

MARTA CABRERA  
*Universitat de València*

## ¿Qué es una emoción?

*What is an emotion?*

Recibido: 22/7/2021. Aceptado: 7/10/2021

**Resumen:** El objetivo de este artículo es realizar un repaso de las teorías de las emociones más importantes de las últimas décadas y valorar en qué medida tales teorías ofrecen una buena caracterización del fenómeno en cuestión. Para alcanzar una comprensión adecuada de las diferentes teorías, así como del rumbo que ha tomado el debate actual sobre las emociones, es importante que prestemos especial atención a algunos de los compromisos filosóficos involucrados en la formulación de estas teorías. La revisión cuidadosa de algunos de estos compromisos nos llevará a plantearnos si algunas de las dificultades a las que se enfrentan varias de las teorías de las emociones actuales podrían tener origen en tales compromisos filosóficos y no, como suele pensarse, en la complejidad de las emociones.

**Abstract:** The aim of this paper is to review the most important theories of emotions in recent decades and to assess the extent to which these theories provide a good characterisation of the phenomenon in question. In order to achieve an appropriate understanding of the different theories, as well as of the direction that the current debate on emotions has taken, it is important that we pay special attention to some of the philosophical commitments involved in the formulation of these theories. Careful examination of some of these commitments will lead us to consider whether some of the difficulties faced by several of the current theories of emotions might stem from such philosophical commitments rather than, as is often thought, from the complexity of emotions.

**Palabras clave:** episodios, intencionalidad, fenomenología, propiedades evaluativas.

**Keywords:** episodes, intentionality, phenomenology, evaluative properties.

## I. INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ARTÍCULO trata la cuestión de qué son las emociones desde la perspectiva de la filosofía de la mente actual. A pesar de que esta no sea una cuestión nueva en filosofía, pues durante siglos las emociones han constituido un importante tema de discusión filosófica (bajo diferentes denominaciones: pasiones, sentimientos, agitaciones, perturbaciones, afectos, etc.), esta es una cuestión que merece nuestra atención debido al creciente protagonismo que el estudio de las emociones ha adquirido en las últimas cuatro o cinco décadas. Este protagonismo se manifiesta de manera clara en el hecho de que, a día de hoy, distinguimos una subdisciplina específica llamada “filosofía de las emociones” dentro del ámbito de la filosofía de la mente cuyo objetivo principal consiste en esclarecer cuál es la naturaleza de las emociones. En otras palabras, la pregunta más básica a la que se enfrenta la filosofía de las emociones es “¿qué es una emoción?”. Esta es una pregunta que, en un sentido importante, precede a cualquier tipo de reflexión filosófica sobre las emociones, dado que la caracterización que ofrezcamos del fenómeno condicionará significativamente el tipo de cosas que podamos decir sobre las emociones.

En lugar de ofrecer una respuesta concreta a la pregunta “¿qué es una emoción?”, el objetivo de este artículo es realizar un breve repaso de las teorías de las emociones más importantes de las últimas décadas y valorar en qué medida tales teorías ofrecen una buena caracterización del fenómeno en cuestión. Para alcanzar una buena comprensión de las diferentes teorías, así como del rumbo que ha tomado el debate actual sobre las emociones, es importante que prestemos especial atención a algunos de los compromisos filosóficos involucrados en la formulación de estas teorías, y no sólo a sus argumentos a favor y en contra. La revisión cuidadosa de algunos de estos compromisos nos llevará a plantearnos si algunas de las dificultades a las que se enfrentan varias de las teorías de las emociones actuales podrían tener origen en tales compromisos filosóficos y no, como suele pensarse, en la complejidad de las emociones.

Comenzaremos aclarando en la segunda sección, por una parte, el modelo de explicación desde el que emprenderemos el estudio de las emociones y, por otra, el tipo de fenómenos afectivos que, a pesar de estar estrechamente conectados con las emociones, no son emociones y, por tanto, quedarán fuera de la presente discusión. A continuación, en la tercera sección, introduciremos los aspectos fundamentales de las emociones que toda teoría satisfactoria habría de ser capaz de explicar, a saber: su aspecto intencional, su aspecto evaluativo y su aspecto sentido o fenomenológico. En la cuarta sección, examinaremos las teorías de las emociones más importantes de las últimas décadas en el siguiente orden: teorías cognitivistas (teoría creencia-deseo y teoría juicialista), teorías

de la percepción y teorías del sentir (teoría jamesiana y teoría actitudinal). A lo largo de las distintas secciones, iremos identificando una serie de controvertidas cuestiones que condicionan de manera significativa el debate actual y determinan el tipo de respuesta que podemos dar a la pregunta “¿qué es una emoción?”. En la quinta sección revisaremos, en particular, la manera en la que una determinada concepción de las propiedades evaluativas parece estar condicionando varias de las teorías de las emociones que examinamos aquí.

## 2. ACLARACIONES INICIALES

### 2.1 *El enfoque*

A diferencia de las ciencias afectivas, cuyo interés fundamental consiste en “promover la medición y la experimentación con fines de predicción y explicación en una disciplina científica específica”<sup>1</sup>, la filosofía de las emociones suele “tener como objetivo principal explicar o dar sentido a la experiencia humana de las emociones”<sup>2</sup> (SCARANTINO y DE SOUSA 2018). La experiencia humana de las emociones, no obstante, resulta ininteligible si nos aproximamos a ella al margen de las prácticas y los contextos en los que las emociones tienen lugar. Esto quiere decir que para analizar qué son las emociones hemos de partir de nuestro discurso cotidiano sobre ellas, el cual es claramente de tipo normativo: “no deberías sentirte culpable por esto”, “el comentario que le hizo fue muy ofensivo, normal que se enfadara”, “no entiendo cómo no derramó ni una lágrima durante el funeral”, etc. Siguiendo a teóricos de las emociones como Goldie (2000) o Mitchell (2021), el análisis que llevaremos a cabo aquí está guiado por una explicación de tipo *personal*, en contraste con las explicaciones impersonales que las ciencias afectivas nos ofrecen de las emociones. Las explicaciones de tipo personal están basadas en la idea de que cuando observamos que alguien responde emocionalmente a algo, asumimos que es *la persona* la que está respondiendo —y no su cuerpo o una serie de procesos causales y sistemas que son ajenos a la manera en la que la persona en cuestión aprehende la situación en la que se encuentra—.

Desde esta perspectiva, la comprensión de las respuestas emocionales es indisoluble del hecho de que la persona que responde emocionalmente tiene un determinado punto de vista sobre la situación en la que se encuentra. Este es el tipo de explicación que más nos interesa si pretendemos dar cuenta del

<sup>1</sup> “promote measurement and experimentation for the purposes of prediction and explanation in a specific scientific discipline” (SCARANTINO y DE SOUSA 2018).

<sup>2</sup> “primary target making sense of the human experience of emotions” (ibid).

discurso normativo en el que se manifiesta nuestra experiencia de las emociones. Resulta evidente, por ejemplo, que cuando enseñamos a niñas y niños ante qué tipo de cosas han de sentir miedo (“no hay que asustarse de los payasos, pero sí de las personas desconocidas que se ofrecen a llevarnos en coche”) no nos estamos relacionando con amígdalas o sistemas límbicos, sino con personas que sienten miedo ante determinadas circunstancias. De lo contrario, esta práctica que regula nuestro miedo sería ininteligible.

Cualquier teoría que pierda de vista estos dos aspectos tan básicos —las respuestas emocionales (a) son indisociables del hecho de que la persona que responde emocionalmente tiene un determinado punto de vista y (b) están reguladas en el seno de un conjunto de prácticas y contextos (los cuales incluyen los hechos que descubre la investigación científica)— estará en contradicción con nuestra experiencia y discurso sobre las emociones. Por lo tanto, se tratará de una teoría que no contribuye a la comprensión del fenómeno que estamos investigando. A pesar de que la gran mayoría de filósofos de las emociones se propone ofrecer explicaciones compatibles con nuestro discurso normativo sobre emociones, más adelante veremos cómo hay teorías que no parecen cumplir realmente este objetivo.

## 2.2 El fenómeno

Una vez precisado el tipo de explicación que guiará nuestro análisis, es importante que restrinjamos el fenómeno al que normalmente hacen referencia los teóricos de las emociones. Aunque el dominio afectivo es muy amplio y requiere de un análisis mucho más detallado y profundo del que podemos llevar a cabo aquí, en el debate sobre emociones actual se suele diferenciar a las emociones de los estados de ánimo, rasgos de carácter, sentimientos y disposiciones emocionales<sup>3</sup>.

En la discusión contemporánea, el término *emoción* se reserva para estados *sentidos y episódicos* (DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; CARMAN 2018; PINEDA 2019; MITCHELL 2021)<sup>4</sup>. Ejemplos de este tipo son el miedo que experimento cuando veo un coche dirigirse descontroladamente en mi dirección, la irritación que siento cuando alguien no me toma en serio o la alegría que me produce encontrarme a una amiga por la calle. Un estado episódico

<sup>3</sup> Para una discusión más detallada de estas diferencias ver Deonna y Teroni (2012) y Pineda (2019).

<sup>4</sup> El aspecto sentido de las emociones —el hecho de que estas poseen una cierta fenomenología— se tratará en mayor profundidad en la siguiente sección, no obstante, resulta pertinente mencionarlo aquí para poder contrastar las emociones con otro tipo de fenómenos afectivos *no sentidos*.

es aquel que sólo es correcto atribuirle a alguien si está siendo instanciado por él en ese preciso momento. En el momento en que me encuentro a mi amiga por la calle, por ejemplo, es correcto atribuirme un episodio emocional de alegría, pero conforme pasa el encuentro, dejaría de ser correcto decir de mí que *estoy experimentando* alegría por el encuentro con mi amiga. Lo mismo ocurre con el caso del miedo: una vez pasado el susto, ya no siento miedo. Por descontado, dichos episodios pueden derivar en otro tipo de estados afectivos, como estados de ánimo (el encuentro con mi amiga puede ponerme de buen humor mientras que el susto con el coche puede dejarme intranquila) o rasgos de carácter (si, por el motivo que sea, experimento miedo de manera repetida, puedo acabar desarrollando un carácter temeroso). Puedo incluso volver a experimentar alegría o miedo si recuerdo lo vivido, en cuyo caso, sería correcto atribuirme una nueva emoción —un nuevo episodio de alegría o miedo—.

Los *estados de ánimo*, como las emociones, son estados episódicos y sentidos. Cuando decimos de alguien que se le ve contento, irritable o intranquilo estamos haciendo referencia a una experiencia que, en ese momento, alguien está atravesando y que se siente de una manera determinada. No obstante, los estados de ánimo se diferencian de las emociones por el tipo de objeto al que están dirigidos (GOLDIE 2000; MITCHELL 2021). Si nos fijamos en los ejemplos de emociones que hemos mencionado antes, podemos ver cómo, en todos los casos, las emociones están dirigidas (o son respuestas) a objetos particulares: el miedo está dirigido al coche; la irritación, a la persona que no me toma en serio; la alegría, a la amiga que me encuentro por casualidad. Como veremos en la siguiente sección con más detalle, las emociones son siempre *respuestas a objetos y situaciones concretas*. Los estados de ánimo, por su parte, también parecen ser respuestas a algo, sin embargo, su objeto es mucho más inespecífico que el de las emociones. Cuando estamos de buen humor o intranquilos, tanto nuestro buen humor como nuestra intranquilidad parecen dirigirse al mundo en general y no meramente a objetos particulares, como si a través de nuestro estado de ánimo el mundo en su conjunto se nos presentara de una manera nueva.

Esta capacidad para presentar el mundo bajo una determinada luz parece ser una característica que los estados de ánimo tienen en común con los *rasgos de carácter* (GOLDIE 2004; DEONNA y TERONI 2012). Una persona alegre percibe el mundo como un lugar amable y lleno de oportunidades, mientras que a una persona temerosa se le presenta como un lugar repleto de peligros. Los rasgos de carácter, sin embargo, se diferencian de los estados de ánimo (y de las emociones) en un aspecto fundamental: en lugar de estados episódicos, los rasgos de carácter son estados disposicionales. Un estado disposicional es aquel que se manifiesta exclusivamente ante ciertas circunstancias desencadenantes.

El hecho de que no se esté dando ninguna manifestación, no obstante, no implica que no sea correcto atribuirle tal estado a alguien (a diferencia de lo que ocurría con los estados episódicos). Es correcto atribuirle a alguien el rasgo de ser temeroso a pesar de que no se esté comportando continuamente de forma temerosa, pues basta con que dicho rasgo se manifieste en las circunstancias relevantes: si le proponemos a esta persona realizar alguna actividad de riesgo, no querrá participar; si hay un ascensor en el edificio, preferirá usar las escaleras; si tiene que planear un viaje, anticipará todo tipo de dificultades, etc. Al ser estados disposicionales, además, los rasgos de carácter *no son sentidos*, es decir, no son experiencias que atravesamos. Como mucho, lo que sentimos son algunas de sus manifestaciones (la angustia durante el viaje en avión, la tranquilidad de subir por las escaleras, etc.).

En la literatura sobre emociones suele pensarse que los *sentimientos* son otro tipo de estado afectivo disposicional cuyos ejemplos paradigmáticos son el amor y el odio. Los teóricos de las emociones coinciden en que amar u odiar a alguien no consiste en experimentar ciertos episodios de amor u odio hacia ese alguien (en cuyo caso estaríamos ante emociones) sino en un patrón de comportamiento y atención centrado en la persona amada u odiada (HELM 2009; GOLDIE 2010; NAAR 2013). En el caso del amor, por ejemplo, si la persona amada está presente, me resultará muy difícil desviar mi atención de ella; si se encuentra en apuros, querré ayudarle en lo que pueda; si surge la oportunidad de pasar tiempo con ella, no dudaré en aprovecharla, etc. Esto quiere decir que el amor y el odio son disposiciones que se manifiestan en circunstancias relevantes. Dichas manifestaciones pueden incluir, además, emociones muy variadas, por ejemplo, amar a una persona no es otra cosa que sentir alegría cuando se está cerca de ella, orgullo ante sus logros, miedo ante la posibilidad de que la relación con ella termine, etc. Como vemos, estas diferentes emociones tienen sentido en el contexto del sentimiento en cuestión. Del mismo modo que ocurría con los rasgos de carácter, el hecho de que un sentimiento no se esté manifestando en un momento particular no implica que dicho sentimiento haya desaparecido. Al tratarse de un estado disposicional, podemos decir de alguien que ama a otra persona a pesar de que, en ese momento, no esté pensando en ella o experimentando emociones hacia ella. Como decíamos, basta que su amor se manifieste en las circunstancias relevantes. El hecho de que el amor sea un estado disposicional implica, por otra parte, que se trata de un estado que *no es sentido*; lo que sentimos son sus diversas manifestaciones. A diferencia de los rasgos de carácter, no obstante, las manifestaciones de los sentimientos están unificadas de una manera muy particular: todas hacen referencia al mismo objeto —en el caso del amor, a la persona amada; en el caso del odio, a la persona odiada—.

Llegados a este punto, podría parecer que el conjunto de nuestra vida afectiva ha quedado cubierto por las diferentes categorías examinadas hasta ahora. No obstante, hay un sentido importante en el que los casos que presentábamos en el apartado correspondiente a las emociones admiten una interpretación diferente a la propuesta. En ocasiones, cuando decimos cosas como “estoy celosa de esa relación” o “estoy enfadada con mi madre” no estamos haciendo referencia a episodios emocionales concretos sino a nuestra disposición a sentir celos cada vez que, por ejemplo, vemos cómo se comporta nuestra pareja con cierta persona, le oímos hablar de ella, vemos que recibe un mensaje suyo, etc. o a nuestra disposición a sentir enfado cuando vemos a nuestra madre, recordamos la última conversación con ella, alguien nos la menciona, etc. Este tipo de estados afectivos reciben el nombre de *disposiciones emocionales* (DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; MITCHELL 2021) y se diferencian de los sentimientos en que las emociones que forman parte de sus manifestaciones son del mismo tipo: los celos dispositionales son una disposición a sentir celos en circunstancias determinadas mientras que el amor es una disposición a sentir alegría, orgullo, miedo, etc. en relación a la persona amada. Del mismo modo que los sentimientos, no obstante, y a diferencia de los rasgos de carácter, las manifestaciones de las disposiciones emocionales están todas dirigidas al mismo objeto. Los celos que siento cuando veo cómo mi pareja se comporta con cierta persona, le oigo hablar de ella o veo que recibe un mensaje suyo son, en todos los casos, celos que hacen referencia a su relación con esa otra persona.

El conjunto de estas distinciones constituye la visión más estándar dentro del debate actual sobre emociones. Hablar de emociones equivale, por tanto, a hablar de *episodios emocionales*. Este dato es importante porque dependiendo de a qué llamemos emoción, nuestra investigación se centrará en un fenómeno u otro. Hay dos excepciones importantes a esta visión estándar: Wollheim (1999) y Goldie (2000) prefieren reservar el término emoción para las llamadas disposiciones emocionales. Según Goldie, fijarnos exclusivamente en los episodios emocionales nos hace perder de vista el patrón o la narrativa que estructura y da sentido a tales episodios. Este tipo de patrones es lo que en el debate parece haber recibido el nombre de disposiciones emocionales, sin embargo, la idea de que este tipo de disposición sólo pueden incluir episodios del mismo tipo no parece correcta si atendemos a casos como el siguiente:

Estás celoso porque crees que se ha ido con otro. No puedes dormir: tu corazón y tu mente van a mil por hora durante toda la noche. Mientras te vistes por la mañana, no puedes evitar imaginártelos juntos, hablando y bromeando sobre ti

quizás, y eres incapaz de mantener tu mente en otra cosa. De camino al trabajo, ves a lo lejos a otra pareja y una de las dos personas se parece a ella, y prácticamente te desmayas, paralizado de terror. Más tarde, estás pendiente del trabajo durante un rato, y de repente, como un golpe en el cuerpo, ves en tu mesa algo de ella que vuelve a disparar tus sentimientos, y piensas: ‘Si no soy capaz de hablar con ella *ahora*, no sé qué voy a hacer’. Al minuto siguiente, tus celos dan un nuevo giro y esperas no volver a verla; suena el teléfono y la idea de que sea ella te llena de temor. Este conjunto de percepciones, pensamientos, sensaciones y cambios corporales son episodios dinámicamente relacionados de la misma emoción: el mismo estado de celos. Y estos elementos encajan como parte de una narrativa de esta parte de tu vida<sup>5</sup>

Cualquiera que viera *el conjunto* de los eventos narrados en este fragmento no diría que el protagonista está asustado, nervioso, enfadado o desesperado, sino celoso. Fijarnos de manera independiente en los diferentes episodios, no obstante, nos hace perder de vista cuál es su emoción y nos impide comprender lo que está ocurriendo en esta situación. Este tipo de consideraciones lleva a Goldie a plantearse hasta qué punto podemos alcanzar una buena comprensión de qué son las emociones a través de una teoría que se centre exclusivamente en episodios emocionales. Puede que una teoría de este tipo explique una parte del fenómeno, pero no está claro que lo que las emociones son pueda reducirse a meros episodios emocionales.

### 3. EMOCIONES: FENÓMENOS INTENCIONALES, EVALUATIVOS Y SENTIDOS

En la sección anterior hemos descrito el tipo de explicación personal desde el que vamos a aproximarnos a las emociones así como el tipo de fenómeno afectivo en el que suelen centrarse los teóricos de las emociones. Aunque veía-

<sup>5</sup> “You are jealous because you think that she has run off with someone else. You cannot sleep: your heart and mind are racing all night. While you are getting dressed in the morning you cannot help imagining them together, talking and joking about you perhaps, and you are unable to keep your mind on anything else. On the way to work, you see another couple in the distance, one of whom looks just like her, and you practically faint, frozen to the spot in terror. Later in the day, you are preoccupied with work for a while, and then suddenly, like a blow to the body, you see on your desk something of hers which triggers your feelings again, and you think ‘If I’m not able to talk to her *now* then I don’t know what I’ll do’. The next minute your jealousy takes another turn, and you hope you never see her again; the telephone rings and the thought that it might be her fills you with dread. This complex of perceptions, thoughts, feelings, and bodily changes are dynamically related episodes of the same emotion—the same state of jealousy. And these elements fit in as part of a narrative of this part of your life” (GOLDIE 2000, 14).

mos que el consenso no es absoluto, el debate actual está organizado en torno a la idea de que las emociones son estados sentidos y episódicos. Antes de pasar a la revisión de las diferentes teorías de las emociones, describimos brevemente a continuación los tres aspectos característicos de las emociones que cualquier teoría satisfactoria habría de ser capaz de explicar, a saber: su aspecto intencional, evaluativo y sentido.

### 3.1 *El aspecto intencional de las emociones*

Un *estado intencional* es aquel que está dirigido a o versa sobre un objeto, situación, evento o estado de cosas —ya sea pasado, presente, futuro, actual, posible, imposible o ficticio—. Ejemplos de este tipo de estado son mi percepción visual de un árbol o mi recuerdo de las pasadas vacaciones. En el primer caso, mi percepción visual está dirigida al árbol (un objeto actual) y, en el segundo, mi recuerdo está dirigido a las pasadas vacaciones (un evento pasado). Técnicamente, decimos que aquello a lo que los estados intencionales están dirigidos constituyen sus objetos intencionales: el árbol constituye el objeto intencional de mi percepción visual mientras que las pasadas vacaciones constituyen el objeto intencional de mi recuerdo.

La manera más extendida de entender el modo en la que los estados intencionales están dirigidos a sus objetos es pensar que tales estados *representan* sus objetos intencionales. Decimos, así, que mi percepción visual no sólo está dirigida hacia el árbol sino que lo representa de una manera determinada. Del mismo modo, mi creencia de que estoy escribiendo representa el estado de cosas compuesto por mi estar escribiendo (y, al tratarse de una creencia, lo representa como algo verdadero) y mi deseo de que termine el invierno representa el estado de cosas en el que el invierno ha terminado (y, al tratarse de un deseo, lo representa como un estado de cosas que debería darse). La característica más importante de la noción de representación es que esta conlleva la posibilidad del error, esto es, la idea de que una representación puede ser mejor o peor. Así, una percepción visual puede ser verídica o no verídica; una creencia, verdadera o falsa; un recuerdo, preciso o impreciso, etc.

Tal y como sugeríamos en la sección anterior, las emociones son siempre respuestas a objetos y situaciones concretas. Esto quiere decir que las emociones son, claramente, estados intencionales. Cuando siento orgullo ante el cuadro que he pintado, mi orgullo está dirigido al cuadro y lo representa de una manera determinada. El cuadro, por su parte, constituye el objeto intencional de mi orgullo. En el caso en el que siento alegría al encontrarme a una amiga por la calle, podemos ver cómo, por una parte, mi alegría está dirigida a mi amiga y cómo, por otra, mi amiga constituye el objeto intencional de

mi emoción. El hecho de que las emociones sean estados intencionales implica que, del mismo modo que percepciones y creencias, estas están sujetas a estándares de corrección y pueden ser evaluadas como respuestas apropiadas o inapropiadas. Si mi cuadro podría haber sido pintado por un niño de tres años, parece evidente que mi cuadro no merece orgullo y que, por tanto, mi emoción no es una respuesta proporcional a su objeto. Si mi amiga es una persona a la que aprecio, sentir alegría al verla es una respuesta apropiada a la situación.

### 3.2 *El aspecto evaluativo de las emociones*

Como acabamos de mencionar, las emociones representan su objeto intencional *de una manera determinada*. El orgullo que siento hacia el cuadro que he pintado representa el cuadro de una manera muy distinta a cómo, por ejemplo, lo representaría mi vergüenza si pensara que se trata de un cuadro que podría haber pintado un niño de tres años. Una de las ideas más asentadas en el debate actual es que las emociones siempre representan o aprehenden el objeto al que están dirigidas bajo un determinado *aspecto evaluativo* (KENNY 1963; SOLOMON 1993; NUSSBAUM 2001; DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; CARMAN 2018; CAMPEGGIANI 2021; MITCHELL 2021): el orgullo representa su objeto como algo encomiable; la vergüenza, como algo vergonzoso; el miedo, como algo peligroso; la tristeza, como algo que supone una pérdida, la culpa, como algo reprochable, etc. Ser encomiable, vergonzoso, peligroso u reprochable son diferentes tipos de *propiedades evaluativas* que nos permiten, en principio, individuar los distintos tipos de emoción. Podemos, así, identificar el orgullo que siento por mi cuadro, mi hija y el trabajo bien hecho como diferentes instancias del mismo tipo de emoción en virtud de que son todas respuestas a algo que se representa como encomiable. *A cada tipo de emoción*, por lo tanto, le corresponde un tipo de propiedad evaluativa.

Aunque la idea de que las emociones están estrechamente conectadas con las distintas propiedades evaluativas está muy extendida en el debate sobre emociones actual, hay teorías que no recogen este aspecto evaluativo (JAMES 1884; GORDON 1987; GREEN 1992). No obstante, no está claro cómo podríamos dar cuenta del discurso normativo de emociones si prescindiéramos de dicho aspecto: como veíamos, las emociones pueden ser evaluadas como respuestas apropiadas o inapropiadas, es decir, están sujetas a estándares de corrección o propiedad. Estos estándares, por su parte, parecen inseparables de las propiedades evaluativas que acabamos de introducir: decir del cuadro que no merece orgullo —y que, por tanto, sentir orgullo por él es una respuesta desproporcional— equivale a decir que el cuadro no es *encomiable*. Igualmente

te, decir que sentir enfado ante un insulto es una respuesta apropiada equivale a decir que el insulto es realmente *ofensivo*<sup>6</sup>. Si no pudiéramos hacer referencia a las diferentes propiedades evaluativas, no está claro cómo podríamos corregir o censurar las respuestas emocionales de alguien. Por este motivo, y en consonancia con una gran parte de los teóricos de las emociones actuales, consideraremos el aspecto evaluativo de las emociones como un elemento a explicar por una teoría satisfactoria de las emociones. Otro motivo importante es que, como señala Campeggiani, parece que una experiencia emocional sólo resulta inteligible si tenemos en cuenta su aspecto evaluativo (2021, 110). A fin de ilustrar esta idea, Campeggiani introduce la siguiente cita a Kenny:

[S]i un hombre dice que siente remordimientos por las acciones de alguien que no tiene nada que ver con él, o tiene envidia de sus propios vicios, *no podemos entenderle* (...) es posible estar orgulloso de un vicio o de un crimen o de un defecto, si uno puede representárselo a sí mismo como una virtud o un logro o una ventaja (...) Lo que no es posible es estar agradecido u orgulloso de algo que uno considera completamente negativo. También es posible tener envidia de los frutos de un árbol propio; pero sólo si uno cree erróneamente que el terreno en el que está el árbol es parte de la propiedad del vecino (...) Lo que no es posible es envidiar algo que uno cree que le pertenece a uno mismo<sup>7</sup>

### 3.3 El aspecto sentido de las emociones

Como indicábamos en la sección anterior, existe un cierto consenso en torno a la idea de que las emociones son estados episódicos, los cuales se caracterizan por ser *sentidos de una manera determinada*, esto es, por poseer una

<sup>6</sup> Las propiedades evaluativas suelen recibir el nombre de “objetos formales” de las emociones (KENNY 1963). Hay quien piensa que el objeto intencional de las emociones está compuesto por dos tipos de objeto: un objeto particular (el objeto al que está dirigido la emoción) y un objeto formal (la propiedad evaluativa en cuestión) (DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; CARMAN 2018; PINEDA 2019). No obstante, el hecho de que los objetos formales proporcionen el criterio normativo para distinguir entre los diferentes tipos de emoción no implica que la emoción represente o esté dirigida a tales objetos formales (MITCHELL 2021). El objeto formal de una creencia, por ejemplo, es la verdad (una creencia representa su objeto *como verdadero*), pero no diríamos que la creencia representa un determinado estado de cosas y, *además*, la verdad.

<sup>7</sup> “if a man says that he feels remorse for the actions of someone quite unconnected with him, or is envious of his own vices, *we are at a loss to understand him* (...) [it] is possible to be proud of a vice or a crime or a defect, if one can represent it to oneself as a virtue or an achievement or an advantage (...) What is not possible is to be grateful for, or proud of, something which one regards as an evil unmixed with good. Again, it is possible to be envious of one’s own fruit trees; but only if one mistakenly believes that the land on which they stand is part of one’s neighbour’s property (...) What is not possible is to envy something which one believes to belong to oneself” (KENNY 1963, 134-5, énfasis añadido).

determinada fenomenología. La idea que parecen compartir la mayoría de los teóricos de las emociones es que si nos enteráramos, por ejemplo, de que alguien está avergonzado por algo que ha hecho, no sólo sabríamos que su vergüenza está dirigida a lo que ha hecho y que lo representa como algo vergonzoso, sino que sabríamos también *cómo se siente* esta persona (DEONNA y TERONI 2012) —en qué consiste su *experiencia* emocional, el tipo de sensaciones que está atravesando, etc.—. Desde esta perspectiva, la vergüenza se siente de un modo particular que es muy distinto a cómo se sienten, por ejemplo, los celos o la esperanza<sup>8</sup>.

Una de las cuestiones que más ha preocupado a los participantes en este debate es cómo dar cuenta de la cualidad sentida de las emociones. Por una parte, hay un importante número de filósofos que explican la fenomenología de las emociones en términos de la *percepción de cambios corporales*. Sentir una emoción es equivalente, según esta visión, a percibir desde dentro una serie de cambios fisiológicos (JAMES 1884; DEONNA y TERONI 2012). Este tipo de cambios incluyen cambios faciales y vocales (sonrisa, ceño fruncido, voz aguda, etc.), cambios musculares (postura erguida, encogimiento de hombros, parálisis, etc.), cambios del sistema nervioso autónomo (aceleración del ritmo cardíaco, de la respiración, sudoración, etc.) y cambios del sistema endocrino (subidón de adrenalina). Desde esta perspectiva, la cualidad sentida de la vergüenza, por ejemplo, se agota en mi percepción interna de cómo me sonrojo, se me acelera el corazón, mi cabeza se agacha, etc. No es difícil ver que detrás de esta concepción de la fenomenología de las emociones hay una importante vocación empírica, pues los diferentes tipos de cambios fisiológicos mencionados son todos *medibles*.

Hay quien piensa, por otra parte, que el modo en el que las emociones se sienten no puede ser reducido a la mera percepción de cambios corporales o, dicho de otro modo, a una fenomenología de tipo *corporal*, pues parecería que sentir cambios corporales no equivale a sentir emociones. Cuando, por ejemplo, al sentir vergüenza decimos que no queremos sentirnos de este modo, no estamos queriendo decir que no queremos notar cómo se nos enrojece la cara o cómo se nos acelera el corazón. Según esta visión, la fenomenología de la vergüenza parece constituir, más bien, una forma de sentirse muy compleja (y poco agradable) que perdemos de vista si intentamos fragmentarla en dife-

<sup>8</sup> Las percepciones y los dolores, por ejemplo, son también estados sentidos o fenomenológicos. Los dolores, no obstante, no pueden ser evaluados como respuestas proporcionales o desproporcionales de la misma manera que las emociones. Un dolor de muelas, por ejemplo, no es una respuesta a una situación que el sujeto registra desde su punto de vista evaluativo. Por este motivo, tendemos a pensar que los dolores no son estados intencionales. No obstante, para una concepción del dolor como estado intencional ver Helm (2002).

rentes cambios corporales. Una alternativa posible es considerar que la fenomenología de la vergüenza no consiste meramente en sentir cómo me sonrojo, sino que, cuando siento vergüenza, *me siento indigna* (DEIGH 2010, 25). El tipo de fenomenología que se intenta explicar desde esta perspectiva podría calificarse de fenomenología *vivencial* (VENDRELL 2018): en la humillación, me siento pisoteada; en el orgullo, engrandecida; en la tristeza, desamparada, etc. Las sensaciones que acompañan a cada tipo de emoción, no obstante, parecen muy difíciles de describir sin hacer uso de un lenguaje metafórico. Esto podría ser precisamente lo que Goldie tiene en mente cuando señala que “si has experimentado la emoción, entonces sabes muy bien cómo pueden ser este tipo de sentires o sensaciones, y no necesitas que yo te lo diga; si no has experimentado la emoción y quieres hacerte al menos una idea de cómo se siente, entonces (...) te sugiero que leas una buena novela”<sup>9</sup> (2000, 19).

#### 4. TEORÍAS DE LAS EMOCIONES

De todo lo visto hasta ahora se desprende que una buena teoría de las emociones habrá de explicar el hecho de que las emociones están intencionalmente dirigidas a objetos y situaciones, que representan su objeto intencional bajo un determinado aspecto evaluativo y que poseen una importante cualidad sentida. Además, el tipo de explicación ofrecida tendrá que tener en cuenta que quien responde emocionalmente tiene un determinado punto de vista sobre la situación en la que se encuentra y que es *ella*, y no su cuerpo, quien responde emocionalmente a tal situación. Como veremos, el conjunto de teorías que revisaremos a continuación tiene por objetivo dar cuenta de las emociones entendidas como episodios emocionales.

##### 4.1 Teorías cognitivistas

Vamos a comenzar nuestro análisis haciendo referencia a las teorías de las emociones de corte más cognitivista: la teoría creencia-deseo y la teoría jui-cialista. A pesar de que, a día de hoy, suele pensarse que estas teorías están ampliamente superadas, resulta iluminador prestar atención a sus motivaciones y dificultades porque nos permiten entender a qué tipo de problemas intentan dar respuesta las teorías sucesivas. Cronológicamente, deberíamos empezar

<sup>9</sup> “if you have experienced the emotion, then you know very well what these sorts of feeling can be like, and you do not need me to tell you; if you have not experienced the emotion and want to get at least some idea of what it feels like (...) I suggest you read a good novel” (GOLDIE 2000, 19).

examinando la teoría jamesiana, pero por motivos teóricos, la reservaremos para más adelante.

#### 4.1.1 La teoría creencia-deseo

Los teóricos de la creencia-deseo consideran que el aspecto más importante de las emociones es su aspecto intencional. Para filósofos como Gordon (1987) y Green (1992), cuando nos planteamos la pregunta “¿qué son las emociones?”, no estamos tratando de comprender un fenómeno intencional *sui generis*, pues, según ellos, las emociones no son otra cosa que *combinaciones de creencias y deseos*<sup>10</sup>. La idea fundamental es que la tristeza que alguien puede sentir ante la grave enfermedad de un amigo consiste en su creencia de que su amigo está muy enfermo y su deseo de poder pasar más tiempo junto a él. Asimismo, el miedo ante un perro consiste en la creencia de que el perro está gruñendo y dispuesto a lanzarse sobre nosotros y el deseo de salir corriendo. Para poder dar cuenta de emociones dirigidas a estados de cosas que no son realizables —porque están dirigidas al pasado o situaciones imaginarias— y en cuyo caso no podemos atribuir un deseo al sujeto, Gordon sostiene que las emociones pueden identificarse con la combinación de una creencia y un estado motivacional diferente, por ejemplo, un anhelo. Así, mi arrepentimiento por haber mentado a una amiga consiste en mi creencia de que no le he dicho la verdad y mi anhelo de haber actuado de otra manera.

Un aspecto importante de la teoría creencia-deseo es que esta identifica la parte sentida de las emociones con la sensación de cambios corporales (esto es, con una fenomenología de tipo corporal) y considera que esta no es un elemento constitutivo de las emociones. La idea es que esta parte sentida es un efecto *causal* de las emociones, por lo que no podemos identificar las emociones con cómo se sienten. Por ejemplo, sentir cómo se me pone la cara roja de vergüenza no es parte de la vergüenza o, más precisamente, no *es* la vergüenza, sino mi percepción de un síntoma causado por la propia emoción. Desde esta perspectiva parece seguirse que nos equivocamos cuando decimos que *sentimos* vergüenza: siendo precisos, lo que sentimos son los efectos causales de la vergüenza (PINEDA 2019).

El tratamiento que la teoría creencia-deseo ofrece de la fenomenología de las emociones parece problemático por dos motivos. El primero ha sido ya expuesto en la sección anterior: tal y como señalan los críticos de la fenomenología corporal, no está claro que sentir cambios corporales equivalga a sentir emociones. El segundo es que, al relegar el aspecto sentido de las emociones a un segundo plano y sostener que estas no son sentidas, la teoría creencia-deseo

<sup>10</sup> En una línea similar, Davidson ha defendido en su ensayo “La teoría cognitiva del orgullo de Hume” una teoría proposicional de las emociones (1980).

parece estar renunciando a uno de los aspectos más importantes de las emociones que nos permiten, precisamente, distinguirlas de otro tipo de fenómenos mentales. Si las emociones no son más que combinaciones de creencias y deseos, no podríamos diferenciar entre casos en los que un sujeto tiene una emoción (constituida por una determinada combinación de creencias y deseos) y casos en los que un sujeto tiene la misma combinación de creencias y deseos pero no una emoción. Imaginemos que alguien ofende gravemente mi honor. Puedo ponerme furiosa y decidir vengarme (y mi emoción no sería otra cosa que la combinación de la creencia de que mi honor ha sido mancillado y el deseo de que mi reputación permanezca intacta) o no verme especialmente afectada pero tomar represalias simplemente porque no responder a la ofensa sería percibido como una muestra de debilidad (en cuyo caso, creo que mi honor ha sido mancillado y deseo que mi reputación permanezca intacta). Si decimos, como hace la teoría creencia-deseo, que las emociones no son otra cosa que combinaciones de creencias y deseos no podemos ver cuál es la diferencia entre estos dos casos. Parece, no obstante, que estos casos son diferentes en un sentido relevante. Decir que la diferencia radica en que en el primer caso, pero no en el segundo, el sujeto sentirá una serie de cambios corporales no parece una explicación plausible de la naturaleza de las emociones (GOLDIE 2000). Sobre todo, teniendo en cuenta que hay emociones que no parecen comportar cambios corporales (como, por ejemplo, el orgullo).

Una de las objeciones más típicas a la teoría creencia-deseo es que, al identificar las emociones con creencias y deseos, dicha teoría atribuye a las emociones un contenido de tipo proposicional, lo cual restringe la capacidad para tener emociones a la capacidad de tener lenguaje (DEIGH 2010). Resulta evidente, no obstante, que tanto animales como niños de corta edad, a pesar de carecer de lenguaje, tienen emociones, por lo tanto, esta teoría no puede ser correcta. Esta objeción suele presentarse como una dificultad insalvable para la teoría creencia-deseo, sin embargo, el presupuesto fundamental en el que esta se basa —que la capacidad para tener creencias y deseos depende de la posesión del lenguaje— es un presupuesto filosóficamente controvertido. Tal y como ha argumentado Dennett (1995), podemos comprender, explicar y predecir el comportamiento de los animales si nos aproximamos a él como un comportamiento guiado por ciertos deseos dadas ciertas creencias:

El mapache quiere la comida que hay en la caja-trampa, pero sabe que no debe entrar en una trampa potencial donde no puede ver la salida. Por eso hay que poner dos puertas abiertas en la trampa, para que el animal se atreva a entrar por la primera, planeando salir por la segunda si hay algún problema. Resultará muy difícil conseguir que un mapache entre en una trampa que no tenga una

aparente “salida de emergencia” que se cierre junto con la puerta de entrada. Entiendo que este estilo de explicación y predicción es incontrovertidamente valioso: funciona, y funciona porque los mapaches (por ejemplo) son así de listos. Este hecho basta, dado lo que entiendo por “creencia”, para demostrar que los mapaches tienen creencias —y deseos, por supuesto—<sup>11</sup>

Por lo tanto, y a diferencia de lo que suele pensarse, no está tan claro que la teoría creencia-deseo sea incapaz de explicar las emociones de los animales y los niños de corta edad. La objeción que sí parece poner en un aprieto a esta teoría es la que afirma que apelar a combinaciones de creencias y deseos no nos permite individuar los diferentes tipos de emoción (DEONNA y TERONI 2012). Que llamemos miedo a lo que sentimos ante un perro (creo que el perro me está gruñendo y deseo salir corriendo), ante la desaparición de un documento importante (creo que el documento no está en la carpeta en la que lo guardé y deseo conservarlo) y la posibilidad de perder el tren (creo que no voy a llegar a la estación a tiempo y deseo realizar el viaje) ha de ser explicado en virtud de algo común a estas tres experiencias. Sin embargo, no hay nada en las diferentes combinaciones de creencias y deseos que explique que son todas instancias de miedo y no de cualquier otra emoción.

Un defensor de la teoría creencia-deseo podría argumentar que el tipo de deseos que forman parte de la combinación creencia-deseo constitutiva de las emociones son deseos con contenido abierto. Lo que distinguiría, entonces, al miedo sería el deseo de evitar cualquier tipo de daño; a la envidia, el deseo de tener algo de lo que carecemos; la admiración, el deseo de estar en contacto con objetos estéticos, etc. El problema de esta estrategia es que al postular deseos con contenido abierto se pierde el vínculo interno entre el contenido de las creencias y los deseos. La creencia de que el perro está gruñendo (va a atacarme) y el deseo de salir corriendo (evitar que me ataque) están conceptualmente conectados. Sin embargo, un sujeto que tenga el deseo con contenido abierto de evitar cualquier tipo de daño no tendrá una emoción de miedo hasta que capte —a través de un estado mental adicional— por qué su creencia de que el perro le está gruñendo es relevante en relación al contenido de ese deseo (DEONNA y TERONI 2012).

<sup>11</sup> “The raccoon wants the food in the box-trap, but knows better than to walk into a potential trap where it cannot see its way out. That is why you have to put two open doors on the trap-so that the animal will dare to enter the first, planning to leave by the second if there is any trouble. You will have a hard time getting a raccoon to enter a trap that does not have an apparent “emergency exit” that closes along with the entrance. I take it that this style of explanation and prediction is un controversially valuable: it works, and it works because raccoons (for instance) are that smart. That fact suffices, given what I mean by “belief,” to show that raccoons have beliefs-and desires, of course” (DENNETT 1995, 112).

En conclusión, la teoría creencia-deseo parece centrarse exclusivamente en el aspecto intencional de las emociones dejando de lado su aspecto evaluativo y fenomenológico. Su explicación del aspecto intencional, además, no parece ser muy plausible dadas las objeciones planteadas a la reducción de las emociones a creencias y deseos.

#### 4.1.3 La teoría juicialista

El rótulo “teoría juicialista” hace referencia a una familia de teorías de las emociones cuya tesis común es que las emociones son *un tipo de juicio evaluativo* sobre objetos que nos conciernen (SOLOMON 1993; NUSSBAUM 2001). Siendo precisos, la teoría juicialista ha ido evolucionando a lo largo de los años y la analogía con los juicios ha adoptado diferentes formas. No obstante, como primera aproximación, nos centraremos en la identificación de las emociones con juicios evaluativos.

Para la teoría juicialista, las emociones son estados en los que juzgamos la relevancia que un objeto o situación tiene en relación a nuestro bienestar e intereses. La relación con nuestro bienestar se expresa a través de *conceptos de tipo evaluativo* (como por ejemplo, “vergonzoso”, “terrorífico”, “ilusionante”, etc.). Así, según esta teoría, el miedo al perro consiste en juzgar que el perro es peligroso mientras que estar triste por la enfermedad de un amigo consiste en juzgar que su posible muerte constituye una importante pérdida. Del mismo modo que la teoría creencia-deseo, la teoría juicialista considera que la intencionalidad es un aspecto esencial de las emociones, no obstante y a diferencia de la teoría anterior, el juicialismo incluye el aspecto evaluativo de las emociones como elemento ineliminable de su análisis. Esto supone una importante ventaja sobre la teoría creencia-deseo, pues al incluir conceptos evaluativos en los juicios que constituyen las emociones, los juicialistas permiten la individuación de los diferentes tipos de emoción (DEIGH 1994; ROBERTS 2003). Podemos clasificar el miedo al perro, el miedo a perder un documento importante y el miedo a no llegar a tiempo al tren como instancias de la emoción de miedo (y no de otra emoción) dado que, en los tres casos, el sujeto juzga que el objeto o situación en cuestión constituye una amenaza para su bienestar o intereses.

A pesar de que la inclusión del aspecto evaluativo constituye un avance en nuestra comprensión de la naturaleza de las emociones, la teoría juicialista relega a un segundo plano el aspecto sentido de las emociones. En línea con la teoría anterior, esta considera que los cambios corporales característicos de las emociones son *causados* por las propias emociones y que la fenomenología de la experiencia emocional se reduce a la sensación de tales cambios (los

cuales pueden incluir una serie de disposiciones a la acción). Como hemos visto antes, sostener que el aspecto sentido de las emociones no es una parte constituyente de las mismas y reducir dicho aspecto sentido a su dimensión puramente corporal no parece constituir una buena explicación de la fenomenología de las emociones (VENDRELL 2018).

Las críticas a la teoría juicialista, no obstante, se han centrado principalmente en las graves consecuencias que se derivan de la identificación de las emociones con juicios evaluativos. En primer lugar, suele pensarse que de esta identificación se sigue que, para tener emociones, un sujeto ha de poseer ciertos conceptos evaluativos, lo cual implicaría que los animales no humanos y los niños de corta edad son incapaces de sentir emociones (DEIGH 2010). Ante esta objeción, sin embargo, parece que podemos aplicar la respuesta que ofrece Dennett a la objeción de que los animales no tienen creencias y deseos: cuando vemos que el mapache sólo entra en la caja-trampa si hay una puerta de salida, podemos explicar y predecir su conducta atribuyéndole juicios sobre el nivel de amenaza que supone la situación en la que se encuentra. De nuevo, este tipo de explicación “funciona, y funciona porque los mapaches (...) son así de listos” (1995, 112).

La objeción más importante a la teoría juicialista es que no parece que tener un determinado juicio evaluativo sea una condición necesaria ni suficiente para sentir una emoción (D'ARMS y JACOBSON 2003; DEIGH 2010; DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; PINEDA 2019). Por una parte, podemos tener una emoción en ausencia del juicio evaluativo correspondiente: aunque juzguemos que un puente de cristal es extremadamente seguro y que, por tanto, no corremos ningún riesgo al cruzarlo, resulta prácticamente imposible no experimentar terror a caer al vacío que vemos a través del cristal. Por otra parte, podemos juzgar que una situación es, por ejemplo, triste y no sentir la emoción de tristeza correspondiente. En ocasiones, ante la muerte de un ser querido —la cual evaluamos con una importante pérdida para nosotros— somos incapaces de experimentar tristeza y de llorar, por ejemplo.

Las emociones que no se alinean con los juicios evaluativos del sujeto reciben el nombre de emociones *recalcitrantes*. Los ejemplos que acabamos de introducir muestran cómo este es un fenómeno bastante común. La explicación que la teoría juicialista ofrece del mismo, no obstante, ha sido objeto de importante debate. Al considerar que las emociones son juicios evaluativos, cuando el sujeto siente emociones recalcitrantes, lo que está ocurriendo, según el juicialista, es que está incurriendo en una contradicción (juzga, a la vez, que el puente es y no es peligroso). La pregunta es si este es realmente el tipo de irracionalidad en la que el sujeto incurre cuando su emoción no

se corresponde con su juicio evaluativo (BRADY 2009; DEIGH 2010; HELM 2015; GRZANKOWSKI 2017). No parece haber ninguna incoherencia en que el sujeto juzgue que el puente no es peligroso a pesar de que cruzarlo le aterrorice o, al menos, no el mismo tipo de incoherencia que existe cuando sostenemos que llueve y no llueve.

El problema que suponen las emociones recalcitrantes y la posibilidad de experimentar emociones sin juicios evaluativos (y viceversa) sugieren que la identificación entre juicios y emociones no puede ser del todo correcta. Algunos autores han intentado esquivar estas dificultades precisando que las emociones constituyen un tipo especial de juicio evaluativo. Según Nussbaum, las emociones son un tipo de juicio que pueden mantenerse a pesar de que estén en contradicción con otro de nuestros juicios (2001). Solomon, en cambio, sostiene que las emociones han de ser entendidas como “juicios del cuerpo” (2004). El problema principal que se ha atribuido a esta estrategia es que el tipo de juicios evaluativos postulados por la teoría parecen completamente *ad hoc*: se expande el concepto de juicio con el único objetivo de dar cuenta de las objeciones recibidas. La identificación de las emociones con juicios evaluativos se vuelve, así, trivialmente verdadera y no nos proporciona ningún tipo de comprensión relevante de la naturaleza de las emociones (SCARANTINO 2010).

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si las críticas a la teoría juicialista, las cuales se presentan como devastadoras en el debate actual, son del todo justas con esta teoría. En particular, da la impresión de que las críticas a la teoría juicialista presuponen una concepción muy intelectualista de los juicios (y de las creencias, en el caso de los críticos de la teoría creencia-deseo): juzgar que algo es de determinada manera implica el uso de proposiciones y la posesión del lenguaje. Normalmente, se acusa al juicialismo de sobreintelectualizar a las emociones, sin embargo, esto sólo es evidente desde la perspectiva de quien sobreintelectualiza los juicios, pues la acusación de estar introduciendo un tipo de juicio *ad hoc* presupone una noción de juicio muy concreta como paradigma. Considerar que las emociones son un tipo de juicio podría abrirnos, tal vez, a la posibilidad de redefinir nuestro concepto de juicio si descubrimos que se trata de un concepto que sólo nos permite explicar un conjunto de casos fuertemente intelectualizados.

En cualquier caso, la teoría juicialista ha sido ampliamente rechazada en los últimos años. A pesar de que, a diferencia de la teoría creencia-deseo, el juicialismo ofrece una explicación del aspecto intencional y evaluativo de las emociones (dejando de lado, no obstante, su aspecto fenomenológico) se suele pensar, como hemos visto, que la asimilación de las emociones a juicios evaluativos que propone esta teoría no es convincente.

## 4.2 La teoría perceptiva

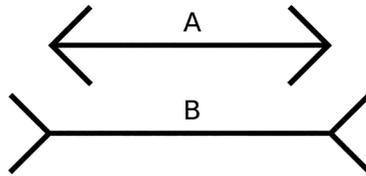
La teoría perceptiva se toma muy en serio las objeciones presentadas contra la teoría juicialista. De hecho, la mejor manera de aproximarse a su propuesta principal es considerándola una respuesta a los problemas generados por el juicialismo. Del mismo modo que las teorías que hemos examinado hasta ahora, la teoría perceptiva recurre a otros estados mentales para dar cuenta de las emociones. En este caso, la naturaleza de las emociones se intenta explicar a partir del modelo de la percepción (DE SOUSA 1987; ROBERTS 2003; TAPPOLET 2000). Aunque existen diferentes teorías perceptivas, la tesis común a todas ellas es que las emociones son *percepciones de valores o propiedades evaluativas*.

La idea fundamental es que, del mismo modo que percibimos el azul de una pelota a través de una experiencia visual, percibimos la peligrosidad del perro a través de una experiencia emocional de miedo. La experiencia perceptiva consiste en *la percepción del azul* de la pelota, y la experiencia emocional de miedo consiste en *la percepción de la peligrosidad* del perro. Las percepciones sensoriales, por una parte, nos pondrían en contacto con una serie de propiedades, en principio, *no evaluativas* del mundo: color, tamaño, distancia, forma, etc. mientras que las emociones; por otra, nos pondrían en contacto con propiedades *evaluativas* del mundo: la propiedad de ser peligroso, ofensivo, admirable, envidiable, etc.

Los defensores de esta teoría han ofrecido varios motivos por los que las percepciones proporcionan un modelo más adecuado para explicar las emociones. El primero de ellos es que las percepciones son estados fenomenológicos cuya cualidad sentida no puede ser captada por referencia a un juicio (juzgar que la pelota es azul carece de la fenomenología propia de percibir que la pelota es azul). Del mismo modo, sostiene la teoría perceptiva, la cualidad sentida de las emociones desaparece si las reducimos a su correspondiente juicio evaluativo (juzgar que el perro es peligroso carece de la fenomenología propia de temer al perro peligroso).

El segundo motivo es que las percepciones son, en principio, “una forma de cognición más primitiva” (DEIGH 2010, 28), es decir, no requieren que el sujeto posea los conceptos involucrados en el contenido de su experiencia perceptiva. Según esta teoría, un animal o un niño de corta edad puede percibir una pelota azul sin poseer el concepto “pelota” o “azul”. Si asumimos que las emociones son análogas a las percepciones en este sentido, parece que sorteamos una de las objeciones más típicas en contra de las teorías cognitivistas. Desde esta perspectiva, un niño puede percibir la peligrosidad de un animal, por ejemplo, sin poseer el concepto de lo peligroso del mismo modo que puede percibir visualmente el azul de una pelota sin poseer aún el concepto de lo azul. Conside-

rar que las emociones no tienen por qué involucrar un contenido conceptual ha llevado a los teóricos de la percepción a afirmar que su teoría puede responder a otra de las objeciones importantes a la teoría juicialista. Si recordamos, los casos en los que las emociones se encuentran en contradicción con los juicios evaluativos del sujeto suponen un problema para la teoría juicialista. Dado que dicha teoría identifica las emociones con juicios evaluativos, el juicialista se ve obligado a decir que en tales casos el sujeto tiene juicios contradictorios pero, como comentábamos antes, este no parece un análisis plausible del fenómeno de las emociones recalcitrantes. Este tipo de casos, defiende la teoría perceptiva, pueden explicarse fácilmente en base al modelo de las ilusiones perceptivas. El ejemplo que suele introducirse es el de la ilusión Müller-Lyer:



Si nos fijamos bien, las dos líneas horizontales son exactamente de la misma longitud, no obstante, debido a las líneas diagonales de sus extremos, nuestra impresión visual es que la línea inferior (B) es más larga que la superior (A). Aunque juzguemos que A y B tienen la misma longitud, percibimos B como más larga que A. La idea es que el contenido de la percepción puede ser “cognitivamente impenetrable” (GOLDIE 2000, 76) sin que ello implique que el sujeto se contradiga y sea, por tanto, incoherente. Según la teoría perceptiva, las emociones son análogas a las percepciones en este sentido también. Del mismo modo que no pensamos que seamos incoherentes por ver las dos líneas como de diferente longitud a pesar de que sabemos que tienen la misma, no parece que seamos incoherentes tampoco, por ejemplo, en el caso en el que tenemos miedo de una pequeña araña a pesar de que sabemos que no es peligrosa (TAPPOLET 2016).

Por último, resulta evidente que tanto las emociones como las percepciones son fenómenos intencionales, por lo que la teoría perceptiva puede retener la gran ventaja de las teorías cognitivistas. Además de poseer la capacidad para estar dirigidas a distintos objetos, parece que las percepciones, al igual que las emociones, nos proporcionan información sobre el mundo de una manera particular. Según un importante número de filósofos, las emociones, como las percepciones, nos proporcionan razones revisables para la formación de juicios evaluativos (GREENSPAN 2011; TAPPOLET 2016; CARMAN 2018).

Estos presupuestos tan básicos de la teoría perceptiva son, no obstante, cuestiones muy controvertidas en filosofía —de hecho, no constituyen en absoluto la visión más extendida de cómo funciona la percepción—. La idea de que esta consiste en el *registro pasivo* de lo que nos rodea y que no tiene por qué involucrar nuestras capacidades conceptuales es una idea muy problemática, principalmente, porque no está nada claro cómo partiendo de impresiones brutas podríamos formarnos las creencias y los juicios correspondientes a nuestras percepciones (McDOWELL 1994). Aun así, tanto la teoría perceptiva como las críticas a esta están construidas en base a este modelo<sup>12</sup>. Una consecuencia importante de esto es que el tipo de objeciones que se han planteado a esta teoría no parecen arrojar mucha luz sobre qué son las emociones a menos que aceptemos la visión de la percepción propuesta. A continuación, examinamos brevemente estas críticas.

Las objeciones a la teoría perceptiva intentan mostrar que las diferencias entre emociones y percepciones son mucho más significativas que sus similitudes. La primera gran diferencia es que las percepciones son probablemente el único estado mental que no necesita que ningún otro estado mental le proporcione acceso o “contacto” con su objeto intencional (DEONNA y TERONI 2012; MITCHELL 2021). Esta parece ser, sin embargo, una de las características más importantes de las emociones<sup>13</sup>. Una experiencia visual que representa una pelota como azul, redonda y grande no requiere de un estado mental previo para acceder a la pelota. La propia experiencia visual es la que representa o registra la pelota desde el primer momento. Con las emociones no ocurre lo mismo: para poder representar al perro como peligroso o el gesto de mi hermana como humillante la emoción necesita otros estados mentales para acceder su objeto intencional (por ejemplo, la percepción del perro y el recuerdo del gesto de mi hermana). Esta objeción, sin embargo, sólo estaría mostrando una diferencia relevante entre emociones y percepciones si aceptamos previamente el modelo de la percepción en la que no participan o median otro tipo de estados mentales y en el que el reconocimiento de los objetos de nuestro entorno depende enteramente de percepciones pasivas por parte del sujeto.

La segunda objeción se centra en la fenomenología de percepciones y emociones. El hecho de que tanto emociones como percepciones poseen una importante cualidad sentida está fuera de toda discusión, pero la cuestión

<sup>12</sup> El enactivismo, en el que no nos adentraremos por cuestiones de espacio, ofrece una crítica similar a las teorías clásicas de la percepción. Para una revisión de las teorías enactivistas más importantes en relación a las teorías de las emociones actuales ver Campeggiani (2021).

<sup>13</sup> En terminología técnica, se dice que las percepciones no tienen “bases cognitivas” mientras que las emociones sí.

relevante, y nada obvia, es si podemos establecer una analogía entre el *tipo* de fenomenología característica de cada uno de estos dos fenómenos. Según Mitchell (2021), la fenomenología de las experiencias perceptivas puede describirse como una fenomenología “presentacional”, en la que algo *se le hace manifiesto* al sujeto: las experiencias perceptivas se sienten como un encuentro con una parte de nuestro entorno que se presenta como siendo de una manera determinada. La fenomenología de las emociones, no obstante, parece ser de otro tipo. Una manera de describirla es en términos de una fenomenología “de respuesta”. La idea fundamental es que las emociones no se sienten como un mero encuentro con una serie de propiedades evaluativas, sino como una *respuesta* a tales propiedades:

La elegancia de sus movimientos me *conmovió*; su triste situación me *afectó*; me sentí *abrumado* por la impresionante vista; su compasivo discurso me *estremeció*; el impactante accidente de coche me *detuvo* (...) hablar de *estar conmovido* por la elegancia de los movimientos de la bailarina, o *afectado* por la grosería de un amigo, sugiere que lo que nos conmueve es la gracia de la bailarina o la grosería del amigo, es decir, la manera en la que el objeto particular parece ser evaluativamente. De hecho, es constitutivo de la fenomenología de ser afectado por los valores [o las propiedades evaluativas] el que me muevan en la manera en la que lo hacen<sup>14</sup>

Este fragmento parece ofrecer una buena explicación de cómo se sienten nuestras emociones. Podemos preguntarnos, no obstante, si la descripción de la fenomenología de la percepción como meramente “presentacional” es del todo plausible. Según esta distinción, cuando sentimos emociones estamos activamente involucrados en la respuesta emocional mientras que cuando percibimos algo, registramos de manera pasiva los objetos que nos rodean. Cuando percibimos objetos de nuestro entorno, no obstante, no sólo percibimos pelotas azules o grandes, sino que, principalmente, percibimos caras conocidas, gestos cansados, melodías agradables, butacas cómodas, etc. En estos casos, no parece que simplemente entremos en contacto con caras familiares o gestos cansados sino que, más bien, (como en el caso

<sup>14</sup> “the grace of her performance *moved* me; her sorrowful state of affairs *affected* me; I was *overwhelmed* by the stunning vista; his compassionate speech *touched* me; the shocking car crash *arrested* me (...) talk of *being moved* by the gracefulness of the ballerina’s performance, or *affected* by the rudeness of a friend, is suggestive that what we are moved by is the ballerina’s gracefulness or the friend’s rudeness, that is by how the particular object evaluatively seems. Indeed, it is constitutive of *what-it-is-like* to be affected by value to be moved in the way I am” (MITCHELL 2021, énfasis en el original).

de las emociones) la familiaridad de una cara o el cansancio de un gesto nos interpelan o afectan de una manera muy determinada: nos vemos movidos por ellos. Una vez más, por tanto, esta objeción sólo puede convencernos si aceptamos previamente el paradigma de la percepción presupuesto en esta discusión.

Otra de las objeciones planteadas a la teoría perceptiva sostiene que, mientras que las percepciones pueden estar dirigidas a sus objetos (pelota) y a las propiedades de éstos (azul, redonda, grande), las emociones no pueden estar dirigidas a las propiedades de sus objetos. Cuando sentimos miedo ante un perro, nuestro miedo no es una representación de *la peligrosidad*, sino de *el perro* como peligroso. No obstante, la teoría perceptiva defiende que las emociones son percepciones de valor o propiedades evaluativas. Pero si esto fuera así, habríamos de poder decir que, igual que percibimos el azul de la pelota, tememos la peligrosidad del perro. Lo que esta objeción pretende mostrar es que el objeto de las emociones —aquello a lo que las emociones están dirigidas— no son las propiedades evaluativas sino sus portadores (DEONNA y TERONI 2012). Por tanto, las emociones no pueden ser percepciones de propiedades evaluativas. Al hilo de lo que comentábamos respecto a la objeción anterior, podríamos preguntarnos si, en el caso de percepciones más complejas, cuando percibimos caras conocidas, gestos cansados o butacas cómodas, podemos percibir exclusivamente las propiedades de sus objetos (del mismo modo que podemos percibir el azul de una pelota) o si, como en el caso de las emociones, lo que hacemos es percibir una serie de objetos bajo un determinado aspecto. Está claro que percibimos la familiaridad de una cara o el cansancio de un gesto, pero no parece que podamos concebir esa familiaridad o ese cansancio separado de la propia cara o el propio gesto.

La conclusión es que la teoría perceptiva de las emociones así como las objeciones planteadas en su contra presuponen una determinada concepción de la percepción que condiciona seriamente el tipo de cosas que se pueden decir sobre las emociones. Ante una visión tan controvertida del funcionamiento de la percepción, la manera en la que esta teoría intenta dar cuenta del aspecto intencional, evaluativo y sentido de las emociones no resulta muy convincente.

### 4.3 *Las teorías del sentir*

Vamos a adentrarnos ahora en unas teorías cuyo especial énfasis en el aspecto sentido de las emociones ha hecho que se las conozca como las teorías del sentir. En ocasiones, es posible encontrar a algunas de ellas clasificadas de manera distinta, como teorías de la percepción indirecta o como teorías híbri-

das, pero debido a su estrecha continuidad con la teoría jamesiana, la primera teoría del sentir, consideraremos que todas pertenecen a esta última familia.

#### 4.3.1 La teoría jamesiana

La tesis jamesiana es que las emociones son *percepciones de cambios corporales*. Esto quiere decir que, del mismo modo que las teorías perceptivas, las emociones son entendidas como un tipo de percepción. Según James, es un error pensar que la percepción de un hecho (por ejemplo, que un perro me está gruñendo) provoca en nosotros una emoción (miedo) y que esta desencadena una serie de cambios corporales (temblor, sudoración, parálisis, etc.). Los cambios corporales, defiende James, no son efectos causales de las emociones sino que se siguen, más bien, directamente de la percepción del hecho en cuestión (que el perro me está gruñendo). La percepción de esos cambios corporales (el temblor, por ejemplo) *es lo que constituye la emoción*. Esta idea le lleva a afirmar que “nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos, y no (...) lloramos, golpeamos o temblamos porque, según el caso, estemos tristes, enfadados o asustados (...) En ausencia de los estados corporales que se siguen de la percepción, esto último [la tristeza, el enfado y el miedo] sería puramente cognitivo, pálido, sin color, destituido de toda calidez emocional”<sup>15</sup> (JAMES 1884, 190).

El punto de partida de James es que las emociones *son sentidas*. Según él, hablar de emociones sin hacer referencia a cómo se sienten carece totalmente de sentido: en el momento en que reducimos las emociones a puras cogniciones, las perdemos de vista. Habitualmente, la teoría jamesiana es objeto de duras críticas por las consecuencias que se derivan de invertir, supuestamente, el orden causal del proceso en el que están involucradas nuestras emociones (PINEDA 2019). Si estamos enfadados porque golpeamos, por ejemplo, y no porque alguien nos haya ofendido (lo cual constituiría el hecho desencadenante), no parece que podamos explicar el vínculo entre la emoción y las acciones relacionadas. La emoción del enfado no podría hacer inteligible nuestra acción de confrontar a la persona que nos ha ofendido o nuestra acción de evitarla. Tendríamos que hacer referencia a los cambios corporales producidos por la situación, pero no parece que exista ningún tipo de vínculo explicativo entre golpear y confrontar a una persona.

<sup>15</sup> “we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and (...) we [don't] cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful (...) Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colourless, destitute of emotional warmth” (JAMES 1884, 190).

Aunque esta sea una objeción importante a la teoría jamesiana, tal vez es posible interpretar la inversión del sentido común que propone James de manera distinta. Podemos, de forma alternativa, considerar que cuando James defiende que “nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos” el tipo de explicación que está proponiendo no es una explicación de tipo causal sino *constitutiva* (DEONNA y TERONI 2012, 64). Tras rechazar la idea de que las sensaciones corporales son meros efectos causales de las emociones (como hacen las teorías cognitivistas), James trataría de explicar tales sensaciones como *manifestaciones* de las emociones<sup>16</sup>. La idea es que el llanto es constitutivo del estar triste: la tristeza que no es sentida, no es tristeza, sino algo puramente cognitivo.

James reclama, en cualquier caso, la centralidad del cuerpo en las emociones. Esto puede considerarse un importante avance en nuestra comprensión del fenómeno, dados los problemas que, como hemos visto, se derivan de dejar el aspecto sentido de las emociones sin explicar o relegado a un segundo plano. La propuesta de James, no obstante, al identificar las emociones con la percepción o sensación de cambios corporales, se enfrenta una serie de dificultades importantes. Una de ellas es que parece que existen sujetos que, debido a una lesión de la médula espinal, no pueden sentir su cuerpo y que, no obstante, disfrutan de una vida emocional muy rica (CANNON 1927; COBOS *et al.* 2002)<sup>17</sup>. Según esto, aunque las sensaciones de los cambios corporales son una parte importante de las emociones —o, al menos, de la experiencia típica de las emociones— tales sensaciones no son necesarias para tener emociones.

El problema más grande de la teoría de James es que el tipo de intencionalidad que atribuye a las emociones es claramente erróneo (PINEDA 2019; MITCHELL 2021). Si las emociones son percepciones de cambios corporales, entonces tales cambios constituyen el objeto intencional de las emociones. Decir que el miedo no es otra cosa que la percepción de cómo temblamos, se nos eriza el vello, etc. equivale a decir que el miedo está intencionalmente dirigido a tales cambios. Esta manera de comprender las emociones, sin embargo, es contraria a nuestra manera ordinaria de relacionarnos con ellas. Como decíamos en la sección dedicada a la intencionalidad de las emociones, estas son respuestas a objetos o situaciones que pueden ser evaluadas como respuestas proporcionales o desproporcionales. Dado que, según James, las emociones son respuestas a cambios corporales, plantearse si una emoción

<sup>16</sup> Aunque esta interpretación ayudaría a la teoría jamesiana a esquivar la objeción anterior, esta es una lectura que se aparta de la letra de la propuesta de James (1884). Agradezco a un revisor anónimo esta puntualización.

<sup>17</sup> Para un comentario de esta objeción ver Mitchell (2021, cap. 5).

es una respuesta apropiada o no equivaldría a plantearse si las emociones representan apropiadamente o no dichos cambios corporales, lo cual carece de sentido.

La teoría neo-jamesiana de Prinz (2004), la cual no analizaremos en profundidad por razones de espacio<sup>18</sup>, considera que esta última objeción puede evitarse si adoptamos una concepción teleosemántica de la intencionalidad. La idea es que el hecho de que las emociones sean percepciones de cambios corporales no implica que las emociones *representen* o estén dirigidas a tales cambios. Los cambios corporales típicos del miedo (temblor, parálisis) parecen constituir un buen indicador de que estamos en presencia de algún tipo de peligro, del mismo modo que el ascenso del mercurio en un termómetro parece constituir un buen indicador de que la temperatura ha aumentado. Tanto los cambios corporales como el ascenso del mercurio son buenos indicadores de lo anterior porque son causados de manera sistemática por el peligro y por el aumento de temperatura, respectivamente. Cuando la capacidad que una cosa tiene de indicar la presencia de otra cosa ha sido *seleccionada*, adaptativa o artificialmente, por su contribución a nuestras vidas (el temblor como indicador del peligro o el ascenso del mercurio como indicador del aumento de temperatura) podemos decir que tal cosa (el temblor o el mercurio) tiene *la función de llevar información* sobre esa otra cosa (el peligro o la temperatura). Los defensores de la concepción teleosemántica de la intencionalidad sostienen que cuando algo tiene la función de llevar información sobre otra cosa, parece razonable decir que lo primero no indica simplemente la presencia de lo segundo, sino que *lo representa*. Esto quiere decir que el ascenso del mercurio representa una subida de temperatura y que los cambios corporales típicos del miedo representan el peligro<sup>19</sup>.

Según esta visión de la intencionalidad, la idea de que las emociones son percepciones de cambios corporales es compatible con la idea de que estas representan propiedades evaluativas. La teoría jamesiana podría, por tanto, reformularse en este sentido y esquivar, en principio, una de sus objeciones más importantes. No obstante, mencionaremos brevemente dos problemas importantes asociados a esta propuesta. En primer lugar, en la forma de representación descrita por Prinz no parece haber lugar para un sujeto que se relaciona intencionalmente, desde una perspectiva de primera persona, con las propiedades evaluativas asociadas a cada tipo de emoción:

<sup>18</sup> Para un análisis detallado de la propuesta de Prinz ver Pineda (2018, cap. 6).

<sup>19</sup> Aunque existen diferentes versiones de la concepción teleosemántica de la intencionalidad, la versión aquí presentada es la más extendida entre los defensores de la teleosemántica (DRETSKE 1988; SHEA 2007; MARTÍNEZ 2019).

Las sensaciones [de miedo] (...) representan el peligro exactamente como el sonido de una alarma (...) representa un allanamiento. Del mismo modo que el sonido de la alarma no está dirigido a quién sea que active la alarma, las sensaciones tampoco están dirigidas al asaltante ni a alguien, como el repartidor, que pueda ser confundido con él. El punto importante es que las sensaciones [corporales] no explican la acción que puedas llevar a cabo en respuesta a la amenaza a la que te enfrentas (...) *no son una evaluación que tú hagas en reacción a ella*<sup>20</sup>

Como veíamos al principio, sin embargo, este es uno de los presupuestos irrenunciables de nuestro análisis si pretendemos dar cuenta de la experiencia humana y el discurso normativo sobre emociones. En segundo lugar, hay una objeción fenomenológica importante a esta propuesta. La idea es que la conexión entre la fenomenología de las emociones y las propiedades evaluativas correspondientes no parece, tal y como se desprende del análisis de Prinz, en absoluto arbitraria:

No podemos concebir la conexión entre, por ejemplo, la fenomenología del miedo y el peligro como algo arbitrario. Intuitivamente, ninguna otra experiencia emocional que la del miedo es una buena candidata para presentar el mundo en términos de peligro. Aunque no tenemos ningún problema en comprender el hecho de que podemos acabar reaccionando a una situación peligrosa con diversión, digamos, no es inteligible decir que la diversión hace que el peligro de la situación se nos manifieste (...) la conexión entre la experiencia emocional y la propiedad evaluativa no puede modelarse a partir de la conexión que existe entre el humo y el fuego, es decir, como una conexión de co-variación natural. Experimentar la propiedad evaluativa de un objeto no equivale a tomar la manera en la que se siente el cuerpo como una indicación, un signo o un síntoma del hecho de que este objeto tiene esta propiedad<sup>21</sup>

<sup>20</sup> “the feelings (...) represent danger exactly as the sound made by an alarm (...) represents a home invasion. Just as the alarm’s sound is not directed at or toward whoever sets off the alarm, so the feelings are not directed at or toward the assailant or anyone, like the deliveryman, mistaken for one. The upshot is that the feelings do not explain whatever action you take in response to the threat you face (...) *they are not an evaluation you make in reaction to it*” (DEIGH 2010, 37, énfasis añadido).

<sup>21</sup> “we cannot conceive of the connection between, for instance, the phenomenology of fear and danger as arbitrary. Intuitively, no other emotional experience than that of fear is a suitable candidate for presenting the world in terms of a danger. Although we have no problem in understanding the fact that we might end up reacting to a dangerous situation with amusement, say, it is not intelligible to say that amusement makes the danger in the situation manifest to us (...) the connection between the emotional experience and the evaluative property cannot be modeled on that between smoke and fire, namely as one of natural co-variation. Experiencing the evaluative property of an object is not taking the way one’s body feels as an indication, a sign, or a symptom of the fact that this object has this property” (DEONNA y TERONI 2012, 86-7).

En este fragmento se expresa la intuición de que existe una cierta *inteligibilidad primitiva* entre las emociones y las propiedades evaluativas correspondientes. Este tipo de inteligibilidad, no obstante, desaparece por completo si, como sostiene Prinz, decimos que la relación entre el peligro y el temblor es que lo primero causa sistemáticamente lo segundo. No parece, por tanto, que desde una concepción teleosemántica de la intencionalidad se pueda evitar la objeción más importante a la teoría de James.

#### 4.3.2 La teoría actitudinal

A diferencia de las teorías que hemos visto hasta ahora, Deonna y Teroni (2012; 2020) consideran que las emociones no pueden reducirse o explicarse en términos de otro tipo de estado mental. Habitualmente, sostienen ellos, distinguimos entre distintos tipos de estado mental en virtud de que cada uno de ellos constituye *un tipo diferente de actitud* hacia un contenido. La creencia es una actitud que consiste en tomar una proposición o estado de cosas como verdadero; el deseo, una actitud que consiste en tomarlo como algo que debería darse; la suposición, en tomarlo como posible, etc. La idea es que estos diferentes tipos de actitud pueden dirigirse hacia los mismos contenidos: puedo creer que llueva, desear que llueva o suponer que va a llover. Según Deonna y Teroni, las emociones son también diferentes actitudes hacia un contenido: tememos que llueva, nos entristece que llueva, celebramos que llueva, nos frustra que llueva, etc. En lugar de explicar las emociones en términos de otros estados mentales, hemos de reconocer que cada emoción constituye un tipo de actitud diferente hacia un contenido, igual que las creencias, deseos o suposiciones.

Esta teoría sostiene que el tipo de actitud que son las emociones tienen dos características fundamentales. La primera es que se tratan de actitudes *evaluativas*. Cada emoción se corresponde con una actitud evaluativa diferente: el miedo es una actitud que consiste en tomar un objeto o estado de cosas como peligroso, la alegría es una actitud que consiste en tomarlo como un motivo de celebración; el enfado, en tomarlo como algo ofensivo, etc. La segunda característica del tipo de actitud que son las emociones es que se tratan de actitudes *sentidas*. En concreto, las emociones son actitudes *corporales* sentidas. Según Deonna y Teroni, una emoción consiste en un posicionamiento corporal dirigido hacia el objeto de la emoción; un posicionamiento que podemos interpretar en términos de preparación para la acción (FRIJDA 2007). La idea fundamental es que la evaluación del objeto —como peligroso, degradante, ofensivo, etc.— se manifiesta en la propia fenomenología de la emoción, es decir, *en la manera en la que el cuerpo se prepara a actuar* en re-

lación al objeto de la emoción. En términos de la teoría actitudinal, el miedo al perro es una experiencia del perro como peligroso porque consiste en sentir el cuerpo prepararse para disminuir el impacto del perro, el enfado con mi hermana es una experiencia de mi hermana como ofensiva porque consiste en sentir el cuerpo prepararse para tomar represalias contra ella, avergonzarse de una misma es una experiencia de una misma como degradada porque consiste en sentir el cuerpo prepararse para que la tierra le trague o desaparecer de la vista de los demás, etc. En todos estos casos, “sentimos la forma en la que nuestro cuerpo se orienta hacia el objeto en cuestión. El cuerpo se siente en la forma de una gestalt de sensaciones corporales, que consiste en estar preparado a responder de una manera determinada al objeto”<sup>22</sup> (2012, 87). Aunque la fenomenología aquí contemplada es de tipo corporal, estos autores rechazan la idea de que podamos explicar cómo se sienten las emociones haciendo referencia exclusivamente a cambios corporales entendidos de forma atomística<sup>23</sup>.

Uno de los objetivos de Deonna y Teroni es explicar la manera en la que *las emociones nos ponen en contacto con las propiedades evaluativas* del objeto de

<sup>22</sup> “we feel the way our body is geared towards the object we are facing. The body is felt in the form of a gestalt of bodily sensations, which consists in being ready to respond in a given way to the object” (DEONNA y TERONI 2012, 87).

<sup>23</sup> Alguien podría señalar que, al afirmar que las emociones son actitudes sentidas y comportamientos corporales, Deonna y Teroni están haciendo referencia a *dos cosas distintas*, y que los comportamientos corporales son el objeto intencional de las actitudes sentidas. Tal y como entiendo la propuesta de estos autores, no obstante, no parece que se esté hablando de dos elementos separados: las actitudes evaluativas *son* los comportamientos corporales, es decir, al posicionarnos corporalmente en relación al objeto de la emoción *evaluamos* dicho objeto, adoptamos una actitud evaluativa hacia él. “Los cambios corporales emocionalmente relevantes se experimentan como distintos posicionamientos [stances] que adoptamos hacia objetos específicos (...) el sujeto experimenta holísticamente su cuerpo como tomando una actitud hacia un determinado objeto” [the emotionally relevant bodily changes are experienced as distinct stances we adopt towards specific objects (...) the subject experiences her body holistically as taking an attitude towards a certain object] (2012, 79). Respecto a la idea de que los comportamientos corporales podrían ser el objeto intencional de las actitudes evaluativas que constituyen las emociones, Deonna y Teroni rechazan explícitamente esta interpretación e insisten en que tales actitudes corporales sentidas están intencionalmente dirigidas al objeto de la emoción y no a cambios corporales: “la propuesta no es que las emociones sean actitudes que tomamos hacia lo que sentimos que sucede en nuestro cuerpo, sino que lo que sentimos que sucede en nuestro cuerpo constituye en sí mismo una actitud emocional. Las emociones no son actitudes que tomamos hacia nuestro cuerpo sentido, sino actitudes corporales sentidas dirigidas hacia el mundo” [the proposal is not that emotions are attitudes we take towards what we feel happens in our body, but that what we feel happens in our body constitutes in itself an emotional attitude. Emotions are not attitudes we take towards our felt body, but felt bodily attitudes directed towards the world] (2012, 80). No obstante, según Mitchell (2021), estos autores deberían aclarar cómo nos relacionamos con lo que pasa en nuestro cuerpo. Le doy las gracias a un revisor anónimo por animarme a aclarar esto.

la emoción, las cuales, según ellos, sobrevienen de propiedades naturales<sup>24</sup>. Esta es una cuestión que, desde el punto de vista de estos autores, ni la propuesta de Prinz ni la teoría perceptiva consiguen explicar dadas las objeciones que hemos mencionado antes. Según ellos, los posicionamientos corporales que constituyen las diferentes emociones están intencionalmente dirigidos al objeto de la emoción y en la fenomenología propia de cada tipo de emoción *se manifiestan* las diferentes propiedades evaluativas: sentir cómo mi cuerpo se prepara para huir equivale a experimentar el peligro o sentir cómo mi cuerpo se prepara para que la tierra me trague equivale a experimentar la degradación. Deonna y Teroni añaden que estas actitudes sentidas son actitudes *correctas* únicamente en el caso en que el objeto de la emoción sea de hecho peligroso o degradante. Así, y dada la tesis de la superveniencia, la manera en la que mi cuerpo se prepara para huir del perro será correcta si el perro tiene, por ejemplo, dientes afilados.

Como podemos ver, los aspectos intencional, evaluativo y sentido de las emociones son indisolubles según la teoría actitudinal. Los posicionamientos corporales que adoptamos (y que constituyen nuestras emociones) están dirigidos al objeto de la emoción, se relacionan evaluativamente con él (a través de las tendencias específicas a la acción) y son sentidos. Siguiendo a James, esta teoría otorga un papel central al cuerpo en su análisis de las emociones, pero a diferencia de él, el actitudinalismo considera que las emociones no son percepciones de cambios corporales sino actitudes o posicionamientos corporales y sentidos intencionalmente dirigidos al objeto de la emoción. A diferencia de la respuesta de Prinz al problema de la intencionalidad que afectaba a la teoría de James, por otra parte, la teoría actitudinal no toma la manera en la que se siente el cuerpo durante una experiencia emocional como un mero síntoma que indica la presencia de una propiedad evaluativa. Las tendencias a actuar propias de cada emoción son, en principio, inteligibles a la luz de cada tipo de propiedad evaluativa.

La teoría actitudinal, no obstante, es vulnerable a una de las objeciones más importantes a la propuesta de James. Como decíamos, parece que el hecho de no sentir sus cuerpos no constituye un impedimento para que sujetos con una lesión de la médula espinal sientan emociones (CANNON 1927; COBOS *et al.* 2002). Al margen de esta objeción, no podemos dejar de preguntarnos si los posicionamientos corporales que, según estos autores, constituyen las emociones son realmente inteligibles a la luz de las diferentes propiedades evaluativas. En concreto, si estos diferentes posicionamientos pueden ser evaluados como correctos o incorrectos en relación a las distintas propiedades:

<sup>24</sup> Según la tesis de la superveniencia, propiedades evaluativas como la peligrosidad de un perro, por ejemplo, sobrevienen de propiedades naturales como tener dientes afilados, una gran fuerza física, estar en posición de ataque, etc. (KIM 1993).

Ante la pregunta de a qué equivale la corrección en la explicación que Deonna y Teroni dan del miedo, es natural responder “racional”. Plausiblemente, es racional huir si uno detecta una amenaza e irracional si este no es el caso. Pero esta respuesta es mucho menos plausible en los demás casos. ¿Es racional prepararse para tomar represalias cuando nos ofenden? No es ni mucho menos obvio que lo sea. ¿Es racional desaparecer en el suelo cuando se nos degrada? Estoy tentado de decir que, en la medida en que puedo encontrarle sentido a esta sugerencia, no lo es. Sin embargo, más importante que esta perplejidad es la sospecha de que la corrección en estos análisis es, en última instancia, una cuestión de prudencia o de propiedad moral. Pero estas nociones, tal y como presuponen Deonna y Teroni, deben contrastarse con la corrección<sup>25</sup>

El problema es que resulta muy difícil describir patrones de posicionamientos corporales que se correspondan de manera unívoca con las diferentes propiedades evaluativas. Además, el peligro, más que merecer que nuestro cuerpo se prepare para huir, lo que merece es miedo. La pregunta es si el miedo puede ser reducido a cómo nuestro cuerpo se prepara para huir. Mi cuerpo podría, por ejemplo, prepararse para huir ante una amenaza y yo no experimentar ningún tipo de miedo, y alguien podría decirme que, si no siento miedo, es que hay algún aspecto de la situación que no estoy captando bien.

Otra perplejidad de esta teoría es la idea de que tener una emoción es sentir cómo *el cuerpo* se prepara para responder. Como hemos insistido en diversas ocasiones, los que respondemos emocionalmente a algo, a partir de nuestra perspectiva evaluativa sobre la situación en la que nos encontramos, *somos nosotros*. Si no, no tendría sentido que nos corrigiéramos en la manera en la que lo hacemos (“no deberías sentirte culpable por esto”, “el comentario que le hizo fue muy ofensivo, normal que se enfadara”, “no entiendo cómo no derramó ni una lágrima durante el funeral”, etc.). Tal vez, podríamos decir que sentir miedo es sentir cómo *nosotros* nos preparamos para huir, y no nuestro cuerpo. No obstante, las prácticas que regulan nuestras emociones no parecen en absoluto estar regulando meramente posicionamientos corporales.

<sup>25</sup> “To the question of what correctness amounts to in Deonna and Teroni’s account of fear, it is natural to answer “rational”. Indeed, plausibly, it is rational to flee if one spies a threat and irrational otherwise. But such an answer is markedly less plausible in the other cases. Is it rational to prepare for retaliation when offended? It is far from obvious that it is. Is it rational to disappear into the ground when degraded? I am tempted to say that, insofar as I can make sense of the suggestion, it is not. More significant than such puzzlement, however, is the suspicion that correctness in these analyses is ultimately a matter of prudential or moral appropriateness. But these notions, so Deonna and Teroni suppose, are to be contrasted with correctness” (SMITH 2014, 11).

Varios teóricos de las emociones se han alejado de este tipo de propuesta argumentando que las emociones —en concreto, su cualidad sentida— no pueden reducirse a cómo se siente el cuerpo (GOLDIE 2000, HELM 2002; MITCHELL 2021). Según estos autores, tenemos que hacer referencia a otro tipo de sentires o sensaciones que no sean meramente corporales para entender la manera en la que las emociones se dirigen a su objeto y nos ponen en contacto con sus propiedades evaluativas. La idea es que no podemos separar entre el sujeto y su cuerpo cuando nos aproximamos a sus emociones: “toda nuestra mente y nuestro cuerpo están involucrados en la experiencia emocional, y todos los sentires están ‘unidos en la conciencia’ en su estar dirigidos hacia el objeto: unidos ‘en cuerpo y alma’”<sup>26</sup> (GOLDIE 2000, 55). El problema es que los intentos por desarrollar este nuevo proyecto<sup>27</sup>, del mismo modo que la teoría actitudinal, dan una explicación poco convincente de cómo este tipo de actitud especial —que no es meramente corporal— nos da acceso a las propiedades evaluativas del objeto de la emoción. La propuesta más habitual es que nuestras emociones están siempre asociadas a una determinada valencia: al experimentarlas, parte de lo que sentimos es aprobación o desaprobación por el objeto de la emoción (MITCHELL 2021) o sensaciones de placer o dolor en relación a dicho objeto (HELM 2002).

Tomemos el caso del enfado: la experiencia incluye una respuesta de *desaprobación sentida*, que representa afectivamente el desvalor [*disvalue*] del comentario ofensivo. O tomemos el caso de la diversión: la experiencia incluye una respuesta de *favor sentida*, que representa afectivamente el valor de la broma divertida. Por último, tomemos el caso de la admiración: la experiencia incluye una respuesta de *favor sentida*, que representa afectivamente el valor de la actuación elegante. Así pues, tenemos un candidato a ser el componente que puede captar de una vez el sentido en que la experiencia emocional incluye el *ser movido por el valor*, y al mismo tiempo representa afectivamente ese mismo valor<sup>28</sup>

<sup>26</sup> “our entire mind and body is engaged in the emotional experience, and all the feelings are ‘united in consciousness’ in being directed towards its object: united ‘body and soul’, ‘heart and mind’” (GOLDIE 2000, 55).

<sup>27</sup> El cual ha recibido recientemente el nombre de teorías de la intencionalidad afectiva (VENDRELL 2018).

<sup>28</sup> “Take the case of anger: the experience includes a response of *felt disfavour*, which affectively represents the disvalue of the offensive remark. Or take the case of amusement: the experience includes a response of *felt favour*, which affectively represents the value of the funny joke. Finally, take the case of admiration: the experience includes a response of *felt favour*, which affectively represents the value of the graceful performance. As such, we have a candidate for a component which claims to in one stroke capture the sense in which emotional experience includes being *moved by value*, and at the same time affectively represents that very value” (MITCHELL 2021, énfasis en el original).

Como vemos, la complejidad de la cuestión no hace más que aumentar. La pregunta que puede surgirnos a leer este fragmento es cómo es posible que sensaciones afectivas tan básicas como aprobar o desaprobar nos pongan en contacto con el conjunto de propiedades evaluativas que se corresponden con los diferentes tipos de emoción. Este tipo de actitudes podrían, en todo caso, ponernos en contacto con propiedades más simples o básicas (como tener valor o no tenerlo) pero no parece que la experiencia del peligro, por ejemplo, pueda ser explicada exclusivamente en términos de una desaprobación sentida. Cuando siento miedo ante un perro, siento que es peligroso, no que carece de valor para mí.

##### 5. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE EMOCIONES Y PROPIEDADES EVALUATIVAS

Hasta aquí llega nuestra revisión de las diferentes teorías de las emociones. De la discusión llevada a cabo se desprende que la preocupación más importante de los participantes en este debate es esclarecer *el tipo de estado mental* que son las emociones. Sin embargo, tal y como hemos podido ver, la identificación de las emociones con creencias y deseos, juicios evaluativos, percepciones (de propiedades evaluativas o cambios corporales) o actitudes evaluativas sentidas resulta problemática por los motivos que hemos comentado a lo largo de la sección anterior.

Parece haber, por otra parte, un problema más profundo y complejo que los tratados hasta ahora y que condiciona seriamente el debate actual sobre emociones. Se trata de una cuestión que afecta especialmente a la teoría actitudinal pero que determina asimismo las propuestas de la teoría preceptiva y de las teorías de la intencionalidad afectiva a las nos hemos referido brevemente en la sección anterior. Como hemos visto, una de las preocupaciones más importantes de teóricos como Deonna y Teroni, Tappolet o Mitchell es esclarecer la manera en la que las emociones nos permiten acceder a las propiedades evaluativas de los objetos a los que están dirigidas. Esta preocupación centra la investigación de estos autores en la búsqueda de un estado mental —*sui generis* o no— que, entre otras características, tenga, precisamente, *la capacidad de registrar o dar acceso a las propiedades evaluativas* del objeto de la emoción. Tal y como expresaban Deonna y Teroni, intuitivamente, parece que hay algo así como una inteligibilidad primitiva entre las emociones y sus correspondientes propiedades evaluativas —“ninguna otra experiencia emocional que la del miedo es una buena candidata para presentar el mundo en términos de peligro” (2012, 86)— por lo que, según ellos, una buena teoría

no puede tomar, como hace Prinz, los cambios corporales como meros síntomas de la presencia de una propiedad. El objetivo es, por tanto, explicar cómo las propiedades evaluativas se nos manifiestan en experiencias emocionales de primera persona.

La idea de que hemos de encontrar un tipo de estado mental que pueda proporcionarnos acceso a propiedades evaluativas y que podamos identificar con las emociones presupone, no obstante, una determinada concepción de las *propiedades evaluativas como independientes de nuestras respuestas emocionales*. A continuación, revisamos brevemente este compromiso filosófico y nos planteamos si las dificultades a las que se enfrentan varias de las teorías que hemos examinado aquí tienen más que ver con la adopción de este compromiso que con la supuesta complejidad de las emociones.

### 5.1 *Las propiedades evaluativas como independientes de las emociones*

Los filósofos que piensan que las propiedades evaluativas son independientes de nuestras respuestas emocionales consideran que las propiedades evaluativas son propiedades del mundo —que se encuentran ahí fuera— que nuestras emociones registran y que supervienen de propiedades naturales (DEONNA y TERONI 2012; TAPPOLET 2016; MITCHELL 2021). Así, la propiedad de ser peligroso de un perro sobrevendría de la propiedad natural de tener colmillos afilados, un gruñido fuerte, una gran fuerza física, etc. Si alguna de estas propiedades cambiara, el perro dejaría de ser peligroso. Igualmente, que tu entorno te ignore, no te mire a los ojos o te llame por un nombre que no es el tuyo son todas propiedades naturales (en un sentido muy laxo) de las que sobreviene la propiedad de ser humillante. Cuando nos preguntamos si algo es peligroso o humillante, lo que hemos de hacer, según este planteamiento, es *investigar el mundo y sus propiedades naturales*: si el perro no tiene dientes afilados ni una gran fuerza física, podemos concluir que no es peligroso; si el entorno de una persona no le está ignorando ni llamando por un nombre que no es el suyo, podemos concluir que la persona en cuestión no está recibiendo un trato humillante.

Deonna y Teroni, por ejemplo, sostienen que mi miedo al perro (el cual representa al perro como peligroso) está justificado si mi emoción está basada en la percepción<sup>29</sup> de las propiedades naturales de las que sobreviene la peligrosidad del perro. Es decir, mi miedo está justificado si he visto un perro con colmillos grandes. Desde el punto de vista de Smith, no obstante, esta idea resulta problemática porque

<sup>29</sup> En la percepción *verídica*.

la justificación se transmite a través del contenido, por lo que el contenido *no evaluativo* de la base cognitiva [el contenido de la percepción visual del perro] (el perro tiene dientes grandes) no puede justificar la actitud *evaluativa* que es la emoción (el perro es peligroso) (...) una representación de algo como F [como de dientes grandes] no puede justificar que uno lo tome como G [como peligroso] en ausencia de alguna información adicional (digamos que todo lo F es G) (...) deberíamos ser muy escépticos con la idea de que ser consciente de que algo tiene dientes grandes, incluso en un contexto en el que esta propiedad constituye una amenaza, sea suficiente para justificar que uno lo considere una amenaza<sup>30</sup>

Según esta crítica, necesitamos una explicación del salto que parece haber entre lo natural y lo evaluativo: lo que decimos en términos naturales no parece equivaler al tipo de cosas que expresamos en los términos evaluativos sin los cuales es imposible diferenciar los diferentes tipos de emoción.

Como veíamos en el apartado sobre el aspecto evaluativo de las emociones, el miedo no es una respuesta a lo que tiene la propiedad de morder, sino a lo que tiene la propiedad de ser peligroso. Del mismo modo, la humillación no es una respuesta a quien no te llama por tu nombre, sino a quien te humilla. Podemos ir añadiendo propiedades naturales para intentar explicar por qué algo es peligroso o humillante pero parece que cualquier tipo de explicación que conecte las propiedades naturales con las evaluativas incluirá en sí misma términos y conceptos de tipo evaluativo (BERLIN 1958; CORBÍ 2012). Si intentamos explicar por qué la propiedad de ser peligroso sobreviene de la propiedad de morder es inevitable hacer referencia al hecho de que recibir el mordisco de un perro pone en riesgo nuestra integridad física. Pero, entonces, no hemos explicado la propiedad de ser peligroso en términos naturales sino en términos evaluativos, esto es, mediante conceptos como “poner en riesgo” o “integridad”. Lo mismo ocurre con la propiedad de ser humillante. Parece que no podemos explicar por qué el que alguien te ignore, no te mire a los ojos o te llame por un nombre que no es el tuyo constituye algo humillante a menos que contemos una historia sobre ello. El problema, según los defensores de este planteamiento, es que esta historia estará repleta de términos evaluativos, no naturales: que te llamen por un nombre que no es el tuyo es una falta de respeto, que no te miren a los ojos es negarse a reconocer que eres una persona al

<sup>30</sup> “justification travels via content, so the *non-evaluative* content of the cognitive base (that the dog has big teeth) cannot justify the *evaluative* attitude that is the emotion (that it is dangerous). According to this principle, a representation of something as an F cannot not justify one’s taking it to be a G in the absence of some further information (say that all Fs are Gs) (...) we should be highly sceptical of the idea that being aware of something as having big teeth, even in a context in which this property constitutes being a threat, is sufficient to justify one’s taking it to be a threat” (SMITH 2014, 104-5, énfasis añadido).

mismo nivel que los demás, etc. Hacer referencia exclusivamente a propiedades naturales, además, tampoco parece explicar por qué algo es humillante en lugar de, por ejemplo, envidiable.

### 5.2 *La relación de dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas*

A diferencia de esta última postura filosófica, hay quien piensa que, del mismo modo que hemos de hacer referencia a las diferentes propiedades evaluativas para individuar los distintos tipos de emoción, no podemos *individuar las propias propiedades evaluativas* sin hacer referencia a los distintos tipos de emoción: lo ofensivo es lo que merece enfado, lo peligroso es lo que merece miedo, lo vergonzoso es lo que merece vergüenza, etc. —y no lo que sobreviene de ciertas propiedades naturales—.

La diversión, por ejemplo, es una reacción que tenemos que caracterizar por referencia a su objeto correspondiente, a través de algo percibido como divertido (...). No hay una explicación de la diversión que sea independiente del objeto, independiente de la propiedad, “puramente fenomenológica” o “puramente introspectiva”. Igualmente, tampoco puede decirse qué es exactamente lo divertido sin hacer referencia a la risa, a la diversión o a reacciones similares. ¿Por qué habríamos de esperar que existiera tal explicación independiente? Por supuesto, cuando discutimos si *x* es realmente divertido, hay todo un conjunto de consideraciones y explicaciones que podemos aducir, y de ninguna manera todas ellas tienen que ser dadas en términos simplemente sinónimos o interdefinibles con “divertido” (...). Lo que es extremadamente improbable es que (...) explicaciones ulteriores resulten ser una *reducción* de lo divertido o sirvan para caracterizarlo en términos puramente naturales<sup>31</sup>

Este fragmento presupone que existe una relación de *dependencia mutua* entre emociones y propiedades evaluativas. Desde esta perspectiva, la

<sup>31</sup> “Amusement for instance is a reaction we have to characterize by reference to its proper object, via something perceived as funny (...) There is no object-independent and property-independent, ‘purely phenomenological’ or ‘purely introspective’ account of amusement. And equally there is no saying what exactly the funny is without reference to laughter or amusement or kindred reactions. Why should we expect there to be such an independent account? Of course, when we dispute whether *x* is really funny, there is a whole wealth of considerations and explanations we can adduce, and by no means all of them have to be given in terms simply synonymous or interdefinable with ‘funny’ (...) What is improbable in the extreme is that (...) further explanations will ever add up to a *reduction* of the funny or serve to characterize it in purely natural terms” (WIGGINS 1987, 195, énfasis en el original).

estrecha conexión entre respuestas emocionales y propiedades – su inteligibilidad primitiva – no es ningún misterio: estos dos elementos son como las dos caras de una misma moneda. A pesar de que diferentes versiones de esta teoría han sido respaldadas por un importante número de filósofos (WIGGINS 1987; GOLDIE 2000; DUNN 2006; CORBÍ 2012), se trata de una teoría que ha sido ampliamente rechazada en el debate actual sobre emociones. La tendencia general, como veíamos antes, es a considerar que las propiedades evaluativas son independientes de las emociones y que la inteligibilidad primitiva entre estos dos elementos es una cuestión que *requiere ser explicada*. Este es el motivo por el que teorías como la actitudinal se centran en explicar la manera especial en la que las emociones registran o nos dan acceso a las propiedades evaluativas.

Los argumentos que se han presentado en contra de la idea de que existe una relación de dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas, no obstante, no parecen ser definitivos o, al menos, no parecen determinar que una concepción de las propiedades evaluativas como independientes de las emociones sea claramente preferible. Además, como acabamos de ver, hay quien piensa que esta última concepción no está libre de problemas. Dado que la adopción de una determinada concepción de la relación entre emociones y propiedades evaluativas condiciona significativamente la manera en la que nos aproximamos a las emociones, resulta pertinente que revisemos brevemente los argumentos que se han presentado para rechazar la concepción de la dependencia mutua entre emociones y propiedades así como algunas de las respuestas ofrecidas<sup>32</sup>.

La primera objeción a la idea de que las propiedades evaluativas dependen de las respuestas emocionales para ser individuadas<sup>33</sup> es que esta es una explicación circular. Si decimos que hemos de individuar los distintos tipos de emoción por referencia a las propiedades evaluativas y viceversa, no estamos aportando ningún tipo de información nueva: algo tiene la propiedad de ser encomiable si merece orgullo, y algo merece orgullo si tiene la propiedad de ser encomiable.

<sup>32</sup> Para una visión mucho más detallada de los argumentos en contra de la concepción de la dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas ver Deonna y Teroni (2012, cap. 4) y Pineda (2019, cap. 8).

<sup>33</sup> El hecho de que las propiedades evaluativas hayan de ser individuadas por referencia a nuestras respuestas emocionales no implica que tales propiedades no sean más que meras proyecciones nuestras en lugar de hechos evaluativos del mundo. En otras palabras, esta visión no implica que las propiedades evaluativas sean propiedades dependientes de respuesta. El proyectivismo moral (KORSGAARD 1996) es incompatible con la individuación del contenido evaluativo de nuestras emociones y nuestros juicios evaluativos (CORBÍ 2012, cap. 4). La idea de que existe una relación de dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas, por tanto, es compatible con el realismo moral.

En respuesta a esta objeción, Wiggins (1987) indica que la circularidad involucrada en esta teoría es *virtuosa*, pues lo que se pretende ofrecer no es una definición o análisis de las propiedades evaluativas sino una elucidación. Es decir, el objetivo de este tipo de explicación no es aportar información nueva, sino poner las propiedades evaluativas en el contexto en el que podemos ver su sentido. La idea principal es que las respuestas emocionales y las propiedades evaluativas han de ser observadas las unas a la luz de las otras o, usando la terminología de Finkelstein (2003), que el par respuesta-propiedad forma una *unidad de inteligibilidad*. Por supuesto, podemos sacar los elementos de este par del contexto al que pertenecen y observarlos por separado. No obstante, si esta se convierte en la manera habitual en la que nos aproximamos a las emociones y a las propiedades evaluativas, la estrecha conexión que existe entre ambas se vuelve un misterio. En el contexto apropiado, en cambio, podemos ver fácilmente cómo las preguntas “¿he de admirar x?” y “¿es x admirable?” son indistinguibles (DUNN 2006).

La segunda objeción a esta postura es que, si las propiedades evaluativas han de ser individuadas por las respuestas emocionales que producen, no puedo estar nunca equivocada con respecto a si algo tiene una determinada propiedad, pues si he sentido la emoción correspondiente, estoy obligada a concluir que de hecho tiene tal propiedad. Por ejemplo, si algo me hace reír, he de concluir que se trata de algo divertido. Nuestro discurso normativo sobre emociones, sin embargo, sugiere que las emociones y las propiedades evaluativas pueden darse por separado: a veces, nos reímos de algo que no es divertido y somos incapaces de llorar ante algo que es profundamente triste.

En el fragmento anterior, veíamos cómo Wiggins afirma que “por supuesto, cuando discutimos si x es realmente divertido, hay todo un conjunto de consideraciones y explicaciones que podemos aducir” (1987, 195). La objeción funcionaría si dijéramos que las propiedades evaluativas se individuán por referencia a nuestras respuestas emocionales *actuales*, pero esta no es la tesis de Wiggins. Según él, a través de un proceso de instrucción mutua y mejoramiento, aprendemos que los objetos y situaciones a los que respondemos con una determinada emoción poseen paradigmáticamente una determinada propiedad evaluativa: aquello a lo que respondemos con miedo es paradigmáticamente peligroso, mientras que aquello a lo que respondemos con vergüenza es paradigmáticamente vergonzoso. Una vez hemos aprendido esto, “otra cosa también se vuelve posible. En lugar de fijarnos en un objeto o en una clase de objetos y discutir sobre qué respuesta o respuestas son las que evocan, podemos fijarnos en una respuesta (...) y luego discutir sobre cuáles son las marcas de la propiedad para las que la respuesta misma

está hecha”<sup>34</sup> (WIGGINS 1987, 198). Es decir, una vez alcanzado este estadio, podemos comprobar si algo tiene una determinada propiedad fijándonos en las marcas propias de los casos paradigmáticos y no meramente en la presencia o ausencia de una determinada respuesta emocional. Esto nos permite ver, por una parte, que algo puede ser peligroso aunque no sintamos miedo y, por otra, que algo puede no serlo a pesar de que sí que sintamos miedo<sup>35</sup>.

La tercera objeción a la idea de que las propiedades evaluativas dependen de las respuestas emocionales es que esta postura conduce irremediablemente al relativismo moral. Si nos preguntamos si cierto acto es humillante, por ejemplo, una persona que se sienta humillada por él concluirá que sí lo es mientras que una persona que no se sienta de tal modo alcanzará la conclusión contraria, *y ambas respuestas serán igualmente correctas*. La consecuencia más importante es que esto nos deja sin la posibilidad del desacuerdo moral, por lo que nuestros debates sobre cuestiones de este tipo carecerían de sentido. No obstante, debatimos constantemente sobre cuestiones morales e intentamos justificar cuál es la respuesta correcta ante una situación determinada.

En respuesta a esta objeción, filósofos como Berlin (1958) o Corbí (2012) insisten en la importancia de diferenciar claramente el relativismo moral<sup>36</sup> del *pluralismo moral*. Asumir que ante un determinado problema moral no existe una única respuesta válida, no implica que *cualquier respuesta lo sea*. Cuando deliberamos sobre qué hacer o qué pensar, no nos convertimos en seres abstractos y objetivos que deliberan, sino que partimos de nuestra situación particular, la cual involucra nuestro carácter, preferencias, proyecto vital, historia personal, etc. No es de extrañar, por tanto, que diferentes individuos otorguen un peso diferente a las razones que cuentan a favor o en contra de una opción concreta (WILLIAMS 1976). Esto no quiere decir que cualquier respuesta arbitraria sea válida: para que una respuesta cuente como propiamente moral ha de estar vinculada a aspectos moralmente relevantes de la situación en cuestión. Como señala Corbí, hasta “la persona más racista debe asociar sus ideas sobre la raza con algunas características moralmente relevantes como la inteligencia o la sociabilidad, si queremos interpretar que sus afirmaciones expresan una opinión con la que podría-

<sup>34</sup> “Then something else also becomes possible. Instead of fixing on an object or class of objects and arguing about what response or responses they are such as to evoke, we can fix on the response (...) and then argue about what the marks are of the property that the response itself is made for” (WIGGINS 1987, 198).

<sup>35</sup> Ver también Pettit (1991).

<sup>36</sup> Cuando se habla de relativismo en esta discusión se hace referencia a un tipo de relativismo que se caracteriza por aceptar toda respuesta como válida y no se contemplan relativismos más sofisticados como puede ser un relativismo de carácter local.

mos estar moralmente en desacuerdo”<sup>37</sup> (2012, 125). Asumir, por tanto, que existen diferentes respuestas válidas a una pregunta no implica el relativismo ni impide la discusión sobre cuestiones morales. Corbí afirma, además, que la objeción planteada presupone que cuando debatimos sobre este tipo de cuestiones nuestro objetivo no es otro que encontrar cuál es la *opinión verdadera* en cada caso. No obstante, cuando reflexionamos sobre el daño y sobre cómo prevenirlo o repararlo, la cuestión importante es, más bien, *articular una respuesta proporcionada al daño*, y no si nosotros o las personas involucradas sabemos qué es lo correcto. La articulación de una respuesta de este tipo involucra, además, una serie de elementos epistémicos que, según él, no podemos comprender si perdemos de vista el contraste entre relativismo y pluralismo moral.

La cuarta y última objeción a la idea de que las propiedades evaluativas dependen de las respuestas emocionales afirma que, a menos que esta postura aclare el tipo de razones que determinan qué emoción es la que una situación merece, dicha propuesta no es sostenible. Cuando evaluamos si una determinada emoción es adecuada, empleamos diferentes tipos de estándar. En primer lugar, los estándares de corrección nos permiten evaluar las emociones en función de la presencia o ausencia de la propiedad evaluativa correspondiente: el miedo al perro no es correcto si el perro no es peligroso (DEONNA y TIRONI 2012). En segundo lugar, los estándares de propiedad establecen si sentir una determinada emoción es moralmente apropiado: aunque una broma sea divertida y, por tanto, sentir diversión sea correcto (según los estándares de corrección) sentir diversión resulta moralmente inapropiado si podemos herir los sentimientos de otra persona al reírnos (D’ARMS y JACOBSON 2000). En tercer lugar, hay estándares de tipo prudencial: aunque admirar a un vil demonio sea incorrecto, dado que no se trata de un individuo admirable, en términos prudenciales conviene que le admiremos si no hacerlo nos pone en algún tipo de riesgo (RABINOWICZ y RØNNOW-RASMUSSEN 2004). Dados estos tres tipos de estándar, podemos concluir que el miedo no es la respuesta que merece el perro, la diversión no es la respuesta que merece la broma y la admiración es la respuesta que merece el demonio. Ahora bien, si las propiedades evaluativas han de ser individuadas por las respuestas emocionales que merecen, en el caso de la broma, dado que esta no merece diversión (según el criterio de propiedad), habríamos de concluir que esta no es divertida. En el caso del demonio, dado que merece admiración (según el criterio de tipo prudencial), habríamos de concluir que se trata de alguien admirable.

<sup>37</sup> “the wildest racist must associate her claims about race with some morally relevant features like intelligence or sociability, if we are to interpret her claims as expressing a view we might morally disagree with” (CORBÍ 2012, 125).

Aunque esta objeción suele plantearse como un problema muy serio para los defensores de la relación de dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas, podemos plantearnos si el análisis de los ejemplos anteriores nos resulta convincente. Por una parte, decir que, a pesar de que el vil demonio no sea un individuo admirable, conviene admirarle por motivos prudenciales, parece un poco forzado. *Mostrar* admiración o evitar mostrar rechazo ante él puede resultar, en efecto, conveniente, pero ¿en qué sentido es útil que *sintamos* admiración por él? Admirarle podría ser, incluso, contrario a nuestros intereses, pues implicaría abandonar nuestras convicciones más profundas (si es que esto es algo que podamos hacer y, más aún, por razones prudenciales). Alguien podría insistir, sin embargo, en que, por motivos de supervivencia, resulta mucho más conveniente sentir admiración por el demonio que fingir simplemente tal emoción, pues en el primer caso estaremos motivados a actuar de manera prudencial<sup>38</sup>. La cuestión importante es si, dado este caso, el defensor de la dependencia mutua entre emociones y propiedades evaluativas está obligado a concluir que el demonio *es admirable*. Tal y como indicábamos al hilo de la segunda objeción, el defensor de esta postura puede reconocer situaciones en las que un sujeto particular responde con una determinada emoción (admiración en nuestro ejemplo) sin que el objeto al que se dirige su emoción merezca tal emoción. Es decir, el hecho de que un sujeto particular sienta admiración ante un determinado objeto no quiere decir que tal objeto sea admirable<sup>39</sup>. Podríamos comprender por qué el sujeto en cuestión siente admiración —e incluso pensar que, de encontrarnos en la misma situación, es probable es que sintiéramos lo mismo que él o ella— pero ver, al mismo tiempo, esta forma de admiración como una *desviación* del caso paradigmático. Por lo tanto, no parece que el defensor de la dependencia mutua entre emociones y propiedades esté obligado a concluir que el demonio sea admirable. En el caso de la broma, por otra parte, si todo lo que importara fuera no herir los sentimientos de otra persona, este tipo de consideración, más que de tipo moral, parece ser de tipo prudencial: aunque sentir diversión sea correcto, no debería reírme delante de la persona a quién la broma va dirigida. No obstante, podemos preguntarnos al hilo de la respuesta a la objeción anterior, si esta es la cuestión que realmente importa. Podría ser que el motivo por el que resulta moralmente inapropiado vivir la broma como algo divertido es que ello me insensibiliza ante el daño que esta puede estar causando al otro. Esta idea podría hacernos cuestionar en qué

<sup>38</sup> Le agradezco a un revisor anónimo la insistencia en este punto.

<sup>39</sup> Aunque tengamos razones prudenciales para admirar a alguien, estas no son el único tipo de razones que cuentan a favor de admirar a alguien. Para determinar si alguien es admirable, es importante considerar *en cada caso* el *conjunto* de razones que tenemos a favor y en contra de admirar al individuo en cuestión.

sentido relevante, entonces, hemos de seguir insistiendo en que la diversión es correcta aunque moralmente inapropiada<sup>40</sup>.

La revisión de estos argumentos, aunque breve, resulta pertinente porque nos hace ver que la relación entre emociones y propiedades evaluativas es una cuestión abierta y que no es evidente que hayamos de rechazar la concepción de la dependencia mutua entre emociones y propiedades en favor de la postura contraria. Sin embargo, y como hemos visto, las teorías de las emociones más recientes están guiadas por la idea de que las propiedades evaluativas son independientes de las emociones y que parte de lo que tenemos que investigar —cuando nos preguntamos qué son las emociones— es de qué manera las emociones registran o dan acceso a tales propiedades. Si recordamos, uno de los problemas más importantes de varias de las teorías que hemos revisado es, precisamente, que su explicación de la manera en la que las emociones nos ponen en contacto con las propiedades evaluativas no resulta especialmente convincente: respecto a la teoría perceptiva, veíamos que decir que percibimos la propiedad de ser peligroso de la misma manera que percibimos la propiedad de ser azul no puede ser correcto; respecto a la teoría actitudinal, no estaba del todo clara la relación entre los posicionamientos corporales descritos y las correspondientes propiedades evaluativas; respecto a las teorías de la intencionalidad afectiva, indicábamos que no parece que sensaciones afectivas tan básicas como aprobar o desaprobar puedan ponernos en contacto con propiedades complejas como ser peligroso o reprochable.

Da la impresión de que todas estas teorías se atascan en su explicación de la conexión entre emociones y propiedades evaluativas. Llegados a este punto, no podemos dejar de preguntarnos si esta dificultad es inherente a la complejidad del fenómeno estudiado o si podría estar relacionada, más bien, con la concepción de las propiedades evaluativas presupuesta por tales teorías. Para un defensor de la dependencia mutua entre emociones y propiedades, por ejemplo, no tendría sentido preguntarse por la manera en la que las emociones nos ponen en contacto con un conjunto de propiedades totalmente independientes de ellas. Probablemente, una teoría de las emociones guiada por esta última concepción trataría de dar respuesta a otro tipo de preguntas. Más allá de optar por una determinada concepción de la relación entre emociones y propiedades evaluativas, el objetivo de esta última sección ha sido mostrar que la adopción de una u otra concepción es una cuestión abierta y de gran relevancia para el debate sobre qué son las emociones. Un aprendizaje importante

<sup>40</sup> En este punto conviene recordar que el requisito de distinguir entre diferentes tipos de estándar (de corrección, propiedad y de tipo prudencial) que plantean, entre otros, Deonna y Teroni, es un requisito que la propia teoría actitudinal no satisface. Ver la cita de Smith (2014, 11) en la subsección 4.3.2.

es que, cuando examinamos diferentes teorías de las emociones, es importante investigar la manera en la que compromisos filosóficos de este tipo pueden estar condicionando la manera de entender el fenómeno en cuestión.

## 6. CONCLUSIÓN

Hemos comenzado precisando el tipo de explicación personal que iba a guiar nuestro análisis así como el tipo de fenómeno afectivo en el que se centran los teóricos de las emociones actuales. Tras haber descrito los tres aspectos distintivos de las emociones —intencional, evaluativo y sentido—, hemos revisado las teorías de las emociones más importantes de las últimas décadas. A lo largo de esta revisión, hemos ido identificando una serie de concepciones y presupuestos que parecen condicionar tanto las diferentes teorías como las objeciones planteadas a las mismas. Por último, hemos profundizado en uno de los compromisos filosóficos que más determinan el debate actual sobre emociones, a saber: la concepción de las propiedades evaluativas como independientes de las respuestas emocionales.

### *Agradecimientos*

Parte de las ideas aquí expuestas fueron presentadas por primera vez en el Seminari de Filosofia de la Càtedra Blasco, donde recibí comentarios muy útiles que me ayudaron a desarrollar este artículo. Quiero dar las gracias, en especial, a Josep Corbí y a Jordi Valor por las conversaciones que hemos mantenido sobre diferentes versiones de este texto y que tanto me han ayudado a mejorarlo. Les agradezco también a los editores de esta revista su cuidadosa manera de trabajar y a un revisor anónimo sus detallados comentarios y sugerencias. Para la realización de este artículo he contado con el apoyo del proyecto “Autoconocimiento, responsabilidad moral y autenticidad” del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (FFI2016-75323-P). Esta publicación es parte de la ayuda BES-2017-081537, financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por FSE invierte en tu futuro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRADY, M. S. 2009, "The Irrationality of Recalcitrant Emotions", *Philosophical Studies*, 145 (3): 413-30.
- CAMPEGGIANI, P. 2021, *Introduzione alla filosofia delle emozioni*, Biblioteca Clueb.
- CANNON, W. B. 1927, "The James-Lang Theory of Emotion: A Critical Examination and an Alternative Theory", *American Journal of Psychology*, 39: 106-24.
- CARMAN, M. 2018, "How Emotions Do Not Provide Reasons for Action", *Philosophia*, 46: 555-74.
- COBOS, P. *et al.* 2002, "Revisiting the James versus Cannon Debate on Emotion: Startle and Autonomic Modulation in Patients with Spinal Cord Injuries", *Biological Psychology*, 61 (3): 251-69.
- CORBÍ, J. E. 2012, *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*, Routledge.
- D'ARMS, J. y JACOBSON, D. 2000, "Sentiment and Value", *Ethics*, 110: 722-48.
- D'ARMS, J. y JACOBSON, D. 2003, "The Significance of Recalcitrant Emotion (or, Anti-quasijudgmentalism)", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 52: 127-45.
- DAVIDSON, D. 1980, *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays*, Clarendon Press.
- DE SOUSA, R. 1987, *The Rationality of Emotion*, MIT Press.
- DEIGH, J. 1994, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics*, 104: 824-54.
- DEIGH, J. 2010, "Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology", P. GOLDIE (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, 17-40.
- DENNETT, D. C. 1995, "Do Animals Have Beliefs?", H. ROITBLAT (ed.) *Comparative Approaches to Cognitive Sciences*, MIT Press.
- DEONNA, J. A. y TERONI, F. 2012, *The Emotions: A Philosophical Introduction*, Routledge.
- DEONNA, J. A. y TERONI, F. 2020, "Emotional Experience: Affective Consciousness And its role in Emotion Theory", U. KRIEGEL (ed.), *Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford University Press.
- DRETSKE, F. 1988, *Explaining behavior: Reasons in a world of causes*, MIT Press.
- DUNN, R. 2006, *Values and the Reflective Point of View: On Expressivism, Self-knowledge and Agency*, Routledge.
- FINKELSTEIN, D. 2003, *Expression and the Inner*, Harvard University Press.
- FRIJDA, N. H. 2007, *The Laws of Emotion*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- GOLDIE, P. 2000, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press.
- GOLDIE, P. 2004, *On Personality*, Routledge.
- GOLDIE, P. 2010, "Love for a Reason", *Emotion Review*, 2 (1): 61-7.

- GORDON, R. 1987, *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRZANKOWSKI, A. 2017, "The Real Trouble with Recalcitrant Emotions", *Erkenntnis*, 82 (3): 641-51.
- GREEN, O. H. 1992, *The Emotions: A Philosophical Theory*, Dordrecht: Kluwer.
- GREENSPAN, P. 2011, "Craving the right: Emotions and moral reasons", C. BAGNOLI (ed.), *Morality and the Emotions*, Oxford University Press, 39-60.
- HELM, B. 2002, "Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain", *American Philosophical Quarterly*, 39: 13-30.
- HELM, B. 2009, *Love, Friendship, and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- HELM, B. 2015, "Emotions and Recalcitrance: Reevaluating the Perceptual Model", *dialectica*, 69: 417-33.
- JAMES, W. 1884, "What is an Emotion", *Mind*, 9: 188-205.
- KENNY, A. 1963, *Action, Emotion and Will*, Routledge.
- KIM, J. 1993, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press
- MARTÍNEZ, M. 2019, "A Mark of the Mental: In Defense of Informational Teleosemantics", *Notre Dame Philosophical Reviews*.
- MCDOWELL, J. 1994, *Mind and World*, Harvard University Press.
- MITCHELL, J. 2021, *Emotion as Feeling Towards Value: A Theory of Emotional Experience*, Oxford University Press.
- NAAR, H. 2013, "A Dispositional Theory of Love", *Pacific Philosophical Quarterly*, 94: 3.
- NUSSBAUM, M. C. 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Nueva York: Cambridge University Press.
- PETTIT, P. 1991, "Realism and Response-Dependence", *Mind*, 100: 587-626.
- PINEDA, D. 2019, *Sobre las emociones*, Madrid: Cátedra.
- PRINZ, J. 2004, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Nueva York: Oxford University Press.
- RABINOWICZ, W. y RØNNOW-RASMUSSEN, T. 2004, "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value", *Ethics*, 114: 391-423.
- ROBERTS, R. 2003, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCARANTINO, A. 2010, "Insights and Blindspots of the Cognitivist Theory of Emotions", *British Journal for the Philosophy of Science*, 61(4): 729-68.
- SCARANTINO, A. y DE SOUSA, R. 2018, "Emotion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/emotion/>>.
- SHEA, N. 2007, "Consumers Need Information: Supplementing Teleosemantics with an Input Condition", *Philosophy and Phenomenological Research*, 75 (2): 404-35.

- SMITH, J. 2014, "Are Emotions Embodied Evaluative Attitudes?", *Disputatio*, 6(38): 93-106.
- SOLOMON, R. 2004, "Emotions, Thoughts, and Feelings: Emotions as Engagements with the World", R. SOLOMON (ed.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford/Nueva York: Series in Affective Science, 76-88.
- SOLOMON, R. 1993, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing Company.
- TAPPOLET, C. 2016, *Emotions, Values and Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- VENDRELL FERRAN, I. 2018, "Emoción", *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/emocion/>)
- WIGGINS, D. 1987, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Blackwell.
- WILLIAMS, B. 1976, "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1: 115-35.
- WOLLHEIM, R. 1999, *On the Emotions*, New Haven y Londres: Yale University Press.

