de la misma emoción.

Esta tesis se divide en dos partes: en la primera me ocupo del miedo y, en menor medida, de la esperanza. Intento introducir allí una serie de conceptos y distinciones que utilizo después a lo largo de toda la tesis. Esto explica que el análisis del miedo sea el más extenso y que el espacio dedicado a cada emoción subsiguiente sea menor. En la segunda parte me ocupo del orgullo y de la tríada de enojo, resentimiento e indignación. Sin embargo, haré referencia a otras emociones cuando tengan que ver con algún problema específico.

El tema de las emociones es un tema enorme y existen, por supuesto, muchos problemas que sólo menciono de refilón o de los que no me ocupo en absoluto. Enumero sólo algunos de los más importantes: la neurofisiología de las emociones; las diferencias culturales en la expresión de las emociones, en la conducta emocional y en lo que se considera aceptable o inaceptable en una comunidad determinada; las relaciones entre emociones y conocimiento empírico (¿qué cosas tiene que saber o puede ignorar una persona acerca del mundo para poder tener una emoción determinada?); el problema de cuáles emociones son compatibles y de cuáles emociones requieren de otras para ser posibles; el fenómeno de las emociones colectivas como, por ejemplo, histeria, miedo y enojo colectivos (¿cómo se contagian y qué factores intervienen en este tipo de fenómenos sociales?); la cuestión de cuáles consideraciones debemos tomar en cuenta para decidir si ciertas emociones son buenas o malas para un individuo determinado; el problema de la educación y la regulación de las emociones; las relaciones entre emociones y moralidad. Los temas

de los que me ocupo en este trabajo son, pues, sólo algunos de muchos posibles. Creo, sin embargo, que son problemas esenciales porque, si no tenemos más claridad acerca de las estructuras de actitudes proposicionales involucradas en las diversas emociones y que nos permiten distinguirlas entre sí, no podremos tratar con precisión y limpieza conceptual los problemas antes mencionados.

Existen múltiples maneras de describir el mundo y sus habitantes, de explicar sus propiedades y los sucesos que ocurren en él. Una de ellas es describir lo que sucede en el mundo en términos de las ciencias físicas. Esta descripción física abarcará, por supuesto, al ser humano. Pero las ciencias físicas, como la neurofisiología y la anatomía, no hablan de los fenómenos psicológicos y de la experiencia y acción humanas; es decir, no hablan en términos de las personas, sus emociones, intenciones, pensamientos, deseos, valores, recuerdos y percepciones; de aquello que es tan importante para los seres humanos²⁷. Para ello contamos con otra forma más familiar de hablar de muchas de las cosas que nos interesan, una forma de hablar que pone de manifiesto nuestra adhesión a lo que suele llamarse, muchas veces con intención peyorativa, 'psicología popular'. La comprensión y explicación de las emociones, su atribución a las personas y la referencia a ellas en la explicación de la acción humana es en "los términos explicativos comunes y corrientes que emplean los diaristas, novelistas, biógrafos, historiadores, periodistas y chismosos, cuando nos comunican sus versiones de la conducta y de la experiencia humanas -los términos que emplea gente tan simplona como Shakespeare, Tolstoy, Proust y Henry James"²⁸

Aunque es cierto que algunos de los problemas más importantes en relación con las emociones son propios de la filosofía, no hay que olvidar que son los escritores los que describen con mayor vivacidad la riqueza de la experiencia emocional. Es acertada la recomendación de Bacon quien afirma que en la indagación tocante a los afectos

"los mejores doctores de este conocimiento son los poetas y autores de historias, en quienes podemos encontrar pintado muy a lo vivo cómo se encienden y suscitan los afectos, y cómo se pacifican y refrenan, e igualmente cómo se evita que pasen a la acción y a mayor grado; cómo se revelan, cómo actúan, cómo varían, cómo se acumulan y robustecen, cómo están envueltos unos en otros y unos a otros se combaten y enfrentan ... De lo cual esto último es especialmente útil en los asuntos morales y civiles ..." 29

- 1 Véase la introducción de Amélie Oksenberg Rorty a su antología *Explaining Emotions*, Berkeley, 1980.
- 2 Véase, por ejemplo, Annette Baier, 'What Emotions are About' en *Philosophical Perspectives*, 4 Action Theory and Philosophy of Mind, 1990. pp. 1-29
- 3 La distinción entre emociones, que tienen objetos, y estados de ánimo, que no los tienen, no es siempre clara ya que algunas veces los estados de ánimo parecen tener objeto, por ejemplo, cuando alguien está deprimido por el mal tiempo o tiene ansiedad de ser rechazado. Sin embargo, lo que me importa resaltar es que las emociones sí están siempre dirigidas a objetos.
- 4 Así, de la larguísima lista de emociones que ofrece Spinoza en la *Ética*, no aceptaríamos actualmente todas. Aparte de los tres afectos primarios: deseo, alegría y tristeza, su lista incluye además las siguientes: abyección, admiración, ambición, amor, arrepentimiento, asombro, audacia, autocomplacencia, avaricia, aversión, benevolencia, compasión, consternación, cólera, crueldad, desaliento, desesperación, desprecio, devoción, embriaguez, emulación, enojo, envidia, esperanza, estimación, excesiva estimación, fervor, gloria, gratitud, gula, humildad, inclinación, indignación, irrisión, lujuria, menosprecio, miedo, misericordia, odio, pusilanimidad, remordimiento, vanagloria, venganza y vergüenza.
- 5 Véanse, por ejemplo, Putnam, Hilary, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978, Traducción castellana de Ana Isabel Stellino, *El significado y las Ciencias Morales*, Cuaderno 55, IIF, UNAM, 1991; Platts, Mark, 'Explanatory Kinds', *Brit. J. Phil. Sci.* 34, 1983, pp. 133-148; y Hansberg, Olbeth, '¿Por qué los estados mentales no son clases naturales?', *Dianoia*, 1991, FCE/ IIF, UNAM.

-
- 6 Ekman, P y Friesen, W.V. *Unmasking the Face* , Prentice Hall, 1975.
- 7 Robert Gordon, *The Structure of Emotions*, Cambridge, 1987
- 8 Entre otros, Descartes, René *Las Pasiones del Alma*, traducción castellana de Juan Gil Fernandez, Orbis, 1985; James y Lange, *The Emotions* , Dunlap Knight, 1922; y algunas interpretaciones de Hume basadas, por ejemplo, en 'A Dissertation on the Passions' en *Four Dissertations* . A. Millar, London, 1957, en castellano *Disertación sobre las Pasiones y otros ensayos morales*, traducción de Tasset Carmona, J.L., Antropos, Madrid, 1990. Véase también Lyons, William, *Emotions* , Cambridge, 1980, para una mayor discusión. Uso aquí las palabras sensaciones y sentimientos como equivalentes. La palabra sentimiento es ambigua. A veces se usa como aquello que sentimos, esto es, una sensación; en otros usos, en cambio, estamos suponiendo que los sentimientos tienen componentes cognoscitivos y actitudinales y son, por lo tanto, equivalentes a las emociones en el sentido en que usaré la palabra a lo largo de esta tesis. Cuando hablamos de sentimientos como razones o de una educación sentimental, estamos usando la palabra en este segundo sentido.
- 9 Hablar de "comportamiento" aquí es vago, ya que no queda claro qué tipo de vocabulario sería admisible para describirlo: por ejemplo, si se admiten o no terminos mentales en su descripción.
- 10 Willam James, *Principios de Psicología*, FCE, México, 1989. La primera edición en inglés *The Principles of Psychology* , Macmillan, data de 1890. La cita pertinente es la siguiente: "a mí me resulta imposible pensar qué tipo de emoción de temor quedará si no está presente la sensación de palpitaciones aceleradas del corazón, de respiración entrecortada, de temblor en los labios, de flojedad en los miembros, de carne de gallina, o de movimientos intestinales ...para nosotros son inconcebibles las emociones disociadas de cualquier sensación corporal ... " Y continúa después diciendo que sin

esas sensaciones, lo único que queda es una percepción intelectual, en este caso, la percepción de peligro sin ninguna sensación de temor. (p.917 de la versión castellana.)

- 11 El término 'sensación' puede usarse también en otro sentido que incluya, aparte del carácter fenomenológico, también deseos. Si incluimos en la sensación el *out put* tenemos que incluir los deseos. Así, la sensación de dolor podría incluir, entonces, o sólo el ser dolorosa, o incluir también el deseo de evitar el dolor. Aceptamos la segunda posibilidad cuando tenemos una tesis que sostiene que la relación con los deseos no es algo meramente contingente. Véase, por ejemplo, Wiggins, David, 'Identity, Designation, Essentialism and Physicalism', *Philosophia*, Vol.5, 1975.
- 12 Más tarde consideraré los casos de miedos irracionales en los que la persona sí tiene miedo aunque sabe que no hay peligro.
- 13 En 'Emotions' *Proceedings of the Aristotelian Society* Vol 57, 1956-7, p. 91
- 14 Darwin, Charles, *The Expression of emotions in man and animals*. John Murray, London 1872, en castellano *La expresión de las emociones en los animales y el hombre*, traducción de Ramón Fernández Rodríguez, Alianza 1984; Skinner, B. F. *About Behaviourism*, Cape, 1974 vers. castellana *Sobre el Conductismo*, traducción Barrera, Fernando, Martínez Roca, 1987; y Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949, en castellano, *El Concepto de lo Mental*, trad. Rabossi, Eduardo, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- 15 Véase, por ejemplo, Hansberg, Olbeth, 'Una crítica del conductismo filosófico', *Diálogos*, Vol 17, N° 2 (98), 1981
- 16 Será un problema fijar lo que sería la conducta 'adecuada'. Una posibilidad sería decir que se trata de la reacción estadísticamente normal. Pero la reacción estadísticamente más frecuente no es

necesariamente la reacción adecuada. Pensemos en cuánta gente con miedo, digamos al sida o al cancer, reacciona no queriendo saber nada, olvidándose de que existe ese peligro; sin embargo, esta reacción no es la adecuada. Existe pues la posibilidad de que la reacción adecuada fuera la reacción estadísticamente anormal.

- 17 Históricamente existen teorías que podrían considerarse cognoscitivas: tanto Aristóteles como Sto. Tomás en *Summa Theologiae*, Vol 19, 'The Emotions', (1a2ae 22-30) pensaban que el origen de las emociones era el reconocimiento de algo como bueno o malo, como adecuado o inadecuado. La experiencia sensorial lleva a la emoción porque el individuo interpreta algo experimentado como bueno o malo para él. Aristóteles, por ejemplo, define en la *Retórica* el temor como "cierta pena o trastorno procedente de un mal inminente, destructor o doloroso" (1382a20) y el enojo como "un impulso de venganza manifiesta, acompañado de dolor, por una ofensa manifiesta e injustificada a lo que concierne a uno mismo o a los suyos." (1378a30) Aquí interpreto las definiciones de Aristóteles como si fueran desde el punto de vista de la primera persona: desde el punto de vista de un individuo que interpreta algo como malo u ofensivo para él. Spinoza en la *Ética* (Parte III) también subraya el aspecto cognoscitivo: podríamos decir que las pasiones son para él sentimientos característicos, placenteros y no placenteros, que surgen de la estimación de algunos objetos como benéficos o dañinos.
- 18 Véase Solomon, Robert C. *The Passions*, University of Notre Dame Press, 1976 y 'On Emotions as Judgements' *American Philosophical Quarterly*, Vol.25, N° 2, Abril 1988 y Lyons, *Emotions*, Op. cit.
- 19 Véase la crítica de Marks, Joel en 'A Theory of Emotion', *Philosophical Studies* 42, 1982, 227-242. Marks propone una tesis según la cual las emociones son conjuntos de creencias y deseos.

-
- 20 Véase Davidson, Donald , *Essay on Actions and Events* , Oxford Univ. Press, 1980, especialmente ensayos 11, 12 13 y 14, y 'Problems in the explanation of action' en *Metaphysics and Morality: essays in Honor of J.J.C. Smart*, ed. P. Pettit, et al. Blackwell's, 1987, pp. 35-49.
- 21 *Philosophical Investigations* , Blackwell, 1953 § 66 y sigs.
- 22 Ibid. traducción de A. García Suárez y U. Moulines, IIF, UNAM / Editorial Crítica, Barcelona, § 66.
- 23 Ibid. § 593
En alemán: "Eine Hauptsache philosophischer Krankheiten -einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen."
- 24 Ibid. § 66
- 25 Ibid. § 67
En alemán: "Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort "Familienähnlichkeiten"; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc..."
- 26 Véase Davidson, *Essays on Actions and Events* , op. cit. empezando por el artículo ya clásico de 'Actions, reasons and causes' que apareció originalmente en el *Journal of Philosophy* , 60, 1963.
- 27 Véase entre otros Davidson Op. cit. esp. Ensayos, 11, 12 y 13. y 'Turing's Test' en *Modelling the Mind*, Newton-Smith y Wilkes, (Eds), Oxford University Press, 1990, pp. 13-26; Stroud, Barry, 'The Physical World' *Proceedings of the Aristotelian Society* , Vol LXXXVII, 1986-87; y Strawson, P. F. *Skepticism and Naturalism* , Methuen, London 1985.

28 Strawson, P. F. *ibid.* p. 56.

"... the ordinary explanatory terms employed by diarists, novelists, biographers, historians, journalists, and gossips, when they deliver their accounts of human behaviour and human experience -the terms employed by such simple folk as Shakespeare, Proust, and Henry James."

29 Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, Oxford Univ. Press, 1984. Traducción castellana *El avance del saber*, María Luisa Balseiro (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1988. pp. 177-178. En inglés: "But the poets and writers of histories are the best doctors of this knowledge; where we may find painted forth with great life, how affections are kindled and incited; and how pacified and refrained; and how again contained from act and further degree; how they disclose themselves; how they work, how they vary, how they gather and fortify, how they are inwrapped one within another, and how they do fight and encounter one with another, and other the like particularities: amongst the which this last is of special use in moral and civil matters;..." (p. 164)

Primera Parte

1

El Miedo

Introducción.

Todos hemos experimentado miedo, todos lo hemos sentido y se lo hemos atribuido a otros para explicar su comportamiento, y todos usamos con gran habilidad las distintas palabras asociadas con esta emoción: temor, miedo, espanto, pánico y terror. En el presente capítulo no trataré de definir estas nociones sino de reflexionar acerca de casos específicos de miedo y de lo que distingue el miedo de otras emociones. Mi interés principal se centrará en el papel que, con respecto a esta emoción, juegan las actitudes proposicionales como deseos y creencias. Para delimitar el tema comenzaré haciendo algunas distinciones preliminares.

Al parecer, cuando hablamos de temor, miedo, espanto, pánico y terror, estamos hablando de distintos grados de intensidad de la misma emoción. Pero decir esto es sumamente vago hasta que no tengamos una idea clara de cómo podemos distinguir grados de intensidad. Quizá lo que queremos decir es sólo que algunas de estas nociones están más ligadas que otras a sentimientos o conmociones emocionales y a perturbaciones fisiológicas. Así, puedo temer que haga frío esta noche, sin sentir nada o muy poco y, en cambio, es

difícil que esté aterrada de que me ataque un tiburón cuando buceo sin que sienta algo.

Otra caracterización es que el miedo y asociados han de distinguirse de, por ejemplo, un estado de angustia o de ansiedad en que el miedo requiere de un objeto. Cuando tenemos miedo, tenemos miedo de algo o de que algo sea el caso. Así, muchos psicólogos o fisiólogos, al hablar del miedo, se refieren casi exclusivamente, o a la reacción de sobresalto, que es una reacción pasajera ante un estímulo inesperado, o a lo que llaman 'miedo-emoción' o 'estado de miedo', esto es, al miedo en cuanto miedo experimentado en una ocasión dada y ante cierto objeto o estímulo que lo causa; o se refieren a la tendencia que tienen los animales y el hombre a experimentar estos estados. Una condición del miedo en este sentido es la siguiente: el miedo se relaciona con dos registros que interactúan estrechamente hasta confundirse: uno vinculado con la esfera afectivo-intelectual, el otro ligado al dominio de la biología. Como consecuencia de ello, el miedo podría ser visto como un estado que resulta de la unión de una reacción afectiva de intensidad variable con manifestaciones neurovegetativas más o menos importantes; y todo ello repercutiendo intensamente en los actos del sujeto.*1

Aparentemente existe una forma primitiva, instintiva, del miedo que es un síndrome evolutivo, innato y probablemente universal entre los animales. Se afirma que muchas especies experimentan un sentimiento de inseguridad casi permanente frente a su medio ambiente y que ante un estímulo que nosotros podríamos describir como 'amenazador', tienen una reacción de alarma o

comportamiento de alerta. Este "se caracteriza, al menos entre los mamíferos, por una suspensión inmediata de la actividad que se estaba desarrollando a partir del momento en que se percibe el peligro, así como la búsqueda de informaciones perceptivas, una tensión psicológica y muscular importante, acompañada de profundas modificaciones neurovegetativas que preparan al individuo para el combate o la huida."² En el ser humano encontramos también una predisposición innata a este tipo de miedo que consiste en los mecanismos antes señalados y que cumple un papel importante para la conservación de la especie. Podemos distinguir, entonces, una forma de miedo, genéticamente determinada y transmitida hereditariamente, que desencadena una serie de mecanismos fisiológicos, afectivos y conductuales, todos ellos muy interrelacionados.

Los aspectos fisiológicos del miedo son muy variados: las reacciones autonómicas que entran en juego son capaces de afectar todos los aparatos del organismo, ya sea acelerando sus funciones o retardándolas. Algunas reacciones posibles son, por ejemplo, taquicardia, palidez, congestión facial, transpiración, dilatación de pupilas, temblor, trastornos digestivos o urinarios, etc. Estas reacciones son desencadenadas por secreciones de adrenalina o de acetilcolina que activan el sistema simpático o el parasimpático.³ Sin embargo, las investigaciones recientes no han podido determinar con exactitud los centros cerebrales que intervienen, ni tampoco si estas reacciones son la causa o consecuencia de la conmoción emocional. "Como quiera que sea, es manifiesto que el miedo, al igual que las demás emociones, tiene efectos fisiológicos

variados según los individuos y las circunstancias. Incluso pueden observarse reacciones opuestas en la misma persona frente a un mismo factor desencadenante.⁴ En cuanto a las reacciones conductuales, el miedo puede provocar desde la inhibición total hasta un comportamiento motor complejo que podemos caracterizar como hacer frente y atacar al objeto que se percibe como amenazador o huir de él.

El miedo tiene entonces una forma que podríamos llamar 'primitiva' o 'instintiva' que es característica de los animales, pero que se da también en el ser humano en ciertas ocasiones. Sin embargo, hay que distinguir, aun con respecto a este tipo de miedo, entre el miedo animal y el miedo humano. Cuando hablamos de un animal no-humano decimos que éste siente miedo cuando percibe algo como 'peligroso' o 'amenazador' y que 'huye para protegerse del peligro'. Nosotros, para describir su conducta, usamos el concepto de peligro o de amenaza, pero no suponemos que ellos tienen estos conceptos. De manera general "podemos señalar que todos los organismos para sobrevivir y mantener sus poblaciones, deben encontrar e ingerir comida, evitar daño y reproducirse." Los animales tienen mecanismos para distinguir entre presa y predador y deben "explorar su entorno y orientar los sentidos de manera apropiada para adquirir información acerca de los aspectos benéficos o dañinos de su mundo inmediato" ⁵ El animal deberá ser lo bastante preciso para distinguir lo que es peligroso para él, si es que ha de sobrevivir, y nuestras atribuciones de miedo y la explicación de su conducta en base al miedo requerirán, por lo general, que cuando sientan miedo haya efectivamente peligro para

ellos. Así, el que nosotros digamos que un animal tiene miedo y que actúa por miedo, depende comúnmente de que ellos manifiesten esa conducta característica del miedo en situaciones que nosotros consideraríamos que sí son peligrosas para él.

En cambio, cuando atribuimos este tipo de miedo a los seres humanos, no sólo usamos el concepto de peligro sino que se lo atribuimos a ellos. El ser humano tiene este concepto y, por tanto, puede tener también la creencia de que está en peligro o de que algo es peligroso, el deseo de evitar el daño y el deseo de huir del peligro para protegerse. Explicamos en estos casos su conducta como una acción intencional. El sujeto sintió miedo porque creía estar en peligro y ésta es la razón por la cual huyó para protegerse.

Muchas veces explicamos la conducta de los animales atribuyéndoles también a ellos deseos y creencias, propósitos e intenciones. Decimos, por ejemplo, que el venado cava en la nieve porque cree que debajo de la nieve hay comida o que el perro ladra junto al árbol porque cree que el gato se escondió en el árbol y él quiere cazarlo. Estas explicaciones con frecuencia son exitosas y nos sirven para predecir la conducta de los animales. De hecho "no tenemos un modelo alternativo, general y práctico, para explicar la conducta animal." Pero debemos ser conscientes de que, cuando les atribuimos creencias, deseos e intenciones a los animales para explicar su conducta "estamos aplicando un modelo de explicación que es mucho más rico del que requiere la conducta observada." 6

Una criatura puede interactuar con el mundo en formas complejas, "puede discriminar entre colores, sabores, sonidos y formas; puede 'aprender', esto es, cambiar su comportamiento en

formas tales que preserven su vida o aumenten su toma de alimento; puede 'generalizar' en el sentido de reaccionar a nuevos estímulos de la manera en que ha reaccionado a estímulos similares⁷ sin que, por ello, tengamos que atribuirle actitudes proposicionales.⁸

Wilson⁹, por ejemplo, después de describir con detalle -y usando términos intencionales- la compleja organización jerárquica de las hormigas y las múltiples funciones y tareas que realizan de un modo altamente eficiente (entre otras, recolectar y cultivar alimentos, enfrentarse al enemigo antes de que se acerque al hormiguero, alimentar y cuidar a la reina y a las hormigas inmaduras, reparar y construir hormigueros ...), comenta que el mundo de las hormigas es un "mundo químico", ..."en la mayoría de las especies, el cuerpo de la obrera tiene entre diez y veinte glándulas exócrinas que secretan sustancias destinadas al gusto y al olfato de los miembros de la comunidad. Unas sirven como señal de alarma, otras para reclutar, otras para identificar a los miembros de la colonia, otras como distintivos de casta, en fin." No hay pues, en este caso, ninguna necesidad de atribuir actitudes intencionales para explicar las maravillosas actividades que realizan las hormigas, aunque frecuentemente usemos términos intencionales para describirlas de una forma más viva y comprensible para el lego. Así, el que usemos el modelo de atribución de estados intencionales a los animales para explicar su conducta es muchas veces útil o inocuo, pero en otras ocasiones resulta francamente excesivo y hasta cómico. Una cita de Dennett¹⁰ puede servir como otro ejemplo:

"Supongamos ... que adoptamos la postura intencional frente a las abejas y notamos con admiración que parecen *saber* que las abejas muertas son un problema de higiene en el panal; cuando una abeja muere, sus hermanas *reconocen* que ha muerto y como *creen* que las abejas muertas son un peligro para la salud, y *quieren*, bastante racionalmente, evitar los peligros a la salud, *deciden* que tienen que sacar a la abeja muerta inmediatamente. Luego hacen justamente eso. Ahora bien, si esta historia intencional imaginaria fuese confirmada, el diseñador del sistema de las abejas tendría ante sí un trabajo enormemente difícil. Por fortuna para el diseñador (aun cuando tristemente para los románticos de las abejas), resulta que es suficiente una explicación de orden mucho más bajo: las abejas muertas secretan ácido oleico; el olor del ácido oleico prende la subrutina de 'sáquenla' en las otras abejas; si se salpica con ácido oleico a una abeja viva y sana, se le arrastrará, pateando y gritando, fuera del panal."

Ahora bien, si cuando atribuimos actitudes proposicionales a los animales no-humanos para explicar su conducta estamos aplicando, como ya hemos dicho, un modelo más rico del que requiere la conducta observada, ¿cuál es, entonces, la conducta que mostraría que una creatura tiene actitudes proposicionales, y cual sería la diferencia entre tener y no tener conceptos y actitudes proposicionales?

Evans, por ejemplo, describe las diferencias entre lo que sería el estado de una rata que evita cierta comida que le hizo daño en el pasado y la creencia que puede tener una persona de que cierto alimento está envenenado. Algunos filósofos verían el estado disposicional de la rata como una creencia, pero existen diferencias

fundamentales entre la rata y el hombre, diferencias que sugieren que aquí están funcionando mecanismos distintos: "la rata manifiesta la 'creencia' de una sola manera -no comiendo- mientras que no hay límite a las maneras en que la creencia común de que algo es venenoso podría haberse manifestado" en un ser humano.¹¹ La persona que cree que algo es venenoso podría manifestar su creencia evitando que otra persona lo coma, comiendo ella misma una pequeñísima cantidad todos los días, entregárselo a la policía, suicidándose, etc. etc. -dependiendo de cuales sean las otras creencias, deseos y actitudes con las que esté relacionada. "[E]s esencial a un estado de creencia el que esté al servicio de muchos proyectos distintos y que su influencia sobre cualquier proyecto esté mediada por otras creencias. La rata simplemente tiene la disposición a evitar cierto alimento; el estado que subyace a esta disposición no es parte de un sistema que generaría una conducta altamente variable en una amplia variedad de situaciones, dependiendo de los distintos proyectos y de otras 'creencias' que pudiera tener." ¹² Una persona que posee una creencia, en cambio, la pudo haber adquirido de diferentes maneras y podrá usarla en situaciones muy distintas e inferir creencias a partir de ella. Tener una creencia es apreciar su localización en una red de creencias. Por eso dice Wittgenstein "Cuando empezamos a *crear* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto)"¹³ Pero tener una creencia implica también tener los conceptos pertinentes (por ejemplo el de veneno) y apreciar las relaciones entre ellos. El que tiene un concepto mostrará su dominio del

concepto. Lo hará, entre otras cosas, discriminando instancias en las que se aplica y usando el concepto en una serie de creencias que están relacionadas entre sí. Así, no diríamos que alguien tiene el concepto de veneno si no cree, por ejemplo, que ingerirlo hace daño; que si él lo come, puede hacerle daño; que si le hace daño a él podría hacerle daño también a otra persona que lo comiera; que una forma de hacerle daño a alguien es envenenando su comida; que comer una mayor cantidad de veneno puede hacer mayor daño que comer una cantidad pequeña, etc. etc. No hay un límite claro a las cosas que alguien que tiene el concepto de veneno, debe creer para que podamos atribuirle la creencia de que algo está envenenado.¹⁴

Ahora bien, cuando nosotros queremos explicar su conducta intencional, le adscribimos creencias a las personas. Las acciones intencionales se explican en términos de creencias y deseos cuyos contenidos proposicionales racionalizan la acción. Así, cuando una persona huye porque tiene miedo y su acción es una acción intencional, le adscribimos *ceteris paribus*¹⁵, entre otras creencias, la creencia de que está en peligro, de que algo es peligroso o de que algo puede hacerle daño. Pero también le adscribimos un conjunto de deseos.

Los deseos también son actitudes proposicionales y también en este caso debemos distinguir entre lo que estamos adscribiendo cuando le adscribimos 'un deseo'¹⁶ a un animal no-humano y lo que estamos adscribiendo en los casos de seres humanos. Para Aristóteles¹⁷, por ejemplo, la diferencia entre animales y seres humanos radica en que los animales carecen de razón y sólo tienen percepción. Carecer de razón implica no tener una "concepción de lo

universal" sino sólo "representación y memoria de las cosas particulares" (EN 1147b3-5), lo cual, según Irwin, ha de interpretarse diciendo que "los animales son incapaces de aplicar conceptos reflexivamente, juzgando racionalmente que este y el otro rasgo de un particular hacen que pertenezca a cierta clase".¹⁸ Como no tienen conciencia de sí mismos, no son conscientes de sus propios deseos y, por consiguiente, tampoco de un posible conflicto entre ellos.¹⁹ No tienen, pues, la capacidad para deliberar y decidir entre distintos cursos de acción. Los animales, por fin, no tienen deseos racionales, que son los que pertenecen a la parte racional del alma. Un deseo racional es un deseo de algo como un bien, y tener un deseo de esta clase requiere de la capacidad de reflexionar y deliberar acerca de la deseabilidad de opciones diferentes. Los animales tienen apetitos y tener un apetito es tener un deseo no racional de lo placentero. En los animales "... al darse la facultad sensitiva se da también la desiderativa. ...[A]hora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero." (DA 414b1-9)

Al entrar en contacto con el mundo a través de los sentidos, los organismos tienen la capacidad de sentir sensaciones placenteras y dolorosas causadas por estos estímulos externos. Es natural que los organismos, para sobrevivir, tengan sistemas heredados que les permitan tener estas sensaciones unidas a respuestas adecuadas de 'retirada' o de 'acercamiento' frente a los

estímulos productores de placer y de dolor. Entre más primitivo el organismo mayor será la conexión entre estímulo, sensación y respuesta conductual característica. Pero, en todo caso, podemos decir que el placer y el dolor, debido a su cualidad fenomenológica de ser placentero o doloroso, tienen una fuerza motivadora, esto es, producen impulsos o deseos de comportarse de manera de experimentar lo placentero, o de evitar, suspender o aminorar las experiencias dolorosas. 20

Aristóteles reconoce tres clases de deseo (*órexís*), que él caracteriza como atracción y repulsión ante los objetos. Las clases de deseo son: (*epithumía*) apetito, (*thymós*) impulso y (*boúlesis*) que se traduce como volición o, 'lo que se quiere', y que corresponde a los deseos racionales antes mencionados. Los animales, como ya hemos dicho, pueden tener apetitos e impulsos. En la cita anterior, Aristóteles se refiere al placer y al dolor como condiciones de los deseos apetitivos que son deseos de lo placentero. Sugiere que en relación a los animales, sensación, placer, dolor y deseo han de adscribirse juntos. El placer y el dolor explican los deseos del animal y sin adscribirle deseos no sabríamos como explicar su conducta.

¿Pero qué tipo de 'deseos' apetitivos son los que podemos atribuir a los animales? Si interpretamos lo que dice Aristóteles en nuestra terminología, diríamos que los 'deseos' que tienen los animales no-humanos no son actitudes proposicionales, dado que ellos no tienen conceptos, sino que ellos sólo tienen impulsos o apetitos de aquello que les causa placer, e impulsos a evitar lo que les causa dolor. Los seres humanos, en cambio, aunque tienen

también deseos apetitivos, sí tienen el concepto de placer y, por lo tanto, múltiples creencias acerca de qué cosas son placenteras y acerca de cómo obtenerlas. Los seres humanos pueden desear lo placentero como un bien (aunque éste sea, según Aristóteles, un bien aparente), porque tienen el concepto de lo que es un bien para ellos.

Pero Aristóteles no distingue claramente entre estas dos formas de 'deseos apetitivos', esto es, entre los que son y los que no son actitudes proposicionales. Nosotros podemos decir que, aunque ambos tienen apetito de aquello que les causa placer, sólo el ser humano puede ponerse intencionalmente en una situación favorable para provocar un deseo apetitivo. De este modo, el hombre puede tener el deseo de beber para apagar su sed, pero también puede comer algo salado para provocar una mayor sed y lograr un placer más intenso al satisfacer su deseo de beber. El ser humano tiene, además, la capacidad de esperar el momento adecuado para satisfacer su deseo apetitivo y obtener así un mayor placer. Pero no sólo eso, si pensamos en la gran capacidad de planificación que tiene, en las muy diversas situaciones en las que puede ponerse, y en la enorme variedad de preparativos a los que puede entregarse una persona para provocar y satisfacer sus deseos apetitivos, nos damos cuenta de la gran distancia que puede existir entre los 'deseos' apetitivos de los animales y los deseos apetitivos de los seres humanos.

Aristóteles sostiene que pueden darse explicaciones teleológicas genuinas -en base a sus percepciones y deseos- de la conducta animal. Estas explicaciones requieren, no sólo que

apelemos a nuestras concepciones de su bien, sino también a la concepción que ellos mismos tienen de su propio bien.²¹ Para entender esta idea hay que recordar que, para Aristóteles, tener alma es estar vivo. El alma es un principio de vida y los estados psíquicos son formas de actividad dirigida hacia un fin. En este sentido, las plantas tienen alma y la explicación teleológica de su comportamiento (nutrición, crecimiento), hace referencia a su propio bien. A diferencia de las plantas, los animales, como ya se ha dicho, tienen sensaciones y deseos y, debido a ello, al explicar su conducta, no sólo hacemos referencia a nuestra concepción de su bien, sino en cierta medida tenemos que apelar también a la concepción que de alguna manera tienen ellos mismos de su propio bien. Lo que al parecer quiere decir Aristóteles con esto es que los animales se dan cuenta de ciertas características de las cosas las cuales, al percibirse como fuentes de placer, las convierten en objeto de deseo. Esto es, cuando nosotros damos explicaciones teleológicas de la conducta animal tenemos que tomar en cuenta lo que ellos mismos ven como placentero. Sin embargo, para nosotros sería extraño decir en este contexto que los animales tienen alguna concepción, -aunque, según Aristóteles, defectuosa e incompleta puesto que ellos no razonan- de su propio bien. Tener una concepción de algo es tener un conjunto de creencias y las creencias requieren de conceptos. No es posible, entonces, atribuirle concepción alguna a un animal que no tenga conceptos y, por consiguiente, tampoco una concepción acerca de sí mismo.

No obstante, es cierto, como dice Irwin, que si nosotros "no creyésemos que un animal frecuentemente desea lo que de hecho es

bueno para él (aunque no se dé cuenta de las cosas como buenas) ¿cómo sabríamos en absoluto qué deseos adscribirle²², y es cierto también que si no está, al menos frecuentemente, en lo correcto acerca de cómo es el mundo y si no tiene cierto sistema y alguna coordinación entre sus deseos, no podríamos explicar su conducta. Pero de esto no se sigue que tengan alguna concepción de su bien o de que sean ellos mismos capaces de crear o reconocer el sistema de sus estados psíquicos. Por lo que ya hemos dicho, los 'deseos' de los animales no son meros impulsos ininteligibles²³, pero tampoco son deseos proposicionales. Lo que podemos llamar 'deseo' en el caso de los animales no-humanos se muestra en ciclos de comportamiento que tienen características bastante bien definidas: se trata, por lo general, de un repertorio de conductas que son apropiadas para obtener ciertos resultados en situaciones específicas y bastante estereotipadas (digamos, la obtención de alimento, la reproducción de la especie, la protección de sus crías, ...). Así, un zorro que tiene hambre tiene el 'deseo' de comer y este 'deseo' se muestra en el inicio de un ciclo de conducta, digamos, cazar una liebre, que le proporcionará alimento. Pero de esto no se sigue que el zorro tenga pensamientos acerca de la comida, ni que tenga creencias acerca de cómo procurarse el alimento. Los 'deseos' de los animales no son actitudes proposicionales; somos nosotros los que muchas veces no tenemos otra forma de explicar su conducta más que atribuyéndole un contenido a sus 'deseos'.

Un ejemplo ilustrativo de la diferencia entre dos extremos, a saber, entre un mero impulso de hacer algo y tener un deseo proposicional es el que nos presenta Mark Platts en su libro *Moral*

Realities ²⁴. Se trata de dos maneras de presentar el caso de Sísifo, quien castigado por los dioses está condenado a rodar permanentemente una piedra hasta la cima de una montaña. La primera es la de Richard Taylor quien en su libro *Good and Evil* sugiere que podría darle sentido a su vida el que los dioses, inyectándole una substancia, indujeran en Sísifo un deseo de rodar piedras. El deseo en este caso es como una fuerza activa, un impulso o urgencia que ahora tiene Sísifo de rodar piedras, hay algo en él que lo impulsa a hacerlo. Sísifo tiene ese deseo pero no tiene una concepción de deseabilidad, no sabe para qué y por qué tiene ese impulso de rodar piedras. Es un deseo aislado de todo lo que pasa a su alrededor y de otros deseos y creencias que pudiera tener. El simplemente ve la piedra y tiene un impulso de rodarla hacia la cima. Hasta podría ser que sintiera placer al realizar esta actividad, pero él no lo hace porque es placentero o porque tenga alguna concepción de lo que le causa placer, sino lo hace sólo porque tiene ese impulso.

Ahora bien, es conveniente distinguir aquí entre, por un lado, tener una caracterización de deseabilidad del objeto del deseo²⁵ y, por el otro, el que el deseo tenga un contenido proposicional. Para poder tener una caracterización de deseabilidad es necesario que el deseo tenga un contenido proposicional, pero no viceversa. En nuestro ejemplo, el deseo de Sísifo podría ser una actitud proposicional, esto es, tener un contenido proposicional, -digamos, S desea que él ruede una piedra hasta la cima de la montaña-, sin que, por ello, Sísifo tenga una caracterización de deseabilidad; él simplemente tiene ese deseo.²⁶ En este caso, como el deseo es

proposicional, estamos suponiendo, claro está, que Sísifo tiene un sistema de conceptos y de actitudes proposicionales.²⁷ Sin embargo, su deseo de rodar piedras, (tal vez por la forma en que lo adquirió), ha quedado prácticamente aislado de otros de sus deseos y creencias que serían necesarios para una caracterización de deseabilidad del objeto del deseo. Los dioses le han inducido ese deseo proposicional individual y él no lo ha relacionado con el conjunto de sus deseos, creencias e intenciones que pudieran ser pertinentes para darle sentido a la actividad que realiza en su actual situación. Otra cosa sería que la substancia se la inyectaran los dioses a una criatura que no tuviese conceptos, el resultado sería un mero impulso, por supuesto no proposicional, de rodar piedras. En efecto, Sísifo podría no tener el concepto de una piedra, ni el de una montaña ni, por lo tanto, ninguna de las creencias pertinentes y sentir, sin embargo, el impulso cuando ve una piedra, de rodarla hacia la cima.

En el otro extremo de este último se encuentra el caso que menciona Platts. En éste, Sísifo tiene el deseo de rodar piedras, pero él entiende ese deseo en función de lo que percibe, de la manera en que entiende su situación y de lo que pasa a su alrededor. Su deseo y la fuerza comparativa de éste pueden ser consecuencia de otros deseos, creencias y concepciones del mundo. El deseo no es una mera disposición a una conducta rutinaria sino que puede dar lugar a patrones ilimitados de conducta que dependen de otros deseos y creencias. Así, si Sísifo rueda piedras para aplacar la furia de los dioses, entonces probablemente dejaría de rodarlas, si llegase a creer que los dioses han muerto. Si cree, en cambio, que

otras acciones tuyas podrían aplacar también la furia de los dioses, es posible que intentara hacer alguna de ellas; si no está seguro de que el rodar piedras sirva efectivamente para aplacar a los dioses, podría suspender su actividad por un momento; si está exhausto y desea descansar, podría provocar que su muñeca se rompiera 'accidentalmente', etc. etc. Pero, afirma Platts, "para entender estos casos de acciones alternativas, será necesario hacer referencia a la caracterización de deseabilidad general cuya aceptación llevó en un principio a Sísifo a acciones particulares de rodar piedras, a saber, el evitar castigos ulteriores o el lograr la terminación del castigo presente. Y esto requerirá la atribución a Sísifo de los conceptos pertinentes, como también lo requiere, por supuesto, la explicación de cualquier deliberación proto-práctica a la que Sísifo pudiera haberse entregado para llegar a tener su deseo." ²⁸ Con el análisis anterior he pretendido dar una idea de la diferencia entre tener y no tener actitudes proposicionales. Los seres humanos tienen un sistema enormemente complejo de conceptos y actitudes proposicionales y la capacidad para una amplísima gama de conductas; son animales racionales en el sentido de que

... piensan y razonan; consideran, prueban, rechazan y aceptan hipótesis; actúan en base a razones, a veces después de deliberar, de imaginar consecuencias y sopesar probabilidades; tienen deseos, esperanzas y odios, muchas veces por buenas razones. También hacen errores en sus cálculos, actúan en contra de sus mejores razones o aceptan doctrinas sobre evidencia inadecuada. Cualquiera de estos logros, actividades, acciones o errores es

suficiente para mostrar que un animal así es un animal racional, pues ser un animal racional es justamente tener actitudes proposicionales, no importa qué tan confusas, contradictorias, absurdas, injustificadas o equivocadas sean estas actitudes. 29

Esta descripción del ser humano como un ser con actitudes proposicionales es fundamental para entender la diferencia entre las emociones humanas y las emociones que les atribuimos a los animales.³⁰ Los seres humanos tienen la capacidad de conceptualizar sus miedos, de describirlos, de ejercer su capacidad de imaginación e inventar sus propios terrores y de comunicarlos a los otros seres humanos. Así, pueden atribuirles una infinidad de contenidos a sus temores y, también, hacer conexiones inferenciales entre ellos (si tengo miedo a las alturas entonces tengo miedo de subir al campanario de la iglesia) y entre ellos y otras actitudes proposicionales (Si temo tirarme del avión en paracaidas, entonces creo que puede pasarme algo). Pueden dar razones de sus miedos (Temo nadar en alta mar, porque puedo encontrarme con un tiburón y no deseo encontrarme con un tiburón); tener miedos irracionales (temo estar en un cuarto oscuro) o inapropiados³¹ (les tengo terror a los ratones) y pueden explicar conductas muy variadas con base en sus miedos, tanto de objetos reales como imaginarios.

Entonces, aunque el hombre en cierto sentido está también sujeto a los estados de miedo y a las reacciones que mencionamos al principio y aunque las sensaciones de miedo son un acompañamiento frecuente de muchos de sus miedos, existen otros

temores en los que estas sensaciones o sentimientos son muy leves, no se dan o, a pesar de que se den, no juegan un papel determinante en su conducta. El amplísimo repertorio de acciones que pueden estar causadas por el miedo en los seres humanos dependerá, en gran medida, de cómo el agente interprete la situación en la que se encuentra, de cómo conceptualice su miedo, de cuáles sean las razones a las que lo atribuye, de la evaluación que haga de la gravedad o urgencia de su situación y de sus creencias acerca de su propia capacidad para evitar o controlar un posible daño. Por otro lado, muchas veces el que *sienta* miedo o la intensidad del miedo que siente dependerán de estos mismos factores. Así, es posible que la sensación de miedo aumente cuando uno se da cuenta de que se encuentra en una situación de la que no puede huir. Por ejemplo, en el temblor de 1985 en México, recuerdo algunos relatos de personas que permanecieron enterradas bajo los escombros durante mucho tiempo. Algunas decían que su sensación de miedo aumentaba cuando pensaban en su impotencia para hacer algo o cuando se daban cuenta de la mínima probabilidad que había de que los sacaran de ahí. Otros, en cambio, afirmaban que su fe en Dios y rezar aminoraban su sensación de miedo.

El análisis anterior ha servido para hacer una distinción entre el miedo humano y el miedo no-humano. En lo que sigue me referiré sólo en raras ocasiones al miedo de los animales, ya que mi interés estará dirigido fundamentalmente a las emociones específicamente humanas y a su relación con actitudes proposicionales.

Miedo y Actitudes Proposicionales: la tesis de Gordon.

¿Pero, cuáles son las relaciones entre el miedo y las actitudes proposicionales? ¿Cuál es el análisis del miedo y sus razones?

En su libro *The Structure of Emotion*, Gordon³² nos propone una tesis interesante sobre la estructura formal del miedo y su papel en la explicación por razones. Me limitaré en un principio, como lo hace Gordon, a lo que podríamos llamar miedo proposicional³³, esto es, a fórmulas como S (teme, tiene miedo, está aterrada) de que p . Por ejemplo: A teme que explote la caldera de su casa, B tiene miedo de que la asalten en la calle, etc. Centrarnos en el miedo proposicional nos permite ver con más claridad las relaciones del miedo con otras actitudes proposicionales que son sus causas y razones. Para Gordon, las emociones son causadas por creencias y actitudes y se identifican en términos de éstas. Por ello, las emociones pueden jugar un papel en el modelo de la explicación de la acción por razones. Aquí me limitaré sólo a la tesis sobre la estructura formal del miedo, una emoción que pertenece al grupo de las emociones que él llama emociones epistémicas.³⁴

Existen ciertas condiciones cognitivas y actitudinales que tiene que satisfacer un individuo para que podamos decir con verdad que teme que algo sea el caso³⁵, de modo tal que S tiene miedo (teme, está aterrado, etc) de que p , sólo si:

a) S desearía³⁶ que no fuese el caso de que p (S desearía que $\neg p$) y

b) S no está seguro ni de que p , ni de que $\neg p$.

La primera condición debe interpretarse en el sentido de que S tiene una actitud negativa hacia p , esto es, le importa, en algún sentido, que no sea el caso que p . La segunda es la condición de incertidumbre frente a p , la cual debe verse como una condición necesaria del miedo. No se requiere que S crea que p , ni tampoco que piense que es probable; lo único que se requiere es que S crea que existe alguna posibilidad (por mínima que sea) de que p . Gordon afirma que la incertidumbre no es deliberativa, a saber, no depende de S el que se dé p o $\neg p$. No se trata, pues, de la incertidumbre que pueda surgir cuando se trata de decidir entre dos cursos de acción posibles. De este asunto me ocuparé más adelante.

Ahora bien, en el caso del miedo (y de todas las emociones epistémicas) podemos distinguir dos tipos de razones para temer que algo sea el caso. Estas razones corresponden a las condiciones lógicas anteriores: pueden ser epistémicas o actitudinales. "Una razón es *epistémica* para temer (etc) que p , sólo si es una razón para creer que es al menos posible que p " o, dicho de otra forma, "una oración enuncia una razón epistémica de S para temer que p , si y sólo si enuncia una razón de S para *no estar seguro* de que $\neg p$." Una razón es *actitudinal* para temer (etc) que p , sólo si es una razón para desear que no fuese el caso de que p " o, para decirlo de otro modo, "una oración enuncia una razón *actitudinal* de S para temer que p , si y sólo si enuncia una razón de S para desear que $\neg p$."³⁷ Por ejemplo, S tiene miedo de que haya entrado un ladrón

porque escuchó ruidos extraños. (epistémica), S tiene miedo de que haya entrado un ladrón porque puede robarle sus joyas (actitudinal).

