



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65636>

EN BUSCA DE LA DIMENSIÓN INTENCIONAL DE LAS EMOCIONES Y LOS ESTADOS DE ÁNIMO*



SEARCHING FOR THE INTENTIONAL DIMENSION OF EMOTIONS AND MOODS

ÁLVARO CORRAL CUARTAS**

Universidad del Rosario - Bogotá - Colombia

* Una primera versión de este trabajo se presentó como ponencia en el III Congreso Colombiano de Filosofía, celebrado en la Universidad del Valle. Cali, octubre 19 al 22 de 2010. Agradezco a los evaluadores del texto sus sugerencias y comentarios.

** alvaro.corral@urosario.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Corral Cuartas, A. "En busca de la dimensión intencional de las emociones y los estados de ánimo." *Ideas y Valores* 66. Sup. N.º3 (2017): 47-80.

APA: Corral Cuartas, A. (2017). En busca de la dimensión intencional de las emociones y los estados de ánimo. *Ideas y Valores*, 66 (Sup. N.º3), 47-80.

CHICAGO: Álvaro Corral Cuartas. "En busca de la dimensión intencional de las emociones y los estados de ánimo." *Ideas y Valores* 66, Sup. N.º3 (2017): 47-80.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En el marco de la teoría de la intencionalidad de John Searle, se plantea cómo las emociones y los estados de ánimo pueden analizarse en cuanto estados mentales intencionales, en la medida en que se considere la intencionalidad no solo como una relación de “acerquidad” (*aboutness*) entre un estado mental del sujeto y los objetos o eventos del mundo. Se critica la teoría de Searle y se muestra que los estados mentales están corporizados y situados. Para una mente encarnada y situada, las emociones y los estados de ánimo no son meras reacciones mecánicas de un cuerpo objetivado, sino que exhiben rasgos no necesariamente conscientes de intencionalidad con respecto a problemas existenciales concretos. Se muestra la necesidad que tiene la filosofía de considerar cuestiones empíricas provenientes de varias ciencias particulares, así como la necesidad de la psiquiatría de abordar cuestiones conceptuales vinculadas con el problema de la intencionalidad, que constituye uno de los problemas centrales de la filosofía de la mente. El beneficio de este encuentro interdisciplinar será una mejor comprensión de la mente humana.

Palabras clave: J. Searle, emociones, estados de ánimo, intencionalidad, mente encarnada.

ABSTRACT

Within the framework of John Searle’s theory of intentionality, the paper focuses on how emotions and moods can be analyzed as intentional mental states, as long as intentionality is not considered merely as a relation of “aboutness” between a subject’s mental state and objects or events in the world. The article criticizes Searle’s theory and shows that mental states are embodied and situated. For an embodied and situated mind, emotions and moods are not merely mechanical reactions of an objectified body, but rather, exhibit features of intentionality that are not necessarily conscious and that pertain to concrete existential problems. It is also argued that philosophy needs to consider empirical questions arising from various particular sciences and that psychiatry needs to engage with conceptual questions related to the problem of intentionality, as it constitutes one of the central problems in the philosophy of mind. The benefit of this interdisciplinary encounter will be a better understanding of the human mind.

Keywords: J. Searle, emotions, moods, intentionality, embodied mind.

En las últimas décadas, la discusión sobre los problemas de la mente ha visto un renacer interesante, al reconocerse en algunos escenarios del debate la dimensión intencional de los llamados estados mentales. Uno de los aportes más significativos –que a la vez ofrece un andamiaje conceptual bastante sólido para abordar los problemas–, lo constituye *Intencionalidad: un ensayo de filosofía de la mente*, publicado por el filósofo norteamericano John Searle en 1983. En lo que sigue a continuación haré primero una breve exposición de la teoría ofrecida por este pensador. En segundo lugar, al reconocer que Searle a lo largo de su obra hace muy pocas referencias sustantivas al problema de las emociones, quisiera ofrecer un modelo de solución en el marco de dicha teoría, lo cual implicará hacer algunas revisiones sobre la estructura y el enfoque de la misma. Dichas reflexiones, en el contexto de este volumen especial sobre filosofía y psiquiatría, muestran una doble necesidad. Por una parte, la necesidad que tiene la filosofía de considerar en sus análisis cuestiones empíricas provenientes de varias ciencias particulares y, por otra, la necesidad de la psiquiatría de abordar cuestiones conceptuales relacionadas con el problema de la Intencionalidad, que constituye sin duda uno de los temas centrales de la filosofía de la mente. El beneficio mutuo de este encuentro interdisciplinar redundará en una mejor comprensión de la mente humana.

I

La Intencionalidad es, de acuerdo con John Searle, una propiedad de la mente,¹ es decir, de los cerebros de muchos seres vivos, por medio de la cual las representaciones² que genera pueden ser acerca de algo,

-
- 1 Tanto en español como en inglés es frecuente confundir la propiedad mental de la Intencionalidad, inherente a los estados mentales de percepción, creencia, deseo e intención, como si solo se refiriera a la intención de hacer algo, la cual orienta la acción. Para evitar confusiones, el concepto, entendido desde el medioevo como una suerte de causación mental, se escribirá a continuación con mayúscula. La Intencionalidad, para Franz Brentano (1973), es ante todo una propiedad de la mente de ser “acerca de algo”, propiedad que comparten las percepciones, los deseos y en general los estados de la mente y no del cerebro. Searle, para evitar un dualismo de tipo ontológico –pero no epistemológico–, sugiere que la Intencionalidad es también una propiedad del cerebro.
 - 2 El mismo Searle es consciente de que la noción de representación, además de ser muy vaga, tiene una historia problemática. Searle no entiende la representación en atención a sus propiedades ontológicas. Su deseo es esclarecer las propiedades lógicas para indicar cómo se da la relación que un sujeto establece con cosas y eventos del mundo. Para Searle, la representación constituye una manera interna de un organismo vivo para establecer si las condiciones propias del estado intencional son o no el caso. Por eso Searle indica que la representación involucra un contenido, que será el objeto de referencia de los estados intencionales, y propone que la Intencionalidad, siguiendo a Brentano, se entienda como “acerquidad” (*aboutness*). No podemos extendernos

ya sea sobre los objetos o sobre procesos y eventos del mundo, incluidos aquellos que ocurren en el propio cuerpo. Esta propiedad mental –la cual no es lo mismo que la conciencia–, se manifiesta en estados psicológicos particulares y diferenciables por medio de los cuales un ser vivo entra en contacto con el ambiente que lo rodea. En lo que sigue quiero ampliar la noción de Searle para sostener que los estados intencionales son propios de la corporalidad de organismos vivos con sistemas nerviosos complejos. Para un organismo vivo, tener un cerebro es ante todo estar en un cuerpo animado que se mueve, crece, eventualmente se reproduce y muere en un medio ambiente que ofrece oportunidades y retos de supervivencia. Si bien el cerebro es la condición corporal de los estados intencionales, es necesario añadir que dichos estados son además estados encarnados,³ los cuales varían de un organismo a otro, pues tener un cuerpo en un medio ambiente y en un momento dado supone particularidades que también varían de una especie de seres vivos a otra. Los estados intencionales son estados subjetivos⁴ que se producen gracias a los mecanismos de interacción neurofisiológica

.....

en las dificultades que implica esta propuesta. Una noción de representación así de amplia permite dar cabida a la comprensión práctica de comportamientos de un ser vivo capaz de interactuar con cosas y procesos del medio ambiente en el cual habita, independientemente de si los concibe o no como representaciones simbólicas. Tener una representación no señala con exclusividad la tarea cognitiva de tipo teórico, sino que incluye en segundo lugar la dimensión práctica de poder interactuar adecuadamente con las cosas y procesos del medio, y además, en tercer lugar, abre la posibilidad de padecer, en el sentido afectivo del término, esas interacciones con el medio.

- 3 La noción encarnada del cuerpo no se limita a ser un soporte o algo que se añade. Entre los organismos y el mundo se dan relaciones de encuentro, no como si la mente fuera un espejo de la naturaleza, y la cognición consistiera tan solo en internalizar las propiedades y características de las cosas y procesos del mundo en un ambiente particular que ofrece o niega posibilidades. De acuerdo con Varela, Thompson y Rosch, esos procesos de interacción entre un organismo y el medio ambiente constituyen “una enacción de mundo y mente sobre la base de una historia de la variedad de acciones que un organismo ejecuta en el mundo” (9). Los estados intencionales son entonces formas encarnadas de la acción en un medio ambiente con unas características particulares, ante las cuales se abren o no posibilidades específicas de acción. Siguiendo la propuesta de Merleau-Ponty (1985), resulta imposible disociar el sujeto y la experiencia fenomenal que este tiene del mundo a través de su cuerpo, que es algo más que un medio para esa experiencia. En este sentido, siguiendo la tradición fenomenológica de Husserl, el cuerpo no solo es un mecanismo físico de soporte (*Körper*), sino que también es el cuerpo vivido de la experiencia personal (*Leib*).
- 4 Que los estados mentales son subjetivos de manera irreductible al discurso fiscalista de la ciencia, es el hecho sobre el cual Searle llama la atención en su crítica a los diferentes argumentos esgrimidos tanto por los funcionalistas como por los cognitivistas, quienes no niegan la dimensión intencional de los estados mentales, pero sí cuestionan que tengan relación explícita con la conciencia. Para Searle, el hecho de la

entre las neuronas; sin embargo, la explicación de sus propiedades no se agota en el nivel de la interacción electroquímica entre ellas, por cuanto con este modelo no podemos dar cuenta del fenómeno biológico de la direccionalidad, del ser acerca de algo o del ser sobre algo para un sujeto encarnado que encontramos como la propiedad inherente a las percepciones, las creencias, los deseos, las intenciones y las emociones. Antes de incursionar en lo que son estos estados intencionales de organismos vivos encarnados con sistemas nerviosos complejos, y en un medio ambiente con unas oportunidades y retos específicos para la supervivencia, es necesario indicar que, en el caso de los seres humanos, tanto el lenguaje como la membrecía a la cultura se encargan enactivamente de reconfigurar de manera sustancial los estados intencionales. Al tratar de abordar los estados intencionales como formas que tiene un organismo para establecer relación con el entorno mundano en que se encuentra, podemos hallar, por lo menos, tres tipos de interacción: estados cognitivos, estados volitivos y, finalmente, estados afectivos o emocionales. Para decirlo brevemente: la dimensión cognitiva depende de *cómo es* el mundo; la dimensión volitiva depende de lo que el sujeto *hace* en el mundo (cf. Searle 1983 96); mientras que la dimensión emotiva depende de cómo el mundo y las circunstancias *afectan* su cuerpo.

Estados cognitivos: percepciones y creencias

Los estados cognitivos están organizados intencionalmente hacia el mundo. La percepción es un direccionamiento hacia objetos y eventos del mundo, por medio del cual el organismo adquiere una experiencia de que algo es el caso. La creencia es una forma de percepción indirecta, mediata y que puede depender de la voluntad del organismo. Mientras que en la percepción la cosa o el evento son el origen causal de la experiencia, la creencia es de alguna manera autogenerada. Si un animal es capaz de representar objetos, propiedades de esos objetos, estados de cosas y eventos que ocurren en el mundo, y si además es capaz de orientar sus comportamientos de manera que produce las reacciones adecuadas al interactuar con otros organismos o con las cosas y procesos que normalmente acontecen en su medio ambiente –por ejemplo, si un animal tiene la percepción de que a poca distancia se encuentra la configuración amenazante de un predador–, entonces dicho animal tiene la percepción de que *x* es el caso. De manera similar, cuando un ser humano cree algo, entonces ese alguien cree que algo es el caso, por ejemplo, que ahora está lloviendo.

.....

Intencionalidad no se puede entender si no se plantea simultáneamente con el análisis de la conciencia.

Estados volitivos: deseos e intenciones

Los estados intencionales volitivos le permiten al organismo satisfacer necesidades corporales con base en acciones e intervenciones sobre el mundo. Si en este momento tengo un deseo, mi deseo es sobre algo, por ejemplo, calmar el hambre. Este deseo concreto, de manera análoga a lo que ocurre con las percepciones y las creencias, puede tener varios niveles de instanciación y de expresión. El primer nivel, desde un punto de vista neurofisiológico, es basal para muchos organismos vivos. En efecto, frente a un descenso notorio en los niveles de azúcar en la sangre, el hipotálamo está configurado para desencadenar en el organismo acciones fisiológicas y movimientos del cuerpo por medio de los cuales se pueda restablecer en el torrente sanguíneo los niveles normales de equilibrio y energía requeridos para sostenerlo con vida. En un segundo nivel, un organismo puede –con o sin dicho proceso biológico de base– instanciar un deseo de ingesta sin que medie expresión lingüística alguna. El organismo manifiesta ganas de hacer algo y a continuación puede poner en marcha los movimientos requeridos para cumplir con ese deseo. Finalmente encontramos un tercer nivel, propio de los seres humanos, en el cual, por ejemplo, un individuo expresa en un lenguaje su deseo de ingerir un pedazo de chocolate marca *Jet* y se dirige a la tienda para adquirirlo. En esa motivación no solo cuentan el deseo o las ganas por el chocolate, sino que este deseo es especificado y particularizado en el marco de una serie de conocimientos previos sobre unas condiciones socioculturales específicas para adquirirlos, incluido también el deseo por recibir una lámina coleccionable para completar el álbum sobre historia natural. Para algunos individuos, dicho deseo por la lámina puede convertirse en el deseo primario que motiva la acción de compra, convirtiendo así el deseo por ingerir el chocolate *Jet* y el deseo por aumentar los niveles de azúcar en la sangre en aspectos subsidiarios de dicha acción.⁵

5 En su teoría sobre la acción, Searle distingue dos etapas del proceso que pueden estar mediadas, aunque no constreñidas necesariamente por el lenguaje. Por un lado, tenemos las denominadas *intenciones previas*, que no son otra cosa que acciones y razones que un sujeto configura con anterioridad a la acción misma de la intención. Por otro lado, encontramos *la intención-en-la-acción*, la cual constituye la ejecución de la acción, que trae como consecuencia el movimiento consciente de alguna parte del cuerpo. “Todas las acciones intencionales tienen intenciones en la acción, pero no todas las acciones intencionales tienen intenciones previas” (Searle 1983 85). La distinción entre ambas modalidades resulta muy útil para explicar aquellas acciones intencionales de un sujeto que no corresponden a la acción misma de la intención, sino que muestran acciones e intenciones que el sujeto articula con anterioridad a la puesta en marcha de la acción y a la ejecución de dicha tarea con tal o cual parte del cuerpo, de manera que esta acción pueda ser detenida, modificada o eliminada. El ejemplo clásico de esta toma de distancia es precisamente el que se constata en cualquier ejercicio de deliberación

La direccionalidad o la “acerquidad” (*aboutness*) de los estados intencionales de los ejemplos recién mencionados –de que algo es el caso, o de que son acerca de objetos o de eventos y procesos en el mundo–, al ser una propiedad biológica de los organismos vivos con sistemas nerviosos complejos y de los seres humanos inmersos en el lenguaje y la cultura, trae como consecuencia, de acuerdo con Searle, que el inventario de las cosas del mundo se debe ampliar más allá de la idea de que el mundo está constituido solamente por partículas e interacciones de fuerzas físicas. Con base en el hecho psicológico de la Intencionalidad, la ciencia, en particular la biología, debe entonces formular teorías para entender y comprender los problemas que se derivan de la existencia de estados mentales y de la intersubjetividad que funciona en el nivel biológico, estableciéndose como condición de posibilidad de las realidades institucionales propias de la cultura. Adicionalmente se hace imperioso reconocer que, si bien el lenguaje es un vehículo poderoso para la formulación clara y precisa de creencias, deseos e intenciones para hacer algo, muchos seres vivos o los seres humanos, cuando no están hablando, exhiben en su repertorio de conductas procesos intencionales sobre cosas y eventos del mundo, sin necesidad de que tales estados intencionales se formulen con palabras.⁶

Con el propósito de dar cuenta teóricamente de los estados intencionales, John Searle utiliza su teoría de los actos de habla –que ha desarrollado desde los años cincuenta con base en la idea de su maestro John Austin–, según la cual el lenguaje es ante todo una forma de acción que va más allá de la mera posibilidad de articular proposiciones con sentido que pueden ser verdaderas o falsas acerca de cosas

.....

que implique una elección entre diferentes opciones. Ponderar los pros y los contras de las consecuencias de una acción dada es un proceso anterior a la intención-en-la-acción. Esta distinción también sirve para explicar acciones que en sus consecuencias parecen ser intencionales, pero no lo son y por lo tanto el agente puede eventualmente ser exonerado, al menos parcialmente, de la responsabilidad de ciertas acciones. La acción humana –y eventualmente la acción de algunos animales con sistemas nerviosos con la suficiente complejidad para ponderar entre opciones para actuar de otra manera–, dadas las circunstancias, incluye la opción de procesos de mediación que pueden dar a los movimientos corporales direcciones diferentes más allá de las meras reacciones. Para detalles más recientes de su teoría, véase también, por ejemplo, Searle (2001 44 y ss., 2015).

- 6 Para una discusión sobre los agudos problemas que supone la tesis de que la esfera del pensamiento no se reduce a la del lenguaje, así como también acerca de las ventajas que supone para el ámbito del pensamiento el uso del lenguaje en los ámbitos meta cognitivos que abre la lógica y la formulación de abstracciones, véase el libro *Thinking without Words* de José Luis Bermúdez (2007).

y eventos en el mundo.⁷ Los actos de habla y los estados intencionales comparten el hecho de ser, entre otras cosas, formas de la conciencia para representar cosas y eventos del mundo; entonces se supone *ex hypothesi* que la forma como los actos de habla –por ejemplo, las afirmaciones, las promesas, las órdenes, las disculpas o las declaraciones– representan sus contenidos, puede ser parecida a la forma como establecen relación los estados intencionales con sus contenidos. En su propuesta, Searle es muy cuidadoso al prevenir que se malentienda que los estados intencionales sean de naturaleza lingüística, por el hecho de haber recurrido a una teoría del lenguaje para explicar los mismos. Por el contrario, Searle afirma que la Intencionalidad en cuanto fenómeno biológico es, por un lado, anterior en el tiempo evolutivo a la aparición del lenguaje en cualquiera de sus formas más complejas y cargadas de simbolismo. Además, indica que la Intencionalidad subyacente a los actos de habla de los seres humanos, y en general al lenguaje como posibilidad de representación, es una forma derivada de Intencionalidad y no es Intencionalidad intrínseca.⁸ Para Searle, la *Intencionalidad intrínseca* es una propiedad de nuestros estados mentales en cuanto propiedad biológica, en el sentido en que la mente instanciada en el cerebro de un organismo pone en contacto el contenido de la representación a la que alude un determinado estado intencional y sus condiciones de satisfacción. En esa relación del sujeto con cosas, propiedades y eventos del mundo no se requiere de otras instancias externas o internas. Por su

7 Muy en contra de la afirmación de Wittgenstein de que con el lenguaje se pueden hacer muchas cosas y de que existe un número casi indeterminado de juegos o usos del lenguaje, Searle afirma tajantemente que “en una interpretación posible” (2005 473), es decir, si se usa la noción de objeto ilocucionario como noción restrictiva para clasificar los usos, entonces con el lenguaje se pueden hacer exactamente solo cinco cosas que dan origen a los cinco tipos de actos de habla previstos en su taxonomía de los actos ilocucionarios: los *asertivos* o *representativos*, cuyas proposiciones representan condiciones de verdad o no respecto de lo que se afirma o se niega; los *directivos*, cuyas proposiciones representan para el oyente condiciones de obediencia respecto de lo que se ordena o se recomienda realizar por parte del emisor; los *compromisorios*, cuyas proposiciones representan condiciones de cumplimiento respecto de lo que el hablante se ha comprometido a realizar; los *expresivos*, cuyas proposiciones expresan sentimientos y afecciones del hablante; y, finalmente, las *declaraciones*, cuyas proposiciones originan realidades vinculantes en el marco social de la comunidad de hablantes y oyentes.

8 A diferencia de los demás actos de habla que derivan su Intencionalidad del modo psicológico que les subyace –los estados intencionales específicos y claramente diferenciados de creencia, intención, deseo o expresión y más adelante añadiremos de emoción–, las declaraciones no tienen un modo psicológico a la base. La Intencionalidad de las declaraciones deriva del hecho sociocultural de que las partes, tanto hablantes como oyentes, reconocen la naturaleza constitutiva del hecho que están nombrando en su misma ejecución.

parte, la *Intencionalidad derivada* sí exige que la mente imponga un sentido sobre entidades físicas, como los ruidos, los manchones y muchos otros objetos, que pasan a ser “usados” o “manipulados” por la mente como representaciones de algo. “La mente impone Intencionalidad sobre entidades que no son intrínsecamente Intencionales, confiriendo las condiciones de satisfacción del estado psicológico expresado sobre una entidad física externa” (Searle 1983 27). Este tipo de Intencionalidad derivada es la que encontramos en el lenguaje, en cualquiera de sus manifestaciones visuales o auditivas, en las señales artificiales, en los programas de computador y en cualquier símbolo sobre el cual la mente, bien sea de manera individual o colectiva, confiere sentido a cosas y eventos, cuyas propiedades físicas sirven de base para ser usadas como vehículos portadores de sentido y de significado.⁹

Con base en esta distinción se constata que los diferentes actos de habla exigen diferentes estados intencionales para poner en marcha y legitimar en sus consecuencias comunicativas tal o cual acto de habla. Adicionalmente, los símbolos utilizados en los lenguajes naturales son arbitrarios, en el sentido en que guardan muy poca o ninguna relación con el contenido expresado, para la articulación de mensajes con sentido,¹⁰ y por ende su significado no puede provenir del substrato material con el cual se formulan, sino precisamente del reconocimiento otorgado por la comunidad de hablantes a los ruidos o marcas físicas de las letras presentes en las palabras que se cargan de significado en ese otorgamiento intencional de sentido dado por los hablantes.

Si regresamos a la comparación entre los estados intencionales y los actos de habla, podemos suponer que en los actos de habla catalogados como *asertivos* –por ejemplo, la afirmación de que en este momento está lloviendo y dadas las circunstancias *hic et nunc*, esta proposición es verdadera–, tiene que subyacer la percepción o la creencia de que *p* es el caso. Si el sujeto afirma dicha proposición, primero tiene que considerarla en su inventario explícito de creencias,¹¹ de tal manera que la Intencionalidad del acto de habla asertivo es derivada del estado mental de percepción o

9 Para mayores detalles sobre los procesos de dación colectiva de sentido, Searle ofrece una teoría que supone la Intencionalidad colectiva (cf. Searle 1995 6-10).

10 La teoría conceptual de la metáfora, propuesta por George Lakoff y Mark Johnson en 1980, ofrece herramientas interesantes para la discusión de estos asuntos.

11 Para Searle, cualquier creencia se encuentra ya enmarcada y con conexiones explícitas o implícitas con otras creencias formuladas o no en el lenguaje, y con otros estados intencionales de base que se han establecido como hábitos de la persona e incluso de la especie, en una red holística de sentido que trata de explicar con su teoría del *Trasfondo* (cf. Searle 1983 141 y ss., 1992 175 y ss., 1995 127 y ss.). Queda como un asunto pendiente para un trabajo posterior entender mejor cómo se configura dicha red y cómo el sentido se estabiliza, se transforma o se elimina a lo largo de la historia personal en cuanto

de creencia. La creencia no se entiende aquí en una dimensión exclusivamente teórica. También puede abordarse en una dimensión práctica, que se visualiza mejor con el siguiente ejemplo: un sujeto que, sin necesidad de formularse explícitamente creencias sobre el estado del clima, y luego de un breve examen visual –mas no lingüístico– sobre las condiciones barométricas del momento, toma un paraguas para salir a la calle, está poniendo en práctica de manera no consciente “creencias” no verbales sobre la lluvia y el estado del clima. Con estas creencias de base, dicho sujeto simplemente actúa para protegerse y no mojarse. El estado intencional, en este caso el de una creencia, es el que provee el sentido de la afirmación realizada por el sujeto, pues pone en contacto una serie de eventos físicos del mundo, como el estar lloviendo aquí y ahora, y la representación psicológica de ese hecho con unos ruidos convertidos en una expresión lingüística proferida por un sujeto que afirma que está lloviendo y quien además está en condiciones de afirmar que *p* es el caso. Un asertivo con secuencias de sonidos tales como “*es regnet*” o “*il pleut*”, dependiendo del reconocimiento que los hablantes del alemán o del francés hagan de dichas expresiones, significará en sus respectivos lenguajes que está lloviendo, para las múltiples implicaciones teóricas y prácticas que conlleve proferir dicha afirmación.

Además de recurrir a su teoría de los actos de habla, Searle introduce una serie de conceptos teóricos básicos para precisar la dimensión intencional de los diferentes estados intencionales. Se trata de las nociones de *modo psicológico*, las *condiciones de satisfacción* y la *dirección de ajuste*. El modo psicológico consiste en la manera como el sujeto “asume” el contenido representacional del estado intencional. Al saber cuál es la actitud subjetiva o la manera como se tiene dicho contenido representacional, entonces se establece una dirección y se hace específico el sentido de este o aquel estado intencional. Por su parte, las condiciones de satisfacción y la dirección de ajuste son nociones complementarias para distinguir entre sí los estados intencionales. Las condiciones de satisfacción permiten identificar si los actos de habla o los estados intencionales son o no exitosos. Si una percepción es verídica, si un deseo ha sido cumplido o si una intención ha sido ejecutada en la acción con un movimiento corporal consciente, entonces constatamos que el estado intencional cumple su condición de satisfacción. De manera análoga tenemos que un acto de habla también cumple sus condiciones de satisfacción, si y solo si, por ejemplo, a) una afirmación es verdadera, b) si una promesa ha sido cumplida, c) si una orden ha sido acatada, d) si una disculpa es expresión sincera de arrepentimiento por un error cometido, o

.....
 experiencia de lo que el sujeto es, en el marco de las relaciones intersubjetivas con los demás y con las instituciones del mundo cultural en el cual habita.

e) si el contenido de una declaración ha entrado en vigencia con base en el reconocimiento que de ese acto hacen los demás en una cultura dada. La noción de dirección de ajuste busca establecer cuál es la dirección del acto de habla o del estado intencional que establece el sujeto con el mundo. De acuerdo con Searle (1983), encontramos que las percepciones y las creencias tienen una dirección de ajuste mente a mundo, pues las condiciones de satisfacción están determinadas por la forma como el mundo es, independiente de lo que piense el sujeto al respecto. Por su parte, los deseos e intenciones tienen una dirección de ajuste mundo a mente, pues la satisfacción del estado mental del deseo o de la intención exige cambios específicos en el mundo, cuyas características pueden ser candidatos para satisfacer las exigencias subjetivas de tal manera que coincidan con el objeto del deseo o de la intención.

Antes de indicar si los estados mentales de emoción tienen o no condiciones de satisfacción y muestran o no dirección de ajuste, debemos precisar cómo se comprenden en la dimensión intencional y cuál es su modo psicológico.

II

En busca de un modelo de la Intencionalidad de las emociones

Lo primero que debe constatarse, y de hecho así lo han reconocido quienes se han dedicado al estudio de las emociones, es la dificultad para encontrar características comunes que permitan una definición estándar. No solo se presenta una gran variedad de estados emocionales diferentes, sino que estos varían dependiendo de los sujetos, de las circunstancias y de la cultura. Además de las dificultades para encontrar notas esenciales que permitan señalar una eventual clase natural que reciba la etiqueta de “emociones”, también es necesario precisar, en segundo lugar, cuál es la relación que existe entre las emociones (*Gefühle, feelings*) y los estados de ánimo (*Stimmungen, moods*). Con relación a estos últimos, Searle es muy claro en no considerarlos ni siquiera como estados intencionales, pues nos dice que “algunas formas de nerviosismo, euforia y de ansiedad no dirigida no son Intencionales” (1983 1), por cuanto no se puede responder con claridad acerca de qué son y por esta circunstancia parecen carecer en cuanto tales de dirección de ajuste. En tercer lugar, encontramos emociones que se producen en por lo menos tres niveles diferentes. En el nivel biológico hay un grupo de emociones básicas que compartimos con muchos animales.¹² En el nivel cultural

.....
12 Siguiendo los estudios sobre el substrato biológico de las expresiones faciales en seres humanos y algunos animales –llevado a cabo inicialmente a mediados del siglo XIX por

hay otras emociones que están constituidas en el marco de la cultura donde crecimos y en la cual llevamos nuestra vida.¹³ Finalmente, en el nivel personal, es posible mencionar un grupo de emociones marcadas por la historia del individuo y que, sobre la base de los dos niveles anteriores, pueden llevar parcialmente a la configuración de estados de ánimo y del carácter que nos define como personas en el marco de las interacciones cotidianas con otros.

Ahora bien, teniendo en cuenta las implicaciones que supone desarrollar un análisis de estos tres problemas que de entrada se presentan tan complejos, y sobre los que regresaremos más adelante, queremos esbozar una definición de las emociones en los siguientes términos. La tesis que queremos defender a continuación es que las emociones son los estados de “percatamiento” corporal y no conceptual de que dispone un organismo vivo para responder –en la mayoría de las situaciones de manera no consciente o involuntaria– a las situaciones cotidianas en la lucha por la supervivencia,¹⁴ pero también para enfrentar las presiones

.....
 Darwin y ampliado posteriormente por James, al tratar de establecer correlaciones entre las emociones y ciertos tipos estandarizados y universales de manifestaciones y cambios corporales en seres humanos–, Ekman y sus colegas (1972) han constatado que en los seres humanos de diferentes culturas se presentan al menos seis tipos de emociones, como son la rabia, el disgusto, el miedo, la alegría, la tristeza y la sorpresa, cada una con características de reacción corporal diferenciada. Así las cosas, estas características parecen ser universales a los seres humanos y no dependen de modelamiento cultural alguno. Sin embargo, al respecto no hay unanimidad; algunos autores amplían la lista y otros la reducen.

- 13 Entre las muchas emociones sociales propias de los seres humanos se destacan la ira, la vergüenza, la culpa, el enfado, el orgullo, los celos, la satisfacción, el júbilo, la pena, el bochorno, la envidia, la soberbia, la compasión, la solidaridad, etc. Hay, sin embargo, otros estados emocionales que se resisten a ser clasificados como innatos o sociales. Piénsese, por ejemplo, en el estar bien, preocupado o enfermo, estar en calma o estar tenso, ser optimista o pesimista, ser generoso, ser humilde, ser confiado o desconfiado, ser melancólico, deprimido o eufórico, etc.
- 14 Esa importancia biológica de las emociones ha sido resaltada desde el comienzo de la reflexión filosófica. Aristóteles en la *Retórica* afirma que “si el temor [φόβος] se da pues con el presentimiento [προσδοκία] de sufrir [πάθος] algún daño capaz de producir la aniquilación, es evidente que nadie teme aquellas cosas que parece no pueden dañar en nada, ni aquellas cosas que uno piensa no va a padecer, ni aquellos de quienes uno piensa no va a padecerlo, ni cuando se piensa que no van a ocurrir” (*Rhet.* II 1382b 30-33, énfasis añadido). Esta noción de percatamiento debe entenderse como un concepto basal de carácter no cognitivo, pues las emociones son el origen de por lo menos tres procesos. Por un lado, las emociones dan origen a las experiencias afectivas de placer o displeacer de un organismo. Estas experiencias son las que le permiten al sujeto constituir las dimensiones afectivas de su campo experiencial. El carácter de una persona se configura lentamente a través de las etapas de su propia historia individual y particular. En segundo lugar, las emociones generan procesos cognitivos que marcan

de las relaciones intersubjetivas cuando operamos como individuos en el ámbito de la cultura. La reacción corporal que un organismo manifiesta cuando irrumpe una emoción es una forma no conceptual ni proposicional, aunque puede llegar a serlo, de valoración corporal, la cual tiene un grado de intensidad y una duración variable que depende, o bien de las características de la situación padecida, de las experiencias subjetivas previas a dicha situación, o de una mezcla de las dos. La emoción es un estado intencional por medio del cual un organismo se percata al ser afectado por el mundo en el horizonte de lo que acontece en su propio cuerpo. A diferencia de los estados de percepción y de creencia, en las emociones se hace más evidente la presencia directa de la corporalidad. En estas el cuerpo se manifiesta incluso con reacciones involuntarias, que en la gran mayoría de los casos resultan incontrolables, tanto en el lapso de su generación impetuosa como en su disolución. En las emociones aparecen múltiples rasgos somáticos que por lo general no acompañan a los otros estados intencionales, tales como: aumento repentino del ritmo cardíaco, dilatación pupilar, sudoración excesiva, etc.

El modo psicológico de las emociones hace de manera más evidente la presencia del cuerpo. Mientras que para la percepción visual, auditiva, táctil, gustativa y olfativa, el cuerpo es por lo general un medio por el cual se hace posible que efectivamente veamos, oigamos, palpemos, gustemos y olamos, en la emoción el cuerpo no es solo un medio, sino que en cierto modo también es el fin mismo del estado intencional. Percatarse corporalmente de una situación debe entenderse aquí con especial cuidado, pues dichos procesos no involucran necesariamente pensamiento conceptual, ni pueden reducirse a percepciones o creencias. Gracias a ese percatamiento corporal, el organismo vivo se pone en acción y por ello responde de una manera que eventualmente escapa del control consciente. La emoción no es del todo una “evaluación” de la situación –en el sentido conceptual de una deliberación sobre las opciones y rutas que puedan dar pie a una acción concreta–, sino que gracias al percatamiento corporal, el organismo se pone en contacto directo con el mundo, para defenderse, para atacar, para acercarse, para alejarse o para restarle importancia al hecho circunstancial que afecta su existencia.

la relevancia o pertinencia del proceso a seguir. Es en este espacio donde las emociones constituyen una base tanto para la cognición como para la acción. Finalmente, las emociones generan reacciones en el nivel más básico, y comportamientos que pueden, aunque no siempre, estar orientados con una finalidad de supervivencia, o por un propósito o interés del organismo que pone en marcha dicho comportamiento. Para Aristóteles, la dimensión emocional no está del todo desconectada de la dimensión cognitiva. Por esta razón, en la *Ética a Nicómaco* (II 6), Aristóteles insiste en que uno de los propósitos fundamentales de la educación consiste en aprender desde temprana edad a sentir las emociones apropiadas de acuerdo con las circunstancias.

Sostener la primacía biológica de las emociones como estados intencionales de percatamiento corporal no consciente no ha constituido una posición teórica que haya encontrado eco suficiente en la tradición filosófica. Por el contrario, y a diferencia de la posición recién planteada, la gran mayoría de los autores de la filosofía desde Aristóteles concibe las emociones como una forma de creencia. De hecho, algunos pensadores han considerado las emociones como formas degradadas de creencia y cargadas de irracionalidad. Frente a dichas posiciones quiero mencionar a continuación dos giros fundamentales.

El primero tuvo lugar a finales del siglo XIX, cuando William James, en su obra *Los principios de la psicología*, en el capítulo sobre las emociones –que antecede al de la voluntad y sigue al dedicado al instinto–, afirmaba que estas no habían logrado posicionarse como un objeto suficientemente digno de estudio de la psicología por haber sido consideradas como asuntos subjetivos y demasiado individualizados para ser objeto de una teoría.¹⁵ Esa era precisamente la razón que esgrimía Kant cuando sostenía que era imposible articular una teoría sobre las emociones, por cuanto no se podían mostrar características universales de dichos estados. Pero James también se aparta de la concepción del sentido común según la cual la emoción es la percepción de un hecho que excita una afección mental y, en consecuencia, origina la expresión corporal, para sostener que “los cambios corporales son consecuencia directa de la percepción del hecho que lo excita, y la emoción es entonces la sensación de esos mismos cambios en cuanto ocurren” (1065). Además de negar que la emoción sea una percepción que da origen a ciertos estados del cuerpo, el punto fundamental de esta teoría es la presencia inmediata de la reacción corporal que no puede dejarse de lado. El estado intencional de la emoción es un fenómeno primario, en tanto que es manifestación misma de la corporalidad. Sin negar la importancia de la dimensión cognitiva en su análisis de las emociones, James realizó

15 Si bien es cierto que algunos autores de la tradición racionalista, como Descartes, no le restan importancia biológica a la función de las emociones, sí las coloca, siguiendo una tradición venerable que se remonta a Platón, en relación de subordinación con las facultades racionales “superiores” del alma, como la razón teórica-cognitiva y la razón práctica-volitiva. Por ejemplo, en *Las pasiones del alma*, art. 46, Descartes considera que los dolores sirven para ejemplificar un conocimiento que puede ser claro, pero que en muchos casos no puede ser distinto, por cuanto los dolores, a diferencia de lo que ocurre con las percepciones visuales o con el pensamiento, pueden confundirse con extrema facilidad. Más adelante, en el art. 74, Descartes señala que para el individuo las emociones pueden ser de posible utilidad o daño: “[l]a utilidad de las pasiones consiste en fortalecer y perpetuar en el alma pensamientos que para ella son buenos preservar y el daño consiste en el hecho de que fortifican y preservan dichos pensamientos más de lo necesario”.

un giro sustancial frente a la tradición al llamar la atención sobre la presencia indisoluble de la manifestación corporal en la instanciación de las emociones en nuestra subjetividad. Esa constatación en el análisis de los factores que componen las emociones llevó a James a señalar que por cuanto temblamos es que tenemos miedo de algo y no, como sostenían muchos autores, que el temblor es la reacción específica del miedo, efecto de la percepción previa del peligro.

La emoción es entonces la consecuencia directa de un percatamiento sobre un estado de cosas que exige una reacción corporal inmediata. Tal como indica James, el punto crucial de la teoría es que la corporalidad no puede dejarse de lado en el análisis de las emociones, ni ponerse en segunda instancia al servicio de la percepción, de la creencia o del deseo.

Si imaginamos alguna emoción muy fuerte y luego tratamos de abstraerla de nuestra conciencia de todas las sensaciones de sus síntomas corporales, entonces no encontramos nada que quede sobrando, ningún contenido mental con el que se pueda constituir la emoción, y que todo lo que queda como remanente sea un estado frío y neutral de percepción intelectual. (James 1067)

Esta dimensión encarnada de las emociones, más allá de las percepciones intelectuales neutras, que son la base de muchos procesos cognitivos, es la que le interesa a James cuando termina preguntando a propósito del miedo y de la rabia,

¿[q]ué tipo de emoción de miedo quedaría si no se sintiera la palpación acelerada del corazón, ni la respiración entrecortada, ni el temblor de los labios, ni tampoco la sensación de las extremidades debilitadas, ni la carne de gallina, ni las contorsiones viscerales? Me resulta imposible pensar en algo así. ¿Podría uno imaginarse el estado de rabia e imaginarse ninguna ebullición en el pecho, ningún sonrojo en la cara, ninguna dilatación de los orificios nasales, ningún apretamiento de los dientes, ningún impulso a una acción vigorosa, y en cambio, que sí estuviera acompañado de músculos mustios, de una respiración calmada y de una cara plácida? (1067-1068)

James caracterizó los estados emocionales de los seres vivos en general como estados de la carne y de la corporalidad, los cuales hacen a esos seres lo que son. Por esta razón es que no todos los estados emocionales se presentan en todos los organismos con las mismas características somáticas, sino que dependiendo de la especie y de las circunstancias existenciales y medioambientales en las cuales viven dichos organismos, ocurren manifestaciones corporales que son la muestra misma de las emociones en particular. De igual manera, parece claro que para James los estados emocionales –aun cuando puedan tener aspectos en común con los

estados de percepción o de creencia, por un lado, o con los estados de intención o de deseo, por el otro—, son ante todo manifestaciones de la corporalidad, las cuales además de facilitar las tareas cognitivas o prácticas del individuo, le ofrecen la oportunidad de reacciones rápidas y, en no pocos casos, reacciones ignoradas por la conciencia, con las ventajas para la supervivencia que ya hemos indicado. A diferencia de los cuatro estados intencionales de percepción, creencia, deseo e intención, las emociones requieren de manera necesaria no solo la mediación del cuerpo, sino que exigen su realización en un cuerpo dado. Tal manifestación de lo corporal no constituye un efecto subsidiario, como si se pudiera establecer una línea secuencial, la cual pareciera depender de otro estado intencional, como ocurre, por ejemplo, cuando articulo una creencia con base en una percepción, o cuando organizo una acción con base en un deseo. Para James, la emoción ya es una manifestación corporal que la caracteriza. Por esta razón, dependiendo del objeto hacia el cual se focaliza o de la circunstancia acerca de la cual es emoción en cuanto tal, es que estos estados intencionales llevan aparejado un estado particular de la corporalidad. Así las cosas, la ira resulta inconcebible sin una ebullición en el pecho, mientras que el miedo está indisolublemente ligado con el aumento del ritmo cardíaco.

Regresando a los ejemplos de James sobre la dimensión encarnada del miedo o de la rabia, tenemos estados intencionales en los cuales aparentemente todos los individuos de la especie humana exhibimos un modo psicológico asociado a ciertas reacciones corporales muy concretas. En el caso del miedo, la cara empalidece, se altera el ritmo cardíaco y surge sudoración fría. En el caso de la rabia la cara se ruboriza, la piel se calienta, los maxilares se cierran con violencia y el pecho se expande. El modo psicológico no es entonces un estado abstracto, sino un estado concreto de un cuerpo con estas características dadas. El modo psicológico de las emociones es simultáneamente la aparición misma de la emoción en tanto reacción corporal al entrar en contacto con el contenido de la situación presentada.

El segundo hito en esa revolución tendiente a considerar las emociones como un fenómeno subjetivo, encarnado y a la base biológica de los estados cognitivos de percepción y creencia, y de los estados volitivos de deseo e intención, fue señalado recientemente por el neurofisiólogo Antonio Damasio, quien, en su libro de 1994, *El error de Descartes. Emoción, razón y el cerebro humano*, se ha encargado de colocar las emociones en un lugar de especial relevancia para la adecuada comprensión de la mente y de la racionalidad humana. Tratando de avanzar en el camino trazado por James cien años antes, e intentando entender las emociones como un fenómeno encarnado de la subjetividad y en estrecha conexión con procesos nerviosos, Damasio propone la tesis de que

las emociones están imbricadas con toda la racionalidad. A diferencia de lo que ocurrió con la lamentable negligencia de las tendencias conductistas de la psicología del siglo xx, las emociones no constituyen un aspecto secundario y accidental de la racionalidad, de carácter subjetivo, cargado de excepciones particulares, y por ende poco propicio para el estudio científico. Las emociones tampoco son una facultad independiente, al lado de la facultad cognitiva y la volitiva, como si las tres facultades de la mente humana fueran tres gavetas independientes de un escritorio organizado de manera vertical y jerárquica, con la facultad cognitiva en la cúspide. Lo que se afirma ahora es que las emociones constituyen una dimensión que permea toda la racionalidad. Con sus investigaciones sobre el cerebro, Damasio ha mostrado que la racionalidad humana, entendida como facultad para tomar decisiones, está indisolublemente conectada con la dimensión emocional. Este es simplemente un hecho biológico, cuya razón de ser es aumentar las posibilidades de supervivencia, lo cual no implica que de por sí las garantice. En su opinión, hay ciertos déficits emocionales que traen como consecuencia una disminución sustantiva de la capacidad racional. Los avances más recientes de la neurofisiología muestran que ciertas partes del cerebro, en particular de la corteza cerebral, así como algunas partes del tálamo, están finamente conectadas entre sí para el adecuado procesamiento de información, y para posibilitar que el sujeto pueda tomar decisiones con soporte racional. Según Damasio, el complejo amigdalino, ubicado en la profundidad de los lóbulos temporales, no solo desempeña un papel fundamental en la modulación de los sentimientos y emociones primarias, generando simultáneamente las relaciones causales que ponen al cuerpo en movimiento, sino que además se encarga de direccionar hacia el córtex cualquier información neuronal que puede ser analizada en otros niveles del cerebro, en particular en la zona prefrontal. La naturaleza ha previsto que el desarrollo y procesamiento de tareas de pensamiento, atribuidas en el pasado exclusivamente a la facultad racional, tienen que usar sin excepción *toda* la maquinaria que controla y modula las emociones primarias del ser humano. Esto significa que cualquier tarea cognitiva o sensorio motriz, al tener que pasar indefectiblemente por el tálamo, en su ejecución neuronal, se encuentra teñida emocionalmente.

Sin embargo, este diseño biológico de nuestros cerebros muestra una notable asimetría, la cual consiste en el hecho de que buena parte de la información fenomenológicamente caracterizada como emocional y modulada por las zonas subcorticales del cerebro, no se transmite siempre a las zonas corticales. Esta arquitectura trae como consecuencia que muchos estados emocionales y sus correspondientes reacciones no tienen control cortical y por ende no requieren de intervención consciente. A partir de este hecho empírico, se hace necesario

revisar de nuevo al menos algunas partes de aquellas teorías que pretenden explicar algunas emociones como formas de creencia o como formas conjuntas de deseo, las cuales también llevan aparejadas formas de creencia. Mientras que las emociones primarias son procesadas en su mayoría sin intervención cortical, las emociones secundarias y todas las formas de cognición e intención para la acción, además de ser procesadas por la corteza prefrontal –en conjunto con otras zonas del cerebro, dependiendo del contenido específico de la tarea a realizar–, deben pasar siempre por el hipotálamo, tiéndolas, como hemos afirmado, de algún tipo de coloración emocional.

Como apoyo empírico a la asimetría que acabamos de mencionar, Damasio ha realizado investigaciones con polígrafo. Este aparato muestra que

si usted no tiene respuesta de conducción cutánea, parecería que usted no tuviera el estado corporal consciente característico de una emoción... Los sujetos sin daño en el córtex frontal, tanto en los individuos normales como en aquellos con daño cerebral que no les afecta los lóbulos frontales, produjeron abundantes respuestas de conducción cutánea a las imágenes perturbadoras que se les mostró, pero no a las imágenes normales. Por el contrario, los pacientes con daño en el lóbulo frontal no produjeron *ninguna* respuesta de conducción cutánea. Sus registros fueron planos. (Damasio 1994 209)

Lo que esto significa en primera instancia es que los individuos con daño severo en la corteza prefrontal son incapaces de percatarse –en el sentido emocional del término– de si las situaciones ante las cuales han sido expuestos son de ventaja o desventaja, de repugnancia o de atracción, de importancia para su existencia o no. No obstante, estos individuos desde el punto de vista cognitivo son capaces de dar cuenta de los rasgos perceptivos de las situaciones a las que han sido expuestos, las pueden recordar con detalle y pueden articular afirmaciones verdaderas a partir de las creencias que sobre ellas pueden formarse; pero no por ello están en la capacidad para valorarlas adecuadamente, ni tampoco para describirlas en cuanto experiencias de gusto o de disgusto, de atracción o repulsión, de significancia o insignificancia para sus vidas. Cuando el daño cerebral se presenta en la zona límbica, entonces las consecuencias son mucho más severas, pues el individuo con este déficit ni siquiera tiene la posibilidad de sentir emociones primarias, así las cosas toda la dimensión intencional de su afectividad se ha desmoronado por completo.

Esta manera de disposición biológica en la arquitectura del cerebro tiene su razón de ser en la economía de recursos con los cuales opera la naturaleza, al no tener que proveer al cerebro de varios mecanismos

separados y autónomos, uno para el control de las emociones, otro para el desenvolvimiento de la actividad cognitiva y racional, y otro para la acción práctica. En vez de tal modularidad, la selección natural ha llevado a que en la estructura de los cerebros de los mamíferos, la información proveniente del exterior a través de las terminales nerviosas pase por las zonas basales del cerebro, en las que de forma específica se procesan las emociones, antes de continuar a las zonas superiores del cerebro encargadas de diferentes procesos neuronales, como la percepción somato sensorial, los procesos cognitivos, el lenguaje, la toma de decisiones, la previsión de situaciones futuras, etc. Desde la perspectiva neurofisiológica contemporánea, que las emociones tiñan la totalidad de la racionalidad no es una intuición o un desiderátum filosófico, sino un hecho biológico, el cual trae como consecuencia precisamente la necesidad de interpretar toda la racionalidad humana con una presencia indisoluble de la dimensión emocional, tanto en los aspectos cognitivos, es decir, con referencia a los estados intencionales de percepción y creencia, como en los aspectos de la acción práctica, o sea con respecto a los estados intencionales de deseo y de intención.

Desde el punto de vista neurofisiológico, las emociones no son otra cosa, de acuerdo con Damasio, que la

colección de cambios en el estado del cuerpo que han sido inducidos en miles de órganos por las terminales de las células nerviosas, bajo el control de un sistema cerebral consagrado a eso y que responde al contenido de pensamientos con relación a una entidad en particular o a un evento [...]. La emoción es la combinación de un *proceso mental evaluativo* simple o complejo con *respuestas disposicionales* a dicho proceso, la mayoría *dirigidas al cuerpo mismo*, resultando en un estado emocional corporal, pero que también puede dirigirse al cerebro mismo (núcleos neurotransmisores en la base del cerebro), resultando en cambios mentales adicionales. Nótese [...] que dejo por fuera de la emoción la percepción de todos los cambios que constituyen la respuesta emocional [...]. Reservaré el término *sensación (feeling)* para la experiencia de esos cambios. (1994 139, traducción propia, énfasis añadido)

En esta definición, cuando Damasio menciona un proceso mental evaluativo simple o complejo con respuestas disposicionales a dicho proceso, no se refiere a las ponderaciones o a las valoraciones que como individuos realizamos conscientemente, midiendo las diferentes posibilidades y los riesgos que estas implican, cuando se debe poner en marcha un curso de acción, sin la presión inmediata de tiempo y circunstancia. El proceso mental evaluativo en estas situaciones parece estar muy cerca del proceso de percatamiento corporal de reacción inmediata que sugería James.

A partir de esta definición de las emociones propuesta por Damasio, quisiera retomar a continuación la discusión sobre la dimensión intencional en el marco de la teoría de Searle. Vimos con anterioridad que en la terminología de este autor el modo psicológico de la emoción, en cuanto estado intencional, consiste en un percatarse encarnado de la situación interna o externa, generando el desencadenamiento simultáneo de una reacción a dicha situación con un impacto en la constitución misma de la subjetividad. Esa noción del percatarse presente en la definición que ofrece Damasio sobre lo que consiste tener la experiencia de una emoción, de manera consciente o no, se amplía significativamente al afirmar que:

Cuando ocurre un cambio corporal, usted puede saber de su existencia y monitorear su constante evolución. Usted percibe cambios en su estado corporal y sigue su despliegue segundo tras segundo, minuto tras minuto. Ese proceso de monitoreo constante, esa experiencia de lo que su cuerpo está haciendo, *mientras* se desenvuelven los pensamientos acerca del contenido específico, es la esencia de lo que llamo una sensación (*feeling*). Si una emoción es una colección de cambios en un estado corporal conectado con imágenes mentales particulares que han activado un sistema cerebral específico, *la esencia de sentir una emoción es la experiencia de tales cambios en yuxtaposición con las imágenes mentales que iniciaron ese ciclo*. En otras palabras, una sensación (*feeling*) depende de la yuxtaposición de una imagen del cuerpo mismo a una imagen de algo más, tal como la imagen visual de una cara o la imagen auditiva de una melodía. El substrato de una sensación se completa por los cambios de los procesos cognitivos que son inducidos simultáneamente por las sustancias neuroquímicas (por ejemplo, por los neurotransmisores desde diferentes sitios neurales, que resultan de la activación en los núcleos neurotransmisores, lo cual es parte inicial de la respuesta emocional. (Damasio 1994 145-146, traducción propia, énfasis añadido)

Los elementos mencionados anteriormente aclaran el modo psicológico de las emociones como una instancia por medio de la cual un organismo se percata de sus propios cambios corporales en relación con lo que pasa en el mundo, y cómo la experiencia subjetiva que se genera en la toma de conciencia primitiva de esos cambios es la emoción misma. El objeto de la emoción puede ser externo al organismo, pero también puede ser interno. El contenido intencional de las emociones contrasta con el contenido intencional de las percepciones. Mientras que el contenido intencional de una percepción exige la presencia del objeto percibido en el mundo y sus características en cuanto experiencia perceptiva –salvo que se trate de una alucinación o de un estado esquizofrénico–, el contenido intencional de las emociones puede ser autogenerado por el agente que

padece una emoción determinada. El miedo se genera por la presencia de un objeto atemorizante en mi espacio peripersonal inmediato, pero también puede sentirse miedo por el recuerdo que se instala ahora como una amenaza para mí, sin que necesariamente se encuentre en mi vecindad objeto alguno de ese miedo. En la percepción o en la creencia hay un objeto externo que puede ser entendido como referencia del estado intencional. En un deseo, la carencia de algo puede servirle al sujeto de referente en el mundo para causar la búsqueda. Percatarse, en el sentido corporal que hemos descrito, a diferencia de lo que ocurre con percibir, incluye la experiencia subjetiva de que algo es relevante solo para mi subjetividad, dadas las circunstancias en las que se presenta la experiencia emotiva, o dada mi historia personal. Ese percatamiento sobre la relevancia o irrelevancia de la situación que encontramos en el análisis de las emociones constituye el criterio para diferenciarlas de los estados cognitivos y de los estados volitivos.

Así pues una emoción como el miedo, que suscita la presencia de un peligro inminente –por ejemplo, un toro bravo en la mitad de un potrero o la presencia de un forajido en una calle oscura–, no solamente produce la percepción o la creencia de que algo *p* es el caso, generando la intención de huir (acción 1) o de enfrentar el ataque (acción 2) o de permanecer quieto (acción 3), sino que además plasma un estado de alerta corporal que prácticamente se constituye en el fenómeno psicológico de base para poner en marcha una u otra reacción por parte del sujeto que padece dicha emoción. Los seres vivos perciben para la acción, pero no son instancias abstractas e inmóviles de observación frente a las cuales transcurre el mundo y desfilan los acontecimientos. La emoción presenta un caso de conexión entre la percepción y la acción. En la emoción todo sujeto percibe precisamente porque debe actuar. Percepción y acción se funden, bien sea con una reacción sin mayor premeditación, o con una respuesta donde intervienen varios niveles de conciencia y reflexión. El deseo, por su parte, para poder llevarse a cabo se apoya en procesos perceptivos.

Con lo dicho hasta ahora, se puede afirmar que la forma intencional de la emoción parece ser la instancia concreta de un estado intencional con las características diferenciadas que estipula Searle, aunque mezclado.¹⁶ La

16 Si bien Searle plantea que los estados intencionales tienen características para diferenciarlos entre sí, como el modo psicológico, la dirección de ajuste y el contenido proposicional, esto no supone que se excluyan estados intencionales que contemplen casos intermedios, que tengan características duales. Así como ocurre con la teoría de los actos de habla, el mismo Searle reconoce que a pesar de que el modelo queda muy bien organizado en su dimensión abstracta en cuanto taxonomía, son posibles los casos intermedios de actos de habla que se hacen explícitos en el transcurso de la vida cotidiana con expresiones que pueden tener la forma de una promesa, pero su

emoción es una forma de entrar en contacto con el mundo, no por vía únicamente de la percepción o de la creencia, pero tampoco solamente por la vía de la intención o del deseo. Mientras el modo psicológico de los estados intencionales diferentes a la emoción puede ser abstraído en términos de “percibo *x*”, “creo que *x*”, “deseo *x*”, o “tengo la intención de hacer *A*”, el estado psicológico de las emociones debe ser particularizado. Dependiendo de la emoción en concreto que estemos analizando, su modo psicológico variará concomitantemente y eventualmente la dirección de ajuste.

Por ahora miremos el modo psicológico. El miedo y el placer, en cuanto estados intencionales, tienen cada uno un modo psicológico diferente. Son modos de percatamiento corporal cuya expresión en la experiencia corporal subjetiva interna transcurre de manera bien diferenciada, al punto de que las reacciones corporales manifestadas externamente también pueden ser completamente diferentes. Adicionalmente, ambas emociones significan cosas bien distintas para los sujetos dependiendo de las circunstancias. Pero incluso en el marco de un mismo tipo de emoción, como el miedo, las reacciones de un individuo pueden variar desde la posibilidad de huida, hasta la del ataque, pasando por la ignorancia de la situación. Se trata entonces de tres reacciones posibles a un estado intencional, cuya eventual dirección de ajuste dependerá, entre otras circunstancias, de un análisis del contexto que incluye determinar si la reacción fue adecuada o no. La reacción de huida provocada por un predador no solo depende de la identificación de una serie de rasgos y características salientes, perceptibles por cualquier canal sensorial, sino de la distancia a la que se encuentra el objeto amenazante. Esa posibilidad de modular las reacciones se encuentra en estrecha correlación con la complejidad del sistema nervioso que dicho organismo vivo posea y de la sensibilidad al contexto ecológico. Para algunos animales, percatarse de la presencia de un predador puede ser una sensación acompañada de la percepción

.....

contenido es más bien el de una descripción (cf. 2005 474). Por ejemplo, la expresión “te prometo que mañana estaré en la reunión”, dicha en el contexto de describir lo que mañana ocurrirá, no constituye *sensu stricto* una promesa, pues el hablante y el oyente saben que se trata de algo que simplemente ocurrirá. Toda promesa genuinamente formulada exige, además de expresar una acción futura, un compromiso adicional por parte del hablante con algo que tiene un valor o es significativo para el oyente, como es el caso cuando digo: “te prometo que mañana te devolveré el dinero prestado”. El interés del oyente es que mañana equilibrará sus finanzas cuando reciba el dinero que había prestado al hablante. De manera análoga es posible pensar que un estado intencional de creencia puede suponer a la vez un estado de deseo y también llevar consigo un estado de intención. Mi creencia de que ahora no está lloviendo puede traer consigo mi deseo de salir a caminar y con ello poner en marcha la intención de hacer ejercicio para bajar de peso.

de que el peligro se encuentra a una distancia más allá de un perímetro subjetivo. En el espacio peripersonal, una determinación valorativa por parte del sujeto afectado sobre un peligro específico puede variar de especie en especie, o incluso de un individuo a otro. Para una cebra –a diferencia de otro herbívoro de la sabana africana o de otra cebra que se encuentra en una posición geográfica diferente dentro de la manada–, la sensación de temor y de peligro no será lo suficientemente fuerte como para desencadenar una carrera de escape, si percibe la presencia de una leona fuera del perímetro límite para poder escabullirse con facilidad.

Esta modulación subjetiva del animal acerca de la dimensión emocional, que de hecho se combina con estados de percepción, creencia, deseo, intención y de valoración del contexto ecológico, se hace mucho más sofisticada cuando volcamos nuestra atención sobre las formas como los seres humanos reaccionamos frente a un peligro capaz de desatar en nosotros una emoción de miedo. Así las cosas, un biólogo experto en ofidios al igual que un baquiano experimentado, podrán modular sus reacciones frente al percatamiento de ciertas señales visuales, auditivas o táctiles provenientes de una serpiente camuflada entre la maleza. De una manera muy rápida podrán identificar el grado de peligrosidad de la serpiente que tienen cerca y reaccionar adecuadamente poniendo en marcha conocimientos previos y estados intencionales de creencia, intención y deseo. Otra persona, sin ese grado de pericia científica o de destreza empírica, exhibirá una reacción corporal inmediata en la cual casi no intervienen conocimientos “de experto” previos en la modulación de la emoción. Mientras que en circunstancias naturales la emoción se dispara tan pronto como se presentan las características perceptivas más relevantes que aludan directamente a ese tipo de peligro; dicha emoción no se generará para esa persona cuando en el ofidiario de un zoológico tenga a una serpiente venenosa a escasos treinta centímetros de distancia, pero debidamente guardada en su jaula de vidrio.

Para abordar estas diferencias entre el temor y el pánico generados por la percepción de una culebra, Searle, al margen de tales ejemplos, propone una estructura lógica, según la cual, si un organismo teme que p , tiene que creer entonces que es posible que p y tiene que desear que sea el caso que no p .

Tem (p) \rightarrow Cre ($\diamond p$) & Des ($\sim p$)

Es cierto que Searle afirma que no es posible “reducir todos (algunos, muchos) estados intencionales a Cre y Des” (1983 31 y ss.). En el caso del pánico resulta que no es equivalente creer que p y tener un fuerte deseo que $\sim p$.

Pan (p) \neq Cre ($\diamond p$) & Des fuerte ($\sim p$)

En estas descripciones formalizadas de las emociones, no solamente se ha dejado fuera de consideración el fenómeno corporal de sentir

el miedo con las variaciones de intensidad que hemos anotado antes, sino que además no se tiene en cuenta el contexto en el cual el individuo reacciona, pues en ese ejercicio combinado de percepción y reacción presente en una emoción dada se determina y calibra de manera no consciente –y en algunos casos de manera consciente– la intensidad con las manifestaciones somáticas imprescindibles a las que se refieren James y Damasio. En el ejemplo de la cebra que huye, se constata una modulación de la acción de escape dependiendo de la percepción de distancia y la consecuente valoración acerca del peligro en ciernes. Las diferentes reacciones del experto en culebras y del ignorante dependen del conocimiento previo de cada individuo. En virtud de esta experiencia o del conocimiento previo, un sujeto puede modular hasta cierto punto la reacción emotiva. En uno y otro caso, si se dispara una emoción, será innegable el modo psicológico del estado intencional, pero igualmente resultará innegable la diferencia en la modulación de la reacción establecida por el contexto, el conocimiento y la experiencia previa del individuo. Con base en lo anterior, es posible concluir que las fórmulas ofrecidas por Searle para explicar las emociones de temor o de pánico, no solo no se pueden explicar reduciéndolas a estados mixtos de creencia y deseo, sino que además es necesario introducir en la explicación al menos otras variables como la valoración subjetiva del contexto y la experiencia, la experticia y los conocimientos previos. Adicionalmente, estas características constituyen un criterio para diferenciar los estados afectivos de los estados cognitivos y volitivos.

En referencia a esta aproximación de Searle, me parece importante señalar dos cosas. Por un lado, la intelectualización del estado de emoción que exige tener un deseo negativo de algo, lo cual es profundamente contra intuitivo, pues normalmente los seres humanos tenemos deseos positivos de algo; los más apremiantes, aquellos que sin falta tenemos que satisfacer, por lo general se instancian como expresiones en el lenguaje o como una etapa previa a la acción. Ahora bien, con relación a los deseos negativos, estos se encuentran en una lista indefinida, y precisamente por esa circunstancia quizá solo de manera fortuita nos preocupamos por algunos de ellos. Los deseos negativos aparecen formulados para efecto del análisis, cuando posiblemente la emoción en su dimensión corporal se ha diluido por completo, es decir, cuando con calma y exceso de tiempo disponible podemos preguntarnos qué hubiéramos querido que no ocurriera. Ciertamente, este deseo negativo no forma parte del inventario de preguntas y respuestas cuando una emoción de rechazo irrumpe en la experiencia subjetiva. Por otro lado, esta formalización propuesta por Searle elude el direccionamiento hacia el propio cuerpo al que apuntan James y Damasio como elemento inherente al modo psicológico que no puede dejarse de lado en el análisis de las emociones.

La alegría que siento por un triunfo se presenta con unas características particulares diferentes de las que tiene mi cuerpo en la normalidad o en el estado opuesto –por ejemplo en el caso de tristeza por perder algo que es reparable, o en el de pena cuando he perdido algo insustituible e irremplazable–. Estas emociones no pueden explicarse satisfactoriamente en términos de reducirlas a la presencia de un deseo fuerte de algo, que se presenta con la creencia de haber triunfado en algo. Una descripción formulada en esos términos deja de lado el modo psicológico del estado intencional de alegría como manifestación de la completitud de la subjetividad que acompaña un estado de triunfo. En los casos de la tristeza y de la pena, se deja de lado la sensación de impotencia que embarga mi ser, por haber perdido algo o a alguien que era de muy grande estima para mí.

Con lo dicho hasta ahora, podemos afirmar desde una perspectiva biológica que los estados de percatamiento que constituyen la base de las emociones son, por un lado, estados primarios de procesamiento cognitivo que no implican necesariamente conciencia y, por otro, estados primarios de procesamiento volitivo que le permiten al organismo reaccionar mecánica o instintivamente.¹⁷ Para la supervivencia de un organismo, tiene mucho sentido que ciertas reacciones se tomen sin demasiada dilación en el tiempo, pues en muchas de las circunstancias de interacción con otros organismos, la rapidez con que un ser vivo escape del lugar del peligro ya constituye una ventaja para superarlo. En ese sentido Griffiths y Scarantino opinan que las

emociones parecen formas de representación orientadas a la acción.

El contenido emocional tiene fundamentalmente una dimensión pragmática, en el sentido de que el medio ambiente se representa en términos de posibilidades que se le ofrecen al organismo bajo la forma de un compromiso adecuado con este [...]. Una aproximación sobre el contenido emocional sensible a la situación bajo la cual se orienta la acción se opone diametralmente a las teorías cognitivistas clásicas sobre las emociones al considerarlas como juicios evaluativos o combinaciones de creencias y deseos. (441, traducción propia)

17 Esta conclusión contrasta notoriamente con la consideración que hace Searle de la percepción y la acción como formas primarias de la Intencionalidad. “Creencia y deseo es lo que queda sobrando, cuando usted sustrae la auto referencialidad causal de los contenidos intencionales de los estados intencionales representacionales tanto cognitivos como volicionales. Ahora que usted ha abstraído tal característica, los estados resultantes son mucho más flexibles. La creencia, a diferencia de la memoria, puede ser acerca de cualquier cosa, y no solo acerca de lo que la pudo haber causado. El deseo a diferencia de la intención puede ser acerca de cualquier cosa y no solo acerca de lo que puede causar” (Searle 1983 105, traducción propia).

Esta posición no excluye la circunstancia de que ciertas emociones, sobre todo aquellas que padecen los seres humanos y que son moduladas, enriquecidas o empobrecidas en y por el marco cultural y de las relaciones intersubjetivas, no involucren pensamiento conceptual o juicios valorativos de tipo cognitivo. A diferencia de las emociones basales, la compasión, por ejemplo, es una emoción modulada por la cultura a la que pertenezco, pues histórica y geográficamente encontramos grupos sociales con grados diferentes para manifestar su solidaridad y sentimientos de empatía con los miembros del propio grupo. Sin embargo, esta emoción se encuentra instalada sobre una emoción biológica más básica, el temor de mi propia vulnerabilidad. La compasión que podemos llegar a sentir por Filoctetes, en la tragedia de Sófocles,¹⁸ combina elementos cognitivos, como percibir y creer que el otro requiere de mi solidaridad pues se encuentra en una situación desesperada, y de elementos volitivos, como el desear con toda mi fuerza no tener que padecer esa situación o tener la intención de poner en marcha acciones que prevengan que dicha situación pueda presentarse. En complemento con lo anterior, la compasión también puede incluir un juicio valorativo en el cual podemos tomar conciencia de la propia vulnerabilidad. Me compadezco entonces de la situación de Filoctetes y de la incurabilidad de sus heridas, no tanto porque las sufra en mi propio cuerpo, sino porque tengo conciencia de que soy frágil en un mundo cuya fortuna el día de mañana puede ser adversa para conmigo y eventualmente también me puede ocurrir lo mismo que le pasa a Filoctetes ahora. La conmiseración pareciera ser la conjunción entre un pensamiento y un deseo: el pensar que mi cuerpo puede ser afectado en cualquier momento por una calamidad y el desear –en caso de que esa circunstancia se vuelva real– ser tratado con algún grado de solidaridad y no con desprecio, precisamente por cuanto los demás son capaces de pensar que ellos son igualmente afectables y desearían *ceteris paribus* ser tratados sin desprecio y sin rechazo, en contraste con la indiferencia de los soldados que nos muestra Sófocles en el drama. Sin embargo, la conmiseración es una emoción muy compleja que presupone no solo la intersubjetividad, sino además la percepción de la situación del otro que me puede afectar negativa o positivamente para orientar un curso de acción entre la indiferencia, la solidaridad o el apoyo para con el otro, ante el deseo de no tener que padecer nunca una situación similar.

Pero regresemos a las emociones básicas. Podemos afirmar entonces que el *modo psicológico* de la emoción consiste en percatarse

.....
 18 Para un análisis del sentimiento de solidaridad y empatía en la tragedia griega, véase Nussbaum (2001 241 y ss.).

valorativamente, de manera no conceptual, acerca de una situación en el nivel más básico de la aprehensión de que algo puede ser una amenaza o una ventaja. Las emociones, al tener un modo psicológico propio expresado en las diferentes manifestaciones corporales a las cuales nos hemos referido antes, es irreductible a creencias, percepciones, deseos o intenciones. Quizá resulte posible que en términos biológicos los estados emocionales puedan entenderse como formas más primitivas –en el sentido temporal biológico– y globales de los estados intencionales de creencia, deseo e intención. Puede resultar que, en un intento por entender la configuración de sentido en los seres humanos, se abra la posibilidad de que la articulación de deseos e intenciones para la acción se encuentre teñida de una manera u otra con las experiencias subjetivas de las emociones.

La noción de *dirección de ajuste* en el caso de las emociones es mucho más compleja si la comparamos ya sea con la dupla percepción-creencia, que de acuerdo con Searle presenta una dirección de ajuste mente a mundo, o con la dupla deseo-intención, que presenta una dirección de ajuste contraria, es decir, mundo a mente. Searle indica que algunos estados intencionales carecen de dirección de ajuste cuando afirma que

mi pesar o mi placer pueden ser apropiados o inapropiados dependiendo del hecho de si la dirección de ajuste con que se formula una creencia se satisface o no, pero ni la pena ni el placer tienen en ese sentido una dirección de ajuste. (1983 8-9, traducción propia)

Al finalizar el primer capítulo sobre la naturaleza de los estados intencionales, Searle afirma que el fenómeno del miedo

se satisface, si y solo si la cosa por la que tengo miedo está presente; pero en un sentido más profundo no hay ninguna dirección de ajuste en el miedo fuera de la creencia y del deseo, y, por cierto, el deseo es lo que cuenta, por cuanto la creencia es una presuposición de ese miedo y no su esencia. El asunto fundamental sobre el miedo es desear fuertemente que la cosa que a usted le produce miedo no ocurra mientras usted crea que pueda ser muy posible que así ocurra y, en ese sentido más profundo, mi miedo se satisface si y solo si la cosa a la que le tengo miedo no aparece, pues eso es lo que yo deseo que no ocurra. (1983 31, traducción propia)

Si bien es cierto que Searle no pretende a continuación ofrecer la hipótesis de que algunas emociones se pueden explicar en términos de “una simple conjunción de creencia y deseo” (1983 33), muchas de las emociones como “el disgusto, alegría, pánico, etc., parecen ser más o menos formas robustas de deseos positivos o negativos dados que presuponen una creencia” (*ibid.*). Desde una perspectiva analítica,

pareciera que esta presentación diera cuenta de lo que ocurre cuando se disecciona una emoción en su estructura causal. Sin embargo, desde la perspectiva que hemos presentado a lo largo de este ensayo, sostengo que en la posición de Searle se deja de lado lo que constituye la esencia del modo psicológico de las emociones, es decir, la pulsión corporal que las acompaña.

Luego de haber presentado la posición de Searle con respecto a la inexistencia de una dirección de ajuste en los estados emocionales afectivos, considero que si, como hemos visto arriba, no se sostiene la opción de explicarlos como formas de creencias y deseos, entonces las emociones tienen que tener una dirección de ajuste, la cual debe ser concomitante con las particularidades de su modo psicológico. Por esta razón, es necesario ampliar la noción de dirección de ajuste propuesta por Searle, de tal modo que también se incluya la posibilidad de que el estado intencional pueda dirigirse al cuerpo mismo, como sugirió Damasio en las líneas citadas arriba. Dependiendo del tipo de emoción y del análisis de las circunstancias y del contexto, podemos identificar si el estado emocional tiene o no relación con el mundo. La dirección de ajuste en el amplio y variado espectro de las peculiaridades de los estados emocionales presenta de entrada una faceta doble: por un lado, el percatamiento evidenciado por el estado de alerta acerca de una situación y, por el otro, la reacción corporal misma. En el estado de alerta encontramos una dirección de ajuste que se parecerá a la de los estados cognitivos, mientras que en la reacción podríamos avizorar los elementos de la relación mente mundo propia de los estados volitivos. Si bien en el marco de la teoría de Searle la dirección de ajuste se articula en diferentes direcciones entre la mente y el mundo, aquí, con base en lo dicho más arriba sobre el cerebro en su dimensión encarnada, ampliaré esa relación para entenderla como una relación entre el cuerpo subjetivo de la experiencia cotidiana y el mundo. En el caso de las emociones, se halla, por un lado, una dirección de ajuste del cuerpo subjetivo, como dimensión encarnada de la “mente” (con el mundo), por medio de la cual se establece si el estado de alerta en el cual se encuentra un organismo es concluyente o no. En este caso hay un parecido con la dirección de ajuste mundo-mente propia de la percepción y de la creencia. Sin embargo, en la fase de la reacción, el estado intencional de emoción se ajusta en la dirección del cuerpo hacia el mundo, pues la emoción es ante todo, como ya lo indicaba James, una reacción corporal por algo, la cual se hace explícita cuando se rastrea la etimología que subyace al término latino *e-movere*, que significa moverse desde adentro, o sea desde la subjetividad del cuerpo hacia afuera, exigiendo del propio cuerpo o del mundo algún tipo de transformación en el medio externo que se encuentra.

Con relación a las *condiciones de satisfacción* tenemos que, dependiendo de las circunstancias y del tipo concreto de emoción, las reacciones se pueden ubicar entre la línea que delimita lo adecuado y lo inadecuado, lo relevante y lo irrelevante, lo mesurado y lo desmesurado, lo apropiado y lo inapropiado, etc. La manera de precisar el punto de la línea en que se encuentra la emoción se determina por consideración subjetiva o intersubjetiva del contexto y de las circunstancias. A diferencia de lo que ocurre cuando indagamos por la dirección de ajuste presente en los estados intencionales de creencia o de deseo, es decir, cuando se constata si las creencias son verdaderas o falsas, o cuando se determina si los deseos se cumplieron satisfactoriamente o no, la emoción evidencia una forma particular de sensibilidad a las características ecológicas del ambiente y a los rasgos culturales del contexto. Si analizamos las condiciones de satisfacción de una emoción humana, por ejemplo, una tristeza muy profunda por la muerte de un ser querido, se constata que las condiciones de satisfacción no se dan solo al confirmