


DESCARTES Y WITTGENSTEIN SOBRE LAS EMOCIONES

JORGE VICENTE ARREGUI

The paper focuses on Wittgensteinian criticism of the epistemological approach of the study of emotions that was begun by Descartes. Wittgenstein distinguishes, as Aristotle did, between matter and form of emotions, and he maintains that emotions and physiological reactions are not two different events, but only one which can be described in two different ways.



Cuando hablamos de un fenómeno afectivo, de un sentimiento, emoción o pasión no nos estamos refiriendo a un fenómeno simple sino más bien a uno complejo que presenta diversas dimensiones. Al hablar del amor, la ira o la tristeza aludimos sin duda a un determinado estado de ánimo o modificación de la autoconciencia, pero estamos refiriéndonos también a la existencia de determinadas reacciones fisiológicas, de deseos más o menos característicos, de conductas relativamente típicas, etc. Así por ejemplo, la ira no estriba sólo en ciertas sensaciones o en un estado de ánimo arquetípico, en un modo de la autoconciencia, sino que quien está airado presenta además unas determinadas reacciones fisiológicas: palidece o enrojece, se le enciende la mirada, etc. También experimenta habitualmente ciertos deseos, como aniquilar algo o a alguien, y suele realizar una conducta más o menos típica, como gritar, perder la compostura, etc. Por último, quien se enfada se enfada además por algo o con alguien, es decir, hay un objeto del enfado o de la ira.

Todos estos fenómenos diferentes están involucrados en las emociones. Pero el problema estriba en aclarar cómo han de entenderse sus relaciones mutuas. ¿Son tales relaciones lógicas y

necesarias o contingentes y causales? Es decir, ¿ocurre simplemente que unos fenómenos *causan* otros o más bien que unos se *definen* en función de otros? ¿Debemos decir que el estado de ánimo en que se encuentra quien sufre una emoción *acompaña* las alteraciones orgánicas, las *causa* o se *identifica* con la conciencia subjetiva de tales modificaciones? Es a todas luces obvio que quien sufre llora. Ahora bien, ¿el llanto es *acompañado* por el dolor, de modo que el acontecimiento orgánico del llanto transcurre en paralelo al fenómeno anímico del dolor o, más bien, hemos de decir que el evento anímico del sufrimiento *causa* el acontecimiento corporal del llanto? Pero todavía caben más posibilidades. ¿No sería posible mantener como William James que el dolor no es más que la conciencia subjetiva de la reacción orgánica del llanto¹? O, incluso, ¿no podría afirmarse que el sufrimiento anímico y el llanto orgánico no son dos eventos distintos sino uno solo descrito de diverso modo? ¿No sería posible mantener que el llanto *es* el sufrimiento, pero bajo descripciones distintas?

Los sentimientos se ligan a las conductas. Quien está enamorado trata con ternura a la persona amada. Pero, ¿es el amor la *causa* de la conducta? Si se afirma, por ejemplo, "le pegó arrastrado por la ira", ¿hay que suponer que la ira *causó* la conducta, de modo que la ira y la conducta son dos eventos distintos causalmente ligados o, más bien, decimos de alguien que fue arrastrado por la ira precisamente porque pegó a alguien, de tal manera que tal conducta u otras similares pertenece a la definición de la ira?

Los sentimientos tienen también un objeto. Quien teme, teme algo y quien espera, espera algo. Ahora bien, ¿se ha de decir que el objeto del miedo lo causa? ¿Significa "me dan mucho miedo los perros" que los perros causan mi miedo? Es decir, ¿el peligro causa el miedo de manera que el fenómeno peligro, o mejor aún, el fenómeno mental "captación del peligro" causa el otro fenómeno mental del miedo, o más bien, definimos el miedo como la reacción ante el peligro?

La respuesta a todas las preguntas formuladas no puede obtenerse por medio de una investigación empírica porque tales cuestiones no son empíricas sino conceptuales. Ninguna investigación empírica puede averiguar si el llanto y el dolor son dos fenómenos distintos ligados entre sí mediante una causalidad nomo-

¹ W. JAMES, *What is an emotion?* en *The works of W. James*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1983, t. 11, 168-87.

lógica² ó un único fenómeno descrito de modos distintos, de la misma forma que ningún experimento puede dilucidar si el rayo y la corriente de electrones son dos eventos distintos ligados entre sí mediante una causalidad nomológica o un único evento descrito de dos modos diversos. Las preguntas antes formuladas no pertenecen al ámbito de la investigación empírica sino al de la conceptual porque no se trata de investigar hechos sino de aclarar las relaciones entre los conceptos. Esta investigación conceptual está en la base de toda investigación empírica pues quien decide investigar la relación entre el fenómeno X y el fenómeno Y ha de saber qué entiende por "X" y por "Y", o sea, ha de haber aclarado el uso de "X" e "Y".

1. Las emociones como eventos mentales.

Para la concepción moderna, la afectividad es algo que fundamentalmente se *experimenta* o se *siente*. Un sentimiento es, por consiguiente en esta perspectiva, una experiencia o situación mental que sentimos o percibimos, un modo de la autoconciencia. Los sentimientos aparecen, por tanto, en estrecho paralelismo con las sensaciones pues no en vano sensaciones y sentimientos son los dos acusativos internos posibles del verbo sentir. Los sentimientos no son más que sensaciones internas o anímicas, un evento o situación mental que se experimenta. Del mismo modo que la realidad externa es dada a la conciencia mediante la sensación, mediante los sentimientos lo es la interna y del mismo modo que hay una percepción de los fenómenos exteriores hay otra de los interiores.

Aparece, sin embargo, una clara diferencia entre las sensaciones y los sentimientos. Frente a la posibilidad de error en la sensibilidad externa y en la observación de los sentimientos ajenos, la observación de los propios estados afectivos aparece como infalible. En cuanto que los sentimientos o afectos son una modificación de la autoconciencia, un modo de sentirnos a nosotros mismos, el afecto y el modo en que lo sentimos están absolutamente soldados, o mejor, son lo mismo. En la percepción de la propia afectividad no cabe diferencia alguna entre el ser y el aparecer

² Se entiende por causalidad nomológica la concepción humeana de la causalidad de acuerdo con la cual la causalidad estriba en la sucesión regular -conforme a una ley- de dos acontecimientos.

porque la afectividad *es* el modo en que me encuentro dado a mí mismo y, en consecuencia, *esse est percipi*. No cabe, por tanto, establecer ninguna fisura entre el sentimiento o la emoción y nuestro percatarnos de tal sentimiento o emoción. Ser es ser sentido y *estar* triste es exactamente lo mismo que *sentirse* triste, por lo que resulta imposible tanto que alguien se sienta triste cuando en realidad no lo está como el estarlo sin darse cuenta. El error en la percatación de los propios estados afectivos está absolutamente excluida.

Un sentimiento aparece, por tanto, como una sensación interna que, a diferencia de la externa, está dotada de una absoluta infalibilidad. Además, cada sentimiento en cuanto que es un modo de la autoconciencia o un evento o situación mental experimentado es cualitativamente distinto de los demás. Las emociones son fenomenológicamente distintas entre sí por cuanto que la cualidad sentida es en cada caso diversa. De este modo, lo que se experimenta cuando se está airado y cuando se siente rencor es cualitativamente diverso. De tal diferencia fenomenológica entre los diversos afectos se deducen al menos dos consecuencias. En primer lugar, para saber si se está embargado por un sentimiento u otro hay que atender a lo que se experimenta. Para saber si se es presa de la ira o de los celos basta con atender a la cualidad fenomenológica percibida. Una persona suficientemente entrenada debería ser capaz de decir correctamente si la emoción experimentada en un instante determinado es miedo o angustia, tristeza o desesperación, orgullo o presunción. En segundo lugar, describir un sentimiento es describir tal cualidad fenomenológica y, en consecuencia, describir los celos es describir lo que alguien siente o experimenta cuando está celoso.

Esta conceptualización de la afectividad según la cual un sentimiento o emoción es una determinada experiencia mental, un acontecimiento o estado que nosotros *percibimos* de modo paralelo a como percibimos las realidades exteriores puede llamarse *llamarse enfoque epistemológico*³ de la afectividad, por cuanto que la afectividad aparece como un fenómeno cognoscitivo -como algo que se percibe- y fue inaugurada por Descartes con clara concien-

³ A. KENNY, *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963, 2.

cia de su novedad y de la ruptura con los planteamientos tradicionales en el estudio de la afectividad⁴.

Descartes adopta un punto de vista claramente epistemológico porque para él, una emoción o pasión es algo que primordialmente *se siente* y que se siente de un modo infalible pues no es posible sentir una pasión y equivocarse respecto de ella. Para él una emoción o pasión es ante todo una *pensée*, una percepción, algo de lo que somos inmediatamente conscientes, o sea, un modo de la autoconciencia. En cuanto que modos de la autoconciencia, las *pensées* son infalibles y resisten la prueba del *cogito* porque si yo experimento una sensación o un sentimiento, entonces es absolutamente indudable que yo experimento lo que experimento. Puede ocurrir que el contenido objetivo de lo que se experimenta sea falso, por ejemplo tanto en la percepción externa como en la percepción del propio cuerpo, pero considerados como fenómenos subjetivos, experiencias mentales o modos de la autoconciencia, las *pensées* son absolutamente indubitables. Si yo veo algo verde, es verdad que veo algo verde, aunque sea falso que haya algo verde que yo veo.

Dentro de las *pensées*, Descartes distingue entre aquellas que son activas y responden a nuestra voluntad y aquellas que son pasivas y son independientes de nuestra voluntad. Las *volontés* o voliciones son las acciones del alma que terminan en sí misma o en el cuerpo mientras las *passiones* o *perceptiones* son aquellos fenómenos en los que el alma es pasiva y no activa. Las *passiones* o *perceptiones* pueden ser causadas o bien por el alma misma o bien por el cuerpo. Son causadas por el alma misma, por ejemplo, las *perceptiones* de mis propias *volontés* porque en la medida en que las *volontés* son *pensées* son inmediatamente autoconscientes⁵. De este modo, para Descartes, una volición es un modo de la autoconciencia, o uno de los modos del *cogito*, de tal manera que siempre que quiero algo sé que lo quiero. Mi saber que quiero algo es una *percepción pasiva* del alma causada por la *volonté* porque aunque querer es una actividad del alma, darme cuenta o percatarme de mi propia volición es un fenómeno pasivo y no ac-

⁴ R. DESCARTES, *Les passions de l'ame* en *Oeuvres de Descartes*, ed. de Adam y Tannery, t. 11, J. Vrin, París, 1964, Primera parte, a. 1.

⁵ Sobre la ambigüedad que aquí se encierra, KENNY, A., *Cartesian privacy* en , G. PITCHER (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Macmillan, Londres, 1968, 352-370.

tivo, pero en cuanto que causada por la volición es originada por el alma misma.

Dentro de las *percepciones* causadas por el cuerpo, Descartes distingue entre las percepciones de los objetos externos (sensibilidad externa), las percepciones del propio cuerpo (sensibilidad cenestésica y cinestésica) y lo que propiamente son pasiones del alma⁶ porque en las primeras y en las segundas cabe el error, mientras que las terceras, las pasiones propiamente dichas, gozan de infalibilidad⁷. Antes se ha mantenido que toda *pensée* en cuanto que experiencia subjetiva es infalible, pero la infalibilidad que caracteriza a las emociones frente a las sensaciones estriba en que mientras que las últimas se refieren a la realidad exterior y, por tanto, su contenido objetivo puede ser falso, las emociones se refieren al estado del sujeto mismo y por ello son inmunes a la posibilidad del error. Las sensaciones externas pueden ser falsas porque en ellas cabe distinguir entre el sujeto y el objeto pero las pasiones no pueden serlo porque en ellas el objeto es un modo del sujeto. Como ya se ha señalado, las pasiones propiamente dichas son causadas por fenómenos corporales -y por eso, el alma es pasiva- pero no informan acerca del estado del cuerpo o de la realidad exterior, sino sólo del estado de la subjetividad misma. Así, por ejemplo, la tristeza es causada por determinados procesos corporales pero la percepción que la tristeza es no se refiere al estado de la corporalidad sino al del sujeto y, por tanto, como se agota en ser un modo de la autoconciencia, la percepción de la propia tristeza es infalible. Sentirse triste es estar triste.

Así, Descartes define las pasiones como "las percepciones, o los sentimientos o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus animales"⁸. Las pasiones, precisa, son percepciones porque son *pensées* -algo de lo que somos inmediatamente conscientes, o sea, un modo de la autoconciencia-, son sentimientos -porque son recibidas en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos externos-, son emociones porque modifican y agitan el alma⁹ y son causadas por los

⁶ *Id.*, aa. 17 y 18.

⁷ *Id.*, a. 26.

⁸ *Id.*, a. 27

⁹ *Id.*, a. 28

espíritus animales porque a diferencia de las *volontés* son pasivas y no responden a nuestra voluntad.

En cuanto que son esencialmente percepciones de los estados anímicos del sujeto, las emociones son definibles en sí mismas y son cualitativamente distintas. Lo sentido en cada emoción es fenomenológicamente distinto en cada caso y, en consecuencia, por una parte, para identificar las emociones basta con atender a sus cualidades fenomenológicas y, por otra, describir una pasión es describir tales cualidades.

De este modo, como ha resumido Kenny, una emoción es para Descartes un puro acontecimiento privado mental que es objeto de una inmediata e infalible conciencia espiritual. La emoción está conectada de modo contingente con su manifestación en la conducta y con las alteraciones corporales, porque aunque se dude de la existencia del propio cuerpo no se puede dudar de la existencia de la pasión, y está contingentemente conectada con su objeto porque aunque no es posible el error sobre la pasión es posible el error sobre su causa. Además, explicar una acción como resultado de una pasión es aseverar que un mecanismo causal liga la acción al proceso fisiológico que produce la pasión¹⁰.

Estos presupuestos conceptuales de origen cartesiano estaban presentes en los primeros estudios sobre la afectividad realizados por la psicología empírica basados en la introspección condicionando todo su desarrollo. La emoción o el sentimiento es considerado como un evento mental definible en sí mismo conectado sólo contingentemente con su objeto, las alteraciones fisiológicas y una forma de conducta. Con este equipaje conceptual, se diseñan los primeros experimentos para tratar de establecer la correlación entre los estados emocionales y las alteraciones orgánicas, y el mismo equipaje conceptual continúa presente, como ha mostrado Lyon, en las investigaciones de James, el behaviourismo o, incluso, el propio Freud¹¹.

Sin embargo, esta conceptualización de las emociones según la cual un sentimiento o pasión es un evento o estado mental inmediatamente consciente y perfectamente definible en sí mismo es sumamente discutible. No es en absoluto claro que una emoción

¹⁰ A. KENNY, *Action, emotion and will*, 12-3; y *The metaphysics of mind*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 51-2.

¹¹ W. LYONS, *Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 1-32.

sea primordialmente algo que se siente o se percibe de tal manera que el afecto y nuestra conciencia de tal afecto sean indiscernibles, del mismo modo que resulta bastante discutible la idea de que cada emoción sea un evento o estado mental, fenomenológicamente diverso de los demás y perfectamente definible en sí mismo. Tampoco parece cierto que las relaciones entre las experiencias mentales características de una pasión, y las alteraciones fisiológicas, la conducta y el objeto sean meramente nomológico-causales, sino que más bien resultan ser lógicas y necesarias¹², es decir, pertenecen a la definición misma de la emoción.

La caracterización de las emociones que las identifica con experiencias mentales privadas autoconscientes fue rigurosamente criticada por Wittgenstein en su último pensamiento. Por una parte, tal concepción cae de lleno bajo su crítica al lenguaje privado porque si los nombres de las emociones adquirieran su significado mediante una definición ostensiva privada, entonces ni conoceríamos el significado que los demás otorgan a esas palabras ni nosotros personalmente podríamos usarlas privadamente porque en tal situación no es posible establecer criterios del uso correcto

¹² Wilson ha tratado de criticar esta contraposición realizada por Kenny, ofreciendo un tratamiento causal de la relación entre la emoción y su objeto derivado del planteamiento sobre la causalidad de Donald Davidson. Para ello restringe el concepto de "objeto de una emoción" a un ítem en el mundo y mantiene que la relación entre el objeto y la emoción es causal porque -según él- para que un ítem en el mundo sea el objeto de una emoción es necesario que esté causalmente envuelto en el surgimiento de tal emoción (J.R.S. WILSON, *Emotion and object*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972). Más recientemente Nissenbaum ha tratado de mantener que las tesis de Kenny en *Action, emotion and will* según las cuales toda emoción tiene un objeto y la relación entre la emoción y el objeto no es contingente sino lógica y necesaria son incompatibles con su afirmación de que la naturaleza de los objetos de las emociones puede estudiarse a través del análisis del papel lógico del complemento directo en los verbos intencionales y no intencionales. Además, para Nissenbaum, Kenny interpretaría esta última afirmación de modo simplista pues su tratamiento no recogería de modo suficiente las variaciones gramaticales posibles del objeto directo en inglés (H.F. NISSENBAUM, *Emotion and focus*, Center for the study of language and information, Stanford University, Stanford, 1985, 6-12 y 21-38).

Ahora bien, ambas críticas parecen desenfocadas porque en ellas no se entiende el concepto de objeto intencional que Kenny maneja y, en consecuencia, no se comprende que si el objeto de la emoción pertenece a su definición misma, entonces queda excluido todo tipo de análisis causal que entienda la causalidad como una relación entre *dos* eventos -como es el análisis de tipo humeano- porque emoción y objeto no son *dos* eventos o "cosas" distintas.

de las palabras¹³. El sentido de los verbos psicológicos, por tanto, no puede ser determinado por una experiencia privada¹⁴. Por otra parte, dejando de lado la crítica general del lenguaje privado, algunas observaciones wittgenstenianas se dirigen frontalmente contra la conceptualización de las emociones como percepciones infalibles de experiencias mentales y, en consecuencia, a mostrar la existencia de relaciones lógicas entre las experiencias mentales, la conducta, las alteraciones fisiológicas y el objeto.

2. La quimera de la observación infalible de los sentimientos.

¿Es una emoción o un afecto una experiencia mental o estado de la mente cuyo ser consiste en ser sentido? ¿Se *sienten*, propiamente hablando, las emociones? Si se considera el caso antes aludido de la tristeza o la alegría la respuesta puede parecer clara: *estar* triste es *sentirse* triste porque alguien está realmente triste en la medida en que se siente triste, del mismo modo que alguien padece realmente un dolor en tanto en cuanto que lo siente. Ni cabe un dolor inconsciente ni es posible que alguien sienta dolor sin que haya dolor real. Para la alegría, como para el dolor, parece estar vigente el principio *esse est percipi*.

Sin embargo, si siguiendo la advertencia wittgensteniana de no someterse a una dieta unilateral de ejemplos¹⁵, se examinan otros sentimientos, la respuesta es más difícil. ¿Es lo mismo *estar* celoso o airado que *sentirse* celoso o airado? ¿Es verdad que los celos o la ira se *sienten*? Si los celos o la ira fueran esencialmente algo *percibido*, entonces no sería posible estar embargado por tales emociones y no saberlo. Sin embargo, es una reacción caracterís-

¹³ La bibliografía sobre el argumento contra el lenguaje privado en Wittgenstein es muy extensa. Una obra fundamental al respecto es la de S. KRIPKE, *Wittgenstein on rules and private language*, Blackwell, Oxford, 1980. De entre la bibliografía castellana sobre este punto A. GARCIA SUAREZ, *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid, 1976, y los capítulos correspondientes de J. VICENTE ARREGUI, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984 y P. LOPEZ DE SANTAMARIA, *Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona, 1985.

¹⁴ Sobre toda esta cuestión puede verse P.T. GEACH, *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957.

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, § 593. En adelante se cita como *PI*.

tica de la ira el negar -por supuesto gritando- que se esté airado. Posiblemente, el estar airado no sea lo mismo que percibir la propia ira porque quien se deja llevar por la ira no suele ser consciente de ello y porque percatarse de la propia ira es uno de los medios más rápidos de calmarse. Tampoco los celos parecen consistir en una experiencia mental característica no sólo por cuanto que quien los padece suele negarlo sino porque posiblemente estar celoso no sea otra cosa que enfadarse o mosquearse en determinadas circunstancias. Quien se mosquea ante la amabilidad de su mujer con su mejor amigo *está* celoso y, sin embargo, no parece que su mosqueo sea cualitativamente distinto de otros mosqueos. Lo que nos permite definir un mosqueo como "celos" es toda una situación, y no una cualidad fenomenológica sentida.

Quizá el ejemplo más claro para ver la quiebra en la afectividad del principio *esse est percipi* es el del orgullo o la vanidad propuesto por Ryle¹⁶ porque no puede decirse que el orgulloso o el vanidoso *sientan* o *perciban* su orgullo o su vanidad. Alguien es vanidoso cuando busca ser el centro de la atención, cuando fanfarronea tontamente, cuando busca por encima de todo quedar bien, cuando pretende ser la sal de todos los platos, etc., pero no es posible pensar que ser un orgulloso o un vanidoso consista en percibir el propio orgullo o vanidad. Más bien parece claro que el vanidoso no percibe nunca su vanidad porque quien la percibe es el humilde. Quien experimenta algo como pura vanagloria puede ser todo menos un vanidoso. Quizá pueda pensarse que estar triste es percibir tristeza, pero nadie afirmaría que ser vanidoso es percibir vanidad porque sólo un loco acusaría de vanidoso al autor del *Eclesiastés*.

La identidad entre ser y ser percibido no se cumple, por tanto, en todos los casos de la afectividad. Sin embargo, cuando tal identidad parece realizarse cabría preguntar si un sentimiento es un objeto de la percepción o el sentir interno. ¿Es la tristeza algo fundamentalmente *percibido*? Es claro, como luego se verá, que uno *percibe* la tristeza ajena, pero ahora el problema es si uno *percibe* la propia? ¿*Siento* tristeza?

Desde luego no es posible sentirse triste y equivocarse. En el caso del conocimiento de los propios estados afectivos, la posibilidad de error está excluida. Puede ocurrir que yo piense que otro está sumido en la más profunda aflicción y me equivoque, pero no

¹⁶ G. RYLE, *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

puede acaecer que yo me sienta triste y me equivoque. En esta perspectiva, la noción de una "emoción falsa"¹⁷, carece de sentido. Puede ocurrir que yo finja una alegría que no siento, que mi alegría sea inmotivada, frívola o irresponsable etc., incluso puede pasar que mis reacciones emotivas sean muy afectadas, pero nada de eso permite hablar de una "emoción falsa". En la medida en que siento algo, es verdad que lo siento y no parece, en consecuencia, que pueda sentirse falsamente algo. Esta infalibilidad del conocimiento de los propios estados mentales es el punto fuerte de la argumentación cartesiana en torno al *cogito* y de su identificación de las emociones con las *pensées*, es decir con algo cuya naturaleza estriba en ser percibido.

Aparece, pues, una diferencia fundamental entre el conocimiento de los propios estados mentales y afectivos y el de los ajenos que funda la noción de *autoconciencia*. Esta diferencia entre el conocimiento de los estados mentales propios y ajenos fue cuidadosamente analizada por Wittgenstein ya desde su periodo intermedio.

En las notas tomadas por Moore de las lecciones del curso 1932-3¹⁸, Wittgenstein plantea con toda nitidez algo que ya antes había sugerido¹⁹ y que mantendría hasta sus últimos escritos²⁰ como una característica general de los verbos psicológicos: la asimetría entre la primera y la tercera persona del singular del presente de indicativo. "Yo tengo dolor de muelas" y "él tiene dolor de muelas" no están al mismo nivel, no son dos casos distintos de una misma función general "X tiene dolor de muelas" porque el sentido de ambas expresiones, su uso en el lenguaje ordinario, es distinto por cuanto que mientras que no tiene sentido verificar la proposición "yo tengo dolor de muelas" sí tiene sentido verificar la proposición "él tiene dolor de muelas" y mientras que "no sé si tengo dolor de muelas" o "me parece que tengo dolor de muelas" son claros sinsentidos, no lo son "no sé si él tiene dolor de muelas" o "me parece que él tiene dolor de muelas".

¹⁷ Cfr. al respecto la discusión sobre "emociones falsas" entre W. Hamlyn e I. Dilman en *Proceedings of Aristotelian Society* suppl. 1989 (63), 275-295.

¹⁸ G. E. MOORE, "Wittgenstein's lectures in 1930-3" en *Mind* 1955 (64), 11-12.

¹⁹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford, 1965, § 66.

²⁰ Cfr. por ejemplo, L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford, 1980, vol 1, § 836; vol 2, § 63, etc. En adelante se cita esta obra como *RPP*.

La diferencia más clara entre la primera y la tercera persona estriba en que mientras que yo uso su conducta como criterio para saber si él tiene dolor de muelas, no uso mi conducta para saber si yo tengo dolor de muelas. Como escribe el propio Wittgenstein, uno se siente tentado a decir "sé cuando veo algo solamente porque lo veo, sin oír lo que digo ni observar el resto de mi conducta, mientras que yo sé *que* él ve y *lo que* él ve solamente por la observación de su conducta"²¹. No tengo un acceso directo a las experiencias mentales ajenas mientras que no necesito inferir mis estados mentales a partir de mi conducta. Para decir que él tiene dolor de muelas, necesito algún tipo de criterio, pero no necesito ningún tipo de criterio para decir que yo tengo dolor de muelas y posiblemente cabría añadir que en el último caso la noción de criterio carece de sentido puesto que obviamente no puede decirse que tengo criterios o buenas razones para creer que tengo dolor de muelas.

Aparece, por tanto, una asimetría entre la primera y la tercera persona del presente de los verbos psicológicos. No tiene sentido dudar de si veo o estoy triste mientras que sí lo tiene la duda sobre sus estados de conciencia. Ahora bien, cuando uno se percató de esta peculiaridad de los verbos psicológicos que, sin duda constituye un hecho fundamental y no puede ser considerada como una pura contingencia lingüística, se experimenta la poderosa tentación de postular un acceso privilegiado a los propios estados de conciencia. De acuerdo con esta interpretación, yo tendría una percepción infalible de mis estados de conciencia de modo que mis experiencias mentales serían objeto de un sentir interior, de un *In-nerwerden* o percatarse interior, como dijera Dilthey, infalible.

Dicho brevemente, una vez percatados de la asimetría, la tentación estriba en interpretarla como una asimetría en los tipos de observación, oponiendo a la falible percepción externa una infalible percepción de los propios estados de conciencia. Surge de este modo, a partir de Locke, un nuevo sentido interno²² frente a los

²¹ WITTGENSTEIN, L., "Notes for lectures on 'private experience and sense data'" en *The Philosophical Review*, 1968 (77), 278.

²² Este nuevo sentido interno no debe ser confundido con la "sensibilidad interna" de la filosofía medieval pues para los escolásticos, las facultades de la sensibilidad interna tienen como objeto los actos de las facultades sensibles externas y no los propios estados de conciencia. Es cierto que la sensibilidad interna ejerce la función de autoconciencia sensible, pero eso no significa que la

tradicionales sentidos externos, un *inner sense* por el que percibimos nuestros propios estados de ánimo.

La tesis de que los propios estados y experiencias mentales son percibidos por un nuevo sentido interno es, como señalara Peter Geach, una quimera²³ que procede de la malcomprensión de la asimetría entre la primera y la tercera persona. Es absolutamente correcto decir que uno no observa su conducta para deducir de ella sus estados de ánimo porque nadie se observa a sí mismo profiriendo alaridos y deduce de ello que está siendo afligido por un intenso dolor. Pero que el conocimiento de mis estados mentales no sea fruto de una observación externa no permite concluir que sea resultado de una observación interna porque tal conocimiento no es resultado de ninguna observación, ni externa ni interna. El paso de la ausencia de una observación externa a la presencia de una observación interna es falaz. Como escribe Wittgenstein, "alguien dice, por ejemplo, 'yo *siento* convicción, no la infiero de mis propias palabras o del tono de la voz'. ¿Pero qué significa decir que uno *siente* convicción? Lo verdadero es: yo no hago una inferencia desde mis propias palabras a mi propia convicción; como tampoco a las acciones que surgen de la convicción"²⁴.

Es cierto que hay un conocimiento de los propios estados de ánimo, que quien está triste no puede dudar de su tristeza, pero eso no significa que exista una observación infalible de los propios estados de conciencia ni que padecer una emoción sea lo mismo que percibirla. Como afirma Wittgenstein, "si nosotros llamamos al miedo, la tristeza, la alegría, la cólera, etc., estados mentales, entonces eso significa que el miedoso, el triste, etc., pueden informar: 'Estoy en un estado de temor' etc., y que esta información -exactamente igual que el uso primitivo- no está basada en la observación"²⁵. Hay un conocimiento de los propios estados de ánimo, pero tal conocimiento no es observacional, sino que más bien es similar al conocimiento de la propia postura²⁶. No observo

sensibilidad interna *perciba* los propios estados de ánimo. Más adelante se explicitará el equívoco que aquí se encierra.

²³ P.T. GEACH, *Mental Acts*, 107-111.

²⁴ RPP, I, § 710.

²⁵ RPP, II, 177.

²⁶ La expresión "conocimiento no observacional" está tomada de G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blakwell, Oxford, 1958. También de la misma autora *On*

habitualmente mi propia postura, ni externa ni internamente, y sin embargo, un cierto conocimiento de ella está implicado en la conducta de andar, por ejemplo. De modo similar, el conocimiento del propio dolor que está implicado en la conducta del quejido -que es la expresión natural del dolor- no es observacional.

La citada asimetría no puede interpretarse en términos observacionales al menos por dos razones. En primer lugar, si hubiera tal observación interna de los propios estados de conciencia, la asimetría desaparecería. En los *Remarks on the philosophy of psychology*, Wittgenstein lo explica con claridad. "Es concebible que algunas personas pudieran tener un verbo cuya tercera persona fuera exactamente equivalente a nuestro "él está asustado"; pero cuya primera persona no sea equivalente a nuestro "yo estoy asustado". Porque la aserción que usa la primera persona estaría basada en la observación de sí mismo. No sería una expresión de miedo, y habría un 'creo que yo...', 'me parece que yo...'"²⁷. Obviamente, Wittgenstein no está afirmando aquí que uno no pueda observarse nunca a sí mismo o a sus reacciones emotivas sino que, cuando lo hace, desaparece la asimetría. Dicho de otro modo, la expresión "me duele" es infalible en tanto en cuanto que es un quejido, una expresión natural del dolor porque yo no puedo decir "¡Ay!" y equivocarme, pero en tal caso el conocimiento de mi estado mental no es resultado de una observación porque es evidente que no me quejo porque *observe* mi dolor. En algunos contextos, puedo observar mis reacciones emotivas, pero entonces puedo equivocarme y no hay asimetría. Como es claro, hay cierta diferencia entre observar mis estados de ánimo y los ajenos, pero es una diferencia de grado y no esencial.

En segundo lugar, no se trata solamente de que la presunta observación interna infalible de nuestros estados de ánimo sea una quimera sino más bien de que estar sumido en un estado afectivo es algo completamente distinto a percibirlo. Por tanto, no es que no haya de hecho un sentido interno que nos permita percibir infaliblemente nuestros estados anímicos, es que -si lo hubiera percibir una emoción sería distinto a padecerla.

Quizá esta afirmación merezca una atención más detenida. Se tiende a pensar que *estar* triste es lo mismo que *sentirse* triste y

sensation of position en *Metaphysics and the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford, 1981, 71-74.

²⁷ *RPP*, II, § 169.

que sentirse triste se identifica con *sentir* o *percibir* tristeza pero si se analiza la cuestión con más detenimiento se observa que lo último es distinto a lo primero. Estar triste no se identifica con percibir u observar la propia tristeza del mismo modo que sentir miedo no es percibir el propio miedo. Como escribe Wittgenstein, con extraordinaria fuerza gráfica, "uno no grita ¡Socorro! porque observe su propio estado de miedo"²⁸. Antes se ha afirmado que no deduzco mi dolor a partir de mi llanto, pero ahora hay que advertir que tampoco lloro porque observe mi dolor. No gimo porque observe mi dolor sino porque me duele.

No es lo mismo padecer una emoción o estado de ánimo que observarlo o percibirlo. En los *Remarks*, Wittgenstein pregunta, "¿Cómo puedes mirar a tu pesar?"²⁹. Sin duda, pueden ensayarse diversas respuestas para tratar de determinar qué es observar cuidadosamente el propio pesar, pero sin duda ninguna de ellas estriba en estar pesaroso. Percibir el propio miedo o la propia tristeza está ligado con un tipo de observación de sí mismo que no aparece en la inmediata vivencia afectiva. No se trata de que en ocasiones no pueda observarse la propia tristeza sino de que estar triste y observar la propia tristeza son claramente distintos. En la contemplación de la propia tristeza puede aparecer, por ejemplo, un placer o deleite que no aparece cuando simplemente se está triste. Antes se ha insistido en la asimetría entre la primera y la tercera persona y se ha mantenido que el conocimiento de los propios estados de ánimo no era resultado de una observación de la propia conducta. Sin embargo, en la observación o percepción de la propia tristeza sí esta envuelta una observación de uno mismo y de la propia conducta muy similar a la que aparece en el conocimiento de los estados mentales ajenos. Por tanto, observar o percibir *mi* tristeza es muy parecido a observar o percibir *su* tristeza y, en consecuencia, si observo mis propios estados de ánimo, ya no hay asimetría con la tercera persona. De este modo, estar triste no es lo mismo que percibir mi tristeza y, en conclusión, ni siquiera en el caso de la tristeza puede decirse que *esse est percipi*.

Quizá un último texto pueda ayudar a distinguir entre el conocimiento de mi propio dolor que está envuelto en la conducta del llanto y, por tanto, el sentido en que puede decirse que quien

²⁸ RPP, II, § 724.

²⁹ RPP, I, § 446.

está triste sabe que está triste, y lo que aquí se ha estado llamando ahora "percepción" u "observación" de la propia tristeza. Del mismo modo que cuando miro, no veo una impresión visual, sino un objeto, cuando padezco la tristeza y lloro, no percibo la tristeza sino su objeto. "Lo que realmente quiero decir -escribe Wittgenstein- es que al mirar, yo no observo mi impresión, sino más bien todo aquello a lo que miro. Del mismo modo, si de alguna manera yo miro a mi pesar, entonces no estoy observando la impresión que por eso recibo"³⁰.

Wittgenstein distingue entre las *descripciones* y las *expresiones* de las emociones. "Yo digo 'tengo miedo de que...', otro me pregunta: '¿qué querías decir cuando dijiste eso? ¿Era como una exclamación o estabas aludiendo a tu estado en las pocas últimas horas; querías simplemente decirme algo?' ¿Puedo dar siempre una respuesta clara? ¿Nunca puedo dar ninguna? -A veces tendré que decir: 'Estaba pensando en cómo había pasado el día hoy y mencé la cabeza, como si estuviera enfadado conmigo mismo', pero otras veces, 'Quise decir: ¡Ay, Señor! ¡Si no tuviera tanto miedo'- O, 'Era sólo un grito de miedo', o, 'Quería que supieras cómo me siento'. A veces, la enunciación puede estar seguida de estas explicaciones. Pero éstas no pueden darse *siempre*"³¹. O sea, "tengo miedo" puede usarse como una *descripción* de mi estado de ánimo o como una *expresión* de él, es decir, como un quejido. También hay casos intermedios. Y que tales palabras sean una cosa u otra depende de la totalidad de la situación lingüística, del juego de lenguaje o del contexto³². De este modo, el significado de la proposición "tengo miedo" no se establece apuntando a una sensación, por medio de una definición ostensiva privada, sino mediante su conexión con las expresiones naturales del dolor en la conducta.

Así, para poner otro ejemplo, la proposición "estoy furioso" no es habitualmente el resultado de una autoobservación³³, como si tras examinarme a mí mismo concluyera que estoy furioso, ni habitualmente tal proposición describe mi furia, sino que la expresa. Pero lo importante ahora es advertir que los casos genuinos de descripción son posibles precisamente porque no todos los casos

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Last writings on the philosophy of psychology*, Blackwell, Oxford, 1982, §§ 619-20. En adelante se cita como *LWPP*.

³¹ *LWPP*, § 17. *PI*, 187.

³² *LWPP*, § 412 y *PI*, 187.

³³ *LWPP*, § 13.

son descriptivos sino que hay ocurrencias típicamente expresivas, es decir, porque hay una ligazón entre las descripciones y las expresiones de las emociones. De este modo, el significado de los términos afectivos no se establece mediante una definición ostensiva sino a través de la ligazón entre sus usos descriptivos y expresivos.

3. Las emociones no son exclusivamente experiencias mentales.

En el epígrafe anterior se ha intentado mostrar la falsedad del enfoque epistemológico de la afectividad inaugurado por Descartes según el cual una emoción sería esencialmente una *pensée*, algo de lo que somos inmediatamente conscientes, percibida de modo infalible por el sujeto. Frente a tal tesis se ha tratado de defender que la idea de una percepción infalible de los propios sentimientos procede de una malcomprensión de la esencial asimetría gramatical entre la primera y la tercera persona del presente de los verbos psicológicos, que el conocimiento de la propia tristeza que está implicado en su expresión natural del llanto es un conocimiento no observacional, que los usos genuinamente descriptivos de los términos afectivos son posibilitados por sus usos expresivos y, finalmente, que la identificación entre *esse* y *percipi* no es verdadera en el caso de la afectividad porque ser embargado por una emoción no es lo mismo que percibirla u observarla. Una vez que se ha desechado la idea de que padecer una emoción es percibirla infaliblemente, conviene discutir la afirmación también típicamente cartesiana de que una emoción o pasión es una experiencia mental característica que puede ser definida en sí misma por cuanto que cada afecto es fenomenológicamente distinto de los demás.

Frente a la idea de que una emoción es una experiencia mental característica, perfectamente definible en sí misma, Wittgenstein opone la tesis de la existencia de un *pattern* característico de las emociones. Para comprender la relevancia de la tesis wittgensteiniana, es preciso advertir que si una emoción fuera una experiencia mental definible en sí misma, entonces quien la padeciera debería ser capaz de identificar correctamente mediante un entrenamiento adecuado la emoción que padece en cada momento y, por tanto, debería ser lógicamente posible que identificara lo que pa-

dece en el instante *t* como tristeza, en el instante *t'* como alegría, en el instante *t''* como celos, etc. Frente a la idea de que una emoción es una experiencia mental que puede experimentarse de modo puntual, Wittgenstein opone la idea de un *pattern*, de una historia o de un desarrollo característico de las emociones. Una emoción no es algo que pueda ser puntualmente sentido, sino que implica necesariamente un proceso de desarrollo. Hay un proceso característico del enamoramiento, los celos, la alegría o la desesperación. Como escribe el propio Wittgenstein, "'Aflicción' describe un *pattern* que se repite en la trama de nuestra vida. Entonces, un *proceso* es parte de ese *pattern*. Si las expresiones corporales de pesar y alegría de un hombre se alternaran, digamos, con el tictac de un metrónomo, entonces esto no produciría el *pattern* de pesar o alegría. (Esto no significa que la alegría o el pesar sean tipos de conducta)"³⁴. En la medida en que una emoción implica todo un desarrollo característico, no es posible sentir, por ejemplo, un profundo pesar durante un segundo. Ahora bien, no se trata aquí tanto de una imposibilidad empírica, cuanto de la ausencia de todo el proceso característico que nos permite definir un sentimiento como "hondo pesar"³⁵.

En la misma línea de señalar que una emoción no es una experiencia mental puntual sino todo un *pattern* en el que sí concurren diversas experiencias puntuales más o menos características, Wittgenstein distingue entre *Erlebnnis* y *Erfahrung*, términos traducidos al inglés por la Prof. Anscombe como *Experience* y *Undergoing* y que lógicamente deberían ser traducidos al castellano como "Vivencia" y "Experiencia"³⁶. En el programático párrafo 836 de los *Remarks*, Wittgenstein usa el término "vivencia" para referirse a todo el ámbito de lo psicológico caracterizado por la asimetría entre la primera y la tercera persona mientras que reserva el término de "experiencia" para aquella subclase del conjunto de las vivencias que tienen duración, curso, etc. De este modo, las vivencias frente a las experiencias no tienen

³⁴ LWPP, § 406. *PI*, 174.

³⁵ RPP, I, §§ 458-459 y *PI*, 174.

³⁶ Es claro que en este punto la terminología de Wittgenstein es particularmente confusa pues su uso de *Erlebnnis* no parece ajustarse al usual en la filosofía alemana, al menos tal como es fijado por Dilthey primero (véase por ejemplo el influyente fragmento *Vivencia, expresión y comprensión*) y por Gadamer después (véase por ejemplo los capítulos dedicados al concepto de vida en Dilthey y el Conde York) en *Verdad y método*.

un carácter de acontecimiento, evento o proceso mental. Las emociones son vivencias y no experiencias, aunque una vivencia tiene experiencias más o menos características, al igual que una expresión típica que se podría usar al mimificarla³⁷.

De un modo similar, Wittgenstein distinguió entre los verbos "amorfos" y "definidos". "¿Dirías, por ejemplo, 'Estuve enamorado durante treinta segundos' ¿Suena esto absurdo porque hemos descubierto que que la gente no se enamora durante treinta segundos? Si tú hablaras de ello como de un contenido de la conciencia (un *feeling*) tu *podrías* decir 'Bien, el amor se terminó'. -Nosotros no descubrimos que alguien de repente está enamorado durante treinta segundos y de repente deja de estarlo de nuevo. Pero incluso si se 'terminó', deberías ser capaz de decir 'durante treinta segundos sí, durante treinta segundos no'. No puedes"³⁸. Si el amor fuera una experiencia mental característica, entonces debería ser posible experimentarlo de modo intermitente. La imposibilidad a la que Wittgenstein alude es una imposibilidad lógica, y no meramente empírica, que muestra por reducción al absurdo que el amor no tiene el estatuto de una experiencia mental que alguien *sienta*. Esto obviamente no quiere decir que no haya experiencias mentales características del amor, sino sólo que estas no bastan para definirlo³⁹.

Ya se ha afirmado que cada emoción tiene un *pattern* característico, que hay un proceso de desenvolvimiento típico de las emociones. Obviamente tal proceso consta, además de determinadas situaciones exteriores, de todo un conjunto de experiencias mentales. Cada una de estas experiencias mentales pueden experimentarse de modo puramente puntual, intermitentemente por ejemplo. Pero en cuanto que una emoción es una vivencia que implica un *pattern* característico y no una experiencia mental aislada, no puede experimentarse de ese modo. De esta manera, una emoción no es un evento o proceso mental definible en sí mismo sino todo un conjunto de experiencias padecidas en un contexto determinado.

Antes se ha mantenido que para Descartes, en cuanto que una emoción es una *pensée* distinta de las demás, cada emoción es defi-

³⁷ RPP, I, § 836.

³⁸ P.T. GEACH (ed.), *Wittgenstein's lectures on philosophical Psychology*, Harvester Press, New York, 1988, 322.

³⁹ Cfr. en el mismo sentido A. KENNY, *The metaphysics of mind*, 53.

nible en sí misma, que describir una emoción es describir lo que se *siente* cuando se está embargado por ella y que, en consecuencia, las conexiones entre la *pensée* (aquello que yo experimento cuando soy presa de una emoción), las alteraciones fisiológicas, el objeto de la emoción y la conducta son, en consecuencia, meramente contingentes y causales en sentido humeano. Pues bien, frente a esta tesis cartesiana, al mantener que una emoción es una vivencia o todo un *pattern* en la trama de nuestra vida, Wittgenstein está sosteniendo que una emoción sólo puede ser definida formalmente. Las experiencias mentales o las alteraciones fisiológicas no bastan para definir una emoción, pues lo que las constituye en determinada emoción y no en otra es su *pattern*. Para definir una emoción no basta por tanto con acudir a las experiencias mentales padecidas, sino que es preciso acudir a la totalidad de la situación, a las alteraciones orgánicas, al objeto de la emoción y a la conducta. Ahora bien, todos estos factores pertenecen a la *definición* de la emoción y, por tanto, las conexiones no son contingentes y meramente causales en sentido nomológico, sino lógicas y necesarias. En cuanto que el miedo es una vivencia y no una experiencia pertenece a la definición de miedo el ser la reacción ante el peligro como se incluye en la de ira el actuar destempladamente.

De este modo, las experiencias mentales características de una emoción o, si se prefiere, las alteraciones orgánicas típicas de una emoción constituyen sólo su materia, siendo radicalmente insuficientes para definir las y, por tanto, las emociones no difieren entre sí según cualidades sentidas. Como escribe con rotundidad Wittgenstein, "las sensaciones no son las emociones. (En el sentido en que el guarismo 2 no es el número 2)"⁴⁰.

Obviamente, la diferencia entre el guarismo 2 y el número 2 es la diferencia entre una materia y una forma. Si "2" se describe materialmente, se describe como un guarismo mientras que si se describe formalmente, se describe como un número. Como es claro que el número 2 no es una misteriosa entidad superpuesta al guarismo 2, sino su definición formal, la relación entre las experiencias o sensaciones mentales o, incluso, las reacciones fisiológicas, y las emociones es la de materia y forma. Las experiencias mentales o las alteraciones orgánicas constituyen sólo la materia de la emoción, de tal modo que sensaciones o alteraciones orgánicas y

⁴⁰ RPP, II, § 148. RPP, I, § 133.

emoción no son realidades distintas sino descripciones diferentes de una misma realidad.

Que las sensaciones cinestésicas o cenestésicas que sí son experiencias por oposición a las vivencias o que las alteraciones orgánicas constituyan sólo la materia de la emoción significa que no es posible establecer un evento psíquico o fisiológico que determine por sí solo una emoción. La sensación de que "arde la sangre en las venas", por ejemplo, puede pertenecer a la alegría, al enamoramiento, a la ira o a la rabia, del mismo modo que se puede palidecer de ira, miedo o vergüenza. Un evento mental o fisiológico sólo puede ser identificado como perteneciente a una emoción y no a otra en virtud de todo un contexto. Como ha señalado Kenny, el concepto de cada emoción está entrelazado con conceptos no emocionales de tres modos. Por ejemplo, el miedo se liga a: a) circunstancias valoradas como peligrosas, b) síntomas de miedo, describibles físicamente, c) determinadas conductas dirigidas a evitar el peligro. Del mismo modo que las expresiones verbales del miedo sólo pueden aprenderse en el contexto de estos factores, sólo pueden comprenderse en su contexto. Obviamente, no es necesario siempre que los tres factores estén presentes, pero sí que lo esté alguno de ellos. Si alguien dijera que experimenta mucho miedo en ausencia de cualquier peligro, sin presentar ningún síntoma de miedo y sin hacer nada para evitar la situación, sólo podríamos dudar de su dominio del castellano⁴¹.

Al establecer la diferencia entre materia y forma de una emoción, Wittgenstein se aproxima a la postura clásica de Aristóteles y Sto. Tomás. Así, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, afirma que las pasiones se definen por su objeto porque el objeto se compara a las pasiones como la forma a las cosas naturales o artificiales puesto que las pasiones del alma reciben su especificidad de los objetos como las cosas mencionadas de sus formas⁴². De este modo, las relaciones entre las pasiones y las alteraciones orgánicas no es causal en el sentido de la causa eficiente sino en el de la formal. No se trata de que un evento mental cause uno físico o viceversa, sino de que la alteración orgánica constituye sólo la materia de la pasión porque un temblor en las manos

⁴¹ A. KENNY, *Action, emotion and will*, 68-69; *The metaphysics of mind*, 60-61.

⁴² TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 23 a. 1. La frase está tomada de q. 43 a. 1.

puede ser un temblor de nerviosismo, de ira o de miedo. Para él, como para Aristóteles⁴³, las alteraciones orgánicas constituyen sólo la materia de la pasión⁴⁴. No hay pues dos eventos ligados causal nomológicamente sino sólo uno descrito de dos modos, material y formal.

Si se tiene en cuenta la diferencia establecida por Wittgenstein entre sensaciones y emociones en términos de materia y forma, puede entenderse bien en qué sentido es verdadera la tesis de James según la cual los sentimientos no son sino la conciencia subjetiva de las alteraciones orgánicas. Muy probablemente sea cierto que las experiencias mentales características de una emoción sean sólo la conciencia subjetiva de las alteraciones orgánicas porque las únicas sensaciones internas reales son las sensaciones cinestésicas y cenestésicas. De este modo, lo único que realmente se *siente* en una emoción son las alteraciones orgánicas. En este sentido, en los *Remarks*, pregunta Wittgenstein: "Pero, ¿diría yo que el actor experimenta algo semejante a un ansia real? ¿Porque no hay algo de lo que James dice: que la emoción consiste en las sensaciones corporales, y de aquí que puedan ser parcialmente reproducidas mediante movimientos voluntarios?" Y en el párrafo siguiente continúa interrogando, "¿Es tan desagradable, tan triste, torcer hacia abajo la comisura de la propia boca y tan placentero el elevarla? ¿Qué es lo que resulta tan temible en el miedo? ¿El temblor, la respiración rápida, la sensación en los músculos faciales? - Cuando dices: 'Este temor, esta incertidumbre, es espantosa'- ¿podrías continuar diciendo 'Con tal de que no tuviera esta sensación en el estomago'?"⁴⁵.

La distinción establecida entre materia y forma de las emociones permite quizá responder a estas cuestiones manteniendo que todas las sensaciones a las que Wittgenstein alude no constituyen la emoción sino sólo su materia y, por tanto, el actor no experimenta una emoción real aunque experimente todas las sensaciones que constituyen su materia. Pero a la vez, la supresión de las sensaciones y alteraciones orgánicas que constituyen la materia de la emoción es la supresión de la emoción misma. En otro lugar, Wittgenstein señala que las sensaciones corporales características de la depresión -un ligero dolor de cabeza, una molestia en el estómago

⁴³ ARISTOTELES, *Sobre el alma*, I, 1, 403 a 29.

⁴⁴ TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22 a. 2 ad 2.

⁴⁵ *RPP*, I, §§ 727-728.

y quizás un cierto cansancio- no son aquello a lo que nos referimos cuando afirmamos *sentirnos* profundamente deprimidos⁴⁶, pero también es cierto que sin tales sensaciones corporales no hablaríamos de depresión, del mismo modo que, aunque nadie diría que la angustia consiste en una sequedad de la boca, una opresión en el pecho que dificulta la respiración y un malestar estomacal, no sabemos qué podría ser una angustia que no implicara tales o parecidas sensaciones. Las sensaciones cinestésicas o cenestésicas constituyen sólo la materia de la emoción y, por consiguiente, no bastan para definirla, pero tampoco cabe una emoción en la que no haya una materia porque no cabe forma sin materia. La angustia no es la opresión en el pecho, etc., pero sin estas sensaciones tampoco hay angustia.

De este modo, en conclusión, y en contra del supuesto cartesiano, las conexiones entre la emoción y su objeto y entre la emoción, los cambios corporales y la conducta no son meramente contingentes o causales nomológicamente, sino lógicas y necesarias pues tales conexiones pertenecen a la definición de la emoción. Esto obviamente no significa que, a veces, no pueda ocultarse una emoción sino que es imposible que exista una raza de hombres que tengan los mismos sentimientos que nosotros y nunca los manifesten. Sólo quien puede manifestar una emoción puede experimentarla. Pero esto no implica que siempre que se experimente una emoción se manifieste⁴⁷. Es decir, no podemos definir un sentimiento al margen del objeto, las alteraciones corporales y la conducta, ni reidentificarlo. Las conexiones de las experiencias mentales características de una emoción con el objeto, las alteraciones orgánicas y la conducta no son conexiones de un evento psíquico ya definido con eventos físicos, sino que tales conexiones pertenecen a su definición.

Por eso, para saber cuál es el afecto que se experimenta, para poder distinguir, por ejemplo, el amor de los celos, no basta con un ejercicio de introspección que atienda a la cualidad fenomenológica de las experiencias mentales padecidas, no basta con examinar lo que se *siente*, sino que es preciso acudir a la totalidad de la situación y a la conducta. La conducta no se identifica con la emoción, pero es criterio necesario de ella. A este respecto Kenny ha señalado acertadamente que el lenguaje ordinario cubre con el

⁴⁶ RPP, I, § 133.

⁴⁷ A. KENNY, *Action, emotion and will*, 62-66; *The metaphysics of mind*, 57.

vocabulario afectivo tanto determinados sentimientos o sensaciones como algunos de los motivos que nos impulsan a obrar. La conexión entre ambos factores no es contingente porque, por ejemplo, si alguien tiene mucho miedo a los perros, podemos suponer que o bien experimenta ciertas sensaciones características del miedo en su presencia o bien procura siempre evitarlos, de modo que las sensaciones características del miedo no se producen nunca. Pero en ambos casos, haya o no haya sensaciones características del miedo, decimos que tal persona está dominada por el miedo. Por eso, "los dos ejercicios de una palabra emocional son dos ejercicios de un único concepto porque es a través de su conexión con la acción motivada como los sentimientos o sensaciones (*feelings*) se identifican como los sentimientos o emociones de una emoción particular"⁴⁸.

La tesis según la cual una emoción no estriba en dos acontecimientos, fisiológico uno y psicológico otro, sino de un solo evento descrito de modo material y formal, permite entender también otra importante observación wittgensteniana. "Nosotros vemos la emoción'. -¿Como opuesto a qué? Nosotros no vemos unas contorsiones faciales y *realizamos la inferencia* de que él está sintiendo alegría, tristeza, aburrimiento. Describimos una cara inmediatamente como triste, radiante, aburrida, incluso cuando no somos capaces de dar otra descripción distinta de las características-. El pesar, le gustaría a uno decir, está personificado en la cara. Esto es esencial a lo que nosotros llamamos 'emoción'"⁴⁹.

En el planteamiento cartesiano de la afectividad, al definirse ésta como una experiencia mental definida en sí misma ligada sólo de un modo causal nomológico con las alteraciones orgánicas, la conducta etc., nuestro acceso a los estados afectivos ajenos es posible sólo a través de una inferencia causal. Si una causa provoca un efecto, podemos tratar de inferir -si no atendemos demasiado a la lógica- la existencia de la causa a través de la existencia del efecto. Si el dolor provoca llanto, podemos tratar de inferir la existencia del dolor a partir del llanto. Pero como Wittgenstein subraya vigorosamente, tal inferencia es puramente ficticia. No inferimos el dolor ajeno, lo *vemos* porque, como se ha afirmado repetidamente, llanto y dolor no son dos eventos distintos ligados causal nomológicamente sino sólo uno descrito de dos modos.

⁴⁸ *Action, emotion and will*, 38.

⁴⁹ *RPP*, II, § 570. también § 170 etc.

Quien ve el llanto, no infiere la existencia de un dolor sino que ve la descripción material del fenómeno cuya descripción formal es la de dolor. Y esta característica es esencial a lo que llamamos "emoción" porque ésta no es una experiencia mental ligada contingentemente a unos fenómenos orgánicos sino una descripción formal de tales fenómenos orgánicos.

4. El valor cognoscitivo de la afectividad.

En el párrafo 148 de los *Remarks*⁵⁰, Wittgenstein mantiene que es una observación gramatical la tesis de que los sentimientos se diferencian de las sensaciones en que no dan ninguna información acerca del mundo exterior. Y en efecto, es obvio que frente a la sensibilidad externa, la afectividad se refiere a las reacciones del sujeto. Ahora bien, ¿significa esto que la afectividad no posee valor cognoscitivo alguno?

En congruencia con la tesis cartesiana, la modernidad ha mantenido que los sentimientos carecen de valor cognoscitivo sobre la realidad, informando sólo de un estado de ánimo, es decir, de cuál es la situación de la subjetividad. Ya Tetens en esta línea había definido en 1776 el sentimiento como "algo de lo que solamente sé que consiste en un cambio que se opera en mí, y no se refiere a un objeto exterior"⁵¹. En la misma dirección, Kant establece una trilogía de facultades añadiendo a las tradicionales del conocimiento y la voluntad, la afectiva. La irreductibilidad del sentimiento a las otras dos facultades viene dada porque el sentimiento ni representa ni desea objeto alguno. Se agota en constituir una modificación o alteración de la intimidad del sujeto. El sentimiento es "aquello subjetivo de toda representación que no puede considerarse un conocimiento, es el placer o desagrado que va unido a ella, pues si bien puede ser efecto de un conocimiento, mediante ello no conozco nada del objeto de la representación"⁵². En Kant, pues, la afectividad se agota en dar testimonio de sí,

⁵⁰ RPP, II, § 148. también KENNY, *Action, emotion and will*, 56; *The metaphysics of mind*, 54; BUDD, M., *Wittgenstein's philosophy of psychology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1989, 156-157.

⁵¹ TETENS, *Philosophische Versuche* citado por J.L. PINILLOS, *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1981, 548.

⁵² I. KANT, *Kritik der Urteilskraft. Einleitung VII (Ak V 189)*.

constituyendo el aspecto subjetivo de la representación, la pura modificación del sujeto.

Ahora bien, la negación de cualquier valor cognoscitivo de la afectividad depende del tratamiento cartesiano de las pasiones de tal manera que la puesta en cuestión del segundo permite revisar la primera. En la medida en que se afirme, como se ha venido haciendo, que la conexión entre la emoción y el objeto no es contingente sino lógica y necesaria, reaparece a través de la intencionalidad de la emoción un valor cognoscitivo. Si la conexión entre emoción y objeto es lógica y la afectividad depende de nuestro modo de valorar el mundo, entonces tiene un valor cognoscitivo⁵³. No se trata de que el peligro cause el miedo sino de que miedo es lo que se siente ante el peligro. De este modo, las emociones son las perturbaciones o las afecciones de la subjetividad ante la *valoración* de la realidad y ante su consecuente deseo o rechazo. En cuanto que procede de una valoración de la realidad, el afecto proporciona un saber de sí como aspiración o rechazo de algo e, incluso, un saber acerca de ese algo. El miedo no sólo informa de una reacción de la subjetividad, sino que nos permite saber que la realidad está siendo valorada como peligrosa. Pero si es verdad que el miedo se predica del sujeto, el peligro se predica del objeto, y en este sentido, el miedo informa acerca de una cualidad del objeto, o del modo como se nos aparece el objeto. Obviamente, la afectividad sigue siendo un elemento "subjetivo" en cuanto que es la reacción del sujeto, pero no por ello deja de tener un valor objetivo. Hay una intencionalidad de la afectividad. Que una emoción es intencional significa que refiere al objeto y que lo sentido en el afecto es una cualidad del objeto.

Podría mantenerse que como la afectividad depende de una valoración y, por tanto, depende de la propia subjetividad, entonces carece de valor objetivo; la afectividad informa de la valoración que hace el sujeto pero no dice nada acerca del objeto. Según esta tesis, típicamente humeana⁵⁴, cuando se dice de algo que es bello o sublime no se está predicando una propiedad de un objeto, sino que se está haciendo una declaración acerca de los propios sentimientos sobre el objeto.

⁵³ De aquí surge la llamada teoría valorativa de las emociones defendida por Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, McDougall, Shand, Arnold, Kenny, Peters y Lyons.

⁵⁴ Cfr. por ejemplo su ensayo *La norma del gusto*.

Ahora bien, tal tesis confunde el que algo sea subjetivo -en el sentido de depender del sujeto- con que sea subjetivista -en el sentido de no ser objetivo-. Obviamente, hay propiedades reales de las cosas que sólo emergen a través de la valoración de un sujeto, pero eso no significa que tales propiedades no sean objetivas o no sean propiedades reales de las cosas. La potabilidad del agua, por ejemplo, es una propiedad que depende de la existencia de algún ser capaz de beber y, en este sentido, la potabilidad del agua depende del sujeto, pero obviamente la potabilidad es una propiedad real del agua, no del sujeto.

De entrada, como ha señalado C.S. Lewis es obvio que quien dice de algo que es sublime no está diciendo "yo experimento sentimientos sublimes" porque lo sublime es el objeto y no el sujeto. De hecho, ante un objeto o acción que se me aparece como sublime, mi sentimiento no es el de sublimidad, sino el de veneración y del mismo modo cuando digo de algo que es asqueroso, lo asqueroso es el objeto y no mis sentimientos⁵⁵. Un sentimiento de asco no es un sentimiento asqueroso. Dicho de otro modo, la valoración depende necesariamente del sujeto, pero lo que se valora es el objeto, y por tanto, de quien se predica la valoración es del objeto y no del sujeto.

En el mismo sentido, muchos fenomenólogos han subrayado la intencionalidad y el valor cognoscitivo de la afectividad señalando que ésta determina nuestra relación al mundo y, en consecuencia, nuestro modo de estar en el mundo porque en la afectividad el modo en que el mundo me es dado *es* el modo en que soy afectado por él. Así, Sartre en el *Esquisse d'une théorie des émotions*, tras señalar que una emoción no es primariamente la conciencia de la modificación de nuestro estado psíquico, sino que la conciencia emocional es ante todo una conciencia del mundo, afirma que en la emoción, el sujeto emocional y el objeto de la emoción están unidos en una síntesis indisoluble y que la emoción es un modo específico de aprehender el mundo. También Ricoeur, por su parte, ha subrayado que el momento intencional o valorativo del sentimiento y su momento como afección subjetiva son inseparables. El sentimiento es intencional porque se siente algo, pero su intencionalidad es peculiar porque, si por una parte designa cualidades sentidas de las cosas, el mundo, etc., por otra parte manifiesta la

⁵⁵ C.S. LEWIS, *The abolition of man*, Collins Fount Paperback, Glasgow, 1987, 8-10.

manera en que el yo está afectado por el mundo. En la misma vivencia coinciden una afección y una intención. Es precisamente al enfocar las cualidades sentidas del mundo como el sentimiento manifiesta un yo afectado⁵⁶. De este modo, cabría afirmar que el momento objetivo y subjetivo de los sentimientos están soldados. Es decir, el mundo aparece como peligroso en tanto en cuanto que yo tengo miedo o tengo miedo en tanto en cuanto el mundo aparece como peligroso. Y en general, la valoración de la realidad es el modo en que soy afectado por ella. Pero la valoración refiere a la realidad del mismo modo que la afección refiere al sujeto. Lo peligroso es el mundo y quien tiene miedo soy yo.

De este modo, el sentimiento se comprende como la manifestación de una relación al mundo que expresa nuestra pertenencia a él y que es más profunda que la dicotomía intelectual sujeto-objeto. El sentimiento, por tanto, revela nuestro estar en el mundo de un modo previo a la racionalidad teórica, pues a nivel de la afectividad, el modo en que el objeto nos es dado es la modificación subjetiva y, por tanto, la afectividad constituye un punto de vista. Como dice el propio Ricoeur, es el paisaje quien es risueño, y soy yo quien está alegre. Pero lo que en el fondo lo que tal sentimiento expresa es mi pertenencia al paisaje, que es el signo y la cifra de mi intimidad. Desde este punto de vista, hay que afirmar que la afectividad no sólo posee una dimensión cognoscitiva, sino que ésta es una dimensión cognoscitiva de largo alcance pues la afectividad determina nuestro modo de estar en el mundo.

La insistencia, pues, en que la relación entre emoción y objeto es lógica y necesaria y no meramente contingente⁵⁷ permite afir-

⁵⁶ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1970, 138-149.

⁵⁷ Algunos autores, tanto dentro del análisis lingüístico como dentro de la fenomenología han restringido esta afirmación. Así, dentro del planteamiento wittgensteniano tanto Budd como Kenny en sus obras recientes de 1989 admiten la existencia de sentimientos no intencionales, fundamentalmente, los que podrían llamarse estados de ánimo. También dentro de la fenomenología, algunos autores han distinguido -siguiendo el análisis de Scheler en *El formalismo en ética y la ética material de los valores*- tres niveles dentro de la afectividad: el preintencional, el intencional y el metaintencional. Y de nuevo los estados de ánimo son considerados inintencionales (M. BUDD, *o.c.*, 152-154; A. KENNY, *The metaphysics of mind*, 57, y S. STRASSER, *Phenomenology of feeling*, Duquesne University Press, Pittsburg, 1977). Por mi parte considero, dejando ahora de lado la postura del propio Wittgenstein, que los estados de ánimo son intencionales en la línea indicada tanto por Sartre como por Solomon según la cual el objeto de los estados de ánimo no es algo en particular, sino más bien todo en general, o sea, el mundo considerado como un todo (R.C.

mar la intencionalidad de la afectividad y, con ella, su dimensión cognoscitiva. En cuanto que los sentimientos nacen de una valoración de la realidad, tienen un valor de objetividad y, en consecuencia, como ha señalado Lewis, esta consideración abre la posibilidad de hablar de sentimientos correctos e incorrectos precisamente porque hay valoraciones correctas e incorrectas de la realidad y, por tanto, de una educación de la afectividad⁵⁸.

Prof. Dr. D. Jorge VICENTE ARREGUI
Departamento de Antropología
Universidad de Navarra
31080 Pamplona Navarra España



SOLOMON, *The passions*, Anchor Press-Doubleday, Garden City, New York, 1976, 173). He tratado de desarrollar esta tesis en mi trabajo *Sobre la intencionalidad de los estados de ánimo*.

⁵⁸ C.S. LEWIS, *o. c.*, 14-20.