Veamos un caso de Gordon³⁸: un hombre está por jugar ruleta rusa. La pistola que va a usar tiene 6 cargadores pero sólo una bala. Por lo tanto, podemos suponer que tiene razones para no creer que al apretar el gatillo va a dispararse el tiro. Sin embargo, no nos sorprende que tenga miedo de que al apretar el gatillo se dispare el tiro. Sus razones para tener miedo son: en primer lugar, que uno de los 6 cargadores está cargado y, por tanto, no puede estar completamente seguro de que no se disparará la bala. En segundo lugar, que la pistola apunta a su propia cabeza -es por eso que le importa tanto que no se dispare el tiro. Este ejemplo muestra que la razón para tener miedo de que p no necesita ser una razón para creer que p . Para tener miedo basta a veces con que exista la más mínima posibilidad de que pudiera ser el caso de que p . Sobre todo en el caso extremo cuando está en juego la vida.

Ahora bien, Gordon afirma que todos nuestros temores o miedos, ya sea que estén acompañados o no por lo que él llama "estado de miedo", tienen un *efecto motivacional* similar. Cuando uno teme que algo pudiera ser el caso, uno está motivado a hacer o a tratar de hacer algo o al menos desear hacer algo para reducir nuestra vulnerabilidad en el caso de que ocurra la posibilidad temida. Cuál sea el curso de acción específico que uno está motivado a tomar, dependerá, entre otras cosas, de cuál sea la razón actitudinal del miedo. Esto es, de cuáles sean las razones por las que S desearía que $\neg p$. Estas razones generalmente se enuncian mediante un condicional de la forma 'si p entonces q ', en donde S

desearía que $\neg q$. Por ejemplo: si hay un ladrón en mi casa, entonces puede robar mis joyas. Desearía que no me robaran mis joyas. Así, "si S teme (tiene miedo, está aterrado, etc.) de que p y una razón actitudinal de S es que si p entonces q , entonces S está motivado a hacer algo (o tratar de hacer algo o al menos desear o anhelar hacer algo) para que se den las condiciones en las que sea *falso* que si p entonces q ." ³⁹ Digamos, si temo que haya entrado un ladrón a mi casa y no quiero que me robe mis cuadros, estoy motivada a hacer algo para que no me los robe, por ejemplo, esconderlos, ahuyentar al ladrón o llamar a la policía. Otro ejemplo es de Gordon: si un campesino teme que no llueva porque si no llueve se estropeará su cosecha, entonces está motivado a hacer algo para que, si no llueve, no se estropee su cosecha, digamos, a irrigar. Qué sea exactamente lo que alguien esté motivado a hacer, dependerá tanto de la razón actitudinal como de un conjunto de otras creencias y deseos que pudiera tener.

El miedo, según Gordon, tiene un efecto motivacional que consiste en evitar o disminuir la vulnerabilidad o la impotencia del sujeto o en aumentar el control que tiene sobre el mundo para evitar que suceda aquello que es la razón por la que teme que suceda p . Al intentar reducir su vulnerabilidad, él actúa como si creyera que p es verdadera. Aparte de esta manera tan general de caracterizar el efecto motivacional, no podemos especificar ningún otro tipo de acción motivada por nuestros miedos o que constituya su expresión característica.⁴⁰ Lo que uno haga o no haga cuando tiene miedo dependerá en cada caso de la situación, del contenido del miedo, de las razones tanto actitudinales como epistémicas para tenerlo y de

otras actitudes, valores y creencias que tenga la persona que teme. Así, si A teme que haya entrado un ladrón a su casa, la acción motivada podría ser, entre otras, llamar a la policía, tirar un tiro al aire, gritar, rezar, enfrentarse al ladrón, esconderse en el closet, fingir estar dormida, esconder las joyas, etc., etc..

Ahora bien, cuando el tener miedo de que algo sea el caso está acompañado del estado de miedo o sentimiento de miedo, entonces tenemos que distinguir, según Gordon, entre actuar *por miedo*, esto es, según "el patrón fijo, genéticamente codificado y diseñado para una-protección inmediata contra fuentes relativamente primarias de daño físico"⁴¹, y actuar *motivados* por el miedo de que algo sea o llegase a ser el caso. A veces, cuando el estado de miedo es muy intenso, actuamos *por* miedo (el soldado que en vez de rendirse, huye); a veces logramos controlar ese miedo y actuamos *motivados* por el miedo (temo que me asalten y llevo una pistola); otras veces el conflicto entre ambos impide cualquier acción (incordinación, algunos casos de parálisis) y, en otras ocasiones, por fin, la acción es causada por ambos (huyo del león cuando no tengo rifle). En este último caso tenemos una sobredeterminación causal.

Pero veamos con un poco de mayor cuidado estos y algunos otros casos que me servirán después en la discusión de la tesis de Gordon:

1) Según el primero, un individuo actúa únicamente *por miedo*. El ejemplo es el de un soldado que en cierto momento huye en vez de rendirse. Supongamos que él, antes de encontrarse en esa situación, pensaba que lo conveniente para salvarse en condiciones semejantes y dado todo lo que sabía acerca del enemigo, era

rendirse. Sin embargo, en el momento crucial actúa 'dominado' por el miedo y huye. Su acción es irreflexiva, el agente no decidió hacer lo que hizo, no ponderó la cosas, simplemente lo hizo. Pero su acción es intencional si la hizo por una razón y la razón es que creía estar en peligro y deseaba evitarlo. Esta es la explicación que tanto él como nosotros daríamos de su conducta. Cuando alguien dice que actuó 'dominado' por el miedo o que el miedo lo 'cegó', muchas veces no quiere decir que no sabía lo que hacía sino sólo que en ese momento no pudo hacer otra cosa, en el sentido de que no pudo reflexionar, no pudo tomar en cuenta otros posibles -quizá mejores- cursos de acción, sino que actuó de manera instintiva, esto es, huyó del peligro. Sin embargo, el que actuara según esa disposición al parecer innata a huir, no implica que su acción no fuera intencional.

2) Otro caso sería aquel en el que la sensación de miedo es sólo un acompañamiento que no influye para nada en la acción, es decir, el miedo, aunque presente, no forma parte de las razones que una persona tiene para actuar. Sería el caso de un capitán quien, por creer en cierto código de honor, decide hundirse con su barco. Tiene miedo de morir pero no actúa en base a su miedo.

3) Cuando, en cambio, actuamos *motivados* por el miedo, podemos reconocer cierta estructura de actitudes proposicionales que son características de esta emoción y que constituyen una razón para actuar. Por ejemplo, no salgo en la noche porque temo que me asalten. Llevo mi paraguas porque temo que llueva. Estos casos, que pueden estar o no estar acompañados de sensaciones o cambios fisiológicos son, sobre todo, los que me ocuparán en lo que sigue.

4) Existen otros casos que son mixtos. Mencionamos ya aquellos en los que entran en conflicto la acción que se hace por miedo y la acción motivada por el miedo. Cuando el conflicto entre el deseo de huir y el deseo de hacer algo motivado por el miedo no se resuelve en favor de uno u otro curso de acción, puede producirse una parálisis que impide cualquier acción o una conducta incoordinada. Por ejemplo, el sujeto huye pero de una manera torpe, o hace alguna otra cosa pero de un modo ineficiente porque trata de controlar su deseo de huir.

5) Otro caso mixto se da cuando el miedo es tanto un impulso como una motivación a seguir un mismo curso de acción, esto es, se huye por miedo pero la huida está también motivada por el miedo. Por ejemplo, cuando huyo del león porque no tengo un rifle y, también, porque estoy en un estado de miedo. Este sería un caso de sobredeterminación causal, siempre y cuando cada una de las causas fuera, por sí misma, suficiente para causar la acción.

6) Un último caso sería hacer algo cuyo atractivo es, en parte, justamente el sentir miedo para sentir después el placer que produce el hecho de que logremos controlarlo. También cuando, por algún otro motivo, pensamos que debemos o queremos estar en situaciones en las que sentimos miedo y lo controlamos. Ejemplos podrían ser el jugador de ruleta rusa, el paracaidista, el corredor de coches, el soldado en una misión peligrosa, entre otros.

Discusión de la tesis de Gordon.

Empezaré examinando las condiciones causales y las razones del miedo para pasar después al análisis del efecto motivacional y de la tesis de Gordon en general.

I. Incertidumbre:

Según Gordon el miedo es causado por un estado de incertidumbre ante la ocurrencia de que p , esto es, para que S tema que p , se requiere que S crea que existe alguna posibilidad de que suceda p . Se trata de lo que Gordon llama una 'incertidumbre no deliberativa' o 'externa'⁴², es decir, S no sabe si va a suceder p o $\neg p$ y no depende de él el que ocurra una u otra. En cambio, cuando se trata de una 'incertidumbre deliberativa', la idea es que S está incierto entre p y $\neg p$ porque todavía no ha decidido cuál escoger entre dos o más alternativas de acción. El énfasis, en el caso de la incertidumbre no deliberativa, está entonces en el hecho de que no *depende* de S el que suceda o no lo que teme; el que ocurra p o $\neg p$ depende de factores externos a S sobre los cuales no tiene control. Así, para que un capitán de barco tema que su barco se hunda, se requiere que él no esté seguro de que su barco se va a hundir, ni tampoco de que no se va a hundir, cuando él ya no puede hacer nada para evitar que se hunda.

Sin embargo, el énfasis que pone Gordon en la idea de que la incertidumbre de S ante la ocurrencia de p depende siempre de factores externos sobre los que no tiene control, me parece

equivocado, porque no toma en cuenta, entre otros, los casos de debilidad de la voluntad. Yo puedo temer que cuando llegue el momento de actuar no pueda hacer lo que he decidido o lo que tengo el deseo o la intención de hacer o puedo tener miedo de no cumplir con algo que me he propuesto. Un ejemplo que me propuso Mark Platts, es el de A , un alcohólico empedernido, quien se propone no beber más. A tiene miedo de volver a beber, él no está seguro si va a volver a beber o no. Hay aquí un estado de incertidumbre, él teme que podría volver a beber, pero en este caso no depende esencialmente de factores externos el que suceda aquello que teme. Aparte está el otro elemento, a saber, la falta de control sobre el hecho de que suceda p . Gordon dice que S no tiene control sobre la ocurrencia de p puesto que no depende de él el que suceda. Pero nosotros podemos separar estos dos elementos y decir que, en el caso de A , a lo que él le teme es a la posibilidad de no poder controlar⁴³ el que suceda p , aun cuando dependa de él.

Pero este problema no surge sólo en los casos de debilidad de la voluntad, sino también en muchos otros en los que, ante una acción futura, el sujeto teme que él no podrá hacer, lograr o completar algo que se ha propuesto o algo que quiere o que tiene la intención de hacer y en los cuales depende únicamente de él el lograrlo o, al menos, el intentarlo. Podemos distinguir aquí dos casos: en el primero el agente sí tiene la capacidad de realizar algo, pero teme que, llegado el momento, la ejecución pudiera ser defectuosa, (temo no tocar bien en el concierto, temo no poder romper el récord). En el segundo, el agente teme que él no tenga la capacidad suficiente para lograr algo pero, también en este caso,

depende de él el intentarlo, (temo no aprobar el examen, temo que, a pesar de todos mis esfuerzos, no llegaré a ser un buen pianista).

¿Pero, es verdad que siempre que hay miedo, éste es causado, entre otras cosas, por un estado de incertidumbre? Veamos algunos ejemplos que parecen ir en contra de esta idea:

En el caso 2) que mencioné anteriormente, el capitán siente miedo de morir y lo que causa su miedo es, en parte, la certeza que tiene de morir en su barco que se hunde. En este ejemplo, el capitán no actúa ni motivado por el miedo ni por una sensación de miedo, sino que se queda en su barco por otras razones. Sin embargo, podemos decir que la creencia de que su barco se está hundiendo causa la creencia de que va a morir y que ésta, junto con el deseo de no morir, causan una sensación de miedo en él. El capitán siente miedo y tiene razones para sentir miedo, pero no hay ninguna incertidumbre, él sabe que su muerte es segura e inminente.

Un caso distinto es el de una persona, digamos Clara, quien debe someterse a un tratamiento médico doloroso para el que no puede darse anestesia. Supongamos, también, que ella tiene toda la información pertinente y que ya se lo ha hecho en otras ocasiones. Ella sabe que es doloroso y no quiere que le duela. Le da miedo que le duela el tratamiento, está aterrada de que le va a doler. El miedo es proposicional y, no obstante, no tiene ninguna incertidumbre acerca de que le va a doler, ella cree que le va a doler; más aún, tiene la certeza de que le va a doler. Esta creencia de que p , junto con su deseo de que $\neg p$, es lo que causa su miedo. Tiene miedo, justamente porque sabe que le va a doler y el 'porque' en este caso no es sólo causal sino que es una razón del miedo. Es lo que explica su miedo.

Otro caso problemático es el de las fobias, por ejemplo, del miedo a las arañas comunes de las cuales yo creo que son inofensivas. Yo le tengo miedo a las arañas y, sin embargo, mi miedo no surge de ninguna incertidumbre acerca de, digamos, la posibilidad de que me hagan daño. Yo creo que son inofensivas (tengo evidencia, conocimientos relevantes, etc.), es más, estoy segura de que son inofensivas pero, sin embargo, les tengo miedo.

Una manera de interpretar los casos anteriores sería afirmar que estos miedos no son miedos proposicionales y sostener que sólo los miedos proposicionales requieren de incertidumbre. En el primer caso, según esta tesis, podríamos decir que el capitán, ante la inminencia de su muerte, siente miedo de morir y no que tiene miedo 'de que va a morir'. La condición de incertidumbre no parece ser un requisito del miedo no proposicional mientras que, si seguimos la estrategia de convertirlo en un miedo proposicional, resulta que éste sí requiere que el sujeto esté en un estado de incertidumbre, esto es, si decimos que el capitán teme que va a morir, estamos implicando que él cree que es muy probable, pero no totalmente seguro, que muera en esta ocasión. En el caso de Clara podríamos decir que lo que tiene es miedo al dolor y que este miedo no requiere de incertidumbre, sino que ella le tiene miedo al dolor que sabe que va a sentir. En cambio, si usamos la forma proposicional 'ella teme que el tratamiento le duela', la interpretación más adecuada parecería requerir que ella no sepa sino sólo que crea que es altamente probable que el tratamiento le duela. En el último caso, el de las fobias podría alegarse también que, a pesar de que son inofensivas, cuando estoy frente a una araña,

o imagino o sueño o veo la imagen, etc., de alguna araña, siento miedo. A saber, tengo miedo a las arañas y no tengo miedo de que las arañas me hagan daño, puesto que no creo que me hagan daño. La forma proposicional supondría, en cambio, que sí creo en esa posibilidad.

Otra característica de los ejemplos anteriores es que, aparentemente, lo que se produce es la sensación, la experiencia fenomenológica del miedo, a saber, el capitán siente miedo de morir, Clara tiene miedo a sentir dolor y, quien tiene miedo a las arañas, siente miedo o tiene la disposición a sentir miedo ante una araña. Gordon menciona de paso⁴⁴, para excluir este tipo de casos de su tesis general, que lo que hay aquí es el 'estado de miedo' o 'el síndrome de incitación (arousal) a la huida' que es acompañamiento frecuente de una categoría especial de miedos entre los que se incluyen el miedo a la muerte violenta, a ser lesionado y en la que "tal vez" podrían incluirse las fobias.

No creo, sin embargo, que esta estrategia de Gordon sea la correcta. El sostiene que todos los miedos humanos son implícita o explícitamente proposicionales y que, por lo tanto, tienen ciertas relaciones lógicas con otras actitudes proposicionales. Descarta los miedos que no se ajustan a esta estructura afirmando que se trata de otra cosa, del 'estado de miedo', que compartimos los hombres con los animales y del cual no tenemos por qué preocuparnos filosóficamente. Sin embargo, en el caso de los seres humanos, estos miedos 'no proposicionales' los tienen individuos que sí tienen conceptos y actitudes proposicionales por lo que no creo que podamos descartarlos tan fácilmente. La maniobra de

Gordon de descalificar lo que él llama 'estados de miedo' como una clase aparte que tiene muy poco que ver con los miedos proposicionales, me parece una petición de principio: hace una distinción *ad hoc* para la cual no hay una caracterización independiente, de tal modo que todo lo que no cabe dentro de su teoría resulta que es otra clase de miedo. Lo que tenemos que hacer, más bien, es examinar las relaciones que tienen estos miedos con actitudes proposicionales. Veamos algunas:

Las fobias y otros miedos 'no proposicionales' pueden dar lugar a miedos y actitudes que sí son proposicionales. Por ejemplo, el que *S* le tema a las arañas puede ser la causa de muchos otros deseos y miedos proposicionales. Digamos, del deseo de no ver arañas; del deseo de que no se encuentre con una araña, el cual, junto con la creencia de que en esta época suele haber arañas en su jardín, puede causar el temor de que se encuentre con una araña en su jardín. Esta fobia podría ser también la razón de muchos otros deseos, generales y específicos, como, por ejemplo, del deseo general de evitar situaciones en las que pudiera sentir miedo, del deseo de evitar parques y jardines, del deseo de no ver la película 'Aracnofobia', de no visitar al Dr. Pérez en su casa porque es especialista en arañas y tiene una gran colección en su casa, etc. En el caso de Clara, es posible sostener que el miedo que le tiene al dolor es causa y razón del deseo de evitar sentir dolor, el cual, junto con la creencia de que el tratamiento es doloroso, causan razonablemente el temor proposicional de que el tratamiento sea doloroso.

Por otro lado, las fobias y otros miedos no proposicionales pueden ser causas y razones de acciones intencionales: así, el que una persona tenga miedo a las arañas o a las alturas explica que intencionalmente evite las arañas o los lugares altos. Las fobia es la razón por la que hace o deja de hacer una serie de cosas y mencionar la fobia es explicar por qué lo hace. Sin embargo, si efectivamente se trata de la explicación de acciones u omisiones intencionales, es necesario un modelo de racionalización que tome en cuenta las relaciones entre las descripciones intencionales de la acción y los contenidos proposicionales de los otros estados mentales que la causan. Surge, entonces, el siguiente problema: aceptar que existen miedos no proposicionales requiere de un modelo de explicación que no tenemos; un modelo que nos permita explicar las actitudes proposicionales a las que dan lugar esta clase de miedos y las acciones intencionales que se hacen por ellos. Una teoría meramente causal no sería suficiente; decir que las fobias son simplemente causas de ciertas creencias o deseos los cuales, a su vez, son razones de las acciones intencionales, no explica por qué la fobia habría de causar esas actitudes y no otras, es decir, no explica lo razonable de las actitudes proposicionales que causa. Un miedo irracional, como sea que lo haya adquirido el agente, puede funcionar como razón de otras de sus actitudes proposicionales y acciones intencionales.

Dado lo anterior, nos encontramos con el siguiente dilema: o sostenemos que hay miedos no proposicionales y tenemos el problema de acomodarlos en algún modelo de explicación por razones, o sostenemos que, aunque en apariencia no sean

proposicionales, estos miedos son en realidad también implícitamente proposicionales y la dificultad consiste en descubrir su estructura proposicional. Haré algunos comentarios tentativos en relación con el segundo camino que me parece el más prometedor:

a) Ya hemos mencionado que una dificultad en relación con las fobias es la de fijar un contenido proposicional que especifique qué es lo que hace temible cierto objeto o situación. Así, cuando A tiene una reacción emocional de miedo cuando ve una araña a pesar de que no cree que las arañas le hagan daño ni que sean peligrosas sino perfectamente inofensivas, ¿cuál es el contenido proposicional que le podemos dar a su miedo? Una posibilidad sería sostener que A tiene un conflicto de creencias, esto es, que tiene la creencia general de que las arañas son inofensivas y su creencia está fundada en evidencia sólida, es decir, toda su información y conocimiento acerca de las arañas apoyan su creencia general de que son inofensivas. Sin embargo, su creencia general entra en conflicto con su creencia particular, a saber, cuando se encuentra con una araña juzga irracionalmente que esa araña es peligrosa y tiene miedo de que le haga algo. No sabe decir qué pudiera hacerle, pero tiene el miedo irracional de que le haga algo. Su miedo está ligado, digamos, con experiencias infantiles de arañas o con creencias antiguas acerca de arañas, de tal manera que, cuando ve una araña, cree que es peligrosa y esta creencia particular contradice la creencia general, adquirida posteriormente, de que las arañas son inofensivas. Es como si ella, en los casos particulares, no hiciera el paso lógico de la creencia general a la creencia particular

correspondiente. Cuando está frente a una araña ella cree, irracionalmente, que le va a hacer algo. Otra posibilidad es que A tenga miedo de que haya algo peligroso acerca de las arañas porque tiene la creencia irracional de que sí son peligrosas, es decir, no tiene ninguna evidencia de que lo sean pero se aferra a pensar que sí lo son en el sentido de que no cree o niega cualquier evidencia contraria. En ambos casos, independientemente de cómo surja la irracionalidad, podríamos reformular su miedo a las arañas, en forma proposicional, como A tiene miedo de que la araña le haga algo o como A tiene miedo de que las arañas sean peligrosas sin que se pueda decir algo más acerca de qué las hace peligrosas o en qué consistiría el posible daño. Una forma distinta de ver las cosas sería la siguiente: el que A haya tenido en el pasado alguna experiencia con arañas que le causó un ataque de pánico -con cambios fisiológicos agudos y una experiencia fenomenológica muy desagradable- explica que no quiera volver a tener una experiencia similar con arañas. Su miedo proposicional podría formularse como: A tiene miedo de que, si ve arañas, se repita la experiencia. Sin embargo, en este caso no estamos dándole un contenido proposicional a su miedo a las arañas, sino a su miedo a sentir pánico o a que se repita la experiencia tan desagradable que tuvo cuando se encuentre nuevamente con una araña.

No todos los miedos irracionales son como los miedos a las arañas o a las alturas en el sentido de que es difícil dar con un contenido proposicional adecuado. Existen miedos irracionales que tienen, desde un principio, una estructura proposicional clara. Ejemplos son el miedo del pequeño Hans de Freud, quien tenía miedo

de que lo mordiera un caballo,⁴⁵ o el miedo que pudiera tener algún sujeto de que lo golpee un meteorito. En estos casos lo que genera el miedo es la creencia irracional de que salir de la casa es exponerse a la mordedura de un caballo o a ser golpeado por un meteorito. El que un miedo sea racional o irracional no depende necesariamente de su contenido proposicional sino de qué tan justificada esté la creencia que lo genera, es decir, podrían existir circunstancias en las que sería perfectamente razonable temerle a las arañas o temer el impacto de un meteorito.⁴⁶

Ahora bien, una vez explicitada su forma proposicional, las fobias y otros miedos irracionales podrían ser razones de otras creencias y deseos que explican las acciones intencionales de las personas que tienen esos miedos. Así, el que alguien tenga miedo de que le suceda algo si estuviese en algún lugar alto, es una razón para tener la creencia de que, si se encontrara en un lugar alto, sentiría miedo y para tener deseos tales como el de no estar en lugares altos, de evitarlos,; deseos y creencias que, en cada caso, podrían ser los que explicarían una acción intencional particular. No hay que olvidar, sin embargo, que atribuir una fobia es una manera de explicar, no sólo una acción particular, sino un gran número de acciones intencionales que tienen en común el ser acciones que se hacen porque el agente tiene tal o cual fobia. Atribuir una fobia es decir que un agente hizo cierta acción porque tuvo algunos de los deseos y creencias de entre un conjunto de deseos y creencias que suelen tener los individuos que padecen alguna fobia y son estas actitudes proposicionales las que explican las acciones intencionales en cuestión.

b) Existen también otros miedos aparentemente no-proposicionales que no son irracionales. Ya hemos mencionado algunos. Es bastante común tenerle miedo a un objeto respecto del cual no queda claro cuál es el aspecto específico que lo hace temible para cierto individuo, por lo que resulta problemático fijar un contenido proposicional. Hay que distinguir, sin embargo, casos diferentes y razones diversas por las que se dificulta la formulación del contenido proposicional de estos miedos aparentemente no-proposicionales. Me detendré en algunos ejemplos representativos de casos distintos:

El primer ejemplo es el de un individuo que le teme, digamos, a la vejez. Parecería que, en este caso, la forma no proposicional resume un conjunto de miedos proposicionales que puede tener una persona en relación a la vejez. Estos miedos proposicionales podrían variar de una persona a otra dependiendo de cuál sea el aspecto o los aspectos del proceso de envejecimiento que le dan miedo a cada una. Así, el miedo a envejecer podría expresarse como *A* tiene miedo de que se vayan deteriorando poco a poco sus facultades físicas y mentales, tiene miedo de que pronto no pueda ya valerse por sí misma, de que tenga que vivir sola o en un asilo; *B* tiene miedo de que le salgan arrugas, de que se aflojen sus músculos, de que se marchite su belleza, de que deje de ser atractiva, ... etc., de tal modo que, cuando explicamos alguna creencia o alguna acción de un agente al que le atribuimos miedo a la vejez, tendremos que fijar el contenido proposicional de su miedo o de sus miedos en cada caso y dadas las circunstancias. Cuando carecemos de datos más específicos, sostener que es el miedo a la vejez lo que explica que

alguien haga tal o cual cosa es una forma de señalar que fueron algunos de los deseos y creencias que suelen tener las personas que le tienen miedo a la vejez los que causaron su acción, sin que tengamos que mencionar cuáles funcionaron en este caso concreto, ya sea porque no lo sabemos exactamente o porque son muchos los aspectos que habría que mencionar para explicar un caso particular. A veces, cuando alguien le tiene miedo a x , por ejemplo, a su padre, el no expresarlo en forma proposicional puede deberse a que la persona misma no quiere saber o simplemente ignora cuál es el aspecto de x que le produce miedo. A la pregunta de qué teme acerca de x , ella podría responder algo así como "hay algo acerca de x que me da miedo, pero no sé qué es". En algunos casos esto podría llevar a la búsqueda, por parte del sujeto, de un contenido proposicional, bajo la idea de que identificar el contenido del miedo podría ayudar a superarlo o al menos a manejarlo de una manera más adecuada. Otras veces se trata simplemente de que el sujeto o el intérprete no han pensado o no quieren pensar suficientemente en el asunto como para identificar el contenido o los contenidos proposicionales del miedo.

Un segundo ejemplo sería el ya mencionado miedo al dolor. El miedo al dolor podría expresarse proposicionalmente como A tiene miedo de que ella sienta dolor. Es el miedo a padecer una sensación dolorosa. Este es un ejemplo distinto del anterior, se trata aquí del miedo a sentir algo que no queremos sentir, del miedo a una sensación. La forma proposicional no es un resumen de un conjunto de miedos como en el caso anterior.

El tercer ejemplo es el miedo a la muerte. Cuando decimos que alguien tiene miedo a la muerte estamos muchas veces resumiendo, como en el caso de la vejez, una serie de miedos proposicionales que un individuo tiene con respecto a la muerte: puede ser que tenga miedo de que muera en un cierto momento y bajo circunstancias precisas, a saber, durante la operación, en la guerra, de un infarto, etc. A veces, lo que se teme es morir de cierta manera, digamos, teme que su muerte sea violenta o con gran sufrimiento o que sea una muerte lenta y dolorosa. Otras veces lo que se teme es a las consecuencias de morir, tiene miedo de no poder acabar algo importante, de dejar desprotegida a su familia, de irse al infierno, de convertirse en cenizas, de que nadie la recuerde, No quiero decir, por supuesto, que la gente pueda, por lo general, describir el contenido proposicional de su temor a la muerte, pero determinar el contenido proposicional puede requerir, en un caso dado, que tengamos una idea de las creencias, intereses, deseos y fantasías que tiene una persona acerca de la muerte. Pero es posible, tal vez, que una persona tema el hecho mismo de morir, de que ella muera. Si ésta es realmente una posibilidad no se trataría en ese caso de una expresión que resume otros miedos ni, tampoco, del miedo a sentir algo, sino del miedo de que ella tenga que morir.

Al considerar entonces el contraste entre los miedos irracionales y otros miedos que, en muchas circunstancias pueden ser razonables como, por ejemplo, el miedo al dolor o el miedo a la muerte, nos damos cuenta de la importancia de distinguir entre miedos apropiados, inapropiados, racionales e irracionales. Sin embargo, para que estas caracterizaciones tengan sentido tenemos

que examinar las relaciones que tienen estos miedos con otras actitudes proposicionales del sujeto, por lo que necesitamos un modelo adecuado para transformar los miedos 'no proposicionales' en miedos proposicionales. Es posible que no exista una receta general sino que el contenido proposicional dependa, en parte, de la clase a la que pertenece el miedo y del modo en que se exprese en un caso particular. Muchas veces no sabemos, en un caso particular, cual es el contenido proposicional de un miedo y es mediante la búsqueda de una explicación razonable que logramos determinar su contenido; es, por así decirlo, la explicación la que determina el contenido. En otras ocasiones, en cambio, nos conformamos con explicaciones incompletas, mencionamos estos miedos como causas razonables de acciones u otras actitudes proposicionales sin especificar su contenido proposicional; decimos cosas como: *S subió al 17º piso por las escaleras porque le teme a los elevadores o no quiso ir a la excursión porque le tiene terror a las víboras.* Sin embargo, si quisiéramos estructurar estas explicaciones de una manera lógicamente transparente, tendríamos que explicitar el contenido proposicional de estos miedos.

Ahora bien, retomando el asunto de la incertidumbre: habíamos sugerido -al plantear la posibilidad de que los miedos en los ejemplos mencionados fueran no proposicionales- que la incertidumbre podría ser una condición sólo de los miedos proposicionales. Sin embargo, esto no es así. Tomemos el miedo de que uno muera: si algo es absolutamente seguro es que moriremos y si existe algo como el miedo de que moriremos *tout court*, tenemos un caso de miedo que no requiere de incertidumbre. Por supuesto, en

la mayoría de los casos, lo que tememos, como ya se ha dicho, es morir en tal o cual momento y circunstancia o de tal o cual modo, o tememos las consecuencias de nuestra muerte. En estos casos dependerá en parte del contenido del miedo, el que requiera o no de incertidumbre. El miedo al dolor, por ejemplo, también parece ser a veces compatible y otras veces incompatible con certidumbre, digamos, tiene miedo al dolor que sabe que va a sentir, al hecho de sentir dolor y, por otro lado, tiene miedo de que el tratamiento sea doloroso. A pesar de que no tenemos una idea clara de cómo manejar los miedos que expresamos en forma no proposicional, el problema de la incertidumbre no parece depender de la forma proposicional o no proposicional en que se describa el miedo.

Ahora bien, aceptando que todos los miedos son implícita o explícitamente proposicionales, examinemos más a fondo el requisito de incertidumbre de Gordon y su tesis de que el miedo es una emoción epistémica. Hemos dicho ya que para algunos de los ejemplos anteriores es adecuada la tesis de Gordon, esto es, si el capitán tiene miedo de que va a morir con su barco que se hunde y Clara teme que el tratamiento le duela, suponemos que tanto el capitán como Clara creen que es posible pero no seguro que él muera y ella sienta dolor. No obstante, en otros casos la emoción parece ser compatible con certidumbre, por ejemplo cuando Clara tiene miedo justamente porque está segura de que va a sentir dolor. En algunas ocasiones o cuando usamos otros términos de la familia del miedo, resulta que la emoción parece ser fáctica y no epistémica. Así, es más común usar los términos 'susto', 'espanto' y 'horror' cuando la emoción es más bien fáctica: cuando alguien está

asustado, espantado u horrorizado de que asesinaran a su amigo, es necesario que él sepa que lo asesinaron y lo que lo asusta, espanta u horroriza es que haya sucedido o cuando digo que a Carla le asusta que ese hombre la mire con esa expresión en la cara o cuando le da miedo o siente terror de que la mire de ese modo, lo que estoy dando a entender es que, cuando se da cuenta que la mira con esa expresión, ella se asusta, siente miedo o terror. En todos estos casos la emoción es fáctica y es importante lo que siente el sujeto. No diríamos que tiene esa emoción si no siente nada. En cambio, 'teme que' o 'tiene miedo de que' se usan más cuando la emoción parece ser epistémica. Si afirmamos que alguien teme que hayan asesinado a su amigo', la implicación es que lo que teme o de lo que tiene miedo es que pudieran haberlo asesinado, esto es, él teme o tiene miedo porque no sabe si lo han asesinado o no.

Ahora bien, el que alguien se haya asustado por algo o le asuste que p , puede ser frecuentemente una razón de que tema o tenga miedo de que p pudiera volver a suceder, o de que le ocurra también a él. Teme salir de su casa porque le asustó mucho que la atropellaran el otro día. O, cuando le preguntamos a S por qué lo horroriza o espanta tanto que asesinaran a su socio, él podría responder que teme que también lo asesinen a él. En estos casos, un miedo que no implica incertidumbre es la razón de otro que la implica.

Sin embargo, el uso cotidiano de estos términos es demasiado confuso. Hay situaciones en las que podemos intercambiar libremente los distintos términos de la familia del miedo, mientras que en otras esto no puede hacerse sin que cambie el sentido de la

oración.⁴⁷ No obstante, a pesar de la confusión que existe en el lenguaje cotidiano, hay tres posibilidades que tenemos que considerar:

i) La primera es que existan dos maneras de hablar, una requiere incertidumbre y la otra no, pero la diferencia entre ellas es puramente pragmática y no implica semánticamente una diferencia en las creencias. Dicho en otras palabras, la diferencia entre las dos formas de expresión no implica semánticamente una diferencia con respecto a la emoción, sino que la incertidumbre o certidumbre que sugieren las distintas expresiones son implicaturas conversacionales.⁴⁸ Por ejemplo, (a) 'S tiene terror de que asesinen a su amigo' y (b) 'A S le da terror que exista la posibilidad de que asesinen a su amigo' son expresiones que requieren incertidumbre, mientras que (c) 'S está aterrado por el hecho de que sea posible que asesinen a su amigo' y (d) 'A S le da miedo la posibilidad de que asesinen a su amigo' no la requieren. Sin embargo, no diríamos que estamos hablando aquí de emociones distintas sino sólo de distintas formas de hablar de la misma emoción.

ii) La segunda posibilidad sería que de una diferencia semántica se siguiera una diferencia en las creencias, de tal forma que, en un caso, la diferencia implicara semánticamente que hay duda de parte del sujeto y en el otro que no la hay. Sin embargo, existe la posibilidad de que haya algo que ambos casos tienen en común, algo que es suficiente para permitirnos concluir que se trata de la misma condición emocional subyacente. Esto que tienen en común podría ser la experiencia fenomenológica, lo que sienten.

Recordemos nuevamente el caso de Clara. Mencionamos dos situaciones en las que podría tener miedo: en la primera ella tiene miedo de que el tratamiento sea doloroso. En este caso le estamos atribuyendo incertidumbre, ella cree que es posible que le duela. En la segunda, ella tiene miedo justamente porque está segura de que va a sentir dolor. Sin embargo, no diríamos que en estos dos episodios de miedo lo que siente Clara en cada ocasión sea suficientemente distinto como para concluir que se trata de emociones diferentes.

Otro ejemplo, también mencionado, de esta segunda posibilidad es el del asesinato. Consideremos las siguientes expresiones:

- (a) S tiene terror (miedo, temor) de que asesinen a su socio.
- (b) A S le aterra (asusta, amedrenta, horroriza) el hecho de que asesinaran a su socio.

Claramente (a) implica incertidumbre, S tiene terror porque cree que es posible pero no seguro que ocurra el asesinato. Claramente (b) implica certidumbre, S está seguro de que lo asesinaron y lo que lo tiene aterrorizado es el hecho terrible del asesinato. Sin embargo, otra vez nos preguntamos: ¿no es lo que se siente en ambos casos suficiente para decir que se trata de dos manifestaciones de la misma emoción?

iii) La tercera posibilidad sería, como en el caso anterior, que la diferencia semántica implicara creencias diferentes pero, a diferencia de ii), se rechaza la posibilidad de que exista una base subyacente común de, digamos, sensaciones, que nos permita concluir que se trata aquí de dos episodios de una misma emoción.

Según esta tesis, tener creencias diferentes implicaría que la emoción es distinta. Una tesis como la de Gordon favorecería esta tercera posibilidad puesto que él no le concede ningún papel a la sensación de miedo.

Ahora bien, considero que existen bastantes ejemplos que muestran que el miedo puede resultar tanto de creencias que implican certidumbre como de creencias que implican incertidumbre y que, en ambos casos, el individuo que las tiene calificaría la emoción que siente como miedo. En el cuento 'La Espera' de Borges⁴⁹, un hombre hace todo lo posible para huir y esconderse de sus perseguidores que lo van a matar. El vive en un estado permanente de incertidumbre, no sabe en qué momento sucederá y, aunque cree que es muy probable que lo maten, hace todo lo posible para evitarlo. Aquí hay miedo e incertidumbre. Podemos contrastar ese miedo con el caso de un hombre que ha decidido suicidarse y que planea su suicidio sin tener la menor duda de que lo hará. No tiene ninguna incertidumbre de que va a morir, pero es perfectamente comprensible que pudiera sentir miedo de que haya llegado el momento de suicidarse.

Ahora bien, tradicionalmente la diferencia entre 'fáctica' y 'epistémica' es una distinción que tiene que ver con la distinción entre saber, por un lado, y sólo creer, por el otro. Gordon sostiene que el miedo es una emoción epistémica en la que el estado de incertidumbre proporciona la condición cognoscitiva. La llama "epistémica" por su semejanza funcional con estados cognoscitivos como creer, sospechar, etc.; esta semejanza consiste en que ambos admiten razones epistémicas. Así, entre las razones que tenemos

para 'temer que p ' algunas se asemejan a las que tenemos para 'creer que p '. El que teme actúa como si creyera que p . Sin embargo, hemos indicado ya que existe un subgrupo de casos en los que la emoción parecería ser fáctica. Recordemos que fácticas son las emociones en las que se requiere que p sea verdadero y que S lo sepa. Las tres tesis posibles que examinamos antes se referían a la atribución de miedo cuando hay o cuando no hay incertidumbre. Sin embargo, la distinción entre fáctica y epistémica no es la misma que la distinción entre certidumbre e incertidumbre: podemos creer tanto con certidumbre como con incertidumbre y lo mismo puede decirse en relación con saber. Veamos entonces si pueden plantearse las mismas tres posibilidades con respecto a la distinción entre fáctica y epistémica.

i) La primera es que la diferencia sea una cuestión pragmática de cómo se describe un miedo específico y que las descripciones distintas no implican semánticamente una diferencia con respecto a la emoción. Así, de las cuatro expresiones que siguen (a) 'S teme que asesinen a su amigo', (b) 'Teme que sea posible que asesinen a su amigo', (c) 'A S le da temor la posibilidad de que asesinen a su amigo' y (d) 'S está atemorizado por el hecho de que sea posible que asesinen a su amigo', (a) y (b) expresan temores epistémicos dado que S cree que es posible que lo asesinen. En cambio, (c) y (d) expresan temores fácticos: la posibilidad del asesinato es real y S lo sabe. Sin embargo, no diríamos que estamos hablando aquí de emociones distintas sino sólo de distintas formas de hablar de una misma emoción.

ii) La segunda posibilidad sería que de una diferencia semántica se siguiera una diferencia en las creencias, de tal forma que, en un caso, la diferencia implicara que el sujeto sólo cree en la posibilidad de que ocurra p , mientras que, en el otro, el sujeto sabe que p es verdadera. No obstante, aceptar la posibilidad de que exista algo que tienen en común, digamos la experiencia fenomenológica, que nos lleve a concluir que se trata de dos episodios de la misma emoción. Un ejemplo que funciona también aquí es el del asesinato. En un caso cree que es posible que asesinen a su socio, en el otro sabe que ya lo asesinaron. Sin embargo, las sensaciones y la conducta expresiva no intencional podrían servir para describir ambas reacciones emocionales como casos de terror. Otro ejemplo ya mencionado sería el siguiente: la asustó mucho que la asaltaran el otro día y, por otro lado, no sale de noche pues le asusta que la pudieran asaltar de nuevo.

Esta segunda tesis es compatible con la idea de que el miedo y asociados forman un familia de emociones que tienen funciones y efectos similares y en la que, sin embargo, podemos distinguir una rama fáctica y otra epistémica. Una característica de la rama fáctica es que se trata de estados emocionales para los cuales es esencial que la persona *sienta* algo. Así, no puedo estar aterrorizada por un asesinato si no siento nada frente a ese hecho.

iii) La tercera posibilidad sería, como en el caso anterior, que la diferencia semántica implicara que, en un caso, el agente sabe mientras que, en el otro sólo cree, pero se rechaza la idea de que pudiera existir una base subyacente común que nos permitiera concluir que se trata de dos manifestaciones de una misma emoción.

Según esta tesis, si una emoción es epistémica y la otra es fáctica, las emociones son distintas. Una tesis como la de Gordon favorecería esta tercera posibilidad puesto que él no le concede ningún papel a la sensación de miedo. Además, él identifica creer con tener incertidumbre y saber con estar seguro, de tal modo que, si alguien cree con certidumbre que se producirá p , no puede tener miedo. Hemos visto, sin embargo, casos que no apoyan esta identificación, casos en los que la emoción es epistémica pero en los que el sujeto está seguro de que sucederá p . Los ejemplos que dimos son el de Clara, quien está segura que el tratamiento será doloroso (ya se lo ha hecho, no puede tomar nada en contra del dolor, tiene toda la información, etc.) y el de una persona que está segura de suicidarse.

Gordon, como ya se ha dicho, no hace estas distinciones. Señala que en inglés 'is afraid', 'is frightened' e 'is terrified' son epistémicas mientras que 'is horrified' es fáctica, pero él no explica las relaciones entre ellas ni lo que pudieran tener en común. El análisis de Gordon se aplica a un grupo muy específico de temores. El los describe de tal manera que la incertidumbre es una de las condiciones que causan un efecto motivacional característico, esto es, la incertidumbre es necesaria cuando tenemos un caso puro en el que alguien está motivado a actuar por miedo y en el que es totalmente irrelevante, para explicar la acción, el que se dé o no la sensación de miedo. Su modelo explica aquellos casos en los que decimos que alguien teme algo sin sentir nada o muy poco y en los que, sin embargo, el temor explica su acción. Así, el que tema que haga frío esta noche, puede explicar que me lleve un

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

abrigo. También explica aquellos casos en los que, a pesar de que se siente miedo, la sensación no afecta la acción. En éstos, el sujeto piensa que existe una posibilidad que él cree real, aunque sea mínima, de que efectivamente ocurra lo que teme. Esto se apoya en la tesis de que la persona que teme tiene una razón, que Gordon llama 'epistémica', para creer que existe alguna posibilidad de que ocurra p o, al menos para no estar completamente segura de que no ocurrirá p . Supongo que la razón epistémica incluye otras creencias acerca de la situación, entre ellas, el sopesar la evidencia que podría apoyar la posibilidad de que ocurra lo que se teme pero, en todo caso, no se trata de razones para creer que p , sino de razones para no poder excluir completamente a p .

Ya hemos visto varios casos que Gordon no toma en cuenta, aquellos en los que la emoción es epistémica pero no hay ninguna incertidumbre acerca de que suceda lo que produce la emoción y también otros en los que la emoción parece ser fáctica. Veamos todavía otros casos distintos: aquellos en los que una sensación de miedo o de susto causada por mi imaginación, por un sueño, un recuerdo, una película, un libro, etc., podrían alertarme sobre la posibilidad de que se diera p o hacerme creer en ella. Veamos estas posibilidades:

a) En la primera interviene la imaginación⁵⁰ de una persona bajo la forma de una imagen mental: le viene una imagen de su hijo tirado en el asfalto después de un accidente. Esta imagen lo asusta, siente miedo, horror, aunque sabe que a su hijo no le ha pasado nada (digamos que está en el cuarto con ella); se trata, por supuesto, de un miedo irracional pues tiene miedo de que p cuando sabe que no es

el caso de que p . No hay aquí nada epistémico, no hay incertidumbre ni certidumbre porque quien tiene una imagen así, sabe que es sólo una imagen. Ahora bien, la imagen que la asustó la hace pensar en la posibilidad de que su hijo pudiera tener realmente un accidente y este pensamiento podría, a su vez, ser condición del temor de que su hijo tenga un accidente. La creencia en la posibilidad de que su hijo tenga un accidente podrá después apoyarse o no apoyarse en otras razones específicas, pero es el susto que le produjo la imagen lo que hizo que pensara en esa posibilidad.⁵¹ Es importante señalar aquí que aunque muchas veces imaginamos algo intencionalmente, en otras ocasiones las imágenes nos vienen a la mente, nos acosan, nos torturan y son éstas las que nos asustan.

b) A veces los sueños nos dejan una imagen en el sentido anterior de una imagen mental visual que nos asusta. Pero otras veces lo que retenemos del sueño es un pensamiento no acompañado de imágenes: soñé que mi hijo tenía un accidente. Algunas personas interpretan estos sueños como premonitorios y el haber soñado algo los hace creer en la posibilidad de que ocurra aquello que soñaron. Esto explica luego su temor proposicional. En este último caso no es tan claro ni que el sueño los asuste, ni que, si se sienten asustados, el susto cumpla un papel como condición de la creencia sino que podría ser sólo un acompañamiento. El temor producido por el sueño puede ser un temor que se explica en este caso porque la persona cree que los sueños anuncian algo que va a suceder y no quiere que suceda aquello que soñó.

c) Un recuerdo, una película, un libro, etc. pueden alimentar nuestra imaginación y hacernos pensar en posibilidades que no

habíamos tomado en cuenta y, otras veces, pueden ser también la causa de una imagen que nos asusta. Un recuerdo, por ejemplo, puede advertirnos sobre la posibilidad de que algo que ocurrió pueda volver a ocurrir, o puede hacernos pensar en que lo que nos sucedió puede también sucederle a alguien cercano a nosotros. Pero un recuerdo puede también causar imágenes en las que vemos nuevamente aquello que ocurrió, lo revivimos mentalmente y sentimos miedo, y esta sensación puede alimentar la creencia de que podría suceder algo similar.

Las imágenes y los recuerdos, por otro lado, pueden reforzar nuestras creencias y hacernos pensar que la probabilidad de que suceda algo es mucho mayor de lo que normalmente hubiésemos pensado y esto, a su vez, puede producir un temor en nosotros o hacer más intenso el que ya tenemos.

En los casos anteriores, la imagen que me asusta o el pensamiento que me viene a la cabeza y me da miedo no es un simple acompañamiento sino una parte esencial de las condiciones para que ocurra el tipo de temor proposicional al que se refiere Gordon. No creo que sea correcto sostener que en todos estos casos conflictivos se trata en realidad sólo del "estado de miedo" o del "estado de susto" y que, por lo tanto, no son situaciones en las que estemos "motivados" a actuar sino que actuamos "por" miedo o "por" susto. Tampoco creo que el miedo al dolor y el miedo a la muerte pertenezcan a esa categoría especial de miedos que él menciona, ni el susto que puede producir una imagen mental.

Si lo anterior es correcto, no es posible separar tan tajantemente lo que Gordon llama "estado de miedo" del miedo

proposicional. Tendríamos que aceptar, también, que los casos "especiales", en los que interviene de manera esencial la sensación de miedo, son más comunes y centrales de lo que concede Gordon. Por otro lado, Gordon no toma en cuenta el papel de la imaginación en los miedos y no examina las relaciones, en ocasiones esenciales, entre las sensaciones de miedo y las actitudes proposicionales en los seres humanos.

Condición Actitudinal.

Ya hemos dicho que, para Gordon, otra de las condiciones necesarias, aparte de la incertidumbre, que debe satisfacer un individuo para que podamos decir con verdad que tiene miedo de que p , es una condición actitudinal: S tiene una actitud negativa hacia p , le importa en algún sentido que no sea el caso que p , esto es, S desearía que no sucediera p . Así, si Pedro teme encontrarse con María en la exposición, tenemos que adscribirle el deseo de no encontrarse con María. Pero S tiene, además, una razón para tener ese deseo, una razón que Gordon llama 'actitudinal' y que se compone de un condicional, ' S cree que (si p entonces q)' y de un deseo, ' S desearía que $\neg q$ '. En nuestro ejemplo, Pedro piensa que si se encuentra con María, discutirá con ella y el desearía no discutir con ella.

Estoy de acuerdo con Gordon en que el deseo es una condición necesaria del miedo, creo, sin embargo, que no le concede la importancia que tiene y que debería decir más acerca del tipo de

deseo y de la relación de éste con la condición cognoscitiva. Haré algunos comentarios en este sentido:

i) Gordon incluye en la estructura proposicional del miedo un deseo (*wish*), *S* desearía que no sucediese *p* cuando cree que hay alguna probabilidad de que *p*. Piensa que los estados mentales adecuados para causar miedo no son los deseos sino los 'wishes' como si se tratara de dos estados mentales distintos: uno, el deseo, funcionaría para las acciones, el otro, para las emociones. Sin embargo, su distinción no es clara dado que, como ya se ha dicho antes, la noción de 'wish' es dependiente de la de deseo: 'wish' se usa normalmente en inglés para expresar un deseo cuando el agente que tiene el deseo cree que está más allá de sus capacidades el realizar el objeto del deseo.⁵²

Ahora bien, dado que Gordon sostiene que no depende de *S* el que suceda o no suceda *p*, es posible que quiera subrayar el hecho de que, entonces, tampoco está en sus manos realizar el objeto de su deseo; él desearía que no sucediera *p*. Ya hemos criticado la noción de 'incertidumbre no deliberativa' (pp. 24-25). Sin embargo, aun cuando dependa de ella, la persona que teme que suceda *p* tiene la creencia de que es posible que no lo logre. En otras palabras, ella se siente relativamente impotente ante la posibilidad de que ocurra *p* y tiene hacia ésta una actitud negativa; desearía que no ocurriese. La razón por la que tiene la actitud negativa es la razón actitudinal antes mencionada. En ella aparece nuevamente un 'wish': si sucede *p*, entonces sucederá *q* y *S* desearía que no sucediera *q*, pero no queda claro por qué este segundo deseo tenga que ser también un 'wish', dado que Gordon sostiene que *S* sí hará, o al menos

intenterá, hacer algo para que, si sucede p , no se den las consecuencias no deseadas, a saber, para que no suceda q . Sobre esto último diré algo más adelante.

ii) Para Gordon, el deseo de que $\neg p$ es un deseo motivado⁵³ por otro deseo, es decir, la razón por la cual se desea que $\neg p$ es que se desea que $\neg q$. Pienso que esto podría relacionarse con la creencia en la probabilidad de que ocurra p de la siguiente manera: entre más importante sea para él, o más valore el sujeto aquello que está en juego (la cosecha para los campesinos, la vida en el caso de la ruleta rusa, etc.), más fuerte será el deseo de que $\neg q$ y, por consiguiente, el deseo de que $\neg p$ y, entre más fuertes sean estos deseos, mayor importancia le concederá a la más mínima posibilidad de que ocurra p . Por ejemplo,⁵⁴ si para S es muy importante no entrar en el ejército y los números de conscripción se entregan por sorteo, entonces S puede temer, y hasta estar aterrado de que salga su número de conscripción entre los próximos cien números, aunque sabe que la probabilidad de que esto ocurra es sólo de una en diez mil. Dado que supone que el sorteo es justo, no cree que su número salga, pero la más mínima probabilidad de que pudiese salir adquiere para él una enorme importancia dada la prioridad, en su sistema de deseos, que tiene el deseo de no entrar en el ejército y, por lo tanto, también el deseo de que no salga su número. Es como si viera la probabilidad a la luz de su deseo.

Esta regla funcionará en general para individuos que pueden caracterizarse *grosso modo* como psicológicamente normales. Un caso anormal, pero no por ello incoherente, sería el de la persona que tiene un miedo general a lo inesperado, de aquello que es

realmente improbable y, en cuyo caso, no funcionaría el cálculo anterior. Para ella, entre más improbable sea un suceso, mayor será el miedo de que ocurra. Imaginemos, por ejemplo, a un individuo quien obsesivamente calcula, planea, organiza y ordena hasta el más mínimo detalle de su vida para tratar de tener un control total y excluir cualquier suceso imprevisto. El teme que ocurra algo inesperado y, entre más inesperado, menos controlable y, por consiguiente, más temido.⁵⁵

iii) Creo, a diferencia de Gordon, que no es necesario que exista siempre una razón actitudinal. Veamos los siguientes casos:

a) Supongamos que *S* tiene el deseo de que *p*. Posteriormente advierte que hay alguna posibilidad de que $\neg p$ y teme que no se realice su deseo de que *p*. Digamos que desea ver a Esteban y cree que es posible que no lo vea. El advertir que hay alguna posibilidad de que su deseo se frustre es lo que causa su miedo. También, en este caso, entre más lo desee, mayor importancia tendrá la más mínima probabilidad de que no se satisfaga. El miedo no parece tener la estructura que pretende Gordon. Aquí la razón del miedo de que $\neg p$ está constituida por el deseo de que *p*, del cual *S* cree que es satisfacible (no se trata de un 'wish' en el sentido de Gordon) y por la creencia posterior de que hay alguna posibilidad de que $\neg p$.

Existe en este caso una razón epistémica del miedo puesto que *S*, quien en un principio creía poder satisfacer su deseo, posteriormente cree, por alguna razón, que hay alguna posibilidad de que no pueda satisfacerlo. No es necesario, en cambio, que exista una razón actitudinal del miedo como pretende Gordon sino el que

exista o no dependerá del tipo de deseo que tenga S en una ocasión determinada.

Cuando el deseo de S es un deseo apetitivo no requiere de otro deseo que sea la razón por la cual tiene el deseo de que p . Los deseos apetitivos⁵⁶ son los únicos que tienen un carácter fenomenológico esencial y son autoreferenciales en el sentido de que cualquier caracterización de deseabilidad de su objeto hace referencia a la existencia del deseo mismo. Es deseable porque lo deseo; no hay en estos casos una razón del deseo que tenga que hacer referencia a otros deseos. S desea tomarse un vodka y lo que teme es que no haya vodka, que no pueda darse ese placer. Esto no quiere decir, por supuesto, que la clase a la que pertenece un deseo determinado dependa exclusivamente del contenido del deseo, sino que dependerá también del contexto y de otras actitudes proposicionales del sujeto. Así, el deseo de tomar un vodka podría, en otra ocasión, ser un deseo motivado por otro deseo, por ejemplo, cuando S desea tomárselo porque desea brindar por la salud de su amigo ruso. Aquí sí existe una razón actitudinal: desea tomárselo porque, si no lo hace, no podrá brindar por la salud de su amigo ruso y desea hacerlo. Si esto es así, el que haya o no una razón actitudinal de lo que coloquialmente atribuimos como el deseo de que p dependerá de la clase de deseo en una ocasión determinada.

b) Sospecho que el caso, ya mencionado antes, del temor al dolor puede verse como causado por un deseo que no requiere de una razón actitudinal, no tengo que decir nada acerca de por qué no quiero que ocurra p . Hay, al parecer, ciertos deseos -como el deseo de no padecer dolor, de no sufrir una lesión, en algunos casos el

deseo de no morir- que no requieren, normalmente, de una razón actitudinal. Sí parecen requerirla, en cambio, los deseos contrarios, a saber, el deseo de padecer dolor, de morir o de sufrir un daño. Así, si S teme que el tratamiento le duela, la estructura causal del miedo es similar a la que mencioné en a): teme que el tratamiento le duela porque no desea que el tratamiento le duela y cree que le va a doler. Meterlo en el esquema de Gordon parece muy forzado, dado que no se ve claro lo que la razón actitudinal (digamos, si el tratamiento le duele, entonces sufrirá, no quiere sufrir) le agrega al deseo que tiene S de que no le duela el tratamiento.

En los ejemplos que presenta Gordon siempre hay una razón actitudinal del temor de que p . Sin embargo, como también puede temerse que q , habrá que buscar una razón actitudinal de ese temor (la creencia de que si q entonces r y el deseo que $\neg r$) pero, por supuesto, también puede temerse que ocurra r , de modo tal que tendremos una cadena de miedos en los que uno explica al otro. Digamos, el campesino que teme que no llueva porque teme que se estropee su cosecha, porque teme arruinarse, porque teme no poder mantener a su familia, etc. Estas cadenas pueden seguir y seguir y cada uno de los eslabones estará formado por una estructura *a la* Gordon. Esto, en sí mismo, no tendría nada de objetable; creo, sin embargo, que las cadenas no son infinitas puesto que existen deseos que no requieren de una razón, entre ellos, los deseos apetitivos, otros deseos como el deseo de no sufrir y de no padecer dolor y, en general, todos aquellos que no requieren de una referencia a otro deseo para la caracterización de deseabilidad de su objeto.

iv) Hemos insistido en que, para Gordon, el miedo consiste en cierta configuración de deseos y creencias que tienen un efecto motivacional característico. El no usa la noción de peligro en su análisis del miedo. Me referiré a las razones de Gordon para rechazar esta noción que yo he usado en toda la primera parte de este trabajo porque me parece esencial para explicar casos centrales de miedo. Pienso que Gordon trata de deshacerse demasiado fácilmente de la noción de peligro. Menciona en un paréntesis lo siguiente "...me permito agregar que el concepto de peligro parece ligado a la noción de aquello que es *digno de ser temido*. Usar el concepto en el análisis del miedo sería circular; más aún, la creencia de que existe peligro parece demasiado sofisticada para que pudiera ser una condición del miedo en general."⁵² Examinemos las dos partes de la afirmación de Gordon:

a) "Usar el concepto de peligro en el análisis del miedo sería circular". Esto se entiende de la siguiente manera: se introduce el concepto de peligro para explicar el temor: le tememos a aquello que es peligroso. Pero después se caracteriza lo peligroso como aquello que es digno de ser temido, o lo que es temible. Se trata de un círculo sí, pero no todos los círculos son viciosos. Podemos hacer una analogía con una propiedad como 'rojo'. Hay objetos que son rojos, esto es, que tienen genuinamente la propiedad de ser rojos, pero la adscripción de esa propiedad a los objetos ha de entenderse, sin embargo, en términos de la disposición que tienen esos objetos a producir en nosotros la experiencia visual de rojo. Hay adscripciones de propiedades que sólo pueden entenderse en

términos de las experiencias visuales que producen en los sujetos, pero esto no implica que los objetos no tengan estas propiedades.⁵³

Asimismo, hay objetos o situaciones que experimentamos como peligrosas, creemos que son, las juzgamos o las vemos como peligrosas, justamente porque tienen la característica de ser peligrosas. Pero este círculo, que no es problemático en el caso de rojo, lo es mucho menos en el caso del peligro, puesto que, en este caso, podemos ofrecer una caracterización parcial independiente del peligro en términos, digamos, de lo que es dañino o de lo que puede producir algún daño a la integridad física o psicológica de un individuo, a su familia, seres queridos, propiedades, etc.. Además de que, caso por caso, podemos especificar qué, acerca de objetos y situaciones, es lo que las hace peligrosas.

Por otro lado, si el círculo fuera tan cerrado como pretende Gordon, no podríamos explicar cómo es que tenemos miedos irracionales, esto es, cómo es que podemos temer algo cuando sabemos que no es peligroso. El miedo irracional requiere que se pueda separar el uso de los conceptos en algunos casos y que podamos dar una caracterización parcial independiente del peligro.

b) "La creencia de que existe peligro parece demasiado sofisticada para que pudiera ser una condición del miedo en general." Es cierto que no podemos atribuir siempre la creencia de que hay peligro, por ejemplo, en algunos casos de miedos irracionales o cuando le atribuimos 'miedo' a criaturas que no tienen conceptos y, por consiguiente, tampoco creencias. Sin embargo, como ya he expuesto en la primera parte, a pesar de que no podemos atribuirles el concepto de peligro y, menos aún, la creencia de que

hay peligro, a todos los seres que tienen miedo, de esto no se sigue que esos seres no puedan 'discriminar extensionalmente' situaciones que son peligrosas para ellos; ni quiere decir, tampoco, que nosotros no podamos explicar sus reacciones de miedo, o 'miedo', usando este concepto.

Ahora bien, aunque pienso que el concepto de peligro es útil para explicar muchos casos de miedo, creo también que existen otros miedos para cuya explicación no sería adecuado usar la noción de peligro. El ser peligroso es una propiedad de un objeto, es algo que se ve como un mal amenazante, un mal serio que puede resultar en un daño físico o psicológico que incapacita totalmente o hace a la persona menos capaz de realizar ciertas funciones necesarias para su vida. Peligroso es algo que puede producir una lesión que interfiere con el funcionamiento de una parte del cuerpo o algo que puede producir muerte o daño mental. Así, "a un shock que pudiera causar inestabilidad mental o deterioro de la memoria lo llamaríamos peligroso, porque el hombre necesita cosas tales como inteligencia, memoria y concentración como necesita de visión, oído y el uso de sus manos".⁵⁴ No sé si la conexión descrita anteriormente con lesión o daño que incapacita sea una condición no sólo suficiente sino también necesaria para que algo sea peligroso. Sin embargo, hay casos de miedo en los que sería inapropiado hablar de peligro; casos en los que, si tratáramos de usar esta noción para explicarlos, estaríamos extendiendo la noción de una manera inaceptable. Un ejemplo que viene otra vez al caso es el miedo de A de que el tratamiento le duela; digamos que en este caso se trata de ir al dentista, el tratamiento es benéfico, no hay posibilidad de daño

serio sino que el paciente tendrá que aguantar sólo un dolor pasajero. Sin embargo, tiene miedo de que le duela. No parece adecuado hablar aquí de peligro para explicar el miedo. Otros ejemplos serían los temores que muchas veces tienen las personas de no poder satisfacer alguno de sus deseos apetitivos. La gente puede tener miedo de no poder satisfacer alguno de estos deseos pero, normalmente⁵⁵, sería excesivo hablar de que es peligroso no poder satisfacerlo. A veces extendemos esta noción a casos en los que ya no estamos hablando realmente de 'peligro' sino sólo de que 'algo es posible'. En el lenguaje coloquial usamos expresiones como, 'hay peligro de que no la vea', 'existe el peligro de que me truenen en el examen' con las que sólo estamos diciendo que existe la posibilidad de que suceda algo y que no me gustaría que sucediera. Podríamos substituir la palabra 'peligro' en las expresiones anteriores también por la expresión 'teme que'. El que se hagan comúnmente este tipo de substituciones y extensiones de la noción de peligro a situaciones en las que no hay peligro, es un indicio de la importancia que tiene la noción de peligro para el miedo.

Efecto Motivacional.

Gordon afirma que el miedo tiene un efecto motivacional característico: cuando uno teme que algo pudiera ser el caso, está motivado a hacer, a tratar de hacer o, al menos, desear hacer algo para que sea falso que (si p entonces q), es decir, para reducir su vulnerabilidad o impotencia frente al mundo o para aumentar el control que tiene sobre el mundo y evitar que ocurra aquello por lo

que teme que suceda p . Así, al intentar reducir su vulnerabilidad, el sujeto actúa como si creyera que p es verdadera. Aparte de esta manera tan general de caracterizar el efecto motivacional, no podemos especificar ningún otro tipo de acción motivada por nuestros miedos o que constituya su expresión característica. Gordon afirma que no es el contenido del miedo lo que delimita la motivación sino la razón actitudinal, a saber, lo que uno desea hacer no depende de lo que uno teme, sino de por qué lo teme. La razón actitudinal nos da una idea de qué le importa al sujeto que tiene miedo y él estará motivado, no a evitar o a prevenir que suceda lo que teme (dado que, según Gordon, esto no depende de él), sino a evitar su vulnerabilidad en el caso de que lo que teme resulte verdadero. El intentará hacer falso que (si p entonces q). Veamos a continuación algunas dificultades con esta tesis:

i) A la pregunta ¿qué es tener miedo de que algo sea el caso? Gordon responde que cuando el temor no está acompañado del estado de miedo, esto es, cuando no se siente, es una motivación a actuar de cierta manera causada por un deseo y un estado de incertidumbre. Lo que Gordon parece entender por 'tener una motivación' es que el que teme tiene un deseo de hacer algo para reducir su vulnerabilidad o para aumentar su control sobre el mundo. Aquí deseo deberá entenderse de una manera amplia, como una actitud favorable (pro-actitud) que incluye los distintos tipos de estados mentales que pueden combinarse con creencias para constituir razones para actuar, por ejemplo, deseos, instintos, impulsos, inclinaciones, valores, deberes, sentirse obligado a, etc.

Entonces, cuando uno tiene miedo, el miedo causa una actitud favorable, un deseo de hacer algo para que no suceda aquello que es la razón actitudinal por la que teme que p . ¿Pero es esto siempre así? Para responder la pregunta hay que examinar si siempre que hay miedo proposicional, se da un efecto motivacional, esto es, si es imposible que alguien pueda tener miedo de que p sin tener la actitud favorable pertinente a hacer algo para reducir su vulnerabilidad en el caso de que ocurriera p . En otras palabras, cuando el sujeto no actúa motivado por temor o cuando niega su temor, etc.. Gordon tiene que decir que sí se dió la actitud favorable pertinente, pero que hubo algo que interfirió, por ejemplo, un conflicto de deseos, de tal forma que la actitud pertinente no se mostró en la acción.

Me parece, una vez más, que Gordon limita demasiado sus ejemplos de miedo a un grupo reducido de casos, a saber, a aquellos en los que tenemos miedo de que suceda algo sobre lo cual sabemos que no tenemos control y para los que existe una razón actitudinal. El campesino que teme que no llueva, deseará hacer algo para que, si no llueve, no se estropee su cosecha. Dependiendo de cuales sean sus otras creencias, él hará o intentará hacer algo específico, por ejemplo, irrigar. Cuando no hay acción, esto se deberá, a la falta de creencias pertinentes acerca de cómo evitar que se arruine su cosecha, a la falta de medios o a otro deseo que resulta ser el deseo por el que actúa; pero, en todos los casos, si tiene miedo, tendrá la motivación pertinente. Así, el capitán del barco que teme que su barco se hunda tiene el deseo de hacer algo para que, si su barco se hunde, él no muera, digamos, subirse al bote salvavidas. Sin

embargo, por otros deseos y creencias que para él tienen prioridad, él ya ha decidido quedarse en su barco y, por lo tanto, no actúa con base en su deseo de subirse al bote salvavidas.

ii) Ejemplos como los anteriores son los que trae a colación Gordon, pero existen otros que, al parecer, son contraejemplos a su tesis de que el miedo motiva a evitar o a prevenir, no lo que se teme, sino la vulnerabilidad del sujeto en el caso de que sus temores resulten verdaderos. Veamos algunos de ellos:

a) Algunos contraejemplos los explica Gordon introduciendo la noción de la opcionalidad de los miedos motivadores.⁵⁶ Se trata de ciertas situaciones en las que una persona puede estar motivada por el miedo a prevenir que suceda aquello que teme, esto es, está motivada a hacer que no suceda *p*. Se trata aquí de lo que Gordon llama "miedos opcionales" y que caracteriza como sigue: uno teme que hacer *x* (cuando hacer *x* es una opción real) tendrá cierto resultado, y luego afirma que un miedo opcional motiva a no tomar esa opción. Así, el arquitecto que teme que, si no refuerza el puente, éste puede colapsarse, está motivado a reforzar el puente. El capitán que teme que se ahogará si se queda en el barco, está motivado a abandonar el barco.

Sin embargo, a pesar de esta maniobra de Gordon, no todos los casos en los que temo hacer algo son de este tipo. Ya mencioné algunos ejemplos cuando critiqué la incertidumbre no-deliberativa (pp.24-25). Así, si *S* teme que no tocará bien en el concierto, no es verdad que lo que teme es que, si no practica, no tocará bien, ya que sí ha practicado; ni tampoco que si no toca bien, entonces tendrá mala crítica, pues no le importa la crítica. Lo que teme es que,

llegado el momento del concierto, su ejecución sea defectuosa, eso es todo lo que le importa. No está motivada a hacer nada, pues *ex hypothesis* ya ha hecho todo para tocar bien. 'Todo' incluye cualquier cosa que esté en sus manos para tocar bien, por ejemplo, estudiar, practicar, aprender a concentrarse, hacer ejercicios respiratorios y de concentración, otro tipo de actos mentales, etc. El deseo que surge de su miedo sería en todo caso el deseo de que no falle nada y de que, llegado el momento, ella pueda tocar bien.

b) Otra clase de casos en los que no parece funcionar el esquema de Gordon es el ejemplificado por el jugador de ruleta rusa, a pesar de ser un ejemplo que menciona él mismo. El jugador tiene miedo de que se dispare el tiro, pero no hace nada para reducir su vulnerabilidad frente a esa posibilidad, sino que, tal vez, lo que lo atrae hacia el juego es la excitación de arriesgarse a que, al apretar el gatillo, se dispare el tiro. Tampoco actúa el jugador como si creyera que p es verdadera, esto es, que saldrá el tiro, sino, más bien, como si no lo creyera. Se arriesga a apretar el gatillo en parte porque no cree que se disparará la pistola, aunque el miedo depende de que crea también que existe alguna posibilidad real de que salga el tiro.

Gordon tiene que decir que el jugador efectivamente tiene el deseo de hacer algo para evitar su vulnerabilidad ante la posibilidad temida, pero que no actúa con base en ese deseo, ya sea porque no tiene las creencias pertinentes o porque tiene otro deseo y actúa por ese otro deseo. Sin embargo, me parece bastante extravagante que el efecto motivacional sea el que dice Gordon, a saber, que S desea hacer algo para que sea falso que si p (si se dispara el tiro)

entonces q (él no muera o quede lisiado), es decir, para tratar de evitar las consecuencias temidas o reducir su vulnerabilidad ante ellas. Cuando alguien juega ruleta rusa y tiene miedo de que se dispare el tiro, supongo que lo que desea, si es que desea algo en ese momento, es que no estuviera en esa situación o que haya suerte y no se dispare el tiro, esto es, que no suceda p . Pero si es un jugador de verdad, no deseará hacer nada para prevenir que él muera si se dispara el tiro. Si vemos este caso como un miedo opcional, esto es, si en vez de decir que el jugador tiene miedo de que se dispare el tiro, decimos que tiene miedo de que, si aprieta el gatillo, entonces se dispare el tiro, es posible que tenga el deseo de no apretar el gatillo, pero este deseo no lo motiva a actuar. Es quizá una opción real para él, pero que él no toma.

Junto con el caso anterior podemos mencionar otras actividades de las que puede decirse que su atractivo consiste, en parte, en que se siente miedo. Ejemplos son, tirarse en paracaídas, torear, pilotear aviones de prueba, etc. Es posible que la motivación para estas actividades sea, entre otras, la excitación que puede producir el hacer algo peligroso y salir ileso, matar el aburrimiento⁵⁷ o tener la satisfacción de controlar la sensación de miedo. Es posible, también, que las personas que hacen estas cosas tengan cada vez el deseo de no hacerlas, pero es posible también que quien habitualmente hace cosas peligrosas siga sintiendo miedo cada vez que las hace y, sin embargo, ya no tenga deseo alguno de no hacerlas.

¿Cómo podríamos decidir si una persona que hace habitualmente algo peligroso tiene o no tiene, cada vez, el deseo de

no hacerlo? El deseo no se mostrará en la acción, puesto que, *ex hypothesis*, ella actúa sistemáticamente en contra de su deseo. Tal vez podríamos idear una situación contrafáctica que sirviera para decidir si alguien tiene o no el deseo pertinente: podríamos ofrecerle dinero para que no lo hiciera. En teoría, y *ceteris paribus*, si tenemos dos individuos, de los cuales uno tiene y el otro no tiene el deseo, el que lo tiene debería conformarse con menos dinero, puesto que su deseo de recibir dinero reforzaría el deseo que ya tiene de no hacer \emptyset . Al otro individuo, en cambio, habría que ofrecerle una mayor cantidad, dado que actuaría (no haría \emptyset) sólo en base a su deseo de obtener dinero. El éxito del experimento depende, claro está, de que podamos controlar que se trata efectivamente de individuos en igualdad de condiciones y que tienen, exceptuando el deseo de no hacer \emptyset , las mismas creencias y deseos pertinentes y que ambos actúan racionalmente.

c) Vimos ya que Gordon hace una distinción entre actuar *por miedo* y actuar *motivada* por el miedo y mencionamos también que esta distinción no es clara. Actuamos 'por miedo' cuando actuamos instintivamente, según un patrón fijo, genéticamente codificado y diseñado para una protección inmediata contra fuentes relativamente primarias de daño físico. Creo que Gordon piensa que en esos casos actuamos de manera no intencional y que, por eso, actuamos por miedo y no motivados por el miedo. Sin embargo, respecto del caso 1), el del soldado que huye en vez de rendirse, dijimos ya que su acción puede ser instintiva y, a la vez, intencional. Pero, si su acción es intencional, diríamos que, aunque irreflexivamente, actuó motivado por el miedo. Es verdad que no

tomó en cuenta otros posibles cursos de acción, pero actuó motivado por la creencia de que estaba en peligro y su deseo (instinto) de huir.

Dado lo anterior, la clase de acciones que se hacen por miedo se reduce mucho. Incluiría sólo algunos casos de conducta no intencional, como cuando uno se queda paralizado de miedo o cuando tiembla tanto que no puede coordinar sus movimientos. También podríamos incluir aquí los casos en los que alguien se asusta, esto es, cuando hay algo repentino o sorpresivo que le causa un estado de susto. Si lo anterior es correcto, entonces hay casos de miedo en los que el sujeto huye intencionalmente, pero en los que no necesariamente hace algo para que sea falso que, si p entonces q , sino que, al actuar instintivamente, lo hace de una manera que es, a veces, la *menos* adecuada para evitar las consecuencias de lo que teme.

d) Contraejemplos a la tesis del efecto motivacional son también todos los casos que se vieron en la sección anterior, los que no tienen una razón actitudinal, a saber, los miedos causados por deseos no motivados y en los cuales lo que se teme es no poder satisfacer ese deseo. Mencionamos, entre otros, el temor a no poder satisfacer un deseo apetitivo, el deseo de no sufrir o de no sentir dolor. En estos casos, dado que no existe una razón actitudinal, uno no puede estar motivado a hacer algo para que no suceda aquello que es la razón por la que tiene miedo. La motivación, si es que la hay, estará más bien determinada por el contenido del miedo. Veamos, otra vez, el ejemplo según el cual S teme que el tratamiento le duela. Si no hay una razón actitudinal, la motivación que pudiera

tener S a hacer algo estaría determinada, entre otras cosas, por el contenido del miedo, a saber, S estaría motivada, digamos, a hacer algo para que le doliera menos o para poder aguantar mejor el dolor. Qué sea lo que haga dependerá de cómo crea que se puede disminuir o controlar el dolor.

Las fobias son, nuevamente, ejemplos contrarios a la tesis de Gordon. Cuando un sujeto tiene miedo a las arañas, este miedo puede tener efectos motivacionales, por ejemplo, el evitar a las arañas o, en un caso concreto, retirarse de una araña o huir de ella. La acción es intencional, tiene una razón y, por lo tanto, está motivada por el miedo. Pero lo que se haga no depende de la razón actitudinal puesto que, en este caso, el miedo es irracional y no existe una razón actitudinal. Lo que un individuo está motivado a hacer dependerá del contenido del miedo y de otras creencias acerca de cómo puede evitar encontrarse con arañas. Hemos insistido ya en que el problema de cómo manejar las fobias y otros miedos aparentemente no proposicionales no es un problema sólo para la tesis de Gordon sino para cualquier teoría acerca del miedo.⁵⁸

iii) Mencionamos ya que una persona puede ponerse intencionalmente en una situación determinada o hacer algo para sentir miedo, con el propósito de tener la satisfacción de controlarlo. Pero ¿qué quiere decir aquí 'controlar el miedo'? A veces, cuando actúo motivada por el miedo, logro que se eviten las consecuencias por las que temo que suceda p . Es el caso del campesino que irriga y, por lo tanto, deja de temer que no llueva. Pero cuando hablamos de controlar el miedo no nos referimos por lo general a casos como éste, sino a aquellos en los que un individuo

que *siente* miedo, no actúa en base al miedo. Se abren aquí varias posibilidades:

A veces, quien controla su miedo, lo que hace es controlar su deseo natural de huir y, aunque todavía motivado por el miedo, actúa de una manera que él considera más adecuada para evitar el peligro. En este caso estamos suponiendo que cuando sentimos mucho miedo, tendemos a actuar irreflexivamente. Otras veces lo que queremos decir es que, lo que hacemos, no lo hacemos porque tenemos miedo sino por otra razón. Sentimos miedo pero, por así decirlo, no le hacemos caso, lo ignoramos y bloqueamos cualquier acción motivada por el miedo. Es el caso del capitán que tiene miedo de morir, pero que decide hundirse con su barco. Cuando nos ponemos intencionalmente en situaciones en las que sentimos miedo y nos da satisfacción el poder controlarlo, lo que nos causa satisfacción es que tengamos la capacidad de actuar como si no tuviéramos miedo.

Hasta ahora hemos considerado las relaciones entre el miedo y las actitudes proposicionales que son necesarias para explicarlo. Pero Gordon sostiene, no sólo que la explicación de las emociones se asemeja a la explicación de la acción, sino que las emociones son necesarias para suplementar el modelo de la explicación de la acción por deseos y creencias. Veamos estas dos tesis:

a) Aun cuando, tanto las emociones como las acciones son causalmente dependientes de estados cognoscitivos y actitudinales, Gordon sostiene que existe una diferencia sistemática en los contenidos de estas actitudes proposicionales, así como en sus relaciones lógicas, cuando producen una acción y cuando producen un

estado emocional.⁵⁹ La diferencia entre acción y emoción está en que, en el caso de la acción, la creencia que interviene en la razón de la acción es, por lo general, una creencia instrumental, una creencia medio-fin, que funciona como una instrucción para lograr la satisfacción del deseo.⁶⁰ Esto es, dada la actitud del agente, su creencia justifica o 'dice algo a favor' de cierta acción. En cambio, en el caso de las emociones, las actitudes proposicionales no se relacionan de esta manera, lo que se cree no 'dice algo a favor' de tener la emoción, a favor de, digamos, tener miedo, sino que concierne al 'objeto' o contenido de la emoción. En este caso una actitud favorable o contraria hacia algo se combina con una creencia, de tal manera que, juntas, producen un efecto motivacional característico en los seres humanos. Así, en el caso del miedo, la actitud negativa hacia p y la creencia de que es posible que $\neg p$, es decir, una posible frustración del deseo, causan una motivación a hacer algo para reducir la vulnerabilidad ante la posible ocurrencia de $\neg p$.

b) Pero Gordon no sólo afirma que hay combinaciones de actitudes proposicionales que causan acciones y otras que causan emociones, sino que dice, además, que las emociones suplementan el modelo de explicación de la acción por deseos y creencias. Su argumento se basa en dos ejemplos, uno de los cuales, el que tiene que ver con el miedo, ya lo he mencionado antes. Lo expondré a continuación con mayor detalle:

Dos campesinos A y B están convencidos de que su cosecha no sobrevivirá otra semana sin agua y ambos desean con igual fuerza que no se estropee su cosecha y, por lo tanto, desean igualmente que

llueva esa semana. Los dos creen también que existe una probabilidad del 0.5 de que llueva. Sin embargo, el campesino *A* se prepara para irrigar, mientras que *B* no lo hace. Esto es, *A* actúa como si creyera que no va a llover (actúa como si creyera que $-p$ es verdadera) y *B* actúa como si creyera que va a llover (actúa como si creyera que p es verdadera). Pero *ex hypothesis*, ninguno cree ni que p , ni que $-p$. Se trata de un caso *ceteris paribus*, esto es, los campesinos no difieren en cuanto a otras creencias pertinentes y, aunque Gordon no lo diga, supongo que tampoco en cuanto a otros deseos pertinentes, anteriores a tener la emoción.⁶¹

La diferencia, según Gordon, es que *A* teme que no llueva y *B*, en cambio, tiene la esperanza de que llueva. Las emociones diferentes explican las distintas motivaciones y acciones de *A* y de *B*. La diferencia entre los dos es que las mismas actitudes proposicionales producen en *A* y en *B* efectos motivacionales distintos, es decir, emociones diferentes: *A* tiene miedo de que no llueva mientras que *B* tiene la esperanza de que llueva. El que *A* tema lo motiva a reducir su vulnerabilidad frente a las consecuencias de que no llueva, o sea, en este caso y dadas otras creencias, a prepararse para irrigar. En cambio *B* tiene la motivación a dejar las cosas como están y a esperar que suceda lo que desea, esto es, que llueva. Si tratáramos, en cambio, de explicar las diferencias motivacionales y las acciones a las que dan lugar sólo en términos de deseos y creencias, esta historia, afirma Gordon, "sería imposible", mientras que si les atribuimos diferencias emocionales, la explicación es plausible y perfectamente natural.

En lo que sigue haré algunas observaciones a este ejemplo y, en general, a la tesis de Gordon:

1) Tanto el miedo como la esperanza, en el caso de los campesinos, tienen las mismas razones actitudinales, las mismas razones epistémicas y las mismas condiciones causales -el deseo de que llueva y el estado de incertidumbre. La diferencia entre ambas emociones estaría sólo en el efecto motivacional, el cual, para Gordon, consiste en un deseo característico para cada emoción.

Ahora bien, si aceptamos que las condiciones causales son las mismas para el miedo y para la esperanza, el efecto debería incluir no sólo los distintos deseos, sino también las maneras diferentes en las que el deseo de $-p$ se conecta con la condición de incertidumbre. Es decir, tanto A como B creen que es posible que p y que es posible que $-p$. Ambos conceden una probabilidad subjetiva de 0.5 a p y también a $-p$. Esto puede expresarse diciendo que tanto A como B creen que es igualmente posible que resulte verdadera (a) que no llueva o (b) que llueva. Sin embargo, el deseo de A de que llueva se combina sólo con una de sus creencias, a saber, que es posible que $-p$. El deseo de B , en cambio, se combina con la otra creencia, que es posible que p . Esto es, A ve una posible frustración de su deseo mientras que B ve una posible satisfacción de su deseo. Tanto A como B ignoran, o de alguna manera descuentan o descuidan una de las dos creencias que ambos supuestamente tienen, de tal manera que en un caso la combinación da lugar a una actitud favorable a hacer algo para evitar las consecuencias negativas de que suceda $-p$ y, en el otro, no da lugar a ese deseo

sino al de dejar que las cosas sigan su curso natural: en un caso hay miedo, en el otro esperanza.

El que las probabilidades sean 0.5 de que ocurra p y 0.5 de que ocurra $-p$ no es esencial aquí. Como es un caso *ceteris paribus*, la probabilidad que ambos asignen tanto a p como a $-p$ deberá ser la misma, pero es perfectamente inteligible que ambos creyeran que la probabilidad de que no llueva es de 0.8 y la probabilidad de que llueva de 0.2, o viceversa y, sin embargo, uno tuviera miedo y el otro esperanza. Otro supuesto de nuestro ejemplo de los campesinos es que la fuerza del deseo no juega ningún papel que nos permita explicar la diferencia entre ambas emociones ya que, *ex hypothesis*, los dos desean con la misma intensidad que no se estropee su cosecha y, por lo tanto, que llueva. La diferencia entre A y B consiste en que, en el momento preciso, uno enfoca o se fija en la probabilidad, cualquiera que ésta sea, de que no llueva y el otro en la probabilidad de que llueva, lo cual da lugar a los deseos diferentes.

2) Ahora bien, suponiendo que la diferencia entre A y B consiste en que tienen emociones distintas, nos preguntamos ¿por qué en una ocasión determinada uno tiene miedo y el otro esperanza, esto es, por qué, si ambos creen tanto que es posible que ocurra $-p$ como que ocurra p , en el caso de A el deseo se combina con una de las creencias y en el de B con la otra?

Podríamos dar razones que tienen que ver con la vida mental y personal de cada uno de ellos. Razones que pueden ser más generales, en el sentido de que cubren no sólo este caso sino un amplio abanico de casos posibles o más específicas a este caso

concreto. Como razones posibles podríamos mencionar, entre otras, los rasgos de la personalidad⁶², los principios morales, económicos, estéticos y de etiqueta, las actitudes y creencias generales, por ejemplo, mencionar que uno es pesimista y el otro optimista; uno precavido y previsor y el otro confiado; uno miedoso y el otro seguro; uno trabajador y el otro flojo; que uno es más conservador que el otro; que ambos tienen distintas actitudes frente al riesgo; que uno cree en Dios, en su suerte, en los amigos, en su capacidad de recuperación y el otro no; que uno tiene mayor capacidad de imaginación que el otro, y también podríamos mencionar creencias, actitudes y otros estados mentales que se aplican específicamente a este caso concreto. Por ejemplo, que a uno le preocupa más pagar sus deudas actuales; que recuerda otra ocasión anterior en que se estropeó su cosecha; que uno imagina *sus* tierras secas, a sus hijos con hambre ..., el otro, en cambio, no imagina nada; uno cree que esta vez correrá con suerte y el otro piensa que las cosas saldrán mal o, simplemente, podría suceder que, en esta ocasión, hay algo físico que influye en su estado de ánimo y que le hace ver el aspecto negativo de las cosas: le duele la cabeza, el estómago, está enfermo, etc.

Gordon no afirma, por supuesto, que no existan razones que expliquen el que uno tenga miedo y el otro esperanza. El no discute este asunto, sino que dice únicamente que se trata de un caso *ceteris paribus* en lo que respecta a los deseos y creencias 'pertinentes'. Pero esta vaguedad acerca de lo que sería o no pertinente, es decir, la vaguedad acerca del alcance del *ceteris paribus* no tiene por qué preocuparle, pues podría alegar que aun si

A y *B* fueran indistinguibles respecto de toda su vida mental anterior y en cuanto a su vida física en la medida en que tuviera efectos mentales, aun en ese caso el deseo que cada uno tiene pudo haberse combinado, en esta ocasión particular, con una u otra creencia, de tal modo que *A* advierte una posible frustración y *B* una posible satisfacción de su deseo.⁶³

3) Si no tuviéramos la condición del *ceteris paribus*, esto es, en un caso distinto al de los campesinos, la diferencia entre dos personas una de las cuales tiene miedo y la otra esperanza, podría ser una diferencia en la fuerza del deseo, es decir, una desea más que la otra que $\neg p$. Ya he mencionado antes que la fuerza del deseo puede influir en la probabilidad subjetiva que le asignemos a la creencia de que es posible que algo ocurra o, también, en el valor que le otorgamos. Normalmente una persona, entre más quiera algo, mayor importancia le dará a la más mínima probabilidad de que no salga, esto es así en el caso del miedo. En el caso de la esperanza, en cambio, entre más desee algo más se aferrará a la más mínima probabilidad de que ocurra lo que desea. También es posible que la fuerza del deseo lo indujera a creer que la probabilidad de que ocurra o no ocurra algo es mayor de lo que justificaría la evidencia disponible. Otra forma de explicar la diferencia emocional sería una diferencia en las probabilidades subjetivas que ambos le asignan a p y a $\neg p$ cuando su deseo tiene la misma intensidad. Sin embargo, para que esta diferencia funcionara como razón de las distintas emociones, es necesario suponer, además, que los sujetos son racionales en el sentido de que el deseo se combina con aquella creencia a la que se le asigna una mayor probabilidad y esto no es

siempre así. Por otro lado, es perfectamente inteligible, también, que alguien pasara de una emoción a la otra; que tuviera en un momento miedo y en el otro esperanza, según enfocara, tuviese presente, pensara o imaginara que ocurre uno u otro de los sucesos o estados de cosas que cree que son posibles.

Una posibilidad, que no considera Gordon, es que un individuo pasara del miedo a la esperanza debido a una ambivalencia en sus deseos, sin que cambiara la creencia. Es decir, el sujeto tiene los dos deseos, pero en un momento es consciente de su deseo de $-p$ y en el momento siguiente es consciente de su deseo de p . Uno de los deseos se combina con la creencia de que es posible que p y da lugar al miedo; el otro deseo se combina con la misma creencia y da lugar a la esperanza. Por ejemplo, A cree que es posible que vea a M , y él desea verla y no desea verla. En un momento tiene miedo de verla y en el otro tiene la esperanza de verla. En este caso tampoco cumpliría un papel uno de los conyuntos de la conjunción de creencias que constituyen su estado de incertidumbre, a saber, que cree que es posible que la vea y cree que es posible que no la vea.

4) Gordon afirma que las emociones son necesarias para suplementar el modelo de explicación por deseos y creencias y sostiene que el caso de los campesinos sería "imposible" de explicar si no les atribuimos diferencias emocionales.

Atribuir emociones es, sin duda, un recurso que frecuentemente usamos para explicar la acción humana. En el caso de los campesinos, es plausible explicar las diferencias motivacionales como diferencias emocionales. Sin embargo, atribuir emociones no es la única forma de suplementar el modelo de

explicación por deseos y creencias. Creo, a diferencia de Gordon, que este caso puede explicarse también de otras maneras igualmente "plausibles y naturales", sin necesidad de ^{com}mencionar emociones.

Cuando explicamos una acción por deseos y creencias, muchas veces hay varios conjuntos posibles de deseos y creencias que podrían explicar una acción bajo cierta descripción. En tales casos recurrimos frecuentemente a otras características de la vida mental y personal del agente que nos sirven para escoger, de entre varios conjuntos posibles de actitudes proposicionales, aquel que en un caso dado nos parece el más adecuado. De entre dichas características podemos mencionar creencias y deseos más generales, valores, otros principios, rasgos de la personalidad y, también, rasgos que tienen que ver con tendencias emocionales más generales (como miedoso, sentimental, iracundo, etc.), además de emociones; o cuando no tenemos idea de cuáles fueron los deseos y creencias específicos que causaron una acción determinada, podemos explicar la acción mencionando únicamente alguno o algunos de estos rasgos que nos permiten delimitar la clase de deseos y creencias que podrían haber sido las razones de la acción. Atribuir emociones es, pues, sólo una forma entre otras de suplementar el modelo de explicación de la acción por deseos y creencias.

Considero pues que es posible ofrecer explicaciones alternativas de las distintas motivaciones de los campesinos que sean al menos tan plausibles como la que les atribuye una diferencia emocional. Gordon mismo hace un intento en este sentido atribuyéndoles a ambos una actitud distinta hacia el riesgo.⁶⁴ Sin

embargo, llega a la conclusión de que la explicación en estos términos resultaría un tanto forzada y que atribuir emociones distintas es la única forma plausible y natural de explicar este caso.

Sin embargo, supongamos, por ejemplo, que *A* es un hombre pesimista⁶⁵ y que, por eso, tiende a ver el aspecto negativo de las cosas. Pero, como es también un hombre previsor, al ver que era posible que no lloviera y que, en ese caso, se estropearía su cosecha, tuvo el deseo de hacer algo para que esto no sucediera. Siendo también un hombre trabajador, y dadas otras creencias pertinentes, pensó que sería conveniente irrigar para prevenir la mala cosecha. El campesino *B*, en cambio, es optimista, tiende a ver el lado bueno de las cosas, además es flojo y comodín y cree que, en general, es un hombre de suerte. Piensa que este caso no es una excepción, que las cosas saldrán una vez más como él las desea y que, por consiguiente, no vale la pena hacer nada, sino esperar a que llueva.

Las anteriores son explicaciones alternativas de la diferencia de motivaciones sin que sea necesario atribuir emociones. En ellas la condición del *ceteris paribus* no va más allá de los deseos y creencias que Gordon menciona. También podríamos extender esta condición a toda la vida anterior de ambos y decir que, aunque ambos tuvieron el deseo de que *p* y la creencia de que es posible tanto que ocurra $\neg p$ como que ocurra *p*, después de examinar los pros y los contras de hacer algo en el caso de que se dieran una u otra de las situaciones posibles, *A*, en esta ocasión particular, piensa que sería conveniente irrigar y tiene el deseo de hacerlo,

mientras que *B* piensa que es más conveniente esperar a que llueva y desea dejar las cosas como están. Ninguno de los dos tiene una emoción, sino que sus motivaciones distintas dependen del resultado de una deliberación en la que intervienen actitudes proposicionales que ambos tienen y en la que los dos toman en cuenta tanto que es posible que llueva como que no llueva.

5) Ahora bien, Gordon sostiene que tener la emoción sólo es tener distintas motivaciones o actitudes favorables causadas por cierta estructura de actitudes proposicionales. Sin embargo, pienso que el que se dé cierta estructura de actitudes proposicionales no es equivalente a tener una emoción, esto es, que las actitudes proposicionales de los campesinos podrían causar los distintos efectos motivacionales sin que uno de ellos tuviera miedo y el otro esperanza. Volveré a esto más adelante pues está relacionado con un problema más general que encuentro en la tesis de Gordon: es el que sólo nos ofrece una versión de la estructura cognoscitiva y actitudinal del miedo y no toma suficientemente en cuenta un elemento que a mi juicio no podemos descuidar y que es el de sentir miedo. Pienso que dadas las críticas a las teorías que identificaban las emociones con sensaciones o sentimientos, los filósofos como Gordon tienden a ver las sensaciones como un simple acompañamiento que a veces está presente y a veces no, pero que, en sí mismo, no cumple ningún papel. Al examinar algunos de los ejemplos de Gordon en los que los sujetos no sienten nada, uno se pregunta si en esos casos uno efectivamente atribuiría una emoción. Cuando alguien teme que haga frío esta noche y piensa que por eso es mejor que se lleve su abrigo ¿está expresando realmente una

emoción? En un caso como éste tenemos las actitudes pertinentes que causan el efecto motivacional y, tal vez, también la acción preventiva que pretende Gordon: explicamos el que *S* tenga una motivación a llevarse su abrigo diciendo que teme que haga frío esta noche y no quiere resfriarse. Pero ¿estamos atribuyendo aquí realmente la emoción de miedo o temor o, tal vez, una actitud que al tener una estructura de actitudes proposicionales muy similar, está conectada con la emoción pero que, en este caso, no expresa la emoción? 66

Imaginemos, por otro lado, que *A* y *B* están frente a una víbora venenosa; ambos creen que es posible que la víbora los muerda y no quieren que esto suceda. Ambos tienen la motivación a evitar las consecuencias de una mordedura y, por lo tanto, ambos usan guantes. Sin embargo *A* es el cuidador de serpientes del Zoológico y *B* un visitante. *A* no siente ningún miedo, *B* sí siente miedo. Según la tesis de Gordon, tendríamos que decir que ambos temen que la víbora los muerda y, en un sentido, es correcto decir que lo que explica que usen guantes es que temen que la víbora los muerda. Sin embargo, en el caso de *A* pensamos que explicaríamos su conducta igualmente bien si mencionamos únicamente los deseos y creencias pertinentes, esto es, sin mencionar para nada la emoción: usa guantes porque, si la víbora lo mordiera, evitaría un envenenamiento. En el caso de *B*, en cambio, pensamos que es más adecuado explicar su conducta diciendo que tiene miedo de que la víbora lo muerda, a pesar de que tiene las mismas actitudes y hace lo mismo que *A*. Es posible también señalar la diferencia entre *A* y *B* diciendo que, cuando afirmamos que tanto *A* como *B* temen que

la víbora los muerda, a uno le estamos adscribiendo la actitud mientras que al otro le estamos atribuyendo la emoción.

La diferencia entre la emoción y la actitud en un caso particular consiste, creo yo, en lo siguiente: con respecto a la emoción, se trataría, en parte, de sentir algo o, al menos, de que existiera la posibilidad de sentir algo, esto es, no atribuiríamos la emoción a otra persona si no consideraríamos que se encuentra en una situación que pertenece a la clase de situaciones que podrían producir la sensación de miedo en un sujeto. En otras palabras, entendemos lo que es tener miedo con referencia a situaciones u objetos que son temibles, esto es, que pertenecen a la clase de objetos frente a las cuales entendemos que alguien pudiera sentir miedo. Con respecto a la actitud, en cambio, tenemos la mera estructura cognoscitiva y actitudinal del miedo, de tal modo que, cuando tenemos razones para pensar que el sujeto no siente miedo, podemos dar una explicación alternativa de su acción mencionando sólo las actitudes pertinentes. Ahora bien, dado que se trata de la misma estructura de actitudes proposicionales podemos usar también, en estos casos, la frase 'teme que' o 'tiene miedo de que', ya sea porque no sabemos o porque no nos importa para explicar su acción intencional, el que el sujeto sienta o no sienta miedo. No hay que olvidar, sin embargo, que los casos *centrales* de atribución de miedo, los casos más comunes y corrientes, las situaciones en las que los niños aprenden el uso de los términos de emociones, son aquellas en las que las sensaciones de miedo cumplen un papel importante. Una tesis interesante de cómo aprendemos a usar las palabras de emoción es la que sostiene R de Sousa. Afirma que

aprendemos el vocabulario de las emociones en *escenarios paradigmáticos*, esto es, mediante "pequeños dramas en los cuales se alistan por primera vez nuestras capacidades naturales para tener respuestas emocionales".⁶⁷ Una parte esencial de la educación consiste en identificar las respuestas a los componentes situacionales de los escenarios paradigmáticos "dándole al niño un nombre para ellas en el contexto del escenario y enseñándole de este modo que está experimentando una emoción particular".⁶⁸ Al principio, cuando el niño es pequeño, los escenarios se conforman de situaciones simples de la vida cotidiana, más tarde se refuerzan y se enriquecen mediante cuentos, historias, arte y en general la cultura a la que está expuesto un individuo.

Por supuesto no quiero negar de ninguna manera la importancia fundamental que tienen los aspectos cognoscitivos y actitudinales para que se dé una emoción, ni tampoco estoy sosteniendo que, en todos los casos de atribución de la emoción, el sujeto esté sintiendo algo o que tenga que sentir algo y, menos aún, que tenga que sentir algo durante todo el tiempo en que podamos adscribirle la emoción. Así, si *S* tiene miedo a las alturas, es posible que nunca o casi nunca esté en una situación en la que sienta miedo si ha evitado con éxito los lugares altos y es verdad, también, que el miedo que le atribuimos sirve para explicar su conducta de evitar los lugares altos. Sin embargo, decir que tiene miedo a las alturas es decir también que *S* piensa que, si se encontrara en un lugar alto, sentiría miedo, y que lo que evita es, en parte, sentir miedo. También diríamos que si va a Uxmal y está frente a la pirámide del Adivino, es posible que empiece a sentir miedo al

imaginar el miedo que sentiría si estuviese arriba. La sensación de miedo no está siempre presente, ni durante todo el tiempo en que podemos atribuir la emoción, pero es, sin embargo, un punto de referencia que muchas veces nos ayuda a distinguir cuando se está expresando una emoción y cuando una actitud. Decir que alguien teme cuando no siente nada o cuando, al parecer, no existe la posibilidad de que sienta algo, sería extender el término a otros casos que tienen la misma estructura de actitudes proposicionales pero en los cuales no diríamos que se está expresando una emoción. En el lenguaje cotidiano extendemos el uso de términos como 'teme' también a otros casos en los que, ni se está expresando la emoción, ni se conservan ya todos los elementos de la estructura de actitudes proposicionales. Así, en ciertas frases corteses o de estilo como: 'me temo que no he acabado de leer tu trabajo', 'temo darte malas noticias, no voy a pagarte hoy lo que te debo', 'temo que no podré ir a tu fiesta', etc. no se conserva la condición de incertidumbre, sino sólo la apariencia de un deseo (desearía pagarte, ir a tu fiesta, etc) y la creencia de que no será satisfecho. Dado que se trata sólo de frases corteses, no se requiere que el que habla realmente tenga el deseo, sino sólo que se presente ante su interlocutor como teniéndolo.

Espero que la exposición anterior sirva como ilustración de lo interesante, compleja y variada que puede ser una emoción como el miedo; de las muy diversas circunstancias en las que la atribuimos; de las distintas explicaciones que pueden ofrecerse de la emoción en casos específicos y de cómo podemos usar la atribución para

explicar acciones y otros aspectos de la vida mental de los seres humanos. Hemos visto que un sujeto puede tener miedo cuando juzga que algo es peligroso o cuando evalúa una situación como peligrosa y desea evitar un posible daño. Hemos visto también que el miedo no es siempre una reacción al peligro sino que, en otros casos, es más adecuada la tesis de Gordon, sobre todo cuando se trata de miedos francamente proposicionales, cuando la emoción es claramente epistémica y existe una razón actitudinal del miedo. Pero la tesis de Gordon no abarca tampoco todos los casos: él generaliza demasiado el papel de la razón actitudinal y del efecto motivacional y no toma en cuenta que existen muchos miedos que no tienen ni razón actitudinal ni efecto motivacional. Existen también miedos que no requieren que el sujeto esté en un estado de incertidumbre, y no podemos sostener, tampoco, que el miedo y otras emociones asociadas sean siempre epistémicas, pues hemos visto que en algunas ocasiones son fácticas. Estos casos anormales con respecto a la tesis de Gordon se dan, sobre todo, cuando la emoción no es abiertamente proposicional. Sin embargo, estos miedos 'no proposicionales', están relacionados de múltiples maneras con otras actitudes proposicionales y con acciones, por lo que tenemos que darles un lugar en las explicaciones por razones. He examinado una posible solución a este problema que consiste en sostener que también estos miedos son implícitamente proposicionales y me he detenido en algunas de las dificultades para descubrir en ciertos casos su contenido proposicional.

Hemos visto, por otro lado, que a pesar de que las actitudes proposicionales son siempre relevantes para el miedo, no podemos

dejar de considerar el papel que juegan los sentimientos o sensaciones que con frecuencia sentimos cuando tenemos miedo y que algunas veces influyen sobre las actitudes proposicionales mismas. Hemos visto, por fin, que el lenguaje de las emociones se usa de muchas formas, decimos que alguien teme o tiene miedo en circunstancias muy variadas: algunas veces se trata de un episodio de miedo en el que lo más importante puede ser lo que sentimos y la conducta expresiva del miedo; en otras ocasiones atribuimos el término para explicar acciones intencionales o para explicar que alguien tenga ciertos deseos, creencias u otras actitudes; en otras, por fin, el término se extiende a situaciones que al parecer ya nada tienen que ver con la vida emocional de las personas.

En el siguiente capítulo me ocuparé de una emoción que tiene características distintas a la del miedo: el orgullo. El orgullo, a diferencia del miedo, es una emoción que está mucho menos unida a experiencias fenomenológicas y cambios fisiológicos. Asimismo sólo puede darse en seres que tienen expectativas sobre sí mismos y son capaces de auto-evaluarse. Al igual que el miedo, el orgullo no es una emoción que depende de la relación del sujeto con otras personas como lo son, entre otras, el resentimiento, la envidia y los celos, las cuales son esencialmente reacciones a lo que hacen o son otros seres humanos. El orgullo, en cambio, a pesar de que las condiciones y capacidades que se requieren para tenerlo sólo puedan adquirirse y desarrollarse en un medio social, es una emoción de autoevaluación, una reacción a características o acciones propias o de alguien con el que nos identificamos.

- 1 Pierre Mannoni, *El Miedo*, Breviario 377, FCE, México, 1984, p.13.
- 2 Ibid. p 67.
- 3 El sistema nervioso recibe y correlaciona la información procedente de dentro y fuera del cuerpo y reacciona enviando señales a determinados músculos y glándulas para que produzcan respuestas coordinadas. El sistema nervioso tiene tres partes principales: sistema central (encéfalo, nervios craneales y médula espinal), sistema periférico (nervios sensitivos y motores que entran y salen de la médula espinal) y el sistema vegetativo que se divide en simpático y parasimpático. Estos actúan en contraposición: el sistema simpático suele tener un efecto excitante y el parasimpático un efecto relajante. El sistema simpático desprende neurotransmisores químicos que actúan sobre el corazón, los pulmones y otros órganos, estimulando su actividad. Los nervios del sistema simpático forman dos cordones paralelos a la médula espinal y unidos a ella en todo su largo. El sistema parasimpático que sale de ambos extremos de la médula espinal, desprende neurotransmisores que actúan sobre todo en los mismos órganos que afecta el simpático, sólo que moderándolos. Cuando hay *stress*, domina el sistema simpático; en reposo el parasimpático. Véase 'El sistema nervioso' en *El hombre*, 1985, Círculo de Lectores, Bertelsmann International, GmbH.
- 4 Mannoni Op. cit. pp. 22-23
- 5 Robert Plutchik, 'Emotions: A General Psychoevolutionary Theory' en *Approaches to Emotion*, Klaus R. Scherer & Paul Ekman (Eds), Lawrence Erlbaum Inc, New Jersey, 1984 p. 201. Ver también del mismo autor 'A General Psychoevolutionary Theory of Emotion' en *Emotion, Theory, Research and*

Experience, Vol. 1. Plutchik & Kellerman (Eds), Academic Press, 1980. pp. 3-33.

En apoyo a la tesis de que se puede adquirir información del medio ambiente sin tener conceptos véase Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, McDowell (Ed), Oxford Univ. Press., 1982, pp 122-9, 154-159. Evans defiende la tesis de que un organismo puede obtener información no-conceptual del medio ambiente. En estos casos hay un *input* sensorial que está ligado a un *output* conductual de una manera presumiblemente ventajosa para el organismo. Estos contenidos no-conceptuales de los estados perceptuales informacionales, no son *ipso facto* experiencias perceptuales, esto es, estados de un sujeto consciente. Una experiencia perceptual requiere que el input sensorial no esté conectado con disposiciones conductuales, sino que sirva como *input* a un sistema pensante, que aplica conceptos y razona. No se requiere que el contenido de una experiencia dada sea un contenido conceptual, sino sólo que el sujeto use algunos conceptos, tenga algunos pensamientos y que el contenido de los pensamientos dependa sistemáticamente de las propiedades informacionales del *input*.

- 6 Davidson, Donald 'Rational Animals', *Dialectica*, 1982, No 36 pp. 317-27 y en *Actions and Events, Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Le Pore y Mc Laughlin (Eds), Blackwell, 1985, pp. 477-78.
- 7 *Ibid.* p.480
- 8 Existen, sin embargo, opiniones divergentes. Algunos etólogos, psicólogos y filósofos sostienen que ciertas conductas animales sólo pueden explicarse si se las ve como propositivas y que tenemos que aceptar que algunos animales no-humanos tienen conceptos, creencias y deseos o, al menos, alguna forma

rudimentaria de ellos. Ver, por ejemplo, entre los etólogos, a Donald R. Griffin *Animal Thinking*, Harvard Univ. Press, 1984; y Richard Byrne & Andrew Whiten *Machiavellian Intelligence*, Oxford Science Publications, 1988.

Entre los psicólogos es hoy en día muy común sostener que los procesos cognoscitivos son relevantes para las emociones, tanto humanas como de otras especies animales. Sin embargo, no es claro lo que deba incluirse en la noción de 'cognición', que tanto usan. Existen, además, marcadas diferencias entre ellos acerca del papel que juegan los procesos cognoscitivos en las emociones. Ver, por ejemplo, los artículos de Plutchik, Lazarus, Leventhal, Levy, Pibram, Scherer, Sroufe, Tomkins, Trevarthen, Chance y otros en *Approaches to Emotion*, op. cit. y en *Emotion, Theory, Research and Experience*, Vol. I, op. cit.

Cito a algunos en relación con la atribución de cogniciones a los animales: R. Plutchik, en el artículo mencionado afirma que "todo organismo debe evaluar el entorno de alguna manera. Este proceso de evaluación representa el aspecto cognoscitivo de las emociones". Más adelante sostiene que cierto "suceso estímulo" como "la amenaza de un enemigo" es seguido por una "cognición (interpretación)" tal como el "peligro" (p. 208). P. Marler, 'Animal Communication: affect or cognition?', en *Approaches to Emotion*, op. cit. pp. 345-365 va más lejos, pues parece atribuirle conceptos a ciertos animales. Se refiere, por ejemplo, a "la semántica de los llamados de alarma de los monos" y dice que "algunas señales animales tienen los atributos de los símbolos" y que el hombre "no inventó un nuevo modo de operación sino que enriqueció y elaboró un sistema que ya opera en los animales" p.362. R. S. Lazarus en 'Relations between Emotion and Cognition', en el mismo libro, pp. 247-57 es más cuidadoso. Habla de una "discriminación autonómica sin conciencia" y se refiere a "esquemas cognoscitivos" que son resultado de la "herencia neuronal". Más adelante sostiene que "es probable que todos los mamíferos cumplan con los

requisitos cognoscitivos mínimos de la emoción, si uno permite que el concepto de 'valuación' (*appraisal*) incluya el tipo de proceso, descrito por los etólogos, según el cual una respuesta; estructuralmente integrada (*built in*) y bastante rígida, a configuraciones de estímulos es distinta ante peligro y no peligro. Una percepción evaluativa ... puede operar en todos los niveles de complejidad, desde el más primitivo e innato al más simbólico y basado en la experiencia" p.254. Para una tesis filosófica que sostiene que a las criaturas no-humanas debemos atribuirles una forma primitiva, no-proposicional e irreflexiva, de creencias y deseos véase, Richard Jeffrey, 'Animal Interpretation' en LePore & McLaughlin, Op. cit. 481-487. No pretendo en este trabajo pronunciarme acerca de cuál sea la teoría cognoscitiva adecuada para los animales no-humanos y no dudo que haya grados evolutivos en los procesos cognoscitivos. Creo, sin embargo, como trataré de mostrar en lo que sigue, que existe una diferencia fundamental entre tener creencias y deseos, en tanto actitudes proposicionales, y no tenerlas. Decidir después acerca de cuáles son las especies animales que tienen estas actitudes es una cuestión empírica.

- 9 Wilson, Edward O., 'Las Hormigas', *Vuelta* 200, Julio, 1993, p. 52
- 10 Daniel Dennett: 'Intentional systems in cognitive ethology', *The Behavioral and Brain Sciences*, 6,1983, p. 350.
- 11 Evans, Gareth 'Semantic Theory and Tacit Knowledge' en *Wittgenstein; To follow a Rule*, Holtzman and Leich (Eds), Routledge & Kegan Paul, London, 1981. p. 131. Ver también pp. 131-34.
- 12 *Ibid.* p.132.

13 *Über Gewissheit*, Blackwell, 1979, §141 en español *Sobre la Certeza*, Gedisa, 1988

- 14 Davidson, luego de poner énfasis en el carácter holista de las actitudes proposicionales, sostiene además, correctamente creo yo, que una criatura no puede tener actitudes proposicionales a menos que tenga lenguaje. No puedo entrar aquí en el detalle de la tesis de Davidson. Sólo quiero mencionar las razones que da en favor de la dependencia entre pensamiento y lenguaje. Davidson alega que para tener una creencia es necesario tener el concepto de creencia. La diferencia entre creer que p y creer que uno cree que p es que la segunda es una creencia acerca de una creencia y requiere del concepto de creencia, es decir, de un lenguaje. "No estoy afirmando que todo pensamiento sea consciente de sí mismo o que siempre que pensamos que p , tenemos que ser conscientes de que p , creer que creemos que p o pensar que pensamos que p . Mi tesis es más bién la siguiente: en general, para tener alguna actitud proposicional, es necesario tener el concepto de una creencia, tener alguna creencia acerca de una creencia." (Op. cit. p.478). Ahora bien, tener el concepto de creencia es tener también el concepto de verdad objetiva. Es entender la diferencia que existe entre una realidad objetiva y las creencias que se pueden tener sobre ella. "Tener el concepto de creencia es tener el concepto de verdad objetiva. Si creo que hay una moneda en mi bolsillo, puedo estar en lo correcto o equivocarme; estoy en lo correcto sólo si hay una moneda en mi bolsillo. Si estoy sorprendido porque no hay una moneda en mi bolsillo, llevo a creer que mi creencia anterior no correspondía al estado de mis finanzas. Tengo la idea de una realidad objetiva que es independiente de mi creencia." (Op. cit. pp.479-80)

Tener una creencia requiere, entonces, tener la capacidad de reflexionar sobre las creencias y, para esto, es necesario dominar el contraste subjetivo-objetivo que requiere la creencia, lo que, a su vez, requiere de un lenguaje.

- 15 *Ceteris paribus* , para excluir los casos en los que un agente sabe que su miedo es irracional y, por lo tanto, no cree que está en peligro.
- 16 'Deseo' porque no estamos suponiendo que se trata realmente de un deseo ya que este último es una actitud proposicional.
- 17 Aristóteles, las citas son de EN =*Ética Nicomaquea* , trad. Antonio Gómez Robledo, Nuestros Clásicos, México, 1957. DA=*De Anima*, Penguin Classics.
- 18 Irwin, T.H. 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics' en *Essays on Aristotle's Ethics* , Amélie O. Rorty (Ed), Univ. of California Press, 1980. p. 44.
- 19 Ver Robert Black (1993), 'Philosophical Scepticism about moral obligation' en *The Aristotelian Society* , Suppl. Vol. LXVII, pp.195-197.
- 20 Wiggins, por ejemplo, en 'Identity, Designation, Essentialism and Physicalism', *Philosophia*, Vol.5, 1975, p.23, caracteriza el dolor como "ese estado funcional *n* del sistema nervioso central que da cuenta de la tendencia del paciente, mientras persiste ese estado en la conciencia, de evitar objetos que él cree que son responsables de iniciar o agravar ese estado." Esta caracterización, sin embargo, no toma en cuenta que no toda conducta que manifiesta dolor es una conducta que manifiesta creencias, esto es, no toma en cuenta reacciones instintivas frente al dolor. Tampoco toma en cuenta la conducta que consiste en evitar objetos que uno ha aprendido a relacionar con experiencias dolorosas, aun cuando en ese momento no exista ningún estado doloroso. (Ver Platts, 'Moral Reality and the End of Desire' en *Reference, Truth and Reality*, Platts (Ed), Routledge & Kegan Paul, London, 1980. También en relación al dolor, ver Dennett, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan

Paul, London, 1969., y *Brainstorms*, Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978. Parte III.)

21 Ver Irwin, Op. cit. p. 44

22 Irwin, Op. Cit. p. 45

23 Los 'deseos' de los animales no-humanos están delimitados por ciertos mecanismos instintivos que los preparan para actuar de un modo que, por lo general, es biológicamente ventajoso. 'Instintivo' no quiere decir aquí algo que es meramente innato. Toda conducta está influida por la estructura genética, así como por las condiciones ambientales que existen durante el desarrollo del organismo. Se requiere de un ambiente embrionario adecuado para que se hagan las conexiones neuronales que posibilitan el desarrollo. Además, los animales 'aprenden' con la experiencia y su conducta se hace más coordinada y discriminativa, esto es, más precisa en relación con las características del medio ambiente. Por otro lado, la respuesta de un organismo a un estímulo dado depende también de la historia de la especie: "el zorro en tanto especie caza a la liebre a través de las generaciones, adaptándose continuamente a las contraadaptaciones de ésta." Jon Elster, *Ulyses and the Sirens*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979, Ver también B. Russell, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin Ltd., London, 1921, Lecture 3. esp. pp. 57, 63, 65, 67. y Platts, *Moral Realities*, Routledge & Kegan Paul, 1991, p. 33.

24 Platts, op, cit. Cap. 1, Ver también Richard Taylor, *Good and Evil*, Buffalo, N Y., 1984.

25 Ver Mark Platts, op, cit. "Una caracterización de deseabilidad del objeto del deseo es una caracterización adecuada para la comunicación de la deseabilidad del objeto" (p.38) "Es una caracterización del objeto del deseo que sirve para comunicar "el

bien imaginado a la luz del cual actúa el sujeto, cuando efectivamente actúa en base a ese deseo." (p. 28) Es una especificación del objeto del deseo que responde a la pregunta de "por qué el agente tiene el deseo".

- 26 Ver Op. Cit. pp. 62-63.
- 27 Al menos conceptos como 'piedra', 'rodar', 'cima de una montaña' y algunos otros. Como es proposicional, el deseo no puede quedar totalmente aislado de todos sus otros estados proposicionales, ya que no tiene sentido atribuir una actitud proposicional aislada. Sísifo debe creer, al menos, algunas cosas acerca de piedras, montañas, rodar objetos, etc.
- 28 Op. Cit. p. 31. Proto-práctica porque se trata de una deliberación dirigida a contestar la pregunta de qué es lo que alguien más *quiere* hacer.
- 29 Davidson, op. cit. p. 473
- 30 Para insistir en lo dicho al final de la nota 8, es obvio que si se llegara a probar que hay, aparte de los humanos, otros animales que tienen conceptos y actitudes proposicionales, entonces ese hecho influiría también en la manera de entender sus emociones.
- 31 La diferencia entre emociones irracionales y emociones inapropiadas es *grosso modo* la siguiente: la irracionalidad tiene que ver con la justificación, digamos, con no tener razones o tener malas razones para una emoción, mientras que la propiedad tiene que ver, sobre todo, con el grado de intensidad, es decir, la emoción sería inapropiada cuando es demasiado violenta o calmada para lo que ameritan las circunstancias o, hablando en términos de acciones, cuando ocupa un lugar demasiado importante (poco importante) en las motivaciones y deliberaciones del agente.

-
- 32 Gordon, R. op. cit. sobre todo capítulos 2 y 4.
- 33 Gordon afirma que todo miedo es implícita o explícitamente proposicional; esta tesis se analizará más adelante.
- 34 Para Gordon, las emociones implican un elemento cognoscitivo y una actitud positiva o negativa hacia algo que es o que podría ser, el caso. Distingue, entonces, entre emociones positivas y negativas, y entre emociones *fácticas* y *epistémicas*. Fácticas son emociones como enojo, orgullo, indignación, alegría, etc., en las que, por ejemplo, 'S está enojado de que p , si y sólo si es verdad que p y S sabe que p '. Véase capítulo 3. Epistémicas son emociones como miedo, esperanza, etc., en las que, por ejemplo, 'S tiene la esperanza de que p , si y sólo si S no está seguro de que p '. El estado de incertidumbre es el que proporciona la condición cognoscitiva. Gordon las llama emociones 'epistémicas' por su semejanza funcional con estados cognoscitivos como creer, sospechar, etc.: esta semejanza consiste en que ambos admiten razones epistémicas. Así, entre las razones que tenemos para 'temer que p ' algunas se asemejan a las que tenemos para 'creer que p '. El que teme actúa como si creyera que p . Decimos, además, que nuestros temores se confirman o resultan verdaderos.
- 35 Op. Cit. p. 68
- 36 La palabra en inglés es 'wishes' y Gordon sostiene que la distinción entre 'wish' y 'desire' es importante para el caso de las emociones. Sin embargo, me parece que su distinción no es clara. En inglés existen dos verbos, 'to desire' y 'to wish', pero de éstos no se sigue que existan dos estados mentales distintos. 'Wish' en inglés se usa para expresar un deseo en ciertas circunstancias, sobre todo cuando el agente cree que está más allá de sus capacidades el realizar el objeto de su deseo. Un ejemplo son los deseos dirigidos al pasado.

Ver M. Platts, Op. Cit. p.43. Pero Gordon pretende usar la distinción por razones teóricas y no parece darse cuenta de que la noción de 'wish' depende de la noción de deseo. Esta dependencia se refleja en castellano traduciendo 'wishes' como 'desearía'. Yo creo que en español la palabra 'deseo' admite, como pretende Gordon con respecto a 'wish', que podamos desear cosas que sabemos que no podrían suceder, que podamos ser ambivalentes frente a nuestros deseos y que los deseos sean racionalmente ciegos los unos a los otros. Ver Gordon, op. cit. pp.30-31.

- 37 Op. Cit. pp. 36 y 69. La actitud positiva o negativa es hacia el objeto o contenido de la emoción. Puede decirse también que se trata de algo que uno valora positiva o negativamente.
- 38 Op. Cit. pp. 69-70
- 39 Op. Cit. p. 74.
- 40 Op. Cit. p. 75
- 41 Op. Cit. p. 76
- 42 Op. Cit. pp. 79-81
- 43 Posteriormente (pp.89-90) diré algo más sobre esta noción tan compleja, que requiere de un análisis mayor del que puedo hacer aquí.
- 44 Op. Cit. p 72.
- 45 No me interesa aquí el origen del miedo. No importa que el miedo del pequeño Hans sea, como afirma Freud, un miedo sustituto de otros miedos reprimidos, en último término del miedo a la

castración. Lo que importa es que Hans tiene, también, miedo de que lo muerda un caballo.

- 46 Por ejemplo, si la ciencia descubriera algo acerca de las arañas que realmente las hace peligrosas para los seres humanos o se dieran circunstancias tales, digamos una lluvia de meteoritos, que hacen posible un impacto.
- 47 Los diccionarios tampoco ayudan para esto. En algunos usos, 'asustarse' es tener miedo o atemorizarse; 'temor' es miedo moderado; 'miedo' es temor y también es susto; 'terror' y 'espanto' son miedos intensos; 'espanto' es horror; etc. etc. Existe también una forma de susto que no puede considerarse como emoción sino que se trata de una mera reacción fisiológica. Se trata de algo que se le presenta o se le aparece a un individuo de manera repentina, imprevista o sorpresiva y que *causa* que esté en un estado de susto. Expresiones como 'me asustaste' o '¡ qué susto !' sirven para comunicar que uno se encuentra en ese estado. Lazarus, por ejemplo, dice que es un reflejo sensomotor, una reacción a estímulos aferentes simples. Richard S. Lazarus, *Emotion and Adaptation*, Oxford Univ press, New York, 1991. p.53. Este estado es, sin embargo, diferente del estado emocional al que nos referimos con expresiones como 'Está asustado de que ___' o 'Le asusta que___' y que pertenece a la familia del miedo. Existen, por otro lado, usos estilísticos y giros verbales en los que usamos estas palabras, por lo general en primera persona, sin referirnos en absoluto a la emoción. 'Me temo que mi marido no está en casa.' 'Me temo que vas a tener que buscarte un trabajo'. 'Me espanta mudarme de casa'.
- 48 Véase Grice, H. P., 'The Causal Theory of perception', *Proceedings of the Aristotelian Society* , Supp. Vol. 35, 1961, pp.121-68.
- 49 Jorge Luis Borges, Alianza/Emecé 1992 pp.141-146.

- 50 El papel de la imaginación en las emociones es un tema importante. Aquí sólo me ocuparé de algunos ejemplos que tienen que ver con el primer uso que distingue Strawson en 'Imagination and Perception', *Freedom and Resentment and other Essays*, Methuen, London, 1974. Strawson distingue tres áreas de asociación en las que se emplean comúnmente algunos términos como 'imagen', 'imaginar', 'imaginación', imaginativo, etc. Estas son: 1) la imaginación ligada a *imagen*, y ésta entendida como *imagen mental*. 2) la imaginación asociada a la invención y, a veces, a originalidad o penetración, o a la desviación oportuna, reveladora o sorprendente, de lo rutinario. 3) la imaginación ligada a creencia falsa, engaño, ilusión, memoria equivocada o percepción errónea.
- 51 En estos ejemplos la manera en que se adquiere la creencia que es condición del temor y su justificación, serán importantes para decidir acerca de la racionalidad o irracionalidad de los miedos.
- 52 Véase nota 36. Digo 'normalmente' porque existen casos en los que 'wish' tiene una función estilística o expresiva como, por ejemplo, en 'I wish to introduce you to...'
- 53 Ver Mark Platts, Op, cit. pp. 49-62, Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970, pp. 29-32 y Schiffer, Stephen 'The Paradox of Desire', *Am. Phil. Quarterly*, 13, 1976, p. 198.
- 54 Gordon usa este ejemplo en otro contexto, ver op. Cit. p. 69.
- 55 Este ejemplo se lo debo a Mark Platts.
- 56 Ver Platts, M., op. cit. p. 59-60
- 57 Gordon, op. Cit. p. 70

-
- 58 Ver McDowell 'Values and Secondary Qualities' en Ted Honderich (Ed), *Morality and Objectivity*, London, 1985, pp 111-112 y 120-121.
- 59 Foot, Philippa, 'Moral Beliefs en *Virtues and Vices*, Blackwell, 1978 Oxford. p. 117.
- 60 Podemos describir casos en los que no satisfacer el deseo podría significar un daño serio que incapacita a la persona o hasta pone en peligro su vida, pero esto no sucede en la mayoría de los casos en los que no satisfacemos un deseo apetitivo.
- 61 Gordon Op. Cit. pp. 75 y 81.
- 62 Graham Greene en su autobiografía cuenta cómo él jugaba ruleta rusa para matar el aburrimiento, véase *A Sort of Life*, Simon and Schuster, New York, 1971, Cap.6, 2. pp.118-133.
- 63 Ver Incertidumbre, p.26 sigs. de este trabajo.
- 64 Ibid. pp.111 y 122-123.
- 65 Aunque no lo dice Gordon, podríamos agregar aquí las creencias acerca de una parte constitutiva del deseo. Por ejemplo, para poder satisfacer mi deseo de jugar ajedrez tengo que tener una serie de creencias constitutivas acerca de lo que sería, digamos, mover un alfil.
- 66 Ibid. p.8
- 67 No tenemos una idea precisa de cómo funcionan exactamente los rasgos de la personalidad en las explicaciones de acciones o, en este caso, de emociones específicas. Muchas veces los rasgos son

descripciones cortas o resúmenes de ciertos patrones de actitudes proposicionales que tienden a tener las personas a las que les atribuimos el rasgo. Los rasgos nos ayudan a predecir con cierta probabilidad los estados mentales y las acciones de las personas, pero no sirven para explicar un caso específico. Así, decir que alguien es optimista, por ejemplo, es decir que tiende a ver el lado bueno de las cosas y a esperar el mejor resultado en cualquier circunstancia. Sin embargo, saber esto no nos sirve para *explicar* un caso particular, sino que sólo delimita el ámbito en el que tenemos que buscar los deseos y creencias que fueron pertinentes en un caso particular. En el ejemplo de los campesinos no basta, entonces, con mencionar rasgos para explicar por qué, en el caso de *A*, su deseo se combinó con una creencia y en el caso de *B* con la otra. Mencionarlos es sólo una forma de delimitar las causas posibles pero, para explicar un caso concreto, tenemos que recurrir a creencias y deseos más específicos al caso particular. La situación es distinta respecto de los términos de características físicas como 'soluble o frágil', saber, por ejemplo, que una substancia es soluble en agua, nos permite predecir que si se pone en agua se disolverá; pero no es una explicación decir que se disolvió porque es soluble. Para una explicación de su solubilidad tenemos que recurrir a otras propiedades, digamos a su microestructura. En el caso de rasgos psicológicos no tenemos este recurso, porque no existen leyes psicofísicas precisas. Ver, por ejemplo, Davidson, *Essays on Actions and Events*, Op. cit. especialmente ensayos 11, 12 y 13.

68 Ver Platts, op. cit. pp.21-26

69 Gordon, Op. cit. p. 9

70 Muchas veces los rasgos de la personalidad pueden influir en las emociones que tiende a tener un agente. Así, hay rasgos que necesariamente se conectan con emociones, por ejemplo, vanidoso, orgulloso, cruel, celoso, sádico, irritable. Otros como -cédulo,

optimista, pesimista, desconfiado- tienen una relación menos directa, y otros, por fin, no tienen por lo general ninguna o muy poca relación con emociones -escéptico, previsor, tenaz, trabajador. Sin embargo, como ya se ha dicho (ver nota 65), las relaciones entre rasgos y emociones son complejas y los rasgos, sólo, no funcionan para explicar casos particulares. Pero, en un caso concreto, podríamos alegar que se trata de la ejemplificación de uno o de varios de estos rasgos, sin que, en esta ocasión, interviniera la emoción.

- 71 Cuando en este tipo de ejemplos queremos atribuir una *emoción*, agregamos una explicación porque queremos hacer plausible que la persona que teme pudiera *sentir* miedo en un caso así. Decimos, por ejemplo, que el sujeto está enfermo del corazón y debe evitar los resfriados, dado que, en él, un resfriado podría ser fatal. El le teme a todo aquello que pudiera ser causa de un resfriado y, por lo tanto, a que haga frío esta noche.
- 72 *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Mass., 1987, p. 48.
- 73 *Ibid.*, p.183. Véase también pp.182-184.

Segunda Parte

II

El Orgullo**Introducción.**

El orgullo pertenece a un conjunto de emociones que tienen un interés especial para nuestra comprensión de los seres humanos como agentes autoconscientes, capaces de hacer juicios de valor acerca de sí mismos. Pertenecen a este grupo, aparte del orgullo, también las emociones de vergüenza, humildad, culpa y remordimiento.¹ En lo que sigue me ocuparé del orgullo como emoción y no tomaré en cuenta otros usos de los términos 'orgullo' y 'orguloso' que se refieren, por ejemplo, al orgullo como rasgo de la personalidad, es decir, al rasgo que atribuimos al describir, digamos, a Darcy como un hombre orgulloso o cuando decimos que Lucifer es la personificación del orgullo como pecado.² Tampoco me referiré, por lo general, al orgullo como un gesto expresivo o como una postura que podemos calificar de orgullosa, pues se trata de un rasgo o postura física que a veces puede ser expresión de la emoción pero que, en otras ocasiones, es un mero gesto o postura que por extensión calificamos de orgullosa. En este sentido hablamos del orgullo del cisne o del pavo real que se muestra en su porte o donaire y que, después, puede extenderse nuevamente de los

animales a los hombres como cuando describimos a alguien usando la frase 'se pavoneaba orgullosamente por el salón'.

Cuando nos referimos al orgullo como emoción, decimos cosas como: 'sintió un gran orgullo cuando le entregaron la medalla', 'está orgulloso de su Picasso', 'está orgullosa de que su hijo ganara la elección'. 'está orgullosa de su habilidad para el tenis'. En todos estos casos estamos orgullosos de algo en particular -un logro, una cualidad, una posesión, etc., pero no todos los ejemplos anteriores son iguales: en el primero ponemos énfasis en el orgullo como orgullo sentido; se trata de un episodio de duración limitada durante el cual el individuo tiene ciertas sensaciones. En cambio, cuando decimos que alguien está orgulloso de su jardín o de que ha cultivado una bella rosa, estamos describiendo la manera positiva en que alguien valora una posesión suya o un logro y, en ese caso, decimos que sigue estando orgulloso de su jardín o de haber cultivado una hermosa rosa aun cuando no esté pensando en ello. No podemos afirmar, entonces, que el orgullo sea un sentimiento ya que sólo en ciertos momentos y circunstancias tiene la persona que está orgullosa sensaciones características sino que, en relación a este ejemplo, hablaremos del orgullo como una disposición a sentir orgullo a veces y en circunstancias adecuadas. Sin embargo, el orgullo tampoco es esencialmente una disposición a sentir. Cuando digo que A está orgulloso de su habilidad para el tenis o de que es un buen profesor, es posible que esté orgulloso y, sin embargo, no sienta orgullo. Le atribuimos orgullo porque se comporta de ciertas maneras que sólo pueden explicarse mediante la atribución de esta 'emoción'. El énfasis en este caso estaría en el orgullo como una

actitud proposicional que explica el que haga ciertas cosas y no otras.

Hay que distinguir, además, entre adscripciones proposicionales de orgullo y adscripciones no proposicionales; digamos, entre 'ella está orgullosa de que su hijo ganara la elección' y 'ella está orgullosa de su hijo'. En general es posible especificar el orgullo no proposicional en forma proposicional, cuando queda claro para la persona que está orgullosa o para la que hace la atribución, cuál es el aspecto o cualidad de un objeto o situación el que produce orgullo. Así, si A está orgullosa de su jardín, podemos preguntarle qué acerca de su jardín le produce orgullo y, dependiendo de su respuesta, podemos pasar de 'está orgullosa de su jardín' a 'está orgullosa de que su jardín está lleno de flores', a 'está orgullosa de que transformó con mucho esfuerzo un baldío en un hermoso jardín',... o, simplemente, a 'está orgullosa de que tiene un jardín'. A pesar de que a veces sea difícil encontrarlo, estoy suponiendo que hay algún contenido proposicional.³ En lo que sigue me limitaré a las formas proposicionales de atribución de orgullo y examinaré las condiciones bajo las cuales se aplican predicados como 'x está orgulloso de que p' o 'x está orgulloso acerca del hecho de que p'.

Las tesis de Hume y de Davidson.

En su artículo 'Hume's Cognitive Theory of Pride', Davidson nos propone un modelo de las relaciones entre el orgullo y otras actitudes proposicionales. Se trata de una versión moderna y un

tanto personal de la tesis de Hume sobre las "pasiones indirectas". Pero antes de exponer la interpretación de Davidson, presentaré brevemente la tesis de Hume tal como aparece en el libro II del *Tratado*.⁴

Hume pretende explicar nuestra vida mental basándose en su teoría de las impresiones e ideas atómicas y en las leyes de asociación que las relacionan. Las emociones las trata como sentimientos⁵ simples y diferenciados por una compleja historia causal. Divide las pasiones en dos clases según su origen. Si surgen inmediatamente de la asociación del placer o dolor con algún aspecto o cualidad de un objeto, son pasiones directas, como, deseo, aversión, alegría, tristeza, esperanza, temor, desesperación y seguridad. Las pasiones indirectas como orgullo, humildad, amor, odio, envidia, compasión, malicia, estima, generosidad y respeto requieren, además, de otras cualidades para poderse derivar del placer o del dolor. Son el resultado de cierta forma de asociación de algún placer o dolor producido por alguna cualidad o aspecto específico de un objeto con alguna cualidad o aspecto de otro objeto. Veamos los detalles de la explicación tomando como ejemplo la pasión indirecta del orgullo.

El orgullo es una "impresión simple y uniforme", una "impresión de reflexión" (p.277), es un sentimiento específico que reconocemos inmediatamente.⁶ Sin embargo, podemos especificar sus condiciones y sus consecuencias causales y, también, otras circunstancias que se relacionan con ella. Así, es importante distinguir entre el *objeto* y la *causa* del orgullo. Aquello hacia lo cual está dirigido el orgullo es su objeto. El objeto del orgullo es

siempre la idea del yo. Cuando estamos orgullosos pensamos en nosotros mismos. La diferencia entre la causa y el objeto en esta clase de pasiones es la diferencia "entre la idea que las excita y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas" (p.278). En el caso del orgullo, Hume dice que "el orgullo es una pasión situada entre dos ideas, de las cuales la primera lo produce mientras que la segunda es producida por él" (p.278). Puede haber muchas y muy variadas causas del orgullo. Sin embargo, podemos afirmar que siempre que se excita la pasión es en virtud de cierta cualidad o característica que es placentera independientemente (p.285) y que siempre inhiere en un "sujeto", esto es, en una persona o una cosa que tiene cierta relación con nosotros. Así, en relación con su ejemplo de un hombre que está orgulloso de tener una hermosa casa, de haberla construido o proyectado, afirma lo siguiente:

"El objeto de la pasión es aquí él mismo y la causa es la casa hermosa. Esta causa se divide a su vez en dos partes: la cualidad que actúa sobre la pasión y el sujeto en que la cualidad inhiere. La cualidad es la belleza y el sujeto es la casa, considerada como propiedad o proyecto. Ambos elementos son esenciales ... La belleza considerada simplemente en cuanto tal, no produciría jamás orgullo ni vanidad, a menos que la situemos en algo relacionado con nosotros y la más fuerte relación, por sí sola, sin belleza ni alguna otra cosa que la substituya, tiene bien poca influencia sobre esta pasión. (p.279)

Hume pretende que la causa completa opere mediante un complejo proceso de doble asociación entre las impresiones y las

estrechamente relacionado con nosotros, "un hermoso pez en el océano, un animal en el desierto" pueden producir satisfacción o admiración pero, como no nos pertenecen ni guardan relación alguna con nosotros, no podrán producir orgullo en nosotros (p.303). Otros requisitos son que el objeto sea relativamente raro, bastante durable y obvio, tanto para nosotros como para los demás (p.292). Estas condiciones le permiten a Hume distinguir entre el orgullo y otro tipo de emociones como, por ejemplo, la alegría. Posteriormente, al discutir la tesis de Davidson, me ocuparé con mayor detalle de estas limitaciones que Hume impone a su tesis.

Davidson nos ofrece una reinterpretación de la tesis de Hume que supuestamente defiende "sus intenciones genuinas" y que resulta en una teoría plausible del orgullo proposicional. No pretende que corresponda a "lo que Hume verdaderamente quiso decir", sino a lo que "debió haber dicho y lo que inspiró en nosotros" ⁹ La versión de Davidson defiende la teoría causal de Hume prescindiendo del atomismo psicológico y de su aparato epistemológico que no le permitieron formular una teoría adecuada de la creencia. Davidson propone que, en vez de hablar de ideas usemos las nociones ordinarias de creencia y de juicio. Se vale de estas nociones para presentar una versión moderna de la tesis de que las pasiones indirectas pueden explicarse por sus relaciones causales con creencias y otras actitudes.

Siguiendo el ejemplo de Hume, sostiene que, si una persona está orgullosa de que tiene una casa bella, su estado mental es causado por la creencia de que *él* tiene una casa bella. La creencia, para causar orgullo, deberá incluir una referencia pronominal al

sujeto que tiene la creencia y expresar una relación adecuada entre él y aquello de lo que está orgulloso. La creencia de que una casa es bella no causa orgullo a menos que la persona crea que es *su* casa, esto es, lo que causa el orgullo no es una creencia acerca de un atributo de la casa, sino una creencia acerca de la persona, a saber, que *ella* es propietaria de una casa bella.

Ahora bien, la creencia de *A* de que posee una casa bella no causará su orgullo si no piensa que poseer una casa bella es de alguna manera meritorio o estimable, a saber, que ella da su aprobación a las personas en cuanto tienen casas bellas y, por lo tanto, de sí misma en cuanto propietaria de una casa bella. Es importante señalar que *A* no estima incondicionalmente a todos los que tienen casas bellas, sino que el juicio o actitud de aprobación es de carácter *prima facie*, esto es, se trata de un juicio condicionado: *A* no los estima en general, sino sólo en cierto respecto; los estima como dueños de casas bellas.

Generalizando, entonces, podemos decir que el orgullo proposicional es un estado de autoaprobación o autoestima que puede explicarse tanto causal como racionalmente mediante una creencia y una actitud general. El que Davidson sostenga que la explicación del orgullo es tanto una explicación causal como una explicación racional depende, entre otras cosas¹⁰, de que identifica el estado en el que uno se encuentra cuando está orgulloso de que *p*, con tener la actitud de aprobación de sí mismo debido a *p* y con juzgar o sostener que uno es estimable o digno de aprobación debido a *p*. Lo mismo sucede con la actitud general de aprobación que

equivale, según la interpretación que hace Davidson de Hume, a un juicio¹¹ general de aprobación o mérito.

Dado lo anterior, las relaciones causales y lógicas que explican para Davidson el orgullo proposicional son, entonces, las siguientes:

Relaciones causales :

- a) La creencia acerca de que uno mismo tiene cierto rasgo o propiedad y
- b) la actitud general de aprobación o estima ante cualquiera que tenga ese rasgo o propiedad y en la medida en que lo tenga; causan
- c) la actitud de autoaprobación o autoestima de que uno mismo tiene esa propiedad.

Relaciones racionales :

- a) La creencia de que uno mismo ejemplifica cierto rasgo o propiedad y
- b) el juicio de que cualquiera que ejemplifique esa propiedad es digno de aprobación o estima en la medida en que ejemplifica la propiedad; implican lógicamente
- c) el juicio de que uno mismo es digno de aprobación o estima en la medida en que ejemplifica esa propiedad.

La creencia específica y la actitud general explican el orgullo de dos maneras: nos proporcionan una explicación causal y nos dan las razones que tiene una persona para estar orgullosa. La especificación de los objetos proposicionales de la creencia y actitud que causan una "pasión proposicional" nos permiten dar el contenido de la pasión. Pero también podemos inferir del contenido

de la pasión la naturaleza y el contenido de la actitud y la creencia que la causaron. Por lo tanto, las causas de una emoción que proporcionan su contenido proposicional la 'racionalizan' en el sentido de que alguien que conoce las causas proposicionales, entiende por qué el agente siente lo que siente.¹²

A continuación examinaré con algún detalle los distintos elementos de la propuesta anterior, empezando con la condición de creencia y con el examen de la relación especial que requiere el orgullo entre la persona misma y el objeto de su orgullo.

Condición de Creencia.

La teoría de Hume/Davidson es una teoría cognoscitiva. Una teoría cognoscitiva sostiene que algún estado cognoscitivo es central a las emociones y nos permite distinguir entre ellas. Existen, sin embargo, distintas maneras en que las creencias pueden relacionarse con las emociones: así, una cosa es sostener que las emociones están relacionadas con creencias o las presuponen; otra muy distinta es decir que al menos una creencia específica es necesaria para la generación de una emoción determinada y otra, por fin, es la de sostener que las emociones son, al menos en parte, creencias o juicios.

En un sentido es cierto que A no puede estar orgullosa de que ganó la elección si no tiene una serie de creencias acerca de elecciones y acerca de qué significa ganarlas y un gran número de otras creencias pertinentes. Pero esto lo único que quiere decir es que las creencias y las actitudes proposicionales en general no se

dan aisladas sino dentro de una red de otras creencias deseos y actitudes. Una teoría cognoscitiva deberá sostener algo más fuerte, a saber, que sin una creencia característica no hay una determinada emoción, y el problema será ver, en cada caso, cómo se concibe el papel de la creencia en una emoción dada.

Para el modelo que propone Davidson de las pasiones indirectas, hay una creencia fáctica específica que interviene en la generación de la emoción. Así, el orgullo de María de que la eligieran senadora requiere que sea verdad que la eligieran senadora y que ella lo sepa. Ahora bien, es posible que algo que se cree verdadero resulte falso o que una persona se equivoque en sus creencias. Cuando la persona que tiene orgullo de que p se da cuenta de que p es falsa, no tiene ya razón para estar orgullosa de que p y, si es racional, esto es, si no se aferra a creer aquello para lo cual no tiene ya razones (esto es, cuando no cae en lo que en inglés se llama 'wishful thinking'¹³), entonces dejará de estar orgullosa de que p .

Por otro lado, la creencia que causa el orgullo deberá incluir, como ya hemos dicho, una referencia pronominal al sujeto que tiene la creencia y expresar una relación adecuada entre él y aquello de lo que está orgulloso. La conexión con uno mismo es esencial para el orgullo y lo distingue de otras emociones como, por ejemplo, la alegría. Es lo que distingue, digamos, 'Le alegra que M ganara las elecciones' y 'Está orgulloso de que él (su hijo, su esposa) ganara las elecciones'. Estar orgulloso de x es pensar, en parte, que existe una relación especial entre uno mismo y x ., en cambio, es posible sentir alegría al pensar en objetos que considero que no tienen una

relación especial conmigo. El problema consiste en cómo especificar esta relación.

Hume dice que, en el caso del orgullo, se requiere de una relación 'estrecha y más íntima de la necesaria para la alegría', y ofrece como ejemplo el que podemos sentirnos alegres por haber estado en una fiesta en la que nos encontramos con muchas cosas agradables, pero solamente el anfitrión tiene, además de esa misma alegría, la pasión adicional del orgullo.(pp.290-1) Sin embargo, no podemos especificar cuáles son las relaciones 'estrechas' y cuáles no lo son, sin tomar en cuenta cómo ve su situación y qué creencias tiene la persona que está orgullosa. Así, se ha señalado frecuentemente¹⁴, que un invitado puede estar tan orgulloso de haber estado en la fiesta como lo está el anfitrión si piensa, por ejemplo, que su presencia fue fundamental, que él fue el alma de la fiesta y que, sin él, no hubiese tenido tanto éxito.

Ahora bien, a pesar de que existe una relación estrecha entre justificación e inteligibilidad¹⁵ no estoy examinando en este momento las relaciones con uno mismo que justifican adecuadamente el orgullo que tiene una persona sino que, por ahora, me interesa sobre todo considerar las clases de relaciones que pueden inteligiblemente producir orgullo. Independientemente, entonces, de que el orgullo sea razonable o insensato ¿cómo podemos delimitar una relación como suficientemente cercana para producir orgullo? Es esencial caracterizar de alguna manera la relación estrecha de la que habla Hume, ya que si no la especificamos en cada caso, no podemos determinar el contenido del orgullo. Existe, sin embargo, la dificultad de que, al parecer, y dadas

otras creencias pertinentes, casi cualquier relación es susceptible de producir orgullo en algún sujeto. Una persona puede estar orgullosa de su jardín porque ella misma lo cultivó, porque encontró al jardinero perfecto o porque tiene el único jardín en el pueblo, pero otro habitante del pueblo podría estar orgulloso del mismo jardín si pensara que el pueblo en general se ha embellecido o es más importante debido a que tiene ahora ese jardín. Sabemos que algunas personas pueden estar orgullosas de los logros de algún antepasado, de un conciudadano o del equipo de fútbol de su ciudad, porque piensan que les confieren distinción a todos los miembros de esa familia, país o ciudad; y dadas ciertas creencias acerca de la importancia internacional o para toda la humanidad de cierto logro, seguramente habrá alguien que verá dicho logro como fuente de orgullo para todo miembro de la raza humana. No parece haber, entonces, requisitos claros que nos permitan delimitar el tipo de relación adecuada para todos los casos; es posible que no podamos generalizar sino que tengamos que especificar en cada caso cuál es la relación pertinente.

Existen muchas razones excéntricas para estar orgulloso de algo, pero quien está orgulloso verá alguna conexión consigo mismo. Esta relación podrá ser real o supuesta y lo esencial es lo que piensa la persona que está orgullosa, es decir, qué propiedad cree tener *ella*. Cómo vea las cosas dependerá, a su vez, de sus otras creencias y actitudes. Así, podrá estar orgullosa de algo porque es o cree ser responsable de ello, porque lo ve como un logro suyo, porque piensa que contribuyó a su realización o simplemente porque se trata de alguien con el cual comparte lazos de sangre, lugar de

nacimiento, raza, bandera, ideología, prejuicios, etc. y piensa que los éxitos o logros de uno o varios miembros de cierto grupo realzan el mérito de todos los miembros de ese grupo por el solo hecho de pertenecer a ella.

Taylor¹⁶ analiza algunas propuestas que pretenden elucidar la relación que debe tener con el objeto de orgullo la persona que está orgullosa. Una primera propuesta impondría a la relación la siguiente condición gramatical: sólo cuando una persona puede hablar de una manera inteligible de algo como *su* tal y cual, es éste un posible objeto de orgullo para él. (p.28) Así, ser un mero observador de los peces en el océano no es una relación suficientemente cercana como para permitirle a alguien hablar de ellos como 'sus peces'. Sin embargo, este criterio no es suficiente ya que, de la cantidad enorme de relaciones diversas que una persona puede tener con alguien o algo y que le permiten hablar de 'su ___', sólo algunas parecen inmediatamente aceptables, a saber, sólo cuando el espacio se llena con la descripción de la cualidad de una persona, de una posesión o de algo que ella ha logrado o producido, no se requiere ya de una mayor explicación. Otra posibilidad sería que la relación pertinente fuera la de 'posesión': sólo puedo estar orgullosa de algo que en cierto sentido 'poseo', esto es, puedo considerar mis cualidades, mis hijos, mi casa, etc., como mis posesiones. No obstante, es muy común que la gente esté orgullosa de sus ancestros, de su país, de su equipo, etc. y, en estos casos, sería extraño hablar de ellos como una posesión o creación de la persona que está orgullosa.

Según Taylor, la formulación de la relación estrecha en términos de posesión es mejor que la puramente gramatical en el sentido de que es más explicativa, pero tiene el defecto de introducir demasiado contenido. No es cierto que sólo puedo estar orgullosa de algo o de alguien si lo veo como una posesión mía. Ella propone que usemos, en cambio, la relación de 'pertenencia', que puede operar en varias direcciones. (p.30) Es en virtud de que pertenezco a cierta familia, país, institución, etc. que puedo estar orgullosa de mis ancestros, paisanos o colegas. La relación de pertenencia puede describir tanto la relación que tengo con mi casa - me pertenece- como la relación de que yo pertenezca a cierto país, club, institución, etc., o que comparta con otras personas la relación de 'pertenecer a', por ejemplo, la misma familia, profesión o país y que, por lo tanto, sus logros o pertenencias puedan ser un posible objeto de orgullo para mí. Así, puedo estar orgullosa del valor de un ancestro, de la inteligencia de mi abuelo o de los bienes artísticos de mi país. Taylor sostiene que también cuando uno está orgulloso de un logro o de algo que hizo, puede verse eso que hizo o logró como un suceso que, en cierta medida, 'le pertenece', en el sentido de que es, al menos parcialmente, responsable de su existencia o características. Resumiendo: la noción de pertenencia puede usarse en tres sentidos diferentes que aparentemente cubren los distintos casos: a) x le pertenece a S , en donde x se substituye por un nombre de objeto y/o cualidad, digamos, bella casa, jardín, inteligencia, etc.. Este sentido es equivalente a 'poseer'. b) S pertenece a x , en donde x se substituye por una expresión que describe un grupo o lugar, digamos, familia, antepasados, paisanos,

etc. y c) Si S hizo, logró o es, al menos parcialmente, responsable de x , entonces x le pertenece a S , digamos, ayudó a su vecino, ganó la pelea, etc.

La persona que está orgullosa de algo deberá pensar que tiene con aquello de lo que está orgullosa una relación de pertenencia en una u otra de sus acepciones posibles y es con esto en mente que ella valora sus cualidades respectivas (p.31). La relación de pertenencia es una relación más débil que la de posesión, pues no implica, como la de posesión, que la persona tiene ciertos derechos concernientes al uso o disposición del objeto. La relación de posesión puede verse como un caso especial de la relación de pertenencia en la cual sí se dan estos derechos (p.32). La condición de Hume de que, para sentir orgullo, es necesario tener una relación más íntima con el objeto de orgullo de la que se requiere para la alegría puede interpretarse, entonces, como la condición de que, para el orgullo, tiene que darse la relación de pertenencia con el objeto, en alguna de las acepciones que se le han dado a dicha relación. Para determinar, en cada caso particular, el contenido del orgullo, habrá que especificar cuál es la relación de pertenencia que funciona para ese caso, tomando en cuenta el punto de vista de la persona que está orgullosa. Me parece, entonces, que la relación de pertenencia que propone Taylor podría servir para delimitar, de una manera muy general, la clase de relación necesaria para el orgullo, lo cual no quiere decir que, en un caso concreto, sea necesario proporcionar una descripción de la relación más detallada y específica al caso.

Otro de los requisitos necesarios que menciona Hume para poder sentir orgullo es que el objeto del orgullo sea comparativamente raro. Se refiere a la salud como un bien que, cuando se recupera luego de una larga enfermedad, nos produce satisfacción pero, en general, no nos produce orgullo pues la disfrutaban un gran número de personas.(pp.292-3) Al exigir que el objeto de orgullo sea comparativamente raro, Hume tácitamente acepta la tesis de que un buen x es un x que es mejor que la mayoría de los x ¹⁷. Si la mayoría de las personas son sanas, entonces el que yo sea sana no es especialmente meritorio o estimable y, por lo tanto, no es, en general, motivo de orgullo. Sin embargo, este requisito es inadecuado. También aquí, lo importante es cómo ve las cosas el sujeto y qué espera de sí mismo. No es cierto que para poder estar orgulloso de mi salud o de mi jardín, estos tengan que ser mejores que la salud o los jardines de los otros o deban poseer alguna característica que los destaque frente a los demás. Un individuo puede estar orgulloso de su jardín, aunque sea un jardín mediocre o más pequeño y feo que los otros jardines, puede estarlo porque considera, por ejemplo, que para él es un logro haberlo adquirido o porque ha podido cultivarlo... y, por más común que sea la salud, un individuo puede estar orgulloso de ser un hombre sano si le confiere gran valor a su salud, si ha hecho un gran esfuerzo para mantenerse sano o si es el único miembro sano de una familia de enfermos; puede también estar orgulloso de haber recuperado su salud si considera que haber superado la enfermedad constituye un logro para él.

Hume pone todavía un tercer requisito que tampoco parece ser cierto en general, a saber, que aquello de lo que estamos orgullosos deberá ser discernible y obvio a los demás. Es dudoso que el objeto de nuestro orgullo tenga que ser un objeto de aprobación también para los demás. Muchas veces estamos orgullosos de cosas que no son objeto de aprobación o de admiración en la sociedad en que vivimos. Además, es también posible, como bien observa Taylor, que estemos orgullosos de algo y sintamos vergüenza de estar orgullosos de ello. Cuando acontece, lo que menos querríamos sería que el objeto de nuestro orgullo fuese obvio para los demás. Por otro lado, podemos estar orgullosos de que absolutamente nadie se haya dado cuenta de algo que hicimos, por ejemplo, cuando estamos orgullosos de haber realizado un crimen perfecto.

En la discusión anterior he tratado de caracterizar la relación, necesaria para el orgullo, que tiene que darse entre el sujeto y aquello de lo que está orgulloso. Esta relación deberá expresarse en la creencia que acerca de sí mismo tiene el individuo que está orgulloso y que es una de las causas de la emoción. Aquello que le pertenece al sujeto es, bajo alguna descripción, valioso, deseable o estimable y, por ser él quien lo tiene, se aumenta o se refuerza su autoestima en ese respecto. El sujeto que está orgulloso deberá valorar, no sólo aquello que le produce orgullo, sino que es necesario que valore también que sea él mismo quien tenga dicho objeto o propiedad. Sin embargo, lo que el sujeto valora no tiene por qué ser algo raro, que nadie tenga, que sea difícil de conseguir o que todo el mundo valore, aunque a veces el que un objeto tenga alguna

de tales características puede ser una razón de que se le considere valioso o deseable.

Actitud evaluativa.

Para Davidson no sólo es necesaria una creencia específica para generar la emoción sino también una actitud evaluativa general. Davidson interpreta a Hume como sosteniendo que tanto la razón (la creencia) como la pasión (la actitud) son necesarias para producir orgullo. Pero las actitudes pertinentes son, según Hume, universales -el placer o la aprobación ante la belleza, la fuerza, el ingenio, el poder, las posesiones- mientras que los hombres difieren en cuanto a lo que creen que son sus dotes y es por ello que lo que debe mencionarse son las creencias.¹⁸

Hume menciona el placer como uno de los componentes del orgullo. El placer que en general nos producen, por ejemplo, las cosas bellas, nos permite explicar el placer de que algo sea el caso, por ejemplo, el placer de tener una casa bella. Davidson, sin embargo, alega que para el orgullo no nos ayuda hablar de placer ya que, por lo general, no nos complace el que otros tengan aquello que nos enorgullece, pero, en cambio, sí tendremos que estimarlos o apreciarlos por tener aquello que a nosotros nos produce orgullo. Propone, entonces, que en vez de hablar de placer, hablemos de la actitud de aprobación o de pensar bien de algo, como causa del orgullo. Hume mismo nos apoya en esto. Para él, placer y aprobación van juntos. La impresión simple de orgullo puede verse como el aspecto afectivo de nuestra aprobación. "Es el sentimiento

mismo...[de la virtud]...lo que constituye nuestra alabanza o admiración. ...Sucede lo mismo que en nuestros juicios relativos ..[a la] ..belleza. Nuestra aprobación se haya implícita en el placer inmediato que nos proporciona."¹⁹ Pero no es cierto lo que sostiene Hume, de que la propiedad del objeto que nos produce orgullo tenga que ser una propiedad frente a la cual tengamos una actitud positiva sino, más bien, la propiedad frente a la cual tenemos que tener la actitud positiva es la propiedad que la persona orgullosa cree tener *ella* . Por ejemplo, un individuo a quien le desagrada la fealdad podría, no obstante, estar orgulloso de tener una casa fea, si considera como una virtud el ser descuidado con lo que lo rodea y cree que tener una casa fea es una muestra de lo poco que le importan sus posesiones.²⁰

La actitud general de aprobación o estima frente a quienquiera que tenga cierto rasgo o propiedad y en la medida en que lo tenga es, entonces, una de las condiciones del orgullo. Davidson no dice mucho acerca de esta 'actitud general'. Es una actitud proposicional, esto es, una actitud dirigida a una proposición, en este caso, una proposición general. Se trata de una actitud evaluativa como lo son, por ejemplo, apreciar, valorar, ciertos casos de desear o querer, sostener como correcto u obligatorio y sus versiones negativas o comparativas. Ejemplos serían: 'valoro que no haya hambre en el mundo', 'aprecio que la gente sea trabajadora'. Tener estas actitudes, en el análisis de Davidson, no se distingue de juzgar o sostener que... digamos, es deseable que no haya hambre en el mundo, juzgar que toda persona trabajadora es estimable. Tener una creencia evaluativa es pensar que algo es valioso o bueno y, como

quiera que se exprese -ya sea en forma de creencia, de juicio o de deseo-, se está expresando una evaluación, una valoración de algo o su deseabilidad. Así, en este caso, tener una actitud general de aprobación es lo mismo que juzgar que algo es digno de aprobación.

Hemos visto que esta clase de juicios generales intervienen en la especificación de las relaciones racionales o en el silogismo cuya conclusión es la pasión proposicional. La introducción del universal le permite a Davidson expresar la explicación en forma de silogismo, para que el razonamiento que lleva a una persona a la conclusión de que ella es estimable en cierto respecto sea un razonamiento deductivo.

Crítica de Taylor a Davidson

Taylor critica la tesis de Davidson de que el conjunto de creencias que explican emociones proposicionales como el orgullo deberán incluir siempre un juicio de forma universal.²¹ Ella acepta que la explicación en forma de silogismo que propone Davidson funciona en muchos casos. Veamos un ejemplo de miedo: si A teme que la víbora le haga daño, porque cree que es venenosa, entonces está comprometido también con la creencia de que las víboras venenosas son dañinas o con algún otro universal más específico acerca del rasgo o de los rasgos que hacen que una situación sea dañina. Sin la creencia universal no puede articular de manera completa qué es lo que le parece dañino. Si dice: "Hay algo acerca de esta víbora que me parece dañino", no está dando una explicación

completa de su miedo. Consideraciones de este tipo la llevan a proponer el siguiente principio:

- a) "Para que la creencia de una persona de que p sea completamente inteligible, deberá haber otras creencias que la impliquen y, cuando menos una de dichas creencias deberá ser universal" (p.7).

Taylor no niega que siempre es posible encontrar alguna creencia universal cuando explicamos una experiencia emocional, ni tampoco niega que, frecuentemente, dicha creencia universal tenga un papel explicativo. Su crítica consiste, más bien, en afirmar que la explicación no requiere *siempre* de un universal, es decir, que hay casos en los que el universal no cumple ningún papel explicativo. Para aclarar lo anterior formula un segundo principio:

- b) "Para que la creencia de que q haga inteligible la creencia de que p , deberá constituir un paso en el razonamiento que explica la creencia de que p , de lo contrario no cumple papel alguno en la explicación. Así, cuando la creencia de que q es una creencia de forma universal, el universal tendrá que cumplir este papel explicativo" (p.7).

Taylor quiere mostrar, mediante un contraejemplo minucioso, que existen situaciones en las cuales, a pesar de que existe un universal plausible, éste no cumple con el segundo principio, con lo cual también el primer principio se vuelve inaceptable. Aunque el ejemplo que usa Taylor no es un ejemplo de orgullo, lo que se pretende mostrar vale también para el orgullo. Se trata de una escena de humillación que describe James Joyce en su cuento 'Los

muertos²² El propósito del ejemplo es mostrar que la teoría de Davidson es demasiado nítida y simple y que funciona sobre todo cuando el agente tiene ya de antemano la creencia universal pertinente. Es así en el ejemplo de Hume/Davidson: A cree que los propietarios de casas bellas son dignos de aprobación y, al encontrarse como propietario de una bella casa, aplica esta creencia general a su caso particular. Sin embargo, en otra situación, alguien podría formarse una opinión general acerca de propietarios de casas bellas al contemplar su propia posición como propietario. Taylor sostiene, correctamente creo yo, que el esquema silogístico que usa Davidson nos obliga a una versión de la inteligibilidad demasiado restringida. Ella abre la posibilidad de una explicación alternativa en términos de creencias particulares, que hagan inteligible la creencia de que p de una manera que podría ser más satisfactoria. Podemos llegar a entender que una persona particular, en un tiempo determinado, reaccione de cierto modo, ante una situación dada. Podemos llegar a comprenderlo, no relacionando su valoración de la situación en la que se encuentra con otras situaciones similares, sino mediante un mayor conocimiento de sus creencias particulares acerca de esta situación particular y acerca de otras situaciones pertinentes.

Gabriel, el protagonista del cuento, regresa de una fiesta que dieron sus tías. Su papel en la fiesta fue cuidar que todo saliera bien y pronunciar el discurso después de la cena. Ahora está sólo con su mujer, Gretta, y escucha sus reminiscencias de un muchacho enamorado suyo quien al parecer murió por ella. Gabriel trata de detener su narración haciendo comentarios irónicos, pero ella ni

quiera se da cuenta de ello. El texto pertinente que analiza Taylor dice:²³

"Gabriel se sintió humillado por el fracaso de su ironía y ante la evocación de esta figura de entre los muertos: un muchacho que trabajaba en el gas. Mientras él había estado lleno de recuerdos de su vida secreta en común, lleno de ternura y deseo, ella lo comparaba mentalmente con el otro. Lo asaltó una vergonzante conciencia de sí mismo. Se vio como una figura ridícula, actuando como recadero de sus tías, un nervioso y bienintencionado sentimental, alardeando de orador con los humildes, idealizando hasta su visible lujuria: el lamentable tipo fatuo que había visto momentáneamente en el espejo."

Taylor examina la reacción de Gabriel que tiene una complejidad característica de los estados emocionales y nos muestra cómo las posibles creencias universales no sirven para explicar su humillación. Un universal como "situaciones como la descrita son humillantes", no cumpliría una función muy explicativa, ni tampoco existe ninguna razón para pensar que ésta sería la actitud que, en general, tendría Gabriel frente a este tipo de situaciones (en otra ocasión podría, digamos, sentir tristeza o irritación). Otras creencias generales que pudieran tener una función explicativa y en realidad no la tienen son, por ejemplo, "Todo aquel que tenga recuerdos de su vida secreta con ella, mientras que ella lo compara en su mente con otro, se sentirá mortificado" o "para personas como Gabriel en los aspectos pertinentes, estas situaciones son humillantes" (en este caso habría que especificar cuáles son los aspectos pertinentes) o, por fin, "las

personas egocéntricas e inseguras de sí mismas se sentirán humilladas en esta clase de circunstancias". Una creencia como esta última podría explicar por qué Gabriel tiende a ver este tipo de situaciones como humillantes, pero no explica en virtud de qué rasgos ve la situación de esta manera.

El examen del sentimiento de humillación de Gabriel en este cuento le sirve a Taylor para formular algunas consideraciones más generales:

"...siempre podrá encontrarse alguna creencia universal que podamos atribuirle al agente en base a consideraciones de mera consistencia. Pero esta creencia no parece ser siempre suficientemente substancial para ser explicativa. Por otro lado, la adscripción de una creencia substancial que sea universal se basa en la suposición, no siempre justificada, de que el agente, al describir los rasgos relevantes de su situación actual, ha seleccionado de esta manera un conjunto de condiciones que él deberá considerar como suficientes para la evaluación de situaciones de esa clase como, por ejemplo, dignas de alabanza o mortificantes; de tal forma que ahora tiene una regla mediante la cual puede seleccionar otras situaciones como cayendo bajo esa descripción. Pero esto sólo sucede a veces, ya que el agente podría ser consciente (o volverse consciente cuando piensa en el asunto) de que es sólo debido a circunstancias muy particulares que él relaciona ciertos rasgos de una situación con el hecho de que ésta sea digna de alabanza, degradante o alguna otra cosa"(p.12).

Thomas Nagel propone una tesis semejante: cuando alguien hace una inferencia a partir de ciertas razones, podemos adscribirle

siempre alguna creencia general. Así, "si alguien saca conclusiones en concordancia con un principio de lógica como el *Modus Ponens*, es apropiado atribuirle la creencia de que el principio es verdadero; pero esta creencia se explica por la misma cosa que explica sus inferencias acordes con el principio."²⁴ En otras palabras, no se requiere que el sujeto use deliberadamente la creencia de que el principio del *Modus Ponens* es verdadero para llegar a una conclusión determinada. Es posible que ni siquiera sepa que existe tal principio y no es necesario apelar a dicha creencia para explicar que haya llegado a cierta conclusión, ni tampoco tiene que formar parte de las razones en las que se apoya. Es más bien la percepción de tales razones la que explica, tanto la creencia general que le atribuimos, como las conclusiones particulares a las que ha llegado.

Por otro lado, a pesar de que Taylor le concede a Davidson que el tipo de explicación que ella propone puede no hacer siempre enteramente inteligible el estado emocional del agente, afirma, sin embargo, que cuando se trata de emociones, esto puede ser una ventaja.²⁵ Sostiene que Davidson nos ofrece una versión demasiado intelectual de las emociones. En la suya, en cambio, podemos identificar las emociones mediante una descripción adecuada de las creencias particulares de un agente acerca de una situación determinada. Tendremos, claro está, que tomar en cuenta las restricciones normales de consistencia y, además, el requisito de que las creencias particulares acerca de dicha situación sean las adecuadas en relación con la descripción de la creencia que identifica la emoción.²⁶ No existe aquí una forma simple u obvia de hacerlo, pues no se trata de establecer relaciones de implicación

entre las distintas creencias. Se trata, más bien, de llegar a comprender la conexión que hace un individuo entre una creencia y otra mediante la comprensión de una parte más amplia de su sistema de creencias, a la que pertenece también esta conexión particular. Lograremos un mejor entendimiento de su sistema de creencias en la medida en que nos vamos dando cuenta de cómo un individuo ve otras situaciones y de cómo se ve a sí mismo como un agente que manipula situaciones diversas. Así, para poder comprender las razones que tiene en un momento dado para sentir orgullo o humillación, tendremos que considerar algunas veces creencias que van más allá de las creencias que se refieren sólo a la situación presente. En el caso de Gabriel, por ejemplo, tenemos que tomar en cuenta sus actitudes frente a otros incidentes que ocurrieron en la fiesta. Si no hubiese estado en cierto estado de ánimo y si no pensara que había manejado esas situaciones de manera inadecuada, los recuerdos de Gretta le podrían haber producido, por ejemplo, tristeza en vez de humillación.

La personalidad de un individuo parece jugar un papel en esta clase de explicaciones. El recurrir a rasgos de la personalidad puede ayudarnos a entender por qué alguien tiende a ver una situación de un modo tal que provoca en ella cierta emoción. Pero los rasgos de la personalidad no tienen un lugar claro en las explicaciones concretas. Decir, por ejemplo, que Gabriel es egocéntrico e inseguro y que las personas egocéntricas e inseguras de sí mismas tienden a sentirse humilladas en ciertas clases de circunstancias, podría explicar por qué Gabriel tiende a ver ese tipo de situaciones como humillantes, pero no explica en virtud de cuáles rasgos ve su

situación actual de esta manera. Mencionar rasgos de la personalidad no nos dice cuáles fueron las creencias, deseos o valoraciones que causaron una emoción determinada, pero sí nos permite caracterizar el tipo de creencias, percepciones y deseos que tiende a tener dicha persona en ciertas circunstancias y nos permite entender cómo es posible que llegara a ver una situación dada como humillante, admirable, benéfica o peligrosa y a sentir una emoción en vez de otra.

La referencia a rasgos de la personalidad y a otras de sus creencias particulares en situaciones diversas, nos permite comprender el estado de una persona en un momento dado, porque nos permite entender cómo sus creencias actuales constituyen una razón de su experiencia emocional. No estamos apelando aquí a un ser perfectamente racional sino a la noción, formalmente menos precisa, de lo que sería humano y natural sentir para una persona en una circunstancia particular y dadas sus otras creencias y actitudes pertinentes.

En la experiencia emocional están comprendidas una serie de creencias evaluativas. Estas creencias son más o menos difíciles de entender y de evaluar dependiendo de cuál sea el conjunto de las otras creencias y actitudes pertinentes: podrían ser muy obvias y comunes (como en el caso mencionado de miedo) o muy individuales e ideosincráticas (como en el caso de Gabriel) y requerir, para su inteligibilidad explícita, que se tome en cuenta un marco de creencias mucho más amplio.

Una forma de hacer más explícita la inteligibilidad a la que nos referimos es mediante el modelo de 'causación razonable' de

Platts.²⁷ Para que un estado proposicional (creencia, deseo, intención, algunas emociones, etc) de una persona cause razonablemente otro estado proposicional, el primer estado tiene que causar el segundo y tiene que darse alguna relación de razón entre los contenidos proposicionales de ambos estados. Siempre que un conjunto de estados proposicionales causa razonablemente o 'da lugar a' algún otro conjunto de estados proposicionales, el reconocimiento de la causación razonable nos permite comprender por qué sucedió el efecto razonable. Mencionaré dos ejemplos muy simples: la creencia de que la acción de otra persona manifiesta mala voluntad hacia él da lugar a resentimiento en el sujeto o, la creencia de un sujeto de que la situación en la que se encuentra es peligrosa da lugar a que tenga miedo. En estos casos podemos comprender perfectamente por qué es razonable que ocurriera el efecto: lo vemos como una respuesta razonable a las circunstancias del caso. Sin embargo, entender por qué se dio ese efecto en una situación específica no implica que, cuando no sucede dicho efecto en otros casos estructuralmente similares, el agente esté transgrediendo algún principio de razón teórica o práctica.²⁸ Aceptamos como razonable la relación entre los estados proposicionales implicados y también aceptamos tácitamente como razonable la relación entre los contenidos proposicionales de esos estados proposicionales. Pero, de lo anterior, no se sigue que, si no se produce el efecto, el agente es necesariamente irracional. Así, es posible que sea razonable tener miedo en una determinada situación peligrosa, pero no es necesariamente irracional no tenerlo. Cuando no se produce el efecto potencialmente razonable, se podrá ofrecer,

en algunas ocasiones, una explicación de la ausencia del efecto en términos de la vida mental o personal del sujeto y dependerá de la explicación el que se le pueda atribuir o no algún elemento de irracionalidad. 29

Me parece, entonces, que es posible comprender y explicar el que alguien tenga una emoción particular en circunstancias específicas, apelando a razones constituidas por un conjunto de creencias y actitudes particulares que la persona tiene en un momento dado, sin que ello requiera que, en todos los otros casos en los que se den una situación y un conjunto de actitudes estructuralmente similares, tenga (racionalmente) que producirse un estado emocional de cierta clase.

La Tesis de Taylor

El análisis de las emociones que ofrece Taylor ³⁰ es en términos de creencias. No es un análisis exhaustivo, pues tendría que considerar también otros rasgos de las emociones como deseos, sensaciones y cambios fisiológicos. Sin embargo, según el análisis, las creencias son constitutivas de la experiencia emocional de dos maneras:

- i) Hay una o varias creencias que identifican a una emoción determinada y la distinguen de otros estados emocionales.
- ii) Existen otras creencias que son las razones de la creencia identificadora y, además, causalmente responsables de ella. A éstas las llama creencias explicativas.

Las dos clases de creencias no pueden separarse claramente en todos los casos, pues no existe siempre una demarcación precisa entre la identificación y la inteligibilidad de un estado emocional. Esto sucede sobre todo cuando se trata de emociones, como el orgullo, en las que hay poca reacción no-cognoscitiva. En tales casos es posible cuestionar o rechazar la identificación de la emoción si no se apoya en razones explicativas.³¹ Por otra parte, como lo que se pretende explicar es un estado emocional, el sujeto se verá afectado por una situación determinada, es decir, tendrá actitudes favorables o desfavorables frente a ella, y esto se reflejará en sus creencias.

Veamos a continuación cómo se articula en detalle la tesis de Taylor con respecto al orgullo. La creencia *identificadora*, la que identifica el orgullo y lo distingue de otras emociones, deberá ser reflexiva para acomodar el rasgo fundamental del orgullo: la referencia al yo. Es debido a cierta visión de sí misma que la emoción que tiene una persona es orgullo y no, por ejemplo, alegría. Ella ve las cualidades que tiene aquello de lo que está orgullosa desde el punto de vista de cómo esas cualidades deseables se reflejan sobre su propio *status*. Piensa bien de sí misma porque piensa bien de ellas (p.23).

La formulación de la creencia *identificadora* dependerá de que el orgullo sea disposicional o episódico. Si es disposicional, el sujeto creará que en cierto respecto (como propietario, padre, etc.), él tiene cierto valor. Si se trata de un episodio emocional, el trastorno de la experiencia emocional deberá reflejarse en la creencia *identificadora*: en el momento que acontece, la persona que

siente orgullo cree que en cierto respecto su propio valor se confirma o aumenta. El trastorno emocional no es mucho en el orgullo pero, en el momento en que se siente, el sujeto está consciente de que tiene una razón para pensar bien de sí mismo. En ese momento (que puede ser muy pasajero) tiene una visión distinta de sí mismo; al sentir la emoción piensa en sí mismo y experimenta un aumento en su autoestima o en la confianza que tiene en sí mismo. (p.24)

Las *creencias explicativas* tienen la función de explicar en virtud de qué cree una persona que su valor se confirma o aumenta. En términos de Hume, estamos buscando las causas del orgullo: el placer y la creencia de que cierto objeto está relacionado con ella. Acerca de este segundo elemento, ya hemos dicho que Taylor piensa que la relación adecuada que la persona orgullosa debe tener con el objeto del orgullo, es la relación de 'pertenencia'. Ya mencionamos, también, que el primer elemento, el placer, es inaceptable como causa del orgullo: 'obtener placer' o 'estar complacido' de que algo sea el caso es una relación demasiado débil para dar cuenta de la mayor autoestima que tiene la persona. Nosotros valoramos aquello de lo que estamos orgullosos y esto puede no coincidir con encontrarlo agradable. Para pensar bien de ella, la persona que está orgullosa deberá valorar o pensar bien de aquello de lo que está orgullosa.

La creencia explicativa deberá formularse, entonces, de la siguiente manera: si una persona está orgullosa de algo, entonces cree que esa cosa tiene valor (p.25). Lo valorará, por supuesto, bajo cierta descripción, y es la referencia a lo que valora, bajo la

descripción pertinente, lo que explicará su orgullo. Las condiciones necesarias para tener orgullo que propone Taylor son, entonces, las siguientes: "si una persona siente orgullo de algo, deberá creer que esa cosa (o persona) es deseable o valiosa en algún respecto y deberá creer también que se da la relación de pertenencia, en alguna de sus formas, entre ella y ...[aquello de lo que está orgullosa] " (p.32).

Ahora bien, las creencias explicativas explican la creencia identificadora y, porque tienen este papel, podemos juzgar si son adecuadas o no. Estas creencias pueden ser a veces bastante obvias, otras veces, en cambio, pueden ser improbables o inverosímiles como bases para el orgullo y no aclaran por qué la autoestima de una persona debería modificarse de una manera u otra, es decir, no explican adecuadamente el estado de orgullo. Una anécdota ilustrativa de esto último es la que me contó Mark Platts acerca de un conocido suyo que estaba muy orgulloso de haber compartido, una vez, el mismo elevador con Marcelo Mastroiani.

Las creencias explicativas explican pero no implican lógicamente la creencia identificadora. Una persona puede tener las creencias explicativas adecuadas y no sentir orgullo: no podemos inferir del hecho de que considere algo como una pertenencia valiosa, que esté orgullosa de ella. Alguien podría creer que algo es un logro suyo y considerarlo deseable o valioso sin que, por ello, se afectara su pensamiento acerca de su propio valor. Se afectará sólo si la persona valora también el que sea ella la que tiene ese tal y cual, es decir, "para enunciar condiciones no sólo necesarias, sino también suficientes para el orgullo, se requiere hacer una

referencia al yo al explicitar lo que una persona valora: deberá valorar no sólo aquello que piensa que tiene una relación de pertenencia con ella, sino que deberá valorar también el que ella esté en esa relación con la cosa o persona en cuestión." (pp.34-35)

Veamos nuevamente el ejemplo de la persona que está orgullosa de su bella casa. Tenemos aquí, por así decirlo, cuatro valoraciones distintas o creencias distintas de que algo tiene valor: ella valora la casa bella y valora que la casa le pertenezca, también valora tener esa relación con la casa, esto es, valora que *ella* sea la dueña y, por último, se valora a sí misma como dueña de la casa. Valorarse a sí misma en cierto respecto, es estar orgullosa de algo. Creer que uno tiene valor o es estimable en cierto respecto es la creencia identificadora constitutiva del orgullo. Taylor introduce otra creencia, distinta a las anteriores, a saber, que la persona cree que es valioso tener dicha relación de pertenencia con el objeto que se valora. Esta creencia tiene como objeto la relación, mientras que la creencia identificadora tiene como objeto a la persona que está orgullosa. Al igual que esta última, la nueva creencia no está implicada lógicamente por las creencias explicativas sino que es también causalmente dependiente de ellas. Esta creencia expresa el cambio en la dirección de los pensamientos de la persona que está orgullosa, ella pasa "de la creencia que concierne a una determinada cosa, persona, acción o estado, a una creencia concierniente a ella. Como la casa es una posesión espléndida de ella, el que le pertenezca a ella es también una cosa espléndida y, finalmente, ella misma también lo es pues ella es la que tiene la propiedad de ser dueña de la magnífica casa." (p.35)

Más adelante, cuando distingue entre el orgullo como emoción y el orgullo como rasgo de carácter, Taylor nos dice más acerca de cómo se ve a sí misma la persona que está orgullosa en su relación con el objeto del orgullo. Recurre para ello a las nociones de 'logro' y 'expectativas'; aquello de lo que está orgulloso un sujeto excede en cierta medida lo que, según su punto de vista, puede esperar normalmente, es decir, lo ve como una realización o un logro suyo. La noción de 'logro' ha de entenderse en el sentido mínimo de que una persona ha logrado algo si el poseer una cosa o tener con ella la relación de pertenencia es más de lo que 'normalmente' puede esperar. Así, quien está orgulloso valora tener dicha relación con el objeto del orgullo en la medida en que considera que supera su 'norma' de expectativas, es decir, es mejor de lo que, por una razón u otra, piensa que tiene derecho a esperar.³² El requisito es que el objeto de orgullo se vea desde cierto punto de vista, a saber, como candidato para jugar un determinado papel en las expectativas que acerca de sí misma tiene una persona. El objeto deseable se ve desde el punto de vista de lo que pueda hacer por ella, de tal forma que el yo ya está en su mente cuando atiende a aquel.

El análisis completo del orgullo como pasión es, entonces, el siguiente:

"una persona que experimenta orgullo cree que ella está en una relación de pertenencia con un objeto (persona, acción o estado) del cual piensa que es deseable en cierto respecto. Esta es la explicación general de las creencias explicativas. Es porque (desde su punto de vista) esta relación se da entre ella y el objeto deseable que ella cree que su valor ha aumentado en la medida pertinente. Esta creencia es

constitutiva del sentimiento de orgullo. El hueco entre las creencias explicativas y la creencia identificadora se cierra mediante la creencia de que su conexión con el objeto en cuestión es valiosa por sí misma o es un logro suyo." (p.41)

Taylor alega contra Davidson que lo que se necesita para la explicación de un caso particular de orgullo no es siempre la referencia a un universal, sino que a veces se requiere, más bien, la referencia a un estado mental particular y a un conjunto particular de expectativas. Sólo dentro de este contexto más amplio podemos explicar por qué el orgullo es una emoción en vez de un conjunto de juicios separados. Las emociones de auto-evaluación, como el orgullo, presentan una serie de complejidades: quien tiene una emoción de esta clase no sólo ve la situación en términos evaluativos sino que asimila, también, aquello que valora o no valora a la estructura de lo que considera como sus logros o fracasos. Hay aquí distintas dimensiones de evaluación interrelacionadas: la evaluación de la situación causará que la persona altere, aunque sea temporalmente, la visión que tiene de sí misma. Pero es también muy posible que evalúe la situación de esa manera porque tiene cierta visión de sí misma. Partiendo de un conjunto de creencias o de supuestos acerca de sí misma, su concepción de algún suceso o estado de cosas es tal que tiene que formular creencias que entran en conflicto con las que tenía inicialmente, de tal modo que tiene que alterar la concepción que tiene de sí misma. Esta nueva concepción puede ser pasajera y no dejar una huella profunda; el que la deje o no dependerá, en parte, de la importancia que le confiera al suceso o estado de cosas y, en

parte, de lo que piense posteriormente -cuando esté más alejada de la situación presente- acerca de cuán justificada estaba en conferirle ese grado de importancia.

Comentarios a las tesis de Davidson y Taylor

En lo que sigue haré algunos comentarios acerca de las dos teorías que he analizado en este capítulo :

1) Davidson expresa su tesis en forma de inferencia en la que tanto las premisas como la conclusión son juicios. Esto quiere decir que el orgullo, al ser la conclusión de un silogismo, es un juicio, de tal modo que, si una persona es racional, podemos predecir su orgullo a partir de las premisas. La explicación que resulta es completa: una persona que tiene las actitudes pertinentes expresadas mediante un juicio universal y una creencia particular, estará orgullosa, a menos que sea imbecil o irracional, esto es, a menos que en un caso dado no funcione, o viole, alguno de los principios de racionalidad³³ y no sea posible, por consiguiente, ofrecer una explicación en términos de razones.

Taylor nos ofrece también una versión del orgullo en términos de actitudes proposicionales, de un conjunto de creencias³⁴ a las que se les asignan distintos papeles en su relación con la emoción. Las creencias explicativas causan y explican, o causan razonablemente, la creencia identificadora que es constitutiva del orgullo. Para ella la relación no es inferencial pues admite que las creencias explicativas pueden ser creencias

particulares que se refieren a la situación específica en la que se encuentra el sujeto de la emoción. En tal caso -para comprender cómo explican el orgullo- será muchas veces necesario referirnos a un conjunto más amplio de otras de sus creencias y actitudes y tomar en cuenta sus expectativas y su personalidad. Este tipo de explicación hace inteligible la emoción en un sentido distinto al de Davidson: entendemos que en esa situación y dada la persona que es, es razonable que ella sienta orgullo. Entendemos, en palabras de Taylor, "lo que sería humano y natural sentir" para una persona en una circunstancia particular y dadas sus otras creencias y actitudes pertinentes.

A pesar de que en algunos casos podemos ofrecer una explicación en el sentido de Davidson, en los casos más complejos podría ser más satisfactoria una explicación como la que propone Taylor. Sería más satisfactoria en el sentido de que nos muestra el papel que juega la emoción en el patrón más amplio de las actitudes proposicionales de una persona y, en algunos casos, ésta será la única explicación posible. Pienso que Taylor tiene razón al sostener que no existe en todos los casos un universal que juegue el papel explicativo que nos permita formular una explicación a la Davidson. Forzar la explicación dentro de una estructura inferencial puede ser, a veces, una forma de empobrecerla.

2) Sin embargo, pienso que las relaciones que guardan entre sí las distintas creencias en la tesis de Taylor son bastante oscuras. Trataré de expresar mis dudas usando un esquema que pretende mostrar de una manera más clara estas relaciones. Aplico el esquema al ejemplo de Hume:

tiene una relación de pertenencia con ella, sino que deberá valorar también el que ella esté en esa relación con la cosa o persona en cuestión" (pp.34-35). Posteriormente sostiene que (3)... "está relacionada con la creencia identificadora de una manera *distinta* del modo en que se relacionan con ella las creencias explicativas",³⁵ pero no aclara en qué consiste la diferencia. (3) es una creencia mediante la cual se pretende introducir el 'yo' que es esencial al orgullo, esto es, el yo que aparece en la creencia (4), a saber, A cree que ella es estimable o tiene valor en cierto respecto. Pero en la creencia (3) el objeto de valoración o de creencia es la *relación* entre la persona y la casa y no la persona misma. Surge entonces la dificultad de que una relación no le da ninguna prioridad a uno de los relata frente al otro: no se sigue necesariamente que si A valora la conexión que tiene con la casa bella, entonces se valora a sí misma como dueña, sino que puede seguirse también que ella cree que la casa es valiosa en tanto poseída por ella, es decir, que lo que le confiere valor a la casa es que ella sea la dueña. Parece, entonces, que introducir una creencia del tipo de (3) no puede funcionar como una condición que, junto con (1) y (2), sean suficientes para el orgullo. Por otro lado, si interpretamos (3), no como dirigida a una relación, sino como introduciendo el yo, a saber, como A cree que ella es valiosa en tanto que tiene la conexión de ser dueña con la casa, entonces no parece haber diferencia alguna con (4); las dos serían equivalentes y (3) por lo tanto inútil para completar el análisis.

Posteriormente, cuando recurre a las nociones de 'logro' y de 'expectativas', Taylor da pie a otra interpretación. Sugiere que la

conexión con el objeto del orgullo podría considerarse también como "constitutiva del orgullo" (p.41). En tal caso, la veríamos como una forma de explicitar cómo se concibe a sí misma la persona en relación con el objeto del orgullo; este último ha de verse desde un cierto punto de vista, a saber, como candidato a jugar un papel determinado en las expectativas que, acerca de sí misma, tiene la persona. Al pensar en el valor de la relación que tiene con un determinado objeto, está pensando ya en ella, a saber, en que ella es estimable en la medida en que tiene dicha relación con el objeto.

Ahora bien, si lo anterior es correcto, no hay ya manera de distinguir entre (3) y (4). Lo que estamos haciendo es usar la conexión con el objeto del orgullo para explicitar en qué sentido la persona orgullosa logra, en un momento dado, un aumento en su autoestima o en la conciencia que tiene de su valor en cierto respecto y frente a un conjunto de expectativas. Creo entonces que, bajo esta interpretación, (3) deja de ser una creencia independiente y, dado que (1) y (2) son necesarias, pero no suficientes para el orgullo, no podemos afirmar que Taylor haya logrado proporcionar un análisis completo del orgullo.

Sin embargo, Taylor nos ha ofrecido una descripción rica y bastante fina del orgullo. Pienso que pretender un análisis que proporcione condiciones necesarias y suficientes de esta emoción es un requisito demasiado fuerte que no funciona más que en los casos más simples; digamos, aquellos en los que es posible inferir que alguien está orgulloso usando una teoría como la de Davidson. En la mayoría de los casos no contamos con esta opción y tenemos que usar una teoría como la de Taylor. Sin embargo, es dudoso que

podamos proporcionar condiciones no sólo necesarias sino también causalmente suficientes del orgullo. Lo que podemos hacer es completar la explicación de un caso particular haciendo inteligible el que un sujeto sintiera orgullo en tales y cuales circunstancias y dadas sus otras creencias, actitudes y expectativas pertinentes. Una tesis viable es la de mantener, entonces, que (1) y (2) son necesarias para el orgullo y que la relación entre las creencias (3) y (4) es, o la relación de causación razonable en el sentido explicado o que (3) es una explicitación de (4). Tomando, por ejemplo, la primera opción, podríamos sostener que es razonable que un sujeto que tenga creencias del tipo de (1), (2) y (3) llegue a sentir orgullo, esto es, en nuestro ejemplo, que si un sujeto cree que es dueño de una bella casa, piensa que es estimable ser dueño de una casa bella y que es estimable que él lo sea, entonces es razonable que llegue a creer que él mismo es estimable en tanto dueño de la bella casa. No se trata aquí de una explicación deductiva, sino de hacer inteligible el orgullo mediante una referencia a los contenidos proposicionales de las creencias que causan razonablemente esta emoción.

A continuación me ocuparé de una emoción que también es fáctica como el orgullo pero en cuyo caso, al igual que en el caso del miedo, es nuevamente importante lo que siente la persona y la intensidad de lo que siente: se trata del enojo y emociones asociadas como ira, rabia, cólera y furia, entre otras. También me ocuparé de otras dos emociones que están relacionadas con el grupo anterior, pero que requieren de condiciones de actitudes proposicionales más complejas que las que son necesarias en el caso del enojo. Se trata del resentimiento y de la indignación.

- 1 Gabriele Taylor 'Pride' en *Explaining Emotions* , A. Rorty (Ed), California University Press, 1980 y *Pride, Shame and Guilt . Emotions of Self-assessment* , Clarendon Press, Oxford, 1985.
- 2 En el *Tratado de la Naturaleza Humana* , Libro II, Hume se ocupa del orgullo como pasión indirecta, mientras que en el Libro III se refiere más bien al orgullo como rasgo de carácter. En este último se refiere al orgullo como confianza en uno mismo, como un sentido de nuestra propia fuerza y capacidad. Spinoza, en la *Ética* , IV, Prop. 49, 52 y 57 contrasta la autoestima basada en el conocimiento de uno mismo que concuerda con la razón, con el orgullo de la sobreestimación que se complace con la presencia de los parásitos y aduladores.
- 3 Ya he expresado mis dudas acerca de la posibilidad de una receta general para transformar formas no proposicionales en proposicionales (véanse pp. 57-64). Es importante tomar en cuenta, entre otras cosas, qué tipos o partes de descripciones pueden transformarse en proposicionales, de tal modo que se conserve el contenido. Así, no puedo pasar de, por ejemplo, 'estoy orgullosa de mi hijo inteligente' a 'estoy orgullosa de que mi hijo es inteligente', ya que 'mi hijo inteligente' funciona, en este caso, digamos, para identificar a uno de mis hijos frente al otro que no es inteligente. En este caso no estoy diciendo que estoy orgullosa de ese rasgo sino, por ejemplo, de que mi hijo inteligente ganó el premio de natación.
- 4 Hume, *Treatise on Human Nature*, Libro II, Parte I, secciones I-V, edición de Selby Bigge, Oxford, 1888. Las páginas que se mencionan en el texto se refieren a esta edición. He seguido la traducción al castellano de Felix Duque, 1988, Tecnos, Madrid, que tiene la paginación de la edición inglesa al margen.

-
- 5 En realidad, Hume no es muy consistente en este respecto. En algunas ocasiones sostiene que las emociones son sentimientos, mientras que en otras las considera como juicios. No entraré aquí en detalles de exégesis, pero más adelante veremos que la interpretación de Davidson se basa en esta segunda tesis.
- 6 En pp. 7 y 8, Hume define las impresiones de reflexión de la siguiente manera: "... se derivan en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente.... llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas, lo cual por su parte puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas...[Las impresiones de reflexión], esto es, las pasiones, deseos y emociones...surgen por lo general de las ideas..."
- 7 Gardiner, 'Hume's Theory of the Passions' en *David Hume: A Symposium* , D. F. Pears (Ed), Macmillan, London, 1963, pp. 37-38.
- 8 Jerome Neu, 1977, *Emotion Thought and Therapy* , Routledge and Kegan Paul, p. 10.
- 9 Davidson, op. cit. p. 277
- 10 Véase 'Actions, Reasons and Causes' en Op cit. pp.3-20
- 11 Véase nota 5

-
- 12 Davidson, respuesta a Bennett en *Essays on Davidson Actions and Events* , 1985 Vermazen & Hintikka (Eds), Oxford Univ. Press, p.216.
 - 13 'wishful thinking' es tener una creencia fundada en un deseo: creo p porque deseo que p . Esta expresión se ha traducido a veces como 'pensamiento desiderativo' , véase, por ejemplo, la traducción de Davidson 'Engaño y División' de Carlos Moya en *Davidson* , Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1992.
 - 14 Véase, por ejemplo, la discusión sobre este punto en Páll S. Ardal *Passion and Value in Hume's Treatise*, 1966 Edinburgh Univ. Press, pp.28-31.
 - 15 Aunque somos más tolerantes con respecto a las emociones, en el caso de las creencias, fijar un contenido inteligible es un paso en dirección de su justificación. Cuando interpretamos a los otros, el principio de caridad de Davidson nos aconseja reducir, en lo posible, la brecha entre inteligibilidad y justificación. Entender lo que alguien cree, es en cierta medida, ver qué estaría justificado a creer en una situación determinada y dadas sus otras creencias. (véase entre otros 'Radical Interpretation' pp.136-37 y 'Belief and the Basis of Meaning' pp.152-53, ambos recogidos en *Inquiries into Truth & Interpretation* , Oxford Univ. Press, 1984.)
 - 16 En *Pride, Shame and Guilt*, op. cit. las páginas que se mencionan en el texto corresponden a este libro.
 - 17 Para una examen detallado de los adjetivos atributivos en términos de los comparativos correspondientes, véase M. Platts, *Ways of Meaning* , Cap VII, esp. pp. 174-89 Trad. castellana *Sendas del Significado* , FCE, UNAM, 1992, pp. 253-274.
 - 18 Davidson, Op. Cit. p. 281.

- 19 Hume, Op. cit. p. 471. Otro de los motivos para no hablar de placer sino de una actitud es que existen cosas que no nos causan placer, o hasta nos desagradan y que, sin embargo, pueden producir orgullo en nosotros. Por ejemplo, cuando hacemos algo que nos desagrada, pero que consideramos como nuestro deber y nos produce orgullo el deber cumplido. O, al contrario, también es posible sentir placer por una posesión y no estar orgullosa sino avergonzada de ella. Por ejemplo, alguien puede sentir placer de tener una casa muy lujosa en un país en el que la gente se muere de hambre y estar avergonzado de tenerla. Sin embargo, las relaciones entre placer y orgullo son más complejas de lo que parece. Así, si tenemos una teoría del tipo de la de Hume en la que se mencionan dos placeres separados -uno como causa del orgullo y el otro como el placer que es el orgullo- lo que tendríamos es un balance de placeres: primero hay algo que nos desagrada hacer, después está el placer del orgullo. La dificultad para esta tesis es la de explicar cómo algo que nos desagrada puede ser una causa del orgullo, si no tomamos en cuenta otras creencias y deseos. Existen también otras dificultades en relación a hacer algo en vistas a un placer futuro, por ejemplo, hacer algo que nos desagrada o posponer un placer inmediato para lograr un placer mayor en el futuro y estar orgullosos de poder hacerlo. Podemos mencionar también el caso de cuando, por alguna obligación, deber u otra creencia moral, hacemos algo que va en contra de nuestras inclinaciones y estamos orgullosos de haberlo hecho, esto es, tenemos una actitud de autoestima a pesar de que en ningún momento de todo el proceso se pueda hablar de placer. Digamos que defendiendo los derechos de un criminal a pesar de que me disgusta profundamente hacerlo y después, aunque esté orgullosa de haber cumplido con una obligación moral, me sigue desagradando el haber tenido que hacerlo.
- 20 Davidson, Op. Cit. p.286
- 21 En *Pride, Shame and Guilt*, Op. Cit. pp. 5-14.

-
- 22 *Dubliners* , Penguin, 1956, pp. 173-220
- 23 'Los Muertos' en *Dublineses* , Versión castellana de Guillermo Cabrera Infante, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 209. En inglés:
- "Gabriel felt humiliated by the failure of his irony and by the evocation of this figure from the dead, a boy in the gasworks. While he had been full of memories of their secret life together, full of tenderness and joy and desire, she had been comparing him in her mind with another. A shameful consciousness of his own person assailed him. He saw himself as a ludicrous figure, acting as a penny-boy for his aunts, a nervous, well-meaning sentimentalist, orating to vulgarians and idealizing on his own clownish lusts, the pitiable fatuous fellow he had caught a glimpse of in the mirror. " op. cit. pp. 216-7.
- 24 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* , 1970, Princeton, N.J. p.31
- 25 Aunque Taylor no lo aclara, pienso que lo que quiere decir es que muchas emociones no son enteramente inteligibles para nosotros. Pensemos, por ejemplo, cuando alguien tiene una alegría espontánea. En estos casos también puede jugar un papel la personalidad del sujeto que tiene la emoción. Posteriormente diré más acerca de esto. Véanse también las notas 65 y 68 de la primera parte.
- 26 En el caso del orgullo, como veremos más adelante, la creencia identificadora es que la persona cree que tiene cierto valor o piensa bien de sí misma en cierto respecto. En el caso de la humillación existe la creencia de que ha habido pérdida de autoestima.
- 27 *Moral Realities*, Op. Cit. pp. 57-8, 123, 129-30.

-
- 28 Winch dice algo parecido con respecto a algunos casos de conflicto moral en los que una persona, en determinada situación, puede llegar a tener la convicción de que ella debe hacer cierta acción sin que esto la comprometa a sostener que cualquier otra persona, en una situación semejante, debería hacer lo mismo. Como ejemplo usa el dilema moral del capitán Vere en un cuento de Melville, 'Billy Budd'. Winch, 'The Universalizability of Moral Judgements' en 1972 *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, pp. 151-171. Después afirma que, cuando alguien se encuentra ante dos conjuntos de consideraciones que están en conflicto, puede tener la disposición a darle prioridad a uno, mientras que otra persona la tiene a dársela al otro. "Si disposiciones como éstas tienen que tomarse en cuenta para aplicar la noción de 'exactamente las mismas circunstancias', se ha suprimido, sin duda, el último vestigio de la fuerza lógica de la tesis de la universalidad. (p.169)
- 29 Platts, por ejemplo, sostiene que existen casos en los que pudo haber intervenido algo puramente físico; esto es, casos en los que no tenemos una explicación de la ausencia del efecto en términos de razones. Ver Platts, op. cit. pp. 22-24.
- 30 *Pride, Shame and Guilt*, op. cit. Cap. II, pp. 16-52.
- 31 Con el miedo, en cambio, la identificación es, en general, bastante clara debido a que, dadas las reacciones conductuales y fisiológicas, es muy posible que ni la persona que tiene miedo, ni los observadores, duden que ella cree que se enfrenta a algo peligroso, a pesar de que no haya razones aparentes para esa creencia que ella o los otros pudieran elucidar.
- 32 Una norma de expectativa puede establecerse por lo que la persona espera normalmente en relación con las circunstancias externas, digamos, la frecuencia o escasez de la cosa, sus circunstancias financieras o sociales o, también, por lo que considera que son sus

dotes, habilidades y limitaciones, por lo que piensa que puede o no puede hacer, por la concepción que tiene de las expectativas de los demás, por lo que, desde su punto de vista, espera o puede esperar de la sociedad en alguna de las áreas de la vida. (Taylor, op. cit. p. 40.) Esto, por supuesto, no quiere decir que sea correcta la condición de Hume, de que el objeto de orgullo tenga que ser raro. A veces la escasez de algo puede influir en las expectativas que tiene una persona acerca de sus posibilidades para obtenerlo pero, como ya he mencionado antes, esto no es una condición necesaria.

- 33 Los principios de racionalidad son aquellos principios que especifican lo que se necesita para la consistencia y la coherencia racionales. "... la satisfacción de condiciones de consistencia y coherencia racional pueden considerarse como constitutivos del rango de aplicación de conceptos tales como creencia, deseo, intención y acción." ('Psychology as Philosophy' en *Essays on Actions and Events*, op. cit. p.237) En otra parte afirma que, en la interpretación, "las relaciones entre creencias juegan un papel constitutivo decisivo; un intérprete no puede aceptar desviaciones grandes u obvias de sus propios estándares de racionalidad sin destruir el fundamento de inteligibilidad en el que se apoya toda interpretación. La posibilidad de comprender el habla o las acciones de un agente depende de la existencia de un patrón básicamente racional, un patrón que, en gran medida, deberá ser compartido por todas las criaturas racionales." ('The Structure and Content of Truth' en *Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 6. 1990. p. 319-20) En varios artículos, entre ellos los que acabo de mencionar, Davidson usa la teoría de las decisiones y la teoría de la elección racional para precisar nuestra comprensión de la racionalidad, pero también examina las limitaciones de dichas teorías.
- 34 Las creencias evaluativas son esenciales para el análisis de la emoción pero, como ya he mencionado, este análisis no es exhaustivo. Lo que se examina es la estructura de actitudes

proposicionales que se dan en el orgullo y no se toman en cuenta sensaciones, cambios fisiológicos y la conducta expresiva que están presentes en algunos de los episodios de orgullo. Tampoco los deseos a los que el orgullo pudiera dar lugar en ciertas ocasiones y que funcionan como razones de acciones intencionales que se hacen por orgullo. Por ejemplo, si alguien está orgulloso de su casa bella, podría tener el deseo de buscar situaciones en las que pudiera mostrársela a otras personas y provocar así su admiración.

35 Op. cit. p. 35. Las cursivas son mías.

Enojo, resentimiento e indignación

En esta parte me ocuparé de una familia de emociones en la que pueden incluirse al menos las siguientes: enojo, enfado, cólera, furor, ira, rabia, resentimiento, rencor e indignación. Al igual que en el caso del miedo, se trata nuevamente de un grupo de emociones que no pueden distinguirse claramente unas de otras. Algunas parecen diferir sólo en cuanto a su intensidad -tener rabia es estar muy enojado, y cólera e ira se definen en los diccionarios como enfado o enojo muy violento. Es posible que en el lenguaje ordinario lo que queremos decir con grado de intensidad tenga que ver con el hecho de que algunas emociones de esta clase se asocian con sensaciones o conmociones emocionales más o menos fuertes y con una mayor o menor capacidad de control en las expresiones conductuales que consideramos típicas de la emoción.¹ Sin embargo, cuando pensamos en las relaciones estructurales que tienen algunas de estas emociones con actitudes proposicionales, podemos distinguir diferencias más de fondo entre, al menos, enojo, resentimiento e indignación.

Estas tres emociones son, según la clasificación de Gordon, emociones fácticas² y comparten la estructura mínima que tienen en común todas las emociones fácticas negativas. Pero las dos

últimas tienen, además, otras características específicas de las que me ocuparé más adelante. Comienzo, pues, con el enojo.

Enojo

El enojo es, para Gordon, una emoción fáctica negativa y la estructura formal que propone cuando la emoción se expresa proposicionalmente³ es, en parte, la siguiente: Si *S* está enojado de que *p*, entonces *S* cree que *p* y desearía que no fuese el caso de que *p*. Lo que *S* cree que es el caso es lo que desearía que no fuese el caso. Se trata aquí de una *frustración* del deseo y Gordon sostiene que cuando una persona se enoja o tiene alguna de las otras emociones fácticas negativas, *siempre* existe una frustración de deseos. Los seres humanos están constituidos de tal forma que la frustración de deseos tiene con frecuencia efectos sobre la motivación. Diversos tipos de frustración de deseos tienden a causar patrones motivacionales característicos que distinguen a las distintas emociones fácticas negativas.⁴

Podemos distinguir en lo anterior, cuando menos, dos condiciones que, según Gordon, son necesarias para causar y explicar el enojo, además del efecto motivacional característico de esta emoción. Examinemos cada uno de estos tres elementos:

a) Si *S* está enojado acerca del hecho de que *p*, entonces *S* cree que *p*. En realidad, Gordon sostiene algo más fuerte, a saber, que es necesario para el enojo, no sólo que *S* crea que *p*, sino que *sepa* que *p*. Cuando decimos que *S* está enojado de que *p*, estamos

presuponiendo que p es verdadera. Los enunciados que usamos para describir estados como: ' S está enojado de que p ', o ' S lamenta que p ' presuponen que aquello de lo que S está enojado o lo que lamenta es un hecho y, por consiguiente, que p es verdadera. Cuando uno está enojado por el hecho de que p , la estructura causal que subyace al enojo de S incluye, no sólo los elementos que se especificaron al principio, sino también el suceso real o estado de cosas al que se refiere la versión gerundizada de ' p ', por ejemplo, 'le enoja que Reagan fuera reelecto'. Gordon exige, entonces, lo que llama la Condición de Conocimiento:

(CC) Si S está enojado por el hecho de que p , entonces S sabe que p .⁵

Para quien, como Gordon, sostiene una teoría causal, esta condición es importante pues supone que si S sabe que p , entonces S no hubiese creído que p si no fuese el caso de que p .⁶ La condición de conocimiento tiene la consecuencia de que si S está enojado por el hecho de que p , el estado de cosas al que se refiere ' p ' es parte de la estructura causal que subyace al enojo de S . En otras palabras, el estado de cosas al que nos referimos con p es causalmente necesario para que S esté enojado. Así, cuando decimos que un individuo está enojado, no sólo decimos algo acerca de él, sino también decimos algo acerca de sucesos externos o estados de cosas. Estos afectan al individuo de cierta manera -lo enojan o lo deleitan, etc.⁷

Sin embargo, a veces es posible enojarse por algo que uno cree que sucedió cuando en realidad no ocurrió, es decir, uno puede

enojarse por algo que cree saber y posteriormente su creencia puede resultar falsa. En esos casos, como la emoción es fáctica y presupone que *S* cree que *p* es verdadera, cuando la persona enojada descubre que la creencia en la que basaba su enojo es falsa y que, por lo tanto, su enojo carece de razón, entonces, si es racional, tendrá que deshechar esa creencia y su enojo tenderá a desvanecerse o a desaparecer.

Ahora bien, es frecuente que la persona que le atribuye enojo a un sujeto que cree falsamente que *p* quiera evitar el compromiso con la verdad de *p*. En ese caso, el que atribuye la emoción puede decir algo para aclarar que está adoptando el punto de vista del sujeto de la atribución o, alternativamente, puede abandonar por completo los complementos sentenciales.⁸ Dirá, por ejemplo: 'S está enojado porque cree que *p*' o 'La causa de que esté enojado es su creencia de que *p*'.

b) *S* desearía que no fuese el caso de que *p*.

La causa del enojo, ya se ha dicho, es una frustración de deseos. *S* sabe o cree, que es el caso de que *p*, pero él desearía que *p* no fuese el caso. Por supuesto, esto no quiere decir que el deseo de *S* tenga que ser anterior al acontecimiento de *p*, al contrario, con frecuencia ocurre primero *p*, y atribuimos a *S* el deseo de que no hubiese sucedido. Así, cuando *S* se enoja porque *M* lo traicionó, él desearía que *M* no lo hubiese traicionado, independientemente de que antes de que sucediera *p*, él hubiese o no tenido ese deseo. En otras ocasiones, el deseo es claramente anterior y lo que causa el enojo es que el suceso de *p* impide la realización de su deseo.

Al igual que en el caso del miedo, Gordon piensa que no debiéramos hablar de deseo sino de 'wish'. Como ya se ha mencionado, su tesis es que lo adecuado para las emociones, a diferencia de las acciones, es la noción de 'wish' y no la de deseo, puesto que en el caso de emociones como el enojo, *S* no puede realizar acciones instrumentales o preventivas, sino que cuando se enoja de que *p*, sabe ya que *p* es el caso. La utilidad de la distinción entre 'wish' y deseo se criticó ya anteriormente en relación con el miedo⁹ y no me detendré más en ella.

Aparte de la crítica anterior, pienso que Gordon está en lo correcto al afirmar que la causa mínima de estas emociones es la conjunción de a) y de b), la cual equivale a una frustración de deseos. Sin embargo, como Gordon reconoce de paso, hay que decir algo más acerca de las creencias que uno tiene que tener si ha de estar enojado por algo. Por lo general, uno se enoja por acciones o por las consecuencias de acciones que realizan otras personas. Así, si *S* se enoja acerca del hecho de que *p*, entonces *S* no sólo cree que *p*, sino que cree también que algún agente (persona o personas distintas de *S*), por alguna acción u omisión, produjo o ayudó a producir el hecho de que *p*. Además, aquello de lo que estamos enojados se percibe a veces o se toma como algo que frustra, impide, o intenta frustrar nuestros intereses o se ve como una amenaza a nuestra autoestima o a la de alguien con quien nos identificamos. Gordon sostiene, entonces, que el enojo es producido por acciones de agentes y, aunque admite que uno a veces se enoja por sus propias acciones o con animales y objetos, sostiene que se trata de atribuciones secundarias, a saber, nos vemos a nosotros

mismos como si fuésemos otra persona o tratamos a los animales como si fuesen personas y a los objetos como animados. Sin embargo, la referencia a acciones y a agentes no parece ser una condición necesaria del enojo. Aunque en la mayoría de los casos nos enojamos por acciones o por las consecuencias de las acciones de otras personas, es muy frecuente también que nos enojemos con animales, con objetos, de que ocurran ciertos sucesos y no veo por qué estas atribuciones tengan que ser secundarias. Uno se puede enojar porque se fue la luz, porque está lloviendo, porque el coche no arranca, porque el perro se comió la cena, porque el bebé no para de llorar....y no es cierto que para enojarse por estas cosas tengamos que ver a los animales como personas, a los objetos como animados y a los sucesos naturales como producidos por los dioses. Más adelante, cuando compare el enojo con el resentimiento y la indignación, me detendré con más detalle en esta tesis ya que la referencia a acciones y agentes sí es necesaria para estas emociones. Se trata, pues, de una cuestión central para poder distinguir el enojo de las otras dos emociones.¹⁰ Pero sigamos ahora con el tercer elemento del análisis de Gordon, el efecto motivacional:

c) Gordon sostiene que la frustración de deseos tiene ciertos efectos en las personas. El efecto, en este caso, es un estado emocional que caracterizamos como enojo. Sin embargo, según Gordon, decir esto no es decir nada todavía. Para caracterizar el enojo, esto es, el efecto de cierto tipo de frustración de deseos, no es suficiente hablar de excitación fisiológica, porque ésta es típica tanto del enojo como de otras emociones y, además, no está siempre

presente. Según Gordon, lo importante cuando nos enojamos es que la frustración de deseos produzca un determinado efecto motivacional, cierta motivación a actuar, a hacer algo que vaya en contra de los intereses o de la autoestima del agente¹¹ que uno cree responsable de aquello que lo ha enojado.

Como ya mencionamos en el caso del miedo, Gordon tiene un especial interés en el efecto motivacional por la forma en que quiere distinguir las emociones de las acciones. Aun cuando tanto las emociones como las acciones dependen causal y explicativamente de estados cognoscitivos y actitudinales, Gordon sostiene que existe una diferencia sistemática, tanto en los contenidos de estas actitudes proposicionales como en sus relaciones lógicas, cuando producen una acción y cuando producen un estado emocional. La diferencia pertinente entre acción y emoción consiste en lo siguiente: en el caso de las acciones, la creencia que forma parte de la razón de la acción es, por lo general, una creencia instrumental o una creencia medio-fin que funciona como una instrucción para lograr la satisfacción del deseo. Dicho de otro modo, dada la actitud del agente, su creencia justifica o 'dice algo a favor' de cierta acción. En el caso de las emociones, en cambio, las actitudes proposicionales no se relacionan de esta forma. Lo que se cree no 'dice algo a favor' de tener la emoción, a favor de, digamos, enojarse, sino que concierne al 'objeto' o contenido de la emoción. En el caso de las emociones fácticas negativas una actitud negativa hacia p se combina con la creencia de que es el caso que p , de forma tal que, juntas, producen en los seres humanos un efecto motivacional característico de cada una de estas emociones. Así, en

el enojo, la actitud negativa hacia p y la creencia de que p , es decir, una frustración del deseo, causan una motivación a hacer algo en contra del responsable de la situación contraria al deseo de S .

Pero ¿es cierto que un sujeto que se enoja está siempre motivado a hacer algo en contra del agente que causó su enojo? Gordon menciona de paso que hay que hacer concesiones para casos de represión y de desplazamiento pero no discute el tema.¹² Detengámonos en estos dos fenómenos, represión y desplazamiento, que podrían crearle problemas a la tesis de Gordon:

'Reprimir' en el uso cotidiano es contener o dominar, es impedir que actúe cierto impulso o que se produzca o proceda cierta acción o fenómeno. Pero 'represión' es también un término clave del psicoanálisis, es uno de los mecanismos de defensa mediante el cual un individuo impide que penetre en su mente consciente lo que es inaceptable y una fuente de ansiedad para él.¹³ Otra posibilidad relacionada es afirmar que "reprimir un estado mental es sacarlo de la consciencia, y lo que esto quiere decir, en parte, es que se está impidiendo su interacción con otros deseos y creencias en el pensamiento y en la acción."¹⁴

Ahora bien, tomando en cuenta las caracterizaciones anteriores de represión, podemos distinguir las siguientes posibilidades de represión del enojo:

i) Muchas veces, en un episodio concreto, el enojo se reprime en el sentido de que se inhibe su expresión, es decir, la emoción no da lugar ni a una conducta expresiva no-intencional, ni a acciones intencionales que se hacen por enojo. La persona que está enojada es consciente de su enojo pero no actúa con base en la emoción. Dentro

de esta clase de ejemplos podemos distinguir al menos dos casos: a) El agente tiene otro deseo o alguna otra razón para no expresar su enojo, pero todo el proceso es consciente y deliberado. Un ejemplo sería el enojo cuya expresión se inhibe porque está dirigido contra una persona que el sujeto considera más fuerte o poderosa y, por consiguiente, capaz de alguna represalia. En estos casos evitamos mostrar nuestro enojo por seguridad o por táctica: estamos enojados, somos conscientes de que lo estamos, pero el enojo no se expresa y no da lugar, al menos en ese momento, a acciones intencionales que se hacen por enojo, pues existe otro deseo u otros deseos que entran en conflicto con el deseo de hacer algo en contra de la persona causante del enojo. Otro ejemplo sería no actuar por enojo porque estamos convencidos que haríamos algo inadecuado si actuamos en ese momento, esto es, nos abstenemos intencionalmente de actuar porque tenemos alguna idea de qué sería actuar correctamente en un caso dado.¹⁵ b) Por otro lado, el no mostrar enojo y el no actuar motivado por enojo, aun cuando fuese apropiado, puede ser habitual para una persona, digamos que la han educado a reprimir la expresión de sus emociones, la han entrenado de tal modo que le constaría un esfuerzo poder manifestarlas o, tal vez, ha perdido ya la capacidad de hacerlo. En una ocasión particular en la que se enoja no tiene, como en el caso anterior, un motivo para reprimirla sino que, en esta ocasión, reacciona del mismo modo en que lo ha hecho siempre.

Los ejemplos de estas dos clases no son contraejemplos a la tesis de Gordon porque para todos ellos se requiere que exista un efecto motivacional que se reprime, ya sea porque hay otro deseo

más fuerte que es razón para no expresar la emoción, porque hay otra razón para seguir un curso de acción distinto o porque existe un hábito de inhibición de la expresión de la emoción.

ii) Una posibilidad diferente es cuando el sujeto tiene la emoción pero ve como inaceptable tenerla, le produce ansiedad,, y la reprime en el sentido psicoanalítico de volverla inconsciente. En este caso no sólo se reprime la conducta expresiva o intencional sino que podemos decir que el sujeto no sabe que tiene la emoción. También podemos distinguir aquí dos casos diferentes: a) A pesar de que el sujeto no sabe que tiene la emoción y no la reconocería como razón de algunas de sus acciones, la emoción podría manifestarse en su conducta, dando pie a que un intérprete explique algunas de sus acciones atribuyéndole la emoción. En este caso hay un efecto motivacional que se reprime, pero el efecto motivacional no será, por lo general, el que describe Gordon. Más adelante veremos que es muy frecuente que el enojo se siga mostrando en la conducta aun cuando sea de una manera distorsionada. b) La represión de la emoción podría ser total en el sentido de que no es consciente para el individuo ni detectable para algún observador. Si esta posibilidad tiene sentido, es decir, si la represión pudiese ser completamente efectiva, sería un contraejemplo a la tesis de Gordon ya que no habría ningún efecto motivacional. Podría haber otros efectos no motivacionales de la emoción reprimida, digamos, mostrarse en sus sueños, en algún *lapsus linguae*. Si no hubiese tampoco esto, no tendríamos ya ninguna base para atribuirle la emoción. No habría, en ese caso, ninguna diferencia entre una represión total y no tener la emoción.

Ahora bien, Gordon menciona que tenemos que hacer concesiones también para los casos de desplazamiento de la emoción. Cuando hay desplazamiento hay un cambio en el objeto de la emoción. Existe una cadena causal que va en una dirección equivocada: la emoción surge de manera independiente y después se ajusta a un objeto que no ha hecho nada o no ha hecho algo suficiente, para provocarla. Veamos algunas posibilidades: a) la emoción sigue estando dirigida contra el objeto que la causó, pero se *expresa* con un objeto sustituto. Un ejemplo sería patear una piedra en vez de golpear a la persona. Uno podría verlo como una forma aceptable para la persona enojada de expresar su enojo, aceptable en el sentido de que la piedra no puede retribuir el golpe. Patear la piedra, romper los platos, son formas de control en donde se hace un compromiso; se permite la expresión de la emoción, la conducta de agresión, pero se desvía el propósito. La desviación misma muchas veces también se controla, como cuando se rompen objetos que no son valiosos o se enoja uno con una persona más débil. (b) El sujeto se enoja con *A*, reprime la emoción, y se enoja después con *B* sin ninguna razón o por una razón que no es suficiente para haberlo hecho enojar independientemente. Por ejemplo, la persona que no puede enojarse en una negociación importante y después llega a su casa y se enoja con su esposa. La diferencia entre (a) y (b) es que en el primer caso sólo se desplaza la expresión de la emoción, esto es, estoy enojada con Pedro y pateo la piedra para no golpearlo a él. En el segundo, en cambio, se reprime la emoción dirigida a *A* y se la tiene después con *B*.

La dificultad en relación con los casos de desplazamiento consiste en que "en muy pocos de estos casos es fácil tener una caracterización de deseabilidad de la actividad y aun cuando se da, es difícil darle sentido a la creencia que en consecuencia hay que atribuirle al agente para racionalizar su acción".¹⁶ Tomemos el ejemplo de un sujeto que rompe una fotografía de la persona que lo enojó. Romper una fotografía es una acción intencional y, por consiguiente, tiene una razón. Aun si pudiéramos entender el deseo de expresar el enojo de alguna otra forma, ya que no puede hacerse con el objeto adecuado, el problema consiste en que la creencia que habría que atribuirle al agente para racionalizar su acción resulta muchas veces incomprensible o incoherente. ¿Cuál sería, por ejemplo, la creencia que debemos atribuirle en este caso? ¿La creencia de que romper la fotografía de su enemigo es una forma de hacerle un daño a él?

Quizá se trate en estos casos, más bien, de un tipo de actividad que consiste en la representación imaginativa de la gratificación de deseos o anhelos y en la que nos imaginamos que las cosas son como quisieramos que fuesen. Hopkins, por ejemplo, sugiere que :

"Dicha imaginación podría ser causada por un deseo de realizar cierta clase de acción pero que, aparentemente, no se emprende por una creencia de que ésta es una forma de ejecutar esa clase de acción. Así, parece natural, por ejemplo, que alguien que tiene hambre se imagine que come; pero esto no sugiere que él supone que imaginar es una manera de comer. ... Su imaginar, como su deseo de comer, pueden mostrar su creencia de que comer es una

manera de satisfacer el hambre; pero ésta es una creencia acerca de comer, no de imaginar." 17

y más adelante dice:

"Alguien podría imaginarse a sí mismo realizando una clase de acción (atacando a su padre) al hacer efectivamente otra acción (dando estocadas con el paraguas...{a un poste}...); esto es, su imaginar podría consistir, en parte, en su hacer algo que simboliza, se asemeja o que de alguna otra manera representa (para él) lo que imagina que hace. (...) Por lo general la acción es intencional pero no así el imaginar." 18

Ahora bien, al considerar las instancias de desplazamiento en conjunción con las de represión, vemos que las que pertenecen a (la), es decir, aquellas en las que se reprime la emoción en su forma original, son las que pueden dar lugar a una sustitución del objeto de la emoción o a otras formas de distorsión. Aquí es donde pueden surgir los mecanismos de defensa de los que habla Freud, entre otros, desplazamiento, proyección, sobrecompensación. Cuando hay desplazamiento, tenemos un contraejemplo a la tesis de que el efecto motivacional consiste en una tendencia a hacer algo en contra del agente responsable de la situación que produjo el enojo: sí hay un efecto motivacional, pero éste no está dirigido al objeto adecuado.

Otro fenómeno distinto que no tiene que ver con el mecanismo de represión pero sí con la proyección a otros objetos, es el que Elster llama "efecto de contagio". Se refiere a que existen personas que carecen de la habilidad de mantener localizadas sus

emociones y tienen la tendencia a hacer generalizaciones irrestrictas, es decir, no limitan las emociones a su causa sino que las derraman sobre otros objetos los cuales, por sí solos, no hubiesen producido la emoción. Digamos, una persona que está enojada con un compañero de trabajo y que extiende su enojo a los miembros de su familia, usando como pretexto algún incidente mínimo. Elster menciona también una variante: el "efecto multiplicador" según el cual una emoción se refuerza y crece en la medida en que el individuo la alimenta buscando pretextos para extenderla a otros objetos.¹⁹ En estos casos, el objeto original de la emoción sigue funcionando, pero la emoción se extiende también a otros objetos y se alimenta de ellos. A veces se requiere de una conjunción con otras emociones para alimentar y extender el enojo a otros objetos. Montaigne nos relata la siguiente anécdota ilustrativa de este efecto de contagio y multiplicador:

Pisón, quien "habiéndose enojado contra un soldado suyo porque, volviendo solo del forraje, no sabía decirle dónde había dejado a un compañero suyo, tuvo por cierto que lo había matado y condenólo al punto a muerte. Cuando estaba en la horca, he aquí que llega el compañero perdido. Celebrólo todo el ejército y tras muchas caricias y abrazos entre los dos compañeros, el verdugo conduce a ambos ante Pisón, convencida toda la asistencia de que sería para él un gran placer. Más ocurrió lo contrario: pues por vergüenza y despecho redoblóse su ardor que aún estaba en toda su fuerza; y con la sutileza que su pasión le dio en aquel momento hizo tres culpables porque había hallado a uno inocente, e hizoles ejecutar a los tres: al primer soldado porque pesaba un arresto contra de él; al segundo, que se había alejado, por haber provocado la muerte de su

compañero; y al verdugo, por no haber obedecido la orden que le habían dado." 20

Ahora bien, en la discusión anterior hemos supuesto, como lo hace Gordon, que el efecto motivacional del enojo está dirigido a agentes. Sin embargo, antes dijimos también que, aunque muy frecuente, esto no es necesario. Hay casos perfectamente legítimos de enojo en los que no tiene sentido el efecto motivacional de hacer algo en contra del responsable del enojo porque no existe un responsable o porque no tiene sentido el 'algo en contra' ¿Qué sentido tendría hacer algo en contra del mal tiempo? Es muy común enojarse, digamos, porque llueve todo el día, porque se suspendió el vuelo por la tormenta de nieve o porque se descompuso el refrigerador y nadie dudaría que se trata realmente de enojo porque todos éstos son episodios en los que es esencial que la persona enojada *sienta* enojo. A veces es el sentirse de cierta manera lo que une a un caso de enojo con otro.²¹

Como hizo para las emociones epistémicas, Gordon se apoya también en el caso de las emociones fácticas en un ejemplo con el cual pretende mostrar que hay combinaciones de actitudes proposicionales que causan acciones y otras que causan emociones y que le sirve también para apoyar su tesis de que las emociones suplementan el modelo de explicación de la acción por deseos y creencias. Su ejemplo es de enojo, por lo que a continuación hago un resumen: 22

A y *M* tienen una relación amorosa. *A* es casado y su esposa, *S*, se entera de la relación y, al encontrar encima del

escritorio de su esposo el manuscrito de la amante, lo quema, página por página. Gordon se pregunta por una explicación de la acción. Una respuesta posible es que quiere disuadirlos de continuar el *affair* y cree que quemar los manuscritos funciona como una advertencia. Tenemos aquí una explicación de la acción por deseos y creencias en la que la creencia funciona como una creencia instrumental o medio-fin. Para excluir este tipo de explicación, Gordon imagina que antes de la acción de *S* el esposo y la amante han muerto en un accidente y que *S* quema el manuscrito después de los funerales. Esta acción podría explicarse, dice Gordon, atribuyéndole a la viuda "un deseo de *saldar cuentas* ": quizá 'nivelando la balanza' para restaurar una justicia 'retributiva' abstracta o para restablecer su 'honor' o 'su autostima'. Aun una contrariedad o un desaire póstumos podría parecerles, a algunas mentes, una forma de rectificar las cosas." (p.7) Sin embargo, sería más adecuado, piensa Gordon, si explicáramos la conducta de la esposa como una conducta motivada por el enojo, en donde tenemos que:

- (a) *S* sabe que su esposo ha tenido una relación amorosa con *M*.
- (b) *S* desearía que su esposo no hubiese tenido una relación con *M*.
- (a) y (b), juntos, constituyen una 'frustración de deseo'

La frustración de deseo tiene un efecto motivacional característico, motiva a la gente a hacer algo en contra de la persona o a las personas que causaron la frustración de deseos, en este caso, (a) y (b) motivan a *S* a quemar el manuscrito de la amante de su esposo y

esta motivación es independiente de "principios deónticos de justicia... honor y cualquier fin instrumental como la disuación" (p. 7). La idea de Gordon es que la acción de *S* es la de una persona *enojada* por el *affair* de su esposo y que quemar los manuscritos es hacerle daño a la amante aunque sea póstumamente.

Al parecer, Gordon piensa que la mejor explicación es no atribuirle un propósito ulterior a la acción de *S*, sino verla simplemente como el efecto motivacional de su enojo dadas, por supuesto, las creencias pertinentes. Por eso hay que interpretar la acción como 'hacer algo en contra de *M*', pero no como una forma de saldar cuentas. Sin embargo, muchas veces 'hacer algo en contra' es 'saldar cuentas'. (Me enojo porque me hiciste daño y ahora te lo 'hago yo a tí, estamos a mano.) Y esto no implica que uno tenga que tener otras creencias acerca de una "justicia retributiva abstracta" o acerca del honor, etc. Por otro lado, no queda claro cuál es el propósito de Gordon al matar a sus personajes. Excluye, claro está, algunas de las razones posibles para la acción en las que interviene una creencia medio-fin (vgr. disuadirlos de seguir la relación), pero no excluye otras, si piensa que uno puede hacerle un daño póstumo a una persona. O tal vez Gordon piensa que, como la gente enojada tiene el deseo de hacer algo en contra del responsable de su enojo, ella destruye los manuscritos, pero suponiendo que esto no podría ser en realidad un acto de saldar cuentas o de venganza porque la persona está muerta. Veamos, entonces, si quemar los manuscritos es una forma de hacerle daño a alguien, aunque sea un daño póstumo.

Quien sostiene que lo que un individuo no sabe no puede dañarlo, esto es, si acepta que hacerle daño a alguien depende de que

exista alguien a quien le importe dicho daño, no pensará que se puede hacer un daño póstumo. Sostener una tesis así es sostener que hacerle daño a alguien es hacerlo sufrir. Traicionar a un amigo es hacerle daño sólo porque sufriría si se enterara o porque sufriría las consecuencias de la traición. En el ejemplo de Gordon, equivale a afirmar que quemar el manuscrito de una persona después de su muerte, no es hacerle daño alguno, porque ella ya no puede enterarse y, por consiguiente, sufrir por ello.

Sin embargo, Nagel²³ argumenta, con razón, en contra de la tesis anterior: hay cosas, entre ellas algunos bienes y males, que una persona posee en un momento dado sólo en virtud de su condición en ese momento, digamos, salud, enfermedad, riqueza, deudas, inteligencia, etc. Sin embargo, esto no es así para todas las cosas que consideramos como buenas o malas para una persona

"... mucha de la buena y mala fortuna tienen como sujeto a una persona que se identifica por su historia y sus posibilidades, en vez de sólo por su estado categórico del momento; y que, mientras ese sujeto puede localizarse precisamente en una secuencia de lugares y tiempos, esto no es necesariamente verdadero de los bienes y los males que lo aquejan".²⁴

Posteriormente sostiene que:

"es arbitrario restringir lo bueno y lo malo que pueden sucederle a un hombre a propiedades no relacionales que pueden atribuírsele en momentos particulares... Hay bienes y males que son irreductiblemente relacionales; son rasgos de las relaciones entre una persona, con sus limitaciones espacio temporales usuales, y circunstancias

que pueden no coincidir con él ya sea en el espacio o en el tiempo. La vida de un hombre incluye muchas cosas que no ocurren dentro de los límites de su cuerpo y de su mente, y lo que le sucede puede incluir mucho que no ocurre dentro de los límites de su vida."²⁵

Pensemos en un adulto que queda reducido al estado de un bebé satisfecho; podemos decir que quien ha padecido el mal es el adulto cuya vida se ha reducido a este estado. Morir implica perder la vida que una persona habría tenido si no hubiese muerto. Entendemos lo que sería para él tenerla, en vez de perderla, y no es difícil identificar al perdedor. En nuestro ejemplo, destruir el manuscrito es hacerle un daño al autor, que podría perdurar más allá de la muerte física de *M*. Destruir el producto de su trabajo es impedir una posible publicación, cortar la posibilidad de mantener vivo algo que ella hizo, reducir sus posibilidades de ser recordada...

Si lo anterior es correcto, la esposa sí puede hacerle un daño póstumo a la amante de su esposo. Pero si es así, la explicación de Gordon de que lo hace por enojo no tiene prioridad sobre otras explicaciones posibles, por ejemplo, que lo hace porque sigue la norma de venganza que rige en su comunidad de quemar las pertenencias del enemigo, porque quiere saldar cuentas, porque cree fríamente que hay que castigar a los adúlteros, etc., y, además, en muchas de estas explicaciones podría coincidir el efecto motivacional del enojo con el propósito de, digamos, vengarse, saldar cuentas, etc. Quizá lo que quiere decir Gordon es que es *psicológicamente* más plausible que una acción así se haga por enojo y no por otros motivos, esto es, que es más plausible que la

gente tenga un deseo de hacer algo en contra de la persona responsable de un daño cuando la persona está enojada.

Ahora bien, quien aceptara la primera tesis, de que hacerle daño a alguien es hacerlo sufrir, podría sostener que lo que tenemos aquí es un caso de sustitución: la esposa destruye los manuscritos de la amante porque no puede hacerle daño a *ella*, esto es, expresa su enojo con un objeto sustituto que de alguna manera la representa o simboliza. Sin embargo, esta explicación sólo es convincente si la esposa ve el manuscrito como cualquier otra pertenencia cuya destrucción no es más que un acto simbólico -como romper una fotografía- esto es, si sabe que existen copias o si no se da cuenta que destruir el único manuscrito de una persona no es sólo expresar el enojo con otro objeto sino hacerle un daño real a la persona misma.

En esta parte he tratado de mostrar la diversidad que encontramos en una emoción como el enojo y cómo, si nos limitamos a un modelo muy racionalista, corremos el peligro de no tocar la importancia que tiene en nuestras vidas. Habíamos visto ya, en relación con el orgullo, que no funcionaba un modelo muy racionalista, hemos pasado luego al enojo, para el que un modelo así es todavía menos adecuado. Veamos ahora otra emoción muy relacionada con el enojo: el resentimiento.

Resentimiento

Para Strawson²⁶, resentimiento, indignación, arrepentimiento y admiración, forman un conjunto de emociones que, al igual que otras actitudes como aprobación o censura, pueden verse como respuestas a las actitudes, intenciones y acciones de otras personas. En este sentido se caracterizan como emociones y actitudes esencialmente sociales.

Dado el hecho de la sociedad humana y de nuestro *status* como seres sociales, establecemos y nos vemos involucrados en múltiples relaciones con otros seres humanos

"cuando compartimos un interés mutuo, como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes, como partes ocasionales de un sinnúmero de transacciones y encuentros. Entonces debemos pensar en cada una de estas conexiones y otras posibles, en la importancia que les conferimos a las actitudes e intenciones que tienen hacia nosotros aquellos con los que mantenemos esas relaciones, y en las clases de actitudes y sentimientos *reactivos* a los que nosotros mismos somos propensos".²⁷

Así, reaccionamos ante ellas con resentimiento, admiración o disgusto, censuramos o alabamos una acción; nos indigna o aprobamos el trato que tienen unos con otros los seres humanos; y nos arrepentimos, nos avergonzamos o nos autocomplacemos por la manera en que nosotros mismos nos comportamos con ellos.

En nuestra vida en comunidad participamos y establecemos relaciones interpersonales de tipos muy diversos -de las más

íntimas a las más casuales, pero en general exigimos que éstas se den en un clima de buena voluntad y respeto mutuos, aunque las formas específicas en las que éstas se manifiesten dependa del tipo de relación y de las circunstancias en las que se establezca. Las actitudes y sentimientos reactivos son una respuesta a la buena o mala voluntad, o a la indiferencia, que manifiestan las personas en sus actitudes y conducta frente a las personas con las que se relacionan. Strawson distingue varios tipos de actitudes y sentimientos reactivos: los personales, los impersonales o morales y los autoreactivos. El resentimiento pertenece al grupo de actitudes y sentimientos personales que tiene una persona frente a las actitudes que tienen hacia ella, o hacia alguien con quien se identifica, los demás seres humanos. Afirma que nuestra propensión a las actitudes y sentimientos reactivos personales "es un hecho natural, tejido en la trama de nuestras vidas, algo dado con el hecho de la sociedad humana como la conocemos". Son actitudes y sentimientos que tienen raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas. Strawson nos invita a reflexionar sobre ellas para tratar de entender cuáles son sus límites y por qué esos límites tienden a caer donde caen, y cuáles son las circunstancias y condiciones que las propician o inhiben. Nos invita a reflexionar sobre estas actitudes y sentimientos para poder criticarlas en casos particulares, para que podamos decir cuándo son apropiadas o razonables y en qué medida nos sirven para entender y explicar conductas individuales y prácticas sociales.²⁸

Para examinar con mayor detalle los distintos elementos y condiciones de la emoción que aquí me ocupa, a saber, el resentimiento, es conveniente que me detenga en el siguiente ejemplo bastante simple: Dos personas *A* y *B* tienen una cierta relación personal, digamos que son amigos. Esto implica, al menos, que cada uno tiene alguna idea de la personalidad y del temperamento del otro y ciertas exigencias y expectativas acerca de su conducta y actitudes con él en diversos tipos de circunstancias. Ahora bien, en una ocasión dada *A* hace una acción particular *a* que daña u ofende a *B*. *B* reconoce que la acción de *A* lo ha dañado, o la ve como una acción ofensiva para él, y cree que es, o la ve como, la manifestación de una actitud de mala voluntad u hostilidad de parte de *A* hacia él.²⁹ *B* reacciona con resentimiento hacia *A* y censura su acción. Supongamos ahora que *B* expresa de alguna manera su resentimiento. *A* reconoce que su acción causó resentimiento en *B*, siente remordimiento, lamenta su acción y hace a su vez algo que *B* pueda ver como una acción reparadora... Este ejemplo³⁰ sólo muestra posibles secuencias en las que emociones y actitudes nos proporcionan un marco interpretativo que nos permite comprender y explicar la conducta de un individuo, no como un suceso aislado sino dentro del sistema de relaciones humanas.

Podemos distinguir aquí varios elementos relacionados entre sí: el sistema de relaciones humanas, las exigencias y expectativas en las que se basa; su manifestación o no manifestación en actitudes y conducta; y nuestra propensión a responder con sentimientos y actitudes reactivas.³¹ Me referiré, por lo pronto,

sólo a la situación particular en la que *A* hace algo que produce resentimiento en *B*. Si *B* siente resentimiento por algo que hizo *A*, debemos suponer que *B* piensa:

- (i) Que la acción u omisión de *A* es intencional, esto es, que *A* es responsable de su acción u omisión.
- (ii) Que esa acción le ha producido algún daño, o que es ofensiva, insultante o de alguna manera nociva para él.
- (iii) Que esa acción nociva para *B* es, además, una manifestación de mala voluntad de parte de *A*, esto es, que al hacer esa acción *A* ha querido ofender, insultar o dañar a *B*, o que es, al menos, una acción u omisión que muestra indiferencia o que no revela suficiente buena voluntad.

La última parte de (iii) se refiere específicamente a un cierto tipo de relaciones bastante íntimas en las que no se requiere necesariamente que exista mala voluntad sino que muchas veces basta, para el resentimiento, que *A* tenga hacia *B* una actitud más débil de la que *B*, dada su relación, espera de él. La distinción entre (ii) y (iii) es importante, puesto que alguien puede hacer algo que daña u ofende sin tener la intención de ofender o sin mostrar ninguna hostilidad o mala voluntad. Pero es esencial para el resentimiento que el sujeto resentido vea en la conducta del otro una actitud negativa hacia él, aunque, como hemos dicho, en algunos casos lo que el sujeto ve como actitud negativa sea el no mostrar lo que consideraría como suficiente buena voluntad. Por esta razón se incluyen también las omisiones, digamos, no pensé en mí cuando considero que debería haberlo hecho.

Ahora bien, respecto a las tres condiciones anteriores, lo importante es cómo ve las cosas el sujeto resentido, a saber, si ve al agente como plenamente responsable de su acción, si ve a la acción como dañina u ofensiva y si la ve como una manifestación de mala voluntad del agente hacia él, dLas creencias (i) (ii) y (iii) son condiciones del resentimiento, pero no son condiciones suficientes para que alguien sienta resentimiento. El que alguien sienta o no sienta resentimiento en una ocasión dada "es en parte asunto de su temperamento individual, estilo personal, estado de ánimo del momento y quizá accidente fisiológico".³² No hay manera de estipular cuando alguien tiene que sentir resentimiento, sino sólo condiciones que hacen posible e inteligible que surja el resentimiento y ciertas circunstancias en las que característicamente se da, en tal forma que, si el sujeto se enterara de que las cosas no son en realidad como él piensa que son y si es una persona razonable, esto constituiría una razón para suspender su resentimiento.

En relación a las tres condiciones anteriores, podemos mencionar varias maneras en las que el resentimiento puede ser inapropiado o irracional. Strawson menciona varias consideraciones especiales en las que sería inapropiado tener un sentimiento reactivo que aplicaré al resentimiento:³³

- 1) Cuando tenemos sentimientos y actitudes reactivas ordinarias hacia el agente, esto es, cuando lo vemos como una persona plenamente responsable en general, pero aceptamos que, en un momento dado y en cierta ocasión específica, no es responsable de una ofensa o daño particular. Se trata aquí de situaciones a las

que son aplicables frases como 'no se dió cuenta', 'no sabía', 'fue un accidente', etc..

2) Cuando suspendemos nuestras actitudes reactivas frente al agente, ya sea en general o momentáneamente:

a) porque se dan circunstancias especiales en las que vemos al agente bajo una luz distinta que excluye estas emociones. Por ejemplo, cuando adoptamos el punto de vista 'objetivo', esto es, cuando nos desligamos del compromiso de una relación participativa y vemos al agente como un "caso".³⁴ Un ejemplo podría ser la relación que tiene un terapeuta con su paciente.

b) cuando las circunstancias son normales, pero el agente es anormal, es decir, cuando no está capacitado para tener relaciones interpersonales porque no es responsable de sus acciones. Así, es inapropiado en general tener resentimiento frente a un loco, un bebé, un retrasado mental ...También puede ser inapropiado, en ocasiones determinadas, tenerlo frente a un borracho, una persona drogada o quien tiene un ataque momentáneo de locura,....³⁵

Los casos que menciona Strawson en los que, o no tenemos sentimientos o actitudes reactivas, o es inapropiado tenerlas, se refieren sólo a la primera condición del resentimiento que mencioné anteriormente, a saber, la que afirma que es apropiado tener sentimientos reactivos frente a un agente responsable y cuando su acción fue intencional. Me parece, sin embargo, que también en relación con las otras dos condiciones hay casos en los que el resentimiento podría verse como inapropiado. Estos casos son elusivos y difíciles de expresar, pues tienen que ver con las

relaciones que existen entre cómo es la realidad y las interpretaciones que de ella hacen los sujetos.

Me referiré en primer lugar a algunos ejemplos que se relacionan con la condición (ii). Esta condición afirma que *B* cree que la acción de *A* le ha producido algún daño, o es ofensiva, insultante o de alguna otro modo nociva para *B*. Los ejemplos son los siguientes:

a) cuando *B* reacciona con resentimiento, porque cree falsamente que *A* hizo algo que no hizo. Este caso ya se mencionó al caracterizar a la emoción como fáctica.

b) cuando *B* cree falsamente que lo que hizo *A* lo daña o tiene consecuencias negativas para él y en realidad la acción de *A* no resulta en un daño objetivo para *B*.

c) Cuando *B* reacciona frente a una ofensa imaginaria.

En el caso (a) no hay ninguna acción; en el caso (b) sí hay acción pero la acción no tiene la característica de ser dañina, es decir, no resulta en un daño; en el tercero, (c) no existe ninguna ofensa, es decir, el agente no tiene la intención de ofender pero la acción se interpreta como ofensiva. La diferencia entre (b) y (c) depende de la diferencia entre las nociones de 'daño' y 'ofensa'. Una forma de caracterizar la noción de 'daño' es relacionarla con la noción de 'interés'; en este sentido, un daño es aquello que viola los intereses de una persona, siendo un interés aquello que es verdaderamente bueno para una persona ya sea que lo desee o no.³⁶ Ejemplos de intereses serían los que tienen que ver con la integridad y seguridad de la persona, su propiedad, su reputación, sus relaciones familiares y su privacidad, entre otros. En caso (b) anterior

podemos decir entonces que *B* cree falsamente que la acción de *A* ha violado alguno de sus intereses, lo ha dañado, cuando no es el caso. Un ejemplo sería evacuar a una persona de su pueblo y vivienda por una posible inundación. El caso (c) es, en cambio, más elusivo. Se refiere a aquello que se ve como una ofensa. En un sentido toda ofensa es un daño porque viola el interés que tienen las personas de no ser ofendidas. Algunas ofensas son causas de daños que violan intereses distintos al interés de no ser ofendido, por ejemplo, dar una bofetada puede ser ofensivo y causar un daño físico. Otras ofensas, en cambio, no producen otro tipo de daño distinto.³⁷ En general, una ofensa es una conducta "que tiene la capacidad de inducir en los otros alguno de una gran diversidad de estados mentales que tienen poco en común, excepto que son desagradables, incómodos o que producen disgusto"³⁸ Calificar una ofensa de 'imaginaria' es sentirse ofendido por la conducta de otra persona sin que exista de parte de ella ninguna intención de ofender, es sentirse ofendido por lo que nadie consideraría una ofensa, o interpretar como ofensiva una conducta que no tiene ninguna característica que justifique el que *B* la interprete de esa manera. Sin embargo, no sabría cómo delimitar el conjunto de características que justificarían, en general, que se viera algo como una ofensa. Lo que alguien pueda ver como ofensivo o insultante dependerá, en gran medida, de su cultura, de las normas sociales que rigen en su comunidad, de su personalidad, su temperamento, del momento y de su apreciación de la situación. Hay, sin embargo, algunos casos en los que calificaríamos de inapropiado el ver como ofensiva cierta conducta. Supongamos, por ejemplo, que *B* tiene una idea tan

agrandada de su propia importancia, un orgullo tan exagerado, que considera como una ofensa cualquier conducta que implique el más mínimo desinterés. O, supongamos alternatively que tiene una inseguridad tal, que cualquier cosa lo ofende. A veces, cuando una persona tiene la creencia falsa de que alguien ha actuado de modo ofensivo hacia ella, su resentimiento puede llevarla a malinterpretar otras de sus acciones como ofensivas, alimentando cada vez más su resentimiento. Se trata de casos en que se refuerza una emoción que quizá tuvo como inicio un incidente nimio. También hay personas que tienen la tendencia a percibir las situaciones de tal modo que sea apropiada una emoción determinada, digamos, que buscan ocasiones para sentirse ofendidas, insultadas o culpables.³⁹

Con respecto a la condición (iii), que afirma que *B* cree que la acción nociva para él es, además, una manifestación de mala voluntad (indiferencia o insuficiente buena voluntad) de parte de *A*, esto es, que al hacer esa acción *A* ha querido ofender, insultar o dañar (o no tenerle suficiente consideración) a *B*, existen también casos en los que el resentimiento puede ser inapropiado. Una posibilidad es que *B* le atribuya al agente actitudes que no tiene, digamos, ve la acción de *A* como una manifestación de mala voluntad hacia él que *A* no tiene, ve como indiferencia lo que en realidad es una distracción momentánea o como hostilidad lo que es sólo impaciencia. Aquí, como en el caso anterior, la atribución de mala voluntad o indiferencia a una persona dependerá, en parte, del tipo de relación, de cuanto la conoce, de sus expectativas y de la situación específica. Así, las atribuciones erróneas de actitudes pueden deberse, por ejemplo, a una apreciación defectuosa de la

persona, del tipo de relación, a una apreciación equivocada de la situación, etc. Por ejemplo, si una relación es muy cercana, la exigencia de buena voluntad podría ser tal, que una conducta meramente indiferente podría interpretarse, en un momento dado, como mala voluntad. En general, la persona que ve como ofensiva o insultante una acción, atribuirá mala voluntad al agente que considera responsable de esa acción. Esto es así, en parte, porque nosotros, cuando queremos ofender, hacemos generalmente las cosas de tal manera que la otra persona pueda reconocer nuestra intención de ofender.⁴⁰

Ahora bien, tener la propensión a actitudes y sentimientos reactivos es tener exigencias y expectativas frente a otras personas con las cuales convivimos en una comunidad y con las cuales establecemos relaciones personales. Según Strawson, lo que en general hace posible esta convivencia y los distintos tipos de relaciones en los que estamos involucrados, es la exigencia que tenemos, los unos frente a los otros, de buena voluntad y de respeto a la integridad personal. Este es un requisito muy general que tendrá que manifestarse en formas muy diversas, las cuales dependerán, entre otras cosas, de las características de la comunidad o comunidades a las que pertenecemos, de las convenciones que existen en ella, del tipo de relación interpersonal, de la historia particular de la relación, de las circunstancias particulares y de variaciones individuales de las personas. Así, si *A* y *B* son amigos, tendrán una serie de expectativas y exigencias más o menos explícitas que provienen de cómo ve cada uno la relación en la que participan y del conocimiento más o menos claro que puedan tener

el uno del otro, incluyendo algunas ideas acerca de la personalidad y constitución emocional del otro. Esto les permitirá vislumbrar, por ejemplo, qué tipo de cosas son las que provocan su resentimiento, lo complacen, admiran o indignan. Todo esto constituye un trasfondo que nos sirve, en un momento dado, para situar una determinada actitud en una red de otras actitudes y estados mentales. Constituye un marco explicativo que nos permite entender, por ejemplo, qué espera *B* de su amigo en una ocasión particular, qué desea que haga o deje de hacer y qué cosas podría ver como manifestaciones de hostilidad o indiferencia.

A veces, el resentimiento puede basarse en una apreciación errónea de la personalidad del otro, de la relación o de las expectativas y exigencias que es razonable tener con respecto él. Así, si creo que alguien es mi amigo cuando no lo es, puedo tener exigencias y expectativas que no corresponden a la relación que de hecho existe. Esto puede dar lugar a frustraciones de deseos y a expectativas que pueden ser causa de resentimiento y que no tendrían por qué surgir, si tuviéramos una apreciación más adecuada del tipo de relación. Supongamos en cambio, que mi apreciación de la relación es correcta, digamos que si somos amigos, pero que mis exigencias con respecto a la otra persona son tan desproporcionadas a la situación o mis expectativas tan irreales, que haga lo que haga el otro no podrá estar a la altura de ellas.

Existen, entonces, múltiples razones por las que una emoción puede considerarse como inapropiada. He mencionado aquí algunas que tienen que ver con las distintas maneras en las que el sujeto resentido puede equivocarse en su apreciación del agente, de la

acción, de las actitudes que la causaron, del tipo de relación y de las exigencias y expectativas en las que se basa.

Ahora bien, ¿cual es el papel que juega una emoción como el resentimiento en la explicación de la conducta de un individuo? Hemos dicho ya que las explicaciones que mencionan sentimientos y actitudes reactivas sitúan la conducta de un individuo en un contexto social. El interés de la explicación se centra, no en una acción aislada, sino en la conducta como respuesta a las acciones, actitudes y emociones de otras personas cuyas conductas, a su vez, se ven como respuestas a otras acciones, actitudes y emociones nuestras y de los demás. Por otro lado, reconocer la emoción que tiene una persona en un momento dado puede guiar mi conducta, como cuando cambio la conversación al ver que está causando turbación en el otro.⁴¹ Tener una idea acerca del tipo de cosas que a alguien le ofenden, agradan, molestan, disgustan, indignan... nos permite entender por qué hace o deja de hacer ciertas cosas, y nos ayuda a regular nuestra propia conducta con él, de tal forma que podamos promover ciertas actitudes y tratar de inhibir otras.

Pero sobre todo, la referencia a emociones nos permite unificar y, por tanto, entender y explicar todo un conjunto de acciones muy variadas y aparentemente inconexas que, sin embargo, responden a un esquema de comportamiento. Ejemplo de esto son las cosas muy diferentes que puede hacer alguien que siente resentimiento y que pueden interpretarse como manifestaciones de esta emoción, o la conducta tan diversa que puede mostrar alguien que se arrepiente de una acción y que puede verse como una expresión de su culpabilidad o como el intento de reparar el daño

causado. Mencionar una emoción puede ser también una forma de unificar un gran número de deseos específicos al verlos como provenientes de un origen común en una emoción determinada. Por ejemplo, los deseos que tiene una persona de hacer cosas distintas que expresen su amor o su odio por alguien. Una gran desilusión puede a veces explicar el cambio de rumbo de una vida y una vida entera puede verse como la expiación de un crimen.

Después de considerar cada una por separado, trataré ahora de distinguir entre resentimiento y enojo. Mi punto de partida serán las condiciones que mencioné al principio para el resentimiento y que aquí repito. Para que *B* esté resentido con *A* se requiere que *B* crea:

- (i) que la acción de *A* es intencional, esto es, que *A* es responsable de su acción u omisión.
- (ii) que esa acción le ha producido algún daño, o que es ofensiva, insultante o de alguna manera nociva para *B*.
- (iii) que esa acción nociva para *B* es, además, una manifestación de mala voluntad de parte de *A*, esto es, que al hacer esa acción *A* ha querido ofenderlo, insultarlo o dañarlo, o que es, al menos, una acción u omisión que muestra indiferencia o insuficiente buena voluntad.

Aunque en muchos casos se usan indistintamente resentimiento y enojo, pienso que el enojo es distinto al resentimiento en el sentido de que sólo parece necesaria la segunda condición. Esta condición podría expresarse, a la manera de Gordon, diciendo que la gente se

enoja por un suceso o por una acción frente a la cual tienen una actitud negativa, esto es, una actitud contraria a lo que ellos desearían que fuese el caso.

Las condiciones (i) y (iii), en cambio, no parecen ser necesarias para el enojo. Para el resentimiento se requiere que haya alguien a quien responsabilizar por una acción que se considera negativa para el sujeto; así, decimos que está resentida con Juan porque no votó por ella; resiente el que Juan la criticara en público. Aún en los casos en que no sabe exactamente a quien culpar, la persona que siente resentimiento supone que existe algún culpable: resiente que no la eligieran; resiente que nadie la escuche. En todos los casos parece ineludible la mención, aunque sea implícita, de alguna persona o personas responsables de lo que se considera ofensivo o dañino. El enojo, en cambio, no requiere *siempre* ⁴² de un sujeto responsable, tampoco requiere que sea una acción la que causa enojo, ni es necesario, por fin, que exista mala voluntad. Por supuesto me puedo enojar, igual que resentir, cuando otra persona hace algo que yo veo como un descuido, como una falta de consideración, como algo que no toma en cuenta mis sentimientos, pero para el enojo no es necesario, como sí los es para el resentimiento, que el sujeto crea que lo que hace (o no hace) el otro es intencionalmente ofensivo o dañino. Aparentemente basta, para el enojo, que suceda algo o que alguien haga alguna cosa que el afectado considere negativa para él. Como he dicho antes, uno puede enojarse porque se descompuso el refrigerador, de que esté lloviendo, de que el coche no arrancara esta mañana, con el perro

que ensució la alfombra, con el bebé que llora todo el tiempo y no me deja trabajar, con el loco que me grita en la calle...

Tampoco es necesario para el enojo, y sí lo es para el resentimiento, que la ofensa o el daño estén dirigidos a la persona afectada (o alguien con quien se identifica). Uno puede enojarse por un acto en contra de una persona desconocida o lejana, de un animal o de un objeto, como cuando alguien daña una obra de arte o destruye una flor. Uno puede estar resentido con una persona por el daño que le hizo a un objeto o animal, pero sólo en la medida en que hacerle daño al animal u objeto es una forma de hacerle daño a ella (o a la persona con quien se identifica).

Otra característica que distingue al enojo del resentimiento es que el enojo no requiere que, al hacerle algo dañino u ofensivo al sujeto de la emoción, éste tenga que creer que el agente con su acción mostró mala voluntad, hostilidad, indiferencia, etc., hacia él. En otras palabras, lo que es esencial al resentimiento, y no al enojo, es la actitud negativa que el sujeto resentido cree que tiene el otro hacia él.

Estas distinciones no son demasiado claras y tajantes puesto que el modo en que se usan estas palabras en el lenguaje cotidiano no nos permite distinguir las de una manera rigurosa. Aunque con frecuencia pueden usarse ambas nociones, la noción de 'enojo' tiene un campo de aplicación más amplio. Hemos visto ya las múltiples situaciones en las que uno se enoja sin que haya resentimiento, pero también existen otras en las que puede haber resentimiento sin que haya enojo. El resentimiento es compatible con la tristeza, mientras que el enojo no parece ser compatible con la tristeza. Esto

se debe, quizá, a que muchas veces el resentimiento parece más cercano a una actitud, a un juicio y con frecuencia es más contenido, más guardado, mientras que el enojo está más unido a cambios fisiológicos, sensaciones y a una conducta expresiva de la emoción. Por eso mismo, el enojo se asocia más con episodios más o menos pasajeros, mientras que el resentimiento se considera como una emoción más duradera. Esto por supuesto, no es siempre así. Uno puede resentirse momentáneamente con una persona y, en cambio, estar enojado durante meses o años.

No quisiera dejar el tema del resentimiento sin mencionar lo que sostiene Nietzsche acerca de esta emoción. El usa la palabra francesa *ressentiment* y no los términos comunes del alemán: 'Groll' o 'Nachgefühl' dándole así un sentido quasi técnico a esta noción. La noción de *ressentiment* cumple un papel en su crítica a la moralidad cristiana. Piensa que hay una gran maldad detrás de las profesiones que se hacen de humildad cristiana y buena voluntad. Cuando los débiles llaman malvados (böse) a los fuertes, se trata de una expresión de *ressentiment*.

"Aquellos que cultivan la humildad y las otras virtudes propiciatorias para ocultar su debilidad tienen un *ressentiment* envidioso frente a los que son más fuertes. Quieren venganza por su inferioridad y tienen un profundo deseo de humillar y hacer daño. El deseo de castigar le parece a Nietzsche uno de los signos más claros de esta maldad oculta ...[pero]... el castigo no siempre está dirigido hacia fuera; el hombre que tiene estas virtudes de auto-

sacrificio es un ser lleno de rencor y veneno también en
contra de si mismo." 43

La moral de los esclavos nace del *ressentiment*, como dice
Nietzsche:

"el *ressentiment* de aquellos seres a quienes está rehusada
la verdadera reacción, la de obra, y que se resarcen con una
venganza imaginaria.... la moral de los esclavos necesita,
para surgir, que haya un mundo exterior hostil, un
contramundo; necesita ...estímulos externos para obrar; su
acción es, radicalmente, reacción. " 44

El *ressentiment* es una emoción que surge al reprimir
sistemáticamente la descarga de otras emociones tales como el
sentimiento de venganza, el rencor, el odio, la maldad, la envidia, la
ojeriza, la malevolencia, la alegría del mal ajeno (*Schadenfreude*) y
la maldad. Estas emociones que pueden dar lugar al *ressentiment* no
lo producen sin que se den otras condiciones: "La condición
necesaria para que éste surja, se dá tan sólo allí donde una especial
vehemencia de estos afectos va acompañada del sentimiento de la
impotencia para traducirlos en actividad -ya sea por debilidad
corporal o mental, ya sea por temor".⁴⁵ El sentimiento de
impotencia, el miedo, producen una represión violenta de las
emociones que no pueden expresarse, de manera tal que éstas
después "se revuelven amargando y envenenando la personalidad." La
impotencia y la represión son esenciales al *ressentiment* por lo
que, según Nietzsche, esta emoción quedará, por lo general,
circunscrita a los siervos y dominados. El noble, en cambio, no

reprime estas emociones, sino que en él "se consumen y se agotan" en una "reacción inmediata" que por ello "no envenena" y que le permite "no tomar en serio" y "olvidar" los "insultos y villanías" que los otros cometen con él, y sólo en su caso es posible "el respeto" y aún el "amor a los enemigos". 46

Veamos con un mayor detalle las emociones más importantes de las que puede surgir el *ressentiment* : el sentimiento de venganza y la envidia. La fuente principal del *ressentiment* para Nietzsche es el sentimiento de venganza (*Rachegefühl*)⁴⁷. Este es un sentimiento reactivo frente a la conducta de otra persona (o grupo), la cual se interpreta como ofensiva, insultante o, en general, como causa de nuestro sufrimiento. En el sentimiento de venganza está presente la idea de que, por lo que ha hecho esa persona, queremos ahora dañarlo o hacerlo sufrir. Esta reacción puede estar acompañada de enojo, furia o indignación, pero debe distinguirse de la represalia en que no es una reacción inmediata. Scheler, por ejemplo, afirma que "dos caracteres son esenciales para la existencia de la venganza: un refrenamiento y detención, momentáneos al menos, del impulso reactivo inmediato, y de las emociones de cólera y furor enlazados con él, y un aplazamiento de la contrareacción para otro momento y situación más apropiada. ('aguarda que otra vez será')"⁴⁸ Este refrenamiento es debido a la consideración de que una reacción inmediata llevaría a la derrota.

Ya hemos dicho que Nietzsche pensaba que la represión es esencial para que surja el *ressentiment*, el sentimiento de venganza que no se reprime no conduce al *ressentiment*. No describió el mecanismo de la represión con detalle pero si menciona como

fuerzas represivas el sentimiento de impotencia, el miedo, la angustia y la intimidación. Scheler describe el proceso represivo como sigue: se reprime la representación del objeto al cual estaba dirigido el primitivo afecto no reprimido. Si reprimo el odio o el impulso de venganza, el impulso va desligándose cada vez más de cualquier razón particular y, a la larga, aún de una determinada persona que me ha hecho daño u oprimido. El objeto de la venganza original se generaliza de tal manera que se tiende a ver intenciones injuriosas en todo tipo de acciones inocentes y comentarios de otras personas. Se convierte después en una actitud negativa frente a ciertos rasgos y cualidades, sin cuidarse de quién los posee, donde y cuando aparecen, y de si su portador se condujo, en efecto, bien o mal conmigo.⁴⁹ Este proceso de represión puede intensificarse de tal modo que se reprime también la imaginación de la venganza; y por último la emoción de venganza misma. En este caso, la persona resentida no tiene ya noción de la causa de su *ressentiment* y lo revierte en contra de si misma.

Otra fuente de *ressentiment* es la envidia. Scheler afirma al respecto lo siguiente:

"La 'envidia', en el sentido usual de la palabra, surge del sentimiento de impotencia que se opone a la aspiración a un bien por el hecho de que otro lo posee. Pero el conflicto entre esta aspiración y esta impotencia no conduce a la envidia sino cuando se descarga en un acto o una actitud de odio contra el poseedor de aquel bien; cuando, por virtud de una ilusión, nos parece que el otro y su posesión son la causa de que nosotros no poseamos (dolorosamente) el bien."⁵⁰

Nuestra incapacidad real de adquirir un bien se interpreta equivocadamente como una acción positiva *en contra* de nuestro despo. La envidia conduce al *ressentiment* cuando los valores y bienes son inaccesibles por naturaleza y están, sin embargo, colocados en la esfera de comparación entre nosotros y los demás.⁵¹ Cuando la valoración se enlaza a la impotencia surge la tensión, que sólo puede aliviarse mediante una ilusoria devaluación de las cualidades de la otra persona -lo que se ha llamado la estrategia de las uvas verdes-⁵² o una 'ceguera' específica a estas cualidades, y que acaba, falsificando los valores mismos.

El *ressentiment* causa un engaño valorativo en la persona resentida que Scheler describe de la siguiente manera: "Los valores siguen existiendo para él como positivos y elevados; pero, por decirlo así, están recubiertos por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente, se 'transparentan', por decirlo así."⁵³ La experiencia de *ressentiment* se caracteriza siempre por esta presencia 'transparente' de los verdaderos valores.⁵⁴

Ahora bien, independientemente de la crítica de Nietzsche a los valores cristianos y de su teoría de cómo se originan, ¿como se distingue el *ressentiment* de Nietzsche del análisis del resentimiento que hicimos al principio? El *ressentiment* es una emoción de segundo grado que surge de la represión de otras emociones, sobre todo del sentimiento de venganza y de la envidia, cuando estas van acompañadas de un sentimiento de impotencia. Podríamos decir que las creencias y los deseos que intervienen aquí son las de las emociones del primer nivel, además de la creencia en

la propia impotencia y debilidad. El sujeto de *ressentiment*, al verse débil y carente del bien que anhela, ve frustrado su deseo de vengarse de quien lo ha privado del bien deseado, o de quien lo posee.

Para el resentimiento, en cambio, lo que uno resiente es la actitud negativa y la conducta ofensiva o dañina de otra persona. El resentimiento no requiere de la creencia en la propia impotencia o debilidad, sino que es posible entre dos o más personas cualquiera que sea su relación social. No es tampoco necesariamente un producto de la represión. Aunque es verdad que con frecuencia el resentimiento es más contenido y menos expresivo que el enojo, éste no siempre es así sino que también el resentimiento puede expresarse de múltiples maneras. Así, podría dar lugar, por ejemplo, a un deseo de retribución con la consiguiente acción retributiva; a un deseo de venganza cuando se presente la ocasión adecuada; a una confesión o a la expresión abierta del propio resentimiento para provocar, digamos, una reacción de arrepentimiento o disculpa.

El *ressentiment*, en cambio, es envidioso y vengativo. No es, para provocarlo, que otras personas hagan algo que se vea como intencionalmente hostil o dañino, sino que puede surgir por el mero hecho de que los otros tengan ciertas cualidades o bienes de las que carece el sujeto del *ressentiment*, por ejemplo, que sean más afortunados, más talentosos, más ricos, más fuertes, ... que él. Esta característica la hereda del componente de envidia. Es, además, un sentimiento vengativo, esto es, implica un deseo de venganza que se ve frustrado por la imposibilidad de llevarla a cabo. Esta imposibilidad de actuar tiene como consecuencia la

acumulación de emociones negativas reprimidas que envenenen las relaciones que tiene la persona con el mundo exterior. Este envenenamiento hace que el *ressentiment* se desligue de su causa original y se generalize generando, entre otras cosas, una devaluación de los bienes que originalmente se valoraban y una sustitución progresiva de los valores originales por otros valores más acordes con la debilidad e impotencia del sujeto y que, en último término, se vuelven contra él. Hemos señalado que para el resentimiento, en cambio, no es necesaria la imposibilidad de actuar por resentimiento, ni lo son, por lo tanto, las consecuencias que Nietzsche le atribuye a la emoción reprimida.

Me he ocupado en estas dos últimas partes del enojo, del resentimiento y de la interpretación peculiar que hace Nietzsche de esta emoción y he intentado hacer comparaciones entre ellas. Me ocuparé ahora de la indignación, una emoción emparentada con enojo y resentimiento, pero que tiene la característica, según Strawson, de ser una emoción moral.

Indignación

La indignación, a diferencia del resentimiento y del enojo, pertenece a otro tipo de actitudes y sentimientos reactivos 'morales' que Strawson describe como "los análogos simpáticos o vicarios o impersonales o desinteresados o generalizados" de las actitudes reactivas personales.⁵⁵ Se trata de sentimientos y actitudes reactivas como indignación, desaprobación o aprobación

morales. A diferencia de las actitudes y sentimientos reactivos personales, no está en estos casos involucrado "el interés o la dignidad" de la persona que tiene la reacción, sino que se trata de la reacción que tiene una persona frente a las acciones y actitudes que tienen los demás hacia otros seres humanos y no-humanos. Las actitudes y sentimientos morales son análogos "vicarios" de las actitudes reactivas personales de tal modo que la indignación es resentimiento en nombre de, o por, otro. Este 'otro' no tiene que ser necesariamente un ser humano, sino que podría ser un animal, una planta, un objeto de arte, etc. Uno se indigna con personas, pues sólo ellas son capaces de acciones intencionales, pero las víctimas pueden ser de muchos tipos.

Conviene aclarar aquí que es posible indignarse también por algo que le hacen a uno, pero el punto de vista es distinto, no importan las características individuales, sino uno en tanto miembro de la clase de los seres humanos. Uno es, por así decirlo, una víctima impersonal, que se indigna porque le han hecho algo que también le indignaría que le hicieran a cualquier otro ser humano.

Una posibilidad de interpretar la tesis de que la indignación es resentimiento en nombre de, o por, otro sería decir que indignación es la emoción a la que tengo propensión cuando, por ejemplo, *A* tiene una actitud hacia *B*, o le hace algo a *B*, que pertenece a la clase de actitudes o acciones que, si *A* las tuviese hacia mí o me las hiciera, podrían producir en mí resentimiento hacia *A*. Esta, sin embargo, no puede ser la versión adecuada, puesto que yo puedo sentir resentimiento por muchas cosas específicas de una relación determinada y particulares sólo a mí

persona; cosas que me ofenden a mí pero que no tendrían por qué ofender a otros, por lo que no pueden generalizarse a otras personas.

Las actitudes y sentimientos impersonales "reflejan y se apoyan" en la misma exigencia de que los demás manifiesten en sus relaciones con otros "un grado razonable de buena voluntad o aprecio". Las manifestaciones de esta exigencia general de buena voluntad serán múltiples, pero ahora la exigencia deberá tener una "forma generalizada", a saber, la buena voluntad no estará dirigida especialmente a alguno de nosotros sino a todos los seres humanos en general.⁵⁶ Bennett, por ejemplo, sugiere que "una actitud es moral sólo si se apoya en un principio general o, al menos, en algo que no se refiera a un ítem particular como, por ejemplo, a algo que me atañe sólo a mí".⁵⁷ La indignación y desaprobación moral son respuestas a las actitudes y a la conducta de alguien que, en su trato con otros seres humanos, no satisface esta demanda o actúa en contra de ella.

Ahora bien, si lo que distingue a las emociones reactivas personales de las emociones reactivas morales es que las segundas se basan en principios o en generalizaciones, esto no parece suficiente para caracterizarlas de 'morales'. Los grupos sociales tienen principios, reglas, hábitos, códigos de conducta, de etiqueta, etc., que no pueden caracterizarse como morales. Pero, si para indignarnos basta con que alguien vaya en contra de las reglas de conducta que regulan las relaciones entre los miembros de un grupo determinado, entonces la indignación no sería una emoción exclusivamente moral. Sería impersonal, en el sentido de que no requiere de relaciones personales específicas y de que no la siente

una persona esencialmente por algo que le atañe sólo a ella; aunque sí la puede sentir por algo que le atañe a ella en la medida en que es un miembro de un grupo determinado.

Si la indignación es una emoción moral en el sentido de que sólo surge cuando se violan ciertos principios o generalizaciones que podemos caracterizar como morales, tendremos que decir algo acerca de lo que los distingue de otros principios generales no morales. La referencia a la buena voluntad que hace Strawson tampoco nos sirve mucho para delimitar a los casos morales. Es una referencia a algo demasiado general y su utilidad dependerá de cuáles sean las manifestaciones que se tomen en cuenta. Así, podríamos decir, por ejemplo, que una regla de etiqueta es una manifestación de buena voluntad en el trato que tienen unos con otros los miembros de una comunidad; o la aceptación de la regla podría verse como una forma de mostrar respeto mutuo.

No puedo entrar aquí en una discusión acerca del problema sumamente complicado de lo que constituye la moralidad, sino que me limitare a mencionar ciertos rasgos que, creo yo, podrían distinguir a los principios cuya violación es una condición necesaria de la indignación. Podríamos, tal vez, decir que a diferencia de las normas sociales, que son específicas a ciertos grupos, lo moral se refiere a aquello que se basa en principios o generalizaciones tan generales que valen para todos los seres humanos, como, por ejemplo, el respetar la vida, el evitar la crueldad y, en lo posible, el sufrimiento ..., a saber, principios en los cuales, como dice Strawson, "se reafirma el sentido de simpatía y una humanidad común"⁵⁸ Se trataría de generalizaciones que tienen en común el

ser reglas cuyo propósito es evitar el daño, el sufrimiento y la injusticia; reglas que tienen que ver, por ejemplo, con el bienestar de los seres humanos, con la satisfacción de sus necesidades básicas y el respeto a sus derechos fundamentales.⁵⁹ La indignación sería aquella emoción que sentimos cuando se violan estas exigencias generales en casos específicos. La ruta que va de la exigencia general a un caso particular no es, por supuesto, directa, sino que intervienen múltiples factores que dependen, entre otras cosas, de las creencias de las personas involucradas, de su apreciación de la situación y de las concepciones que tenga un individuo o una comunidad de cómo han de manifestarse estas exigencias en casos concretos.

¿Cuáles serían entonces las condiciones necesarias para que un individuo se indignara acerca de algo? Según Gordon, la estructura causal de la indignación deberá incluir una creencia de que es injusto que *p*. Si pensamos en la justicia como una de las virtudes cardinales que abarca todas las cosas que se les debe a los demás,⁶⁰ Gordon tiene razón, así como también la tiene al afirmar que "si las creencias morales no juegan un papel en la conformación de su actitud, entonces *S* no está indignado, sino cuando más enojado o resentido por el hecho de que...*[p]*".⁶¹ Gordon, sin embargo, no elabora la cuestión, ni distingue entre enojo y resentimiento. Creo, con Strawson, que la indignación es una forma impersonal del resentimiento pues, al igual que éste, requiere que la persona indignada piense que existe un responsable cuya acción u omisión muestra, según ella, hostilidad, mala voluntad o indiferencia hacia otro individuo o grupo. Sin embargo, a diferencia

del resentimiento, se requiere, además, que la razón por la que una persona indignada desearía que la acción (u omisión) no hubiese sucedido o, la razón por la que tiene una actitud negativa hacia ella, es que piensa que esa acción es una violación a exigencias morales como las que hemos mencionado.

Si es correcto que la indignación es una emoción moral, no podemos aceptar que lo que siente alguien frente a una persona que viola una regla social sea indignación. No obstante, a veces pensamos que podría producir indignación en los demás miembros del grupo el que una persona perteneciente a una comunidad determinada actúe en contra del código de conducta que rige en su comunidad, digamos, el que alguien viole una regla social y se vista de rojo en un entierro o si viola una norma como la de manejar del lado derecho de la calle. Sin embargo, no podemos ver estos casos aisladamente sino que tenemos que considerar sus posibles relaciones con cuestiones morales. Así, si una persona maneja del lado izquierdo de la calle cuando los demás manejan del lado derecho, existe una alta probabilidad de que su acción provoque un accidente y ponga en peligro la vida de los demás. Si alguien se viste de rojo en un entierro podría considerarse, según el contexto, como una falta de respeto al muerto, un insulto intencional a los familiares o una provocación que podría obligar a la revancha y dañar así a otras personas. Se podría argumentar entonces que en estos casos lo que produce indignación es algún aspecto moral y no la mera violación de la regla social. Por otro lado, existen personas que aparentemente se indignan porque alguien viola una regla puramente social, digamos, porque come con el cuchillo en vez de

con el tenedor, o se presenta en traje de baño a una función de ópera. Si en estos casos no hay efectivamente un aspecto moral, tendremos que concluir que, o no es indignación lo que tienen estas personas, sino enojo o resentimiento o, lo que me parece más plausible, decir que, en estos casos, la persona o las personas sí se indignan, pero se indignan porque les están dando la importancia de reglas morales a otro tipo de reglas que no consideraríamos como morales.

Además de indignación hay otras emociones que usualmente se consideran como morales: entre ellas se encuentran culpa, remordimiento y, tal vez, vergüenza. Es importante examinar cada una con detalle, las relaciones entre ellas y entender en qué sentido pueden considerarse como emociones morales. En esta investigación no puedo ocuparme ya de estas emociones; haré sólo algunos comentarios y plantearé algunas preguntas que son pertinentes para tratar el tema:

a) Como orgullo y humillación, vergüenza y culpa son también emociones de auto-evaluación. La persona que siente vergüenza se siente expuesta a la mirada de los otros, se ve a sí misma como un objeto de observación y se juzga desfavorablemente. La culpa, al igual que la vergüenza, implica una auto-censura: la persona que se siente culpable podría pensar, por ejemplo, que ha hecho algo prohibido, que ha transgredido una norma, que ha roto un tabú o que ha dejado de hacer algo que considera obligatorio. Pero ¿es verdad como afirma Elster⁶² que la vergüenza es global o

caracterológica (soy una persona mala) mientras que la culpa es específica o conductual (he cometido una acción mala)?

b) Al parecer para la vergüenza es esencial la noción de una audiencia que juega un papel en el juicio que la persona avergonzada hace sobre si misma. ¿Cómo ha de interpretarse esta noción de audiencia? ¿Se requiere de una audiencia real, imaginaria o sólo que el agente sea capaz de verse a si mismo como lo podría ver un observador? ¿Es necesario que la audiencia tenga alguna actitud evaluativa frente al agente?

c) No parece necesario, como sostiene Rawls⁶³, que la persona que siente culpa tenga que pensar en términos de los derechos de otras personas o en términos de infringir un daño a otro, esto es, que lo que produce culpa sea siempre la transgresión de 'un principio de derechos'. Uno puede sentir culpa por una acción u omisión que atañe sólo a uno y que no tiene consecuencias para los demás -por ejemplo, sentirse culpable de haber perdido la tarde, de no haber aprovechado una oportunidad. Puede sentirse culpable también de no haber hecho algo que va mucho más allá de sus deberes. Pero, ¿cual es la relación entre culpa y responsabilidad? ¿Es necesario que quien siente culpa espere retribución o sienta que debe pagar por aquello que hizo, esto es, cual es el papel que en la culpa juegan las nociones de castigo y reparación?

d) La culpa suele considerarse como un paradigma de emoción moral: el contenido de lo que el agente considera, por ejemplo, como prohibido u obligatorio, es por lo general un contenido moral -uno siente culpa por haber hecho algo injusto, deshonesto, cobarde. Sin embargo, existen muchos casos de culpas, sobre todo irracionales,

cuyo contenido no está especificado en términos morales. ¿Para poder atribuirles culpa a los sujetos en estos casos tenemos que decir que les están dando interpretaciones morales a ciertas situaciones que aparentemente no son morales?

e) El remordimiento es otra emoción moral: uno siente remordimiento por haber hecho algo que uno considera moralmente malo.⁶⁴ El remordimiento se siente frente a acciones propias que causan un daño a otro y, quien siente remordimiento, desearía poder deshacer la acción y sus consecuencias negativas. Pero ¿es verdad que el remordimiento está siempre unido a la idea de que uno debería reparar el daño hecho? Y ¿es verdad, como afirma Taylor⁶⁵, que la diferencia entre culpa y remordimiento es que, mientras en la culpa el fin de una posible reparación o aceptación del castigo es la propia rehabilitación, en el caso del remordimiento la posible reparación tiene que ver con la rectificación del daño moral causado?

Preguntas como las anteriores nos remiten al tratamiento de éstas y otras emociones morales.

- 1 En el *Diccionario de Uso del Español* de María Moliner, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos, Madrid, 1977, por ejemplo, enojo es la alteración producida en el ánimo de una persona por una cosa que le perjudica o que es como ella desearía que no fuese. Enfado, la alteración del ánimo que se manifiesta con reacción ostensible o no, contra lo que la causa. Cólera: enfado muy violento. Furia, cólera, coraje, furor, ira, rabia: Enfado muy violento contra algo o alguien que se manifiesta con gritos y ademanes descompuestos. ira: enfado muy violento en el que se pierde el dominio sobre sí mismo y se cometen violencias de palabra o de obra.
- 2 Véase Gordon, Op. Cit. pp. 45-64.
- 3 Gordon piensa que las siguientes formas son intercambiables en general:
 S está enojado de que le mintiera.
 Le mintió. S está enojado por eso.
 S está enojado por el hecho de que le mintiera.
 S está enojado de que sea el caso de que le mintiera.
 Ya he dicho antes que Gordon se ocupa de las emociones proposicionales y piensa que en muchos casos de emociones aparentemente no proposicionales la estructura proposicional se mostrará al ofrecer una mayor especificación o cuando buscamos más información: así, en una ocasión determinada, el que S esté enojado con su hermana puede transformarse, después de obtener nueva información, en, digamos, S está enojado de que su hermana le mintiera acerca del accidente de María. Ver también primera parte pp. 60-64.
- 4 Otras emociones fácticas negativas son, por ejemplo, S está avergonzado, fastidiado, decepcionado, furioso, resentido, triste, arrepentido,... Entre las positivas podemos citar, S está contento, agradecido, complacido,... En relación con estas últimas, la condición

mínima para que se den es que el agente S desea que p y, simultáneamente, cree que p .

- 5 Gordon, Op. Cit. p. 60.
- 6 Una teoría causal tendrá que enfrentarse con el problema del conocimiento de objetos abstractos como los números.
- 7 Ver Gordon, Op. Cit. pp. 60-61
- 8 Gordon, Op. Cit. 59. Se aplica aquí al enojo una tesis general acerca de las actitudes fácticas.
- 9 Ver Gordon, Op. Cit. p. 54. La crítica a la noción del 'wish' aparece en la nota 36 de la primera parte, véase también pp. 74-76.
- 10 Gordon, Op. Cit. p. 56. Gordon no se ocupa del resentimiento y, con respecto a la indignación indica, correctamente, que dentro de las condiciones causales tiene que incluirse también a la creencia de que p es injusto. Afirma, además, que el deseo de que p no hubiese ocurrido no puede estar basado sólo en consideraciones de interés del sujeto, sino que tiene que ser causado por la creencia de que p es injusta. Más adelante me ocuparé de la indignación.
- 11 Aquí Gordon da por supuesto que el enojo es primordialmente una reacción a las acciones de otras personas. Yo pongo en duda este supuesto.
- 12 Op. cit. p.58
- 13 Freud sostiene que algunos casos de conflicto intrapsíquico le producen al paciente una ansiedad insoportable que lo llevan a reprimir y mantener en el inconsciente aquello que le produce ansiedad. Los ítems reprimidos (deseos, pensamientos, emociones)

adquieren 'autonomía psíquica' y algunos derivados de ellos pueden evadir a veces la censura y entrar en la consciencia disfrazados de pensamientos extraños y aparentemente irracionales, o aparecer en los sueños, en estados hipnóticos o en los estados producidos por drogas o alcohol. El mecanismo de represión de una emoción sería, a grandes rasgos el siguiente: un individuo siente una cierta emoción hacia otra persona (digamos, amor, odio, hostilidad, celos, etc), pero tiene también un motivo poderoso para rechazarla, vgr. piensa que no debería sentir dicha emoción. Reprimir la emoción es una forma de manejar el conflicto. "Freud sugiere que una técnica para reprimir... (la emoción) ...consiste en separar el pensamiento que enuncia el objeto del deseo del sentimiento que lo anima. El pensamiento se vuelve desconocido para el individuo, mientras que el afecto, tal vez alterado por la separación, podría desplazarse hacia otra idea." (W.D. Hart, 'Models of Repression' en *Philosophical Essays on Freud*, Wollheim & Hopkins (Eds) Cambridge Univ. Press, 1982 p. 183.) La represión se representa como un acto mental intencional aunque muchas veces inconsciente. Por otro lado, McGinn sugiere una interpretación de los estados mentales inconscientes según la cual un deseo o creencia es inconsciente para una persona cuando ella no sabe que desea o cree que *p*, esto es, cuando no forma creencias de segundo orden acerca de sus deseos o creencias. Normalmente, según McGinn, "es automático que un deseo de primer orden cause una creencia de segundo orden que consiste en el conocimiento de que uno tiene ese deseo de primer orden. Pero supongamos que hay algo que interrumpe este mecanismo normal, de tal modo que no se produce la creencia usual de segundo grado. Entonces es claro que dicha persona no tendría conocimiento (directo) del deseo en cuestión, es decir, éste sería inconsciente." McGinn, Colin, 'Action and its Explanation' en *Philosophical Problems in Psychology*, Neil Bolton (ed), Methuen, London, 1979, p.37 La represión es un mecanismo que inhibe este proceso causal, es "una especie de acción intencional, aunque puramente mental; un proyecto cuyo propósito es mantener fuera de la consciencia ciertos deseos." (37) Sin embargo, el mismo McGinn

señala una dificultad con esta interpretación de la represión ya que, para reprimir un deseo u otro estado mental que resulta inaceptable para la persona que lo tiene, se requiere aparentemente que el sujeto tenga en algún momento una creencia de la forma 'creo que deseo que p', esto es, que tenga consciencia de lo que se ha de reprimir.

- 14 Hopkins, 'Introduction' en *Ibid*, p. xxvii
- 15 Una cita de Montaigne nos ofrece ejemplos de esto "Arquitas de Tarento, al volver de una guerra en la que había sido capitán general, halló su casa toda revuelta y sus tierras incultas por el mal gobierno de su administrador; y haciéndole llamar, díjole: ¡Anda! ¡Que si no estuviera encolerizado bien te iba a sacudir! El propio Platón, habiéndose acalorado contra uno de sus esclavos, encargó a Espeusipo que lo castigara, excusándose de ponerle mano encima por estar enojado. El dacedemonio Carilo dijo a un ilota que se portaba demasiado audaz e insolentemente con él: ¡Por los dioses que si no estuviera enojado te haría morir ahora mismo! Montaigne, 'De la Cólera' en *Ensayos*, Vol II. Cap.XXXI, Editorial Cátedra, Madrid 1993. p.472
- 16 Mark Platts en *Moral Realities*, p.47
- 17 Hopkins, Op. cit. p. xxv
- 18 *Ibid*. p. xxv. Otra cita pertinente es la de Wollheim: "Anheló (wish) algo en vez de sólo desearlo, cuando lo deseo: y porque lo deseo, tiendo a imaginar (del modo apropiado) mi deseo satisfecho: y cuando imagino mi deseo satisfecho, es para mí como si ese deseo se hubiese satisfecho." (Wollheim, Richard., *The Thread of Life*, Cambridge, 1984, p.90. Se recordará que en la nota 36 de la primera parte, se afirmó que la noción de 'wish' depende de la de deseo, por que es importante reproducir también la aclaración de Mark Platts: "...la dependencia conceptual de esta noción de anhelar (wishing) de

la de deseo parece clara: la objeción que trata desear como anhelar y algo *más* está poniendo conceptualmente la carreta justo delante del caballo." (*Moral Realities*, Op.cit. p.44)

- 19 Elster, Jon. 'Sadder but Wiser?', Rationality and the Emotions', *Social Science Information*, 24, pp. 381-82
- 20 'De la Cólera' Op. cit. p. 473
- 21 Pero véase para matizar esta afirmación Primera parte, pp. 99-103.
- 22 Ver Gordon, Op. Cit. pp. 6-7.
- 23 Nagel, Thomas, 'Death' en *Mortal Questions*, Cambridge Univ. Press., Cambridge, 1979. pp. 1-10. Traducción al castellano, 'La Muerte' en *La Muerte en Cuestión*, FCE, 1981 pp.19-32.
- 24 Ibid. p.5
- 25 Ibid. p. 6
- 26 P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1974.
- 27 Op. Cit. p.6
- 28 P. F. Strawson, 'Reply to Bennett' en *Philosophical Subjects*, Van Straaten (Ed), Oxford, 1980. p.265
- 29 Doy versiones alternativas porque quiero distinguir entre 'creer' y 'ver como'. No quiero comprometerme con la tesis de que siempre es una creencia específica la que determina a una emoción: cree que le hace daño, cree que es ofensiva. Pienso que a veces puede ser más relevante para una emoción el 'ver a a como ofensiva'

Ver Olbeth Hansberg 'Emociones y Creencias', *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XV, No 2, 1989.

- 30 Podemos mencionar como ejemplo también una emoción positiva: *A* hace algo que beneficia a *B*, *B* reconoce que la acción de *A* lo beneficia y que, al hacerla, *A* manifiesta un grado de buena voluntad que, digamos, supera sus expectativas; *B* reacciona con agradecimiento hacia *A* y alaba su acción...
- 31 Strawson habla de sentimientos y yo de emociones. Pienso que esta segunda noción es más amplia ya que no incluye siempre el sentir algo. Sin embargo, independientemente de la teoría específica, creo que los ejemplos que me interesan quedan incluidos. Lo mismo sucede con la distinción entre emociones y actitudes, Strawson menciona siempre juntos a los sentimientos y a las actitudes reactivas. No pretende proporcionar una definición de cada una, sino sólo dar ejemplos. Intuitivamente, resentimiento, gratitud, indignación, culpa, etc. son sentimientos -aprobar, censurar, culpar, valorar, etc. son actitudes. Pero las dos van juntas: cuando siento resentimiento, culpo a alguien y censuro su acción.
- 32 J. Bennett, 'Accountability' en Van Straaten (Ed), op. cit. p.23
- 33 Strawson, 'Freedom and Resentment', Op. cit. pp.7-10
- 34 Op. cit. Sección IV.
- 35 Pero aquí tenemos que hacer una distinción entre no ser responsable de sus actos en un momento dado, cuando alguien está borracho o drogado, y ser responsable de haberse puesto en la situación de haberse convertido en un drogadicto o borracho. Puede no ser apropiado tener resentimiento en un momento particular, pero podría ser comprensible cuando se ve al otro como responsable de haberse

convertido en una persona así, vgr. borracho, drogadicto, etc., y si considera que, entre otras cosas, es una manera de mostrar hostilidad hacia ella.

- 36 Véase, Feinberg, Joel., *Social Philosophy*, Prentice Hall, 1973. p.26. La manera de argumentar que *X* es en el interés de una persona aunque el no lo desee es, según Feinberg, que *X* completaría efectivamente el conjunto total de sus deseos, de tal forma que a la larga se logrará un balance neto mayor de gratificación de deseos. Así, ponerle una inyección puede ser en el interés (la salud) de una persona que está enferma, aunque ella no lo desee. (p.26) No entraré aquí en la cuestión muy difícil de lo que es 'verdaderamente bueno' para una persona en contraste con lo que ella piensa que es bueno para ella.
- 37 *Ibid.*, p.28
- 38 *Ibid.*, p.29
- 39 Véase, Elster, Jon., 'Rationality, Emotions and Social Norms', se publicará próximamente en *Synthese* .
- 40 Como dice Austin: la ejecución de un acto ilocucionario implica que se asegure la capacidad de comprenderlo. *How to do Things with Words*, pp.115-16. Véase también Grice, 'Meaning', *Phil. Review*, LXVII, 1957, y Strawson "Intention and Convention in Speech Acts" en *Logico-Linguistic Papers*, Methuen & Co Ltd, 1971, pp.155-56.
- 41 Strawson, 'Reply to Bennett', *Op. Cit.* p.264
- 42 Por supuesto que en la mayoría de los casos nos enojamos por acciones o por las consecuencias de las acciones de otras personas. Pero esto, sin embargo no es una condición necesaria del enojo.

-
- 43 Ver Philippa Foot *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford, 1978, p.83
- 44 Nietzsche, Friedrich *Zur Genealogie der Moral*, Eine Streitschrift, Erste Abhandlung, 10. *La Genealogía de la Moral*, I. 10. traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975, p.43.
- 45 Max Scheler "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", en *Abhandlungen und Aufsätze*, Leibzig Weisse Bücher, 1915, Vol. I Traducción, *El Resentimiento en la Moral*, José Gaos, Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1938. p. 20.
- 46 Nietzsche, Op. cit. I.10, trad. p. 45
- 47 Tanto Nietzsche como Scheler usan indistintamente las expresiones 'sentimiento de venganza' 'deseo de venganza' y cuando es muy violenta 'sed de venganza'; de hecho Nietzsche usa *ressentiment* a veces como equivalente a 'Rachegefühl'.
- 48 Scheler, Op. cit. p.16
- 49 Véase *Ibid*, pp.59-60.
- 50 *Ibid*. p.27.
- 51 Scheler distingue dos tipos de envidia como fuentes poderosas de resentimiento: la envidia existencial esto es, la envidia que está dirigida a la naturaleza misma de la otra persona. 'Envidio lo que eres, quiero ser tú' Véase Goethe, *Torquato Tasso*, Acto II, escena 3. La envidia existencial se da, según Scheler, en casos muy raros. El segundo tipo de envidia que puede llevar al resentimiento es más frecuente, es cuando se envidia alguna característica innata de algún individuo o grupo, por ejemplo, su inteligencia, belleza, poder, dinero, algún rasgo de carácter, talento, etc.

-
- 52 La estrategia de 'las uvas verdes', esto es, la de adaptar las creencias para no padecer la frustración de nuestros deseos, la describe muy bien Jon Elster en *Sour Grapes*, (1983) Cambridge Univ. Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, cap. 3. Scheler también menciona este fenómeno en Op. Cit. p. 67.
- 53 Scheler, Op. cit. p.41.
- 54 La zorra no dice que lo dulce es malo sino que las uvas están verdes. Ver Op. cit. p.67.
- 55 Strawson, 'Freedom and Resentment', p.14
- 56 Op. Cit. p.15.
- 57 Bennett, Op. Cit. p.46.
- 58 Strawson, 'Reply to Bennett', p.266.
- 59 Esta, por supuesto, no es una caracterización exhaustiva de los asuntos morales, sino simplemente he mencionado algunas de las cosas que tendrían que tomarse en cuenta. También soy consciente de las dificultades en relación a cuales necesidades son básicas y cuales los derechos fundamentales. Por otro lado, al aceptar que sentimos indignación cuando alguien maltrata animales y algunos objetos, debemos tomar en cuenta al menos tres cosas: por un lado, que los animales sienten y son capaces de sufrir, por lo que han de incluirse en la exigencia de no causarles sufrimiento; por otro lado, que es de por si malo que desaparezcan especies de seres vivos en general; y, por último, que la destrucción o el daño a la flora y fauna son perjudiciales para todos y el mundo se convierte en un lugar cada vez más inhóspito. Lo mismo puede decirse respecto de la destrucción de objetos de arte y de otros objetos que son parte de nuestra herencia cultural.

-
- 60 Ver Philippa Foot, 'Moral Beliefs' en Op. Cit. p. 125.
- 61 Gordon, Op. Cit. pp. 56-57
- 62 Véase Elster, "Rationality, Emotions and Social Norms" Op. cit., p. 15 y Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Op. cit. pp. 64-66.
- 63 Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, parte 3, cap.VII, sobre todo p.474.
- 64 Hay que distinguir entre remordimiento y arrepentimiento. La segunda no tiene que ver con la moralidad. Uno puede arrepentirse de no haber ido a la fiesta, de no haber terminado el trabajo a tiempo, incluso de haber actuado moralmente. También hay que distinguir entre esas emociones y la de lamentar algo. Las primeras tienen que ver con acciones, la última puede sentirse también frente a sucesos o situaciones que no son producidos por la persona que lamenta que hayan ocurrido.
- 65 Véase Taylor, *ibid.* pp. 98-105.

Conclusiones

- I En esta tesis me he ocupado de las relaciones con actitudes proposicionales que tienen algunas emociones. En la introducción he intentado delimitar el tema y he examinado algunos problemas para decidir qué tipo de estados mentales han de clasificarse como emociones. También critico brevemente dos teorías que han sido bastante persistentes a lo largo de la historia de la filosofía: la que identifica a las emociones con sensaciones y la que las considera como disposiciones a actuar. Sobre todo la primera es todavía hoy en día una teoría del sentido común. Objeciones como las que menciono explican por qué tenemos que concentrarnos en teorías que les concedan un papel fundamental a las actitudes proposicionales.

- II A pesar de que muchas veces se ha pretendido formular una teoría general de las emociones, los esfuerzos en este sentido no han tenido éxito. Al ver que esto no es posible, debido en parte a la complejidad y variedad de estos estados mentales, los filósofos han tratado de dar condiciones necesarias y suficientes sólo para grupos de ellas, para una emoción determinada o hasta para algún conjunto de casos, supuestamente centrales o paradigmáticos, de una emoción específica. Mi propósito a lo largo de esta tesis fue argumentar que el término 'emoción' se aplica a un conjunto

bastante heterogéneo de estados mentales y que no es posible ofrecer condiciones necesarias y suficientes para toda la clase de las emociones, ni tampoco para todas las emociones particulares. Lo que podemos ofrecer son sólo ciertas condiciones necesarias para algunas de las emociones, por ejemplo para orgullo e indignación, o para un conjunto de casos que consideramos centrales o paradigmáticos de una emoción particular como en el caso del resentimiento. Pero decidir cuales son los casos centrales de una emoción es a veces sumamente difícil como vimos en el caso del miedo. Así, con algunos ejemplos de emociones, he querido mostrar las grandes diferencias y la diversidad que existen tanto entre las distintas emociones como también entre ejemplos específicos de una emoción determinada. Aunque he pretendido subrayar la diversidad, he reconocido también que hay razón para agrupar a estos estados mentales diferentes bajo un mismo término: la razón es que tienen entre sí un parecido de familia en el sentido de Wittgenstein. Las emociones componen una familia, una familia de estados mentales para los que son esenciales ciertas estructuras de actitudes proposicionales y también, en muchos casos, sensaciones y cambios fisiológicos. En esta investigación me he ocupado de las estructuras de actitudes proposicionales involucradas en diversas emociones, sobre todo, en miedo, orgullo, enojo, resentimiento e indignación.

- III La primera parte de la tesis está dedicada al miedo. Se discute primero la diferencia entre tener y no tener actitudes

proposicionales, en especial creencias y deseos, y la importancia que tiene este hecho para el miedo humano. A pesar de que aparentemente le atribuimos miedo tanto a los animales no-humanos como a los humanos, existe una gran diferencia entre el miedo que le atribuimos a un ser a quien le atribuimos actitudes proposicionales y lo que le atribuimos a criaturas a quienes no les adscribimos dichas actitudes. Los seres humanos tienen un sistema enormemente complejo de conceptos y actitudes proposicionales y son capaces de una amplísima gama de conductas por lo que la atribución de miedo humano adquiere características muy especiales. Los seres humanos tienen la capacidad de conceptualizar sus miedos, de describirlos, de ejercer su capacidad de imaginación e inventar sus propios temores y de comunicarlos a los otros seres humanos; pueden atribuirles una gran variedad de contenidos y hacer conexiones inferenciales entre ellos y entre ellos y otras actitudes proposicionales; pueden dar razones de sus miedos, tener miedos irracionales o inapropiados y pueden explicar conductas muy variadas mediante atribuciones de miedo. El amplísimo repertorio de acciones que pueden estar causadas por el miedo en los seres humanos dependerá, en gran medida, de cómo el agente interprete la situación en la que se encuentra, de cómo conceptualice su miedo, de cuales sean las razones a las que lo atribuye, de la evaluación que haga de la gravedad o urgencia de su situación y de sus creencias acerca de su propia capacidad para evitar o controlar un posible daño.

IV La tesis de Gordon sobre la estructura formal del miedo y sobre el papel que tiene en la explicación de la acción por razones me sirvió de guía para examinar el papel de las actitudes proposicionales en diversos casos de miedo y de otras emociones asociadas como temor, terror, horror, susto, etc. Parto de la tesis de Gordon para examinar y criticar sucesivamente los diversos elementos de su propuesta: la condición de incertidumbre y la clasificación del miedo como una emoción puramente epistémica; la razón actitudinal y el "efecto motivacional" el cual, según Gordon, es característico de las emociones y nos permite distinguirlos. Frecuentemente mi crítica consiste en producir contraejemplos a las distintas condiciones y mostrar así que su tesis se refiere sólo a un conjunto limitado de casos de miedo. Mi propósito al criticar a Gordon mediante contraejemplos es mostrar, entre otras cosas, lo siguiente: que su tesis no proporciona condiciones necesarias y suficientes para el miedo en general; que esta emoción es mucho más interesante compleja y variada de lo que él supone; que existen circunstancias muy diversas en las que atribuimos miedo; que pueden ofrecerse explicaciones distintas de esta emoción en casos específicos y que la atribución puede usarse de diferentes maneras para explicar acciones y otros aspectos de la vida mental de los seres humanos. Hemos visto que un sujeto puede tener miedo cuando juzga que algo es peligroso o cuando evalúa una situación como peligrosa y desea evitar un posible daño. Hemos visto también que el miedo no es siempre una reacción al peligro sino que, en

otros casos, es más adecuada una tesis como la de Gordon: es decir, cuando se trata de miedos francamente proposicionales, cuando la emoción es claramente epistémica y existe una razón actitudinal del miedo. Pero Gordon generaliza demasiado el papel que juegan la razón actitudinal y el efecto motivacional sin tomar en cuenta que existen miedos que no tienen ni razón actitudinal ni efecto motivacional. Existen también miedos que no requieren que el sujeto que los tiene esté en un estado de incertidumbre y, el miedo y las otras emociones asociadas, no son siempre epistémicas sino que, en algunas ocasiones, parecen ser fácticas. Estos casos anormales con respecto a la tesis de Gordon surgen sobre todo cuando la emoción no es abiertamente proposicional. Gordon pretende salirse del problema haciendo una distinción inaceptable entre el miedo proposicional y el estado de miedo. Sin embargo, estos miedos 'no proposicionales' están relacionados de múltiples maneras con otras actitudes proposicionales y con acciones, por lo que tenemos que darles un lugar en las explicaciones por razones. He examinado una posible solución a este problema que consiste en sostener que también estos miedos son implícitamente proposicionales y me he detenido en algunas de las dificultades para descubrir en ciertos casos su contenido proposicional.

- V A pesar de que las actitudes proposicionales son siempre pertinentes para el miedo, no podemos dejar de considerar el papel que juegan los sentimientos o sensaciones que con

frecuencia sentimos cuando tenemos miedo y que algunas veces influyen sobre las actitudes proposicionales mismas. He sostenido que el lenguaje de las emociones se usa de muchas formas; decimos que alguien teme o tiene miedo en circunstancias muy variadas: algunas veces se trata de un episodio de miedo en el que lo más importante puede ser lo que sentimos y la conducta expresiva del miedo; en otras ocasiones atribuimos el término para explicar acciones intencionales o para explicar que alguien tenga ciertos deseos, creencias u otras actitudes; en otras, por fin, el término se extiende a situaciones que al parecer ya nada tienen que ver con la vida emocional de las personas.

VI Examinó también otra tesis de Gordon que afirma que cada emoción es causada por una cierta configuración de creencias y deseos (*wishes*) que producen un efecto motivacional característico. En algunos casos la diferencia entre dos emociones consiste sólo en que dan lugar a efectos motivacionales distintos. Así, tanto el miedo como la esperanza tienen las mismas razones actitudinales, las mismas razones epistémicas y las mismas condiciones causales, pero efectos motivacionales distintos. Esta tesis se relaciona con otra que afirma que las emociones son necesarias para suplementar el modelo de la explicación de la acción por deseos y creencias. En mi trabajo argumento en contra de la idea de que la única manera de explicar la conducta distinta de dos personas que tienen las mismas

actitudes proposicionales es mediante la atribución de emociones distintas, en este caso miedo y esperanza. Además, el tener una cierta estructura de actitudes proposicionales no es equivalente a tener una emoción, es decir, las actitudes proposicionales de dos sujetos podrían causar distintos efectos motivacionales sin que uno de ellos tuviera miedo y el otro esperanza. Entendemos lo que es tener miedo con referencia a situaciones u objetos que son temibles, esto es, que pertenecen a la clase de objetos frente a las cuales entendemos que alguien pudiera sentir miedo. Cuando atribuimos la estructura cognoscitiva y actitudinal del miedo, pero tenemos razones para pensar que el sujeto no siente miedo, podemos dar una explicación alternativa de su acción mencionando sólo las actitudes pertinentes. Dado que se trata de la misma estructura de actitudes proposicionales podríamos usar también en estos casos frases como 'teme que' o 'tiene miedo de que', ya sea porque no sabemos o porque no nos importa, para explicar su acción intencional, que el sujeto sienta o no sienta miedo. Aunque la sensación de miedo no está siempre presente o no lo está durante todo el período en que puede atribuirse la emoción, es no obstante un punto de referencia que frecuentemente nos ayuda a distinguir si en un caso dado se está expresando una emoción o una actitud. Decir que alguien teme cuando no siente nada sería extender el término a otros casos que tienen la misma estructura de actitudes proposicionales pero en los cuales no diríamos que se está expresando la emoción.

VII La segunda parte de la tesis está dedicada sobre todo a las emociones de orgullo, enojo, resentimiento e indignación. Todas estas emociones son fácticas según la clasificación de Gordon, pero sólo el orgullo, de todas las emociones examinadas, implica una actitud favorable hacia el objeto de la emoción. En relación al orgullo me limito a las formas proposicionales de atribución de orgullo y examino las condiciones bajo las cuales se aplican predicados como 'x está orgulloso de que p' o 'x está orgulloso acerca del hecho de que p'. Me ocupo primero de la teoría de Hume del orgullo como pasión indirecta, y posteriormente del análisis de la tesis de Davidson, la cual pretende ser una reinterpretación moderna de la tesis de Hume. Según Davidson, el orgullo proposicional es un estado de autoaprobación o autoestima que puede explicarse tanto causal como racionalmente mediante una creencia y una actitud general. Examiné sucesivamente cada uno de estos elementos. La creencia que causa el orgullo deberá incluir una referencia pronominal al sujeto que tiene la creencia y expresar una relación adecuada entre él y aquello de lo que está orgulloso. La conexión con uno mismo es esencial para el orgullo: lo distingue de otras emociones como, por ejemplo, la alegría. Hago un examen detallado del requisito de Hume de que la relación que tiene la persona que está orgullosa con el objeto del orgullo deberá ser una relación "estrecha y más íntima de la necesaria para la alegría." Entre las distintas posibilidades que se analizan está la propuesta de Taylor de

que la relación adecuada sea la de 'pertenencia' en alguno de sus tres sentidos. Para determinar, en cada caso particular, el contenido del orgullo, habrá que especificar la relación de pertenencia que funciona en ese caso, tomando en cuenta el punto de vista de la persona orgullosa. La relación de pertenencia es útil para delimitar de manera muy general la clase de relación necesaria para el orgullo, pero en cada caso concreto será necesario proporcionar una descripción de la relación más detallada y específica al caso.

VIII La introducción de una actitud evaluativa general, de un juicio universal, le permite a Davidson expresar la explicación del orgullo con un silogismo, de modo tal que el razonamiento que lleva a una persona a la conclusión de que ella es estimable en cierto respecto es un razonamiento deductivo. Para esta teoría, el orgullo es un juicio y, si una persona es racional, podemos predecir su orgullo a partir de las actitudes pertinentes expresadas mediante un juicio universal y una creencia particular. Sin embargo, aunque existen casos que se adaptan perfectamente a la tesis de Davidson, estoy de acuerdo con la crítica de Taylor en el sentido de que no es siempre posible, ni conveniente, recurrir a un juicio universal para explicar casos específicos de orgullo.

IX Me detengo en la tesis que nos ofrece Taylor del orgullo. Se trata también de una versión del orgullo en términos de un conjunto de creencias a las que se les asignan distintos

papeles: las creencias explicativas causan y explican, o causan razonablemente, a la creencia identificadora que es constitutiva del orgullo. Sin embargo, esta relación no es inferencial: Taylor admite que las creencias explicativas puedan ser creencias particulares que se refieran a la situación específica en la que se encuentra el sujeto de la emoción. En tal caso -para comprender cómo explican estas creencias el orgullo- será muchas veces necesario referirnos a un conjunto más amplio de creencias y actitudes del sujeto y tomar en cuenta sus expectativas y personalidad. Este tipo de explicación hace inteligible la emoción en un sentido distinto al de Davidson: entendemos que en tal situación y dada la persona que es, es razonable que sienta orgullo. Entendemos, en palabras de Taylor, "lo que sería humano y natural sentir" para una persona en una circunstancia particular y dadas sus otras creencias y actitudes pertinentes. A pesar de que en algunos casos podemos ofrecer una explicación en el sentido de Davidson, en los casos más complejos podría ser más satisfactoria una explicación como la que propone Taylor : más satisfactoria porque nos muestra el papel que juega la emoción en el patrón más amplio de las actitudes proposicionales de una persona y habrá ocasiones en las que sea la única explicación posible. Forzar la explicación dentro de una estructura inferencial puede ser, a veces, una forma de empobrecerla.

- X En esta investigación he sostenido que pretender un análisis que proporcione condiciones necesarias y suficientes del orgullo es un requisito demasiado fuerte que no funciona más que en los casos más simples -digamos en los que es posible inferir que alguien está orgulloso usando una teoría a la Davidson. Generalmente no contamos con esta opción y tenemos que usar una teoría como la de Taylor. Sin embargo, es dudoso que podamos proporcionar condiciones no sólo necesarias sino también causalmente suficientes del orgullo como todavía pretende Taylor. Muchas veces sólo es posible completar la explicación de un caso particular haciendo inteligible el que un sujeto sintiera orgullo en tales y cuales circunstancias y dadas sus otras creencias, actitudes y expectativas pertinentes. Una tesis viable es mantener, entonces, que las creencias explicativas son necesarias para el orgullo y que, si alguien tiene esas creencias, es razonable que llegue a sentirlo. Así, si un sujeto cree que tiene algo que es valioso o estimable tenerlo, es razonable que llegue a creer que él mismo es estimable en ese respecto. No se trata aquí de una explicación deductiva, sino de hacer inteligible el orgullo mediante una referencia a los contenidos proposicionales de las creencias que causan razonablemente esta emoción.
- XI Posteriormente me ocupé de enojo, resentimiento e indignación. Estas tres emociones son emociones fácticas y comparten, por lo tanto, la estructura mínima que tienen en

común todas las emociones fácticas negativas, a saber, una creencia de que p es verdadera y el deseo de que $\neg p$, lo cual equivale a una frustración de deseos. Empiezo analizando la tesis de Gordon sobre el enojo: lo importante cuando nos enojamos es que la frustración de deseos produzca un determinado efecto motivacional, una cierta motivación a actuar, a hacer algo que vaya en contra de los intereses o de la autoestima del agente que uno cree responsable de la situación enojosa. Cuestiono también aquí, como en el caso del miedo, que exista siempre un efecto motivacional característico y niego la tesis de que el enojo requiera siempre de una referencia a acciones y agentes.

XII Como hizo con el miedo, Gordon pretende mostrar que también con las emociones fácticas hay combinaciones de actitudes proposicionales que causan acciones y otras que causan emociones. Para ello usa un ejemplo de enojo que le sirve también para apoyar su tesis de que las emociones suplementan el modelo de explicación de la acción por deseos y creencias. Discuto con detalle este ejemplo y concluyo que la explicación de Gordon no tiene prioridad sobre otras explicaciones posibles que no mencionan a la emoción; concluyo también que en algunas de estas explicaciones podría coincidir el efecto motivacional del enojo con otros propósitos del agente. Una objeción a la tesis de Gordon es que nos ofrece una versión demasiado racionalista del enojo que sólo toma en cuenta las actitudes proposicionales. Pero el enojo, al igual

que el miedo, es una emoción en la que muchas veces lo que sentimos es esencial para caracterizar a la emoción. Señalé también la diversidad que hay entre los distintos casos de enojo y como, si nos limitamos a un modelo demasiado racionalista, corremos el peligro de no darle la importancia que tiene esta emoción en nuestras vidas.

XIII El resentimiento pertenece a un grupo de emociones con las que reaccionamos a la conducta y actitudes que con nosotros tienen otras personas. Planteo y discuto tres condiciones supuestamente necesarias para el resentimiento. Se trata de tres creencias que una persona *B* debería tener para resentirse con otra persona *A* en una ocasión dada: (i) que la acción u omisión de *A* sea intencional, esto es, que *A* sea responsable de su acción u omisión; (ii) que esa acción le haya producido algún daño, o que sea ofensiva, insultante o de alguna manera nociva para *B*; (iii) que esa acción nociva para *B* sea, además, una manifestación de mala voluntad de parte de *A*, esto es, que al hacer esa acción *A* haya querido ofender, insultar o dañar a *B* (o que sea, al menos, una acción u omisión que muestre indiferencia o que no revele suficiente buena voluntad). Las creencias (i) (ii) y (iii) no son condiciones suficientes para que alguien sienta resentimiento. No hay manera de estipular cuando alguien tiene que sentir resentimiento. Estas son condiciones que hacen posible e inteligible que surja el resentimiento y especifican ciertas circunstancias en las que característicamente se da. En

relación con estas tres condiciones discuto varias maneras en las que el resentimiento puede ser inapropiado o irracional. Menciono algunas que tienen que ver con las distintas formas en que puede equivocarse el sujeto resentido en su apreciación del agente, de la acción, de las actitudes que la causaron, del tipo de relación que tiene con el otro y de las exigencias y expectativas en las que se basa esta relación. Por último, me refiero también al papel que puede jugar una emoción como el resentimiento en la explicación de la acción.

XIV Al comparar enojo y resentimiento sostengo que, aunque con frecuencia se usan indiscriminadamente 'resentimiento' y 'enojo', el enojo se distingue del resentimiento en que sólo parece necesaria la segunda condición antes mencionada. Esta condición podría expresarse también a la manera de Gordon diciendo que la gente se enoja por un suceso o por una acción frente a la cual tienen una actitud negativa, esto es, una actitud contraria a lo que ellos desearían que fuese el caso. Para el resentimiento, en cambio, se requiere que haya siempre alguien a quién responsabilizar por una acción que se considera negativa (ofensiva, dañina, etc.) para el sujeto que tiene la emoción. Otra condición del resentimiento, que no es necesaria para el enojo, es la actitud negativa que el sujeto resentido cree que tiene el otro hacia él.

XV Me refiero también al *ressentiment* de Nietzsche y hago una comparación entre éste y el resentimiento como lo he

entendido en el resto del trabajo. El *ressentiment* es una emoción de segundo grado que surge de la represión de otras emociones, sobre todo del sentimiento de venganza y de la envidia, cuando estas van acompañadas de un sentimiento de impotencia. Para el resentimiento, en cambio, lo que uno resiente es la actitud negativa y la conducta ofensiva o dañina de otra persona. El resentimiento no requiere de la creencia en la propia impotencia o debilidad. Tampoco es necesariamente un producto de la represión de un deseo de venganza que se ve frustrado por la imposibilidad de llevarla a cabo y que tiene como consecuencia la acumulación de emociones negativas reprimidas que envenenan las relaciones que tiene la persona con el mundo exterior. Para el resentimiento no es necesaria la imposibilidad de actuar por resentimiento. Aunque con frecuencia el resentimiento es más contenido y menos expresivo que el enojo, no siempre es así y son múltiples las formas en las que puede expresarse el resentimiento.

XVI La indignación, a diferencia de enojo y resentimiento, es una emoción moral. Acepto con Strawson que la indignación es una forma impersonal del resentimiento pues también requiere que la persona indignada piense que existe un responsable cuya acción u omisión muestra hostilidad, mala voluntad o indiferencia hacia otro individuo o grupo. Sin embargo, es distinto en que requiere que la razón por la que la persona indignada desearía que la acción (u omisión) no hubiese sucedido (o la razón por la que tiene una actitud negativa hacia

ella), es que piensa que constituye una violación de alguna exigencia moral. Mínimamente esto quiere decir que la estructura causal de la indignación deberá incluir la creencia de que es injusto o inmoral que p , y que las creencias morales del individuo que siente indignación deberán jugar un papel en la conformación de la actitud negativa hacia p .

XVII He tratado de mostrar a lo largo de la tesis la diversidad que existe entre las distintas emociones y entre casos específicos de una misma emoción. Las que parecen tener más diferencias internas son miedo y enojo. No en balde existen tantas palabras para miedo y enojo, palabras que pretenden responder a estas diferencias y matices. En algunas instancias es esencial que la persona que tiene la emoción *sienta* miedo o enojo. Otras emociones como orgullo, resentimiento e indignación están mucho menos unidas a sensaciones o sentimientos. Algunas veces estos sentimientos ocurren pero no son esenciales para la emoción. Parecería que, en la medida en que la estructura de actitudes proposicionales de una emoción se hace más compleja, es más factible encontrar condiciones necesarias de la emoción: así, existen condiciones necesarias para orgullo, resentimiento e indignación, pero no para miedo y enojo. Sin embargo, no es posible ofrecer condiciones suficientes: lo que puede hacerse es proporcionar condiciones en las que es razonable que una persona llegue a tener una emoción determinada.

Bibliografía:

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, Vol 19, 'The Emotions', (1a2ae 22-30) Blackfriars y Eyre & Spottiswoode, London, 1964.
- Ardal, Páll S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh Univ. Press, 1966.
- Aristóteles, *De Anima*, en *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, Jonathan Barnes (Ed), Vol. I., Princeton University Press, 1985.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, versión castellana de Antonio Gómez Robledo, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1983.
- Aristóteles, *Rhetoric*, en *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, Jonathan Barnes (Ed), Vol. 2., Princeton Univ. Press, 1985. Versión castellana *Retórica*, edición y traducción de Antonio Tovar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
- Austin, J.L. *How to do Things with Words*, Oxford, 1962
- Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, Oxford Univ. Press, 1984. Traducción castellana: *El avance del saber*, de María Luisa Balseiro, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Baier, Annette 'What Emotions are About' *Philosophical Perspectives*, 4 Action Theory and Philosophy of Mind, 1990.
- Bedford, Errol, 'Emotions' *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol 57, 1956-7.
- Bennett, Jonathan 'Accountability' en Van Straaten (Ed), 1980.
- Black, Robert, 'Philosophical Scepticism about moral obligation' *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXVII, 1993.
- Bolton, Neil (Ed.) *Philosophical Problems in Psychology*, Methuen, London, 1979.

- Borges, Jorge Luis *El Aleph* , Alianza/Emecé, 1992 .
- Byrne, Richard & Whiten, Andrew *Machiavellian Intelligence*, Oxford Science Publications, 1988.
- Darwin, Charles, *The Expression of emotions in man and animals*. John Murray, London 1872, en castellano *La expresión de las emociones en los animales y el hombre*, traducción de Ramón Fernández Rodríguez, Alianza 1984.
- Davidson, Donald, 'Actions, Reasons and Causes', *Journal of Philosophy*, 60, 1963. Reproducido en Davidson, 1980.
- Davidson, Donald, 'Mental Events' en *Experience and Theory*, Foster & Swanson, (Eds), Univ. of Massachusetts and Duckworth, 1970.
- Davidson, Donald, 'Psychology as Philosophy' en S. Brown (Ed) *Philosophy of Psychology*, Macmillan, 1973. Repr. Davidson, 1980.
- Davidson, Donald, 'Radical Interpretation', *Dialectica*, 27, 1973. Repr. en Davidson, 1984.
- Davidson, Donald, 'The Material Mind' en *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Suppes, et. al. (Eds), North Holland Publishing Company, 1973.
- Davidson, Donald, 'Belief and the Basis of Meaning', *Synthese*, 27, 1974.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford Univ. Press, New York, 1980.
- Davidson, Donald 'Rational Animals', *Dialectica*, 36, 1982.
- Davidson, Donald, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Oxford Univ. Press, New York, 1984.
- Davidson, Donald, 'Reply to Bennett' en Vermazen & Hintikka (Eds), 1985.
- Davidson, Donald, 'Deception and Division' en Elster, (Ed.) *The Multiple Self*, Cambridge, 1986. Traducciones castellanas: Hansberg, O. 'Egaño y División' en Quinto Simposio Internacional, UNAM, 1991 y Carlos Moya en *Davidson, Paidós/ ICE-UAB*, Barcelona, 1992.

- Davidson, Donald, 'Problems in the explanation of action' en P. Pettit, et al. (Eds), 1987.
- Davidson, Donald, 'The Structure and Content of Truth' en *Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 6, 1990.
- Descartes, René *Oeuvres: Passions de L' ame* . Charles Adam y Paul Tannery, (Eds), J. Urin, Paris, 1986. En castellano: *Las Pasiones del Alma*, traducción de Juan Gil Fernandez, Orbis, 1985.
- De Sousa, Ronald, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Mass., 1987
- Dennett, Daniel, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
- Dennett, Daniel, *Brainstorms*, Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978.
- Dennett, Daniel 'Intentional systems in cognitive ethology', *The Behavioral and Brain Sciences*, 6 1983.
- Ekman, P y Friesen, W.V. *Unmasking the Face*, Prentice Hall, 1975.
- Elster, Jon, *Ulyses and the Sirens*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- Elster, Jon *Sour Grapes*, Cambridge Univ. Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.
- Elster, Jon. 'Sadder but Wiser?', Rationality and the Emotions', *Social Science Information*, 24, 1985.
- Elster, Jon, 'Rationality, Emotions and Social Norms', se publicará próximamente en *Synthese*.
- Evans, Gareth 'Semantic Theory and Tacit Knowledge' en Holtzman and Leich (Eds), 1981.
- Evans, Gareth *The Varieties of Reference*, McDowell (Ed), Oxford Univ. Press, 1982
- Feinberg, Joel., *Social Philosophy*, Prentice Hall, 1973.

- Foot, Philippa 'Moral Beliefs' en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 59, 1958-9.
- Foot, Philippa, *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford, 1978.
- Gardiner, Patrick, 'Hume's Theory of the Passions' en Pears, D. F. (Ed), 1963.
- Goethe, W *Torquato Tasso*, en *Goethes Werke*, Vol 5, Verlag Birkhäuser, Basel, 1944.
- Gordon, Robert *The Structure of Emotions*, Cambridge Univ. Press, 1987
- Greene, Graham *A Sort of Life*, Simon and Schuster, New York, 1971.
- Grice, H. P., 'Meaning', *Philosophical Review*, LXVII, 1957.
- Grice, H. P., 'The Causal Theory of perception', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 35, 1961, pp.121-68.
- Griffin, Donald R., *Animal Thinking*, Harvard Univ. Press, 1984.
- Hansberg, Olbeth, 'Una crítica del conductismo filosófico', *Diálogos*, Vol 17, Nº 2 (98), 1981
- Hansberg, Olbeth, 'Emociones y Creencias', *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XV, No 2, 1989.
- Hansberg, Olbeth, '¿Por qué los estados mentales no son clases naturales?', *Dianoia*, 1991, FCE/ IIF, UNAM.
- Hart, W.D. 'Models of Repression' en Wollheim & Hopkins (Eds), 1982.
- Holtzman and Leich (Eds), *Wittgenstein; To follow a Rule*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.
- Honderich, Ted (Ed), *Morality and Objectivity*, London, 1985.
- Hopkins, James 'introduction' en Wollheim & Hopkins (Eds), 1982.

- Hume, David, *Treatise on Human Nature*, edición de Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1951, en castellano *Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.
- Hume, David, 'A Dissertation on the Passions' en *Four Dissertations*. A. Millar, London, 1957, en castellano *Disertación sobre las Pasiones y otros ensayos morales*, traducción de Tasset Carmona, J.L., Antropos, Madrid, 1990.
- Irwin, T.H., 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics' en Rorty, Amélie O. (Ed), 1980.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Macmillan, 1890. *Principios de Psicología*, FCE, México, 1989.
- James y Lange, *The Emotions*, Dunlap Knight, 1922.
- Jeffrey, Richard, 'Animal Interpretation' en LePore & McLaughlin (Eds), 1985.
- Joyce, James, *Dubliners*, Penguin, 1956.
- Lazarus, Richard S., 'Relations between Emotion and Cognition', en Scherer & Ekman, 1984
- Lazarus, Richard S. *Emotion and Adaptation*, Oxford Univ. Press, New York, 1991.
- Le Pore y Mc Laughlin (Eds), *Actions and Events, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, 1985.
- Lyons, William, *Emotions*, Cambridge Univ. Press, 1980. En castellano: *Emoción*, traducción de Inés Jurado, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Mannoni, Pierre, *El Miedo*, Breviario 377, FCE, México, 1984.
- Marks, Joel, 'A Theory of Emotion', *Philosophical Studies*, 42, 1982.
- Marler, P. 'Animal Communication: affect or cognition?', en Scherer & Ekman (Eds), 1984.

- McDowell, John, 'Values and Secondary Qualities' en Ted Honderich (Ed), 1985.
- McGinn, Colin, 'Action and its Explanation' en Neil Bolton (Ed), 1979.
- Moliner, María, *Diccionario de Uso del Español*, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos, Madrid, 1977.
- Montaigne, Michel de, 'De la Cólera' en *Ensayos*, Vol II. Cap.XXXI, Editorial Cátedra, Madrid 1993.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton, N.J. 1970.
- Nagel, Thomas, 'Death' en *Mortal Questions*, Cambridge Univ. Press., Cambridge, 1979. Traducción al castellano, 'La Muerte' en *La Muerte en Cuestión*, FCE, 1981.
- Neu, Jerome, *Emotion Thought and Therapy*, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Erste Abhandlung*, 10, en *Nietzsche Werke*, VI-2, Giorgio Calli & Mazzino Montinari (Eds), Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968. En castellano: *La Genealogía de la Moral*, I. 10. traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- Pears, D. F. (Ed), *David Hume: A Symposium*, Macmillan, London, 1963,
- Pettit, et al. (Eds), *Metaphysics and Morality: essays in Honor of J.J.C. Smart*, Blackwell's, 1987
- Platts, Mark, *Ways of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, 1979. Traducción castellana Cecilia Hidalgo y Eduardo Rabossi *Sendas del Significado*, FCE, UNAM, 1992
- Platts, Mark, (Ed), *Reference, Truth and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- Platts, Mark, 'Moral Reality and the End of Desire' en Platts (Ed), 1980.
- Platts Mark, 'Explanatory Kinds', *British Journal of Philosophy of Science*, 34, 1983, pp. 133-148.

- Platts, Mark, *Moral Realities*, Routledge, London, 1991.
- Plutchik & Kellerman (Eds), *Emotion, Theory, Research and Experience*, Academic Press, 1980.
- Plutchik, Robert, 'A General Psychoevolutionary Theory of Emotion' en Vol. 1. Plutchik & Kellerman (Eds), 1980.
- Plutchik, Robert, 'Emotions: A General Psychoevolutionary Theory' en Scherer & Ekman (Eds), 1984.
- Putnam, Hilary, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978, Traducción castellana de Ana Isabel Stellino, *El significado y las Ciencias Morales*, Cuaderno 55, IIF, UNAM, 1991.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- Rorty, Amélie Oksenberg, *Explaining Emotions*, University of California, Berkeley, 1980.
- Rorty, Amélie O. (Ed), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, 1980.
- Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin Ltd., London, 1921.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949, en castellano, *El Concepto de lo Mental*, traducción Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1967,
- Scheler, Max "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", en *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig Weisse Bücher, 1915, Vol. I Traducción, *El Resentimiento en la Moral*, José Gaos, Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1938.
- Scherer & Paul Ekman (Eds), *Approaches to Emotion*, Lawrence Erlbaum Inc, New Jersey, 1984
- Schiffer, Stephen 'The Paradox of Desire', *American Philosophical Quarterly*, 13, 1976.

- Skinner, B. F., *About Behaviourism*, Cape, 1974 vers. castellana *Sobre el Conductismo*, traducción Fernando Barrera, Martínez Roca, 1987.
- Solomon, Robert C., *The Passions*, University of Notre Dame Press, 1976.
- Solomon, Robert C., 'On Emotions as Judgements', *American Philosophical Quarterly*, Vol. 25, Nº 2, 1988
- Spinoza, *Ética*, Nuestros Clásicos, Traducción de José Gaos, UNAM, México, 1977.
- Strawson, P. F., 'Intention and Convention in Speech Acts' en su *Logico-Linguistic Papers*, Methuen & Co Ltd, 1971.
- Strawson, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1974.
- Strawson, P. F., 'Reply to Bennett' en Van Straaten (Ed), 1980.
- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Methuen, London 1985.
- Taylor, Gabriele, 'Pride' en Rorty (Ed), 1980.
- Taylor, Gabriele, *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-assessment*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Taylor, Richard, *Good and Evil*, Buffalo, N Y, 1984.
- Van Straaten (Ed), *Philosophical Subjects, Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford Univ. Press, 1980.
- Vermazen & Hintikka (Eds), *Essays on Davidson: Actions and Events*, Oxford Univ. Press, 1985
- Wiggins, David, 'Identity, Designation, Essentialism and Physicalism', *Philosophia*, Vol.5, 1975.
- Wilson, Edward O., 'Las Hormigas', *Vuelta* 200, Julio, 1993.
- Winch, Peter, 'The Universalizability of Moral Judgements' en *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, 1972

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1953
traducción castellana de A. García Suárez y U. Moulines, IIF, UNAM /
Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, Blackwell, 1979 . Traducción de
Joseph Liufs Prades y Vincent Raga *Sobre la Certeza*, Gedisa, 1988.

Wollheim & Hopkins (Eds), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge
Univ. Press, 1982.

Wollheim, Richard., *The Thread of Life*, Cambridge Univ. Press, 1984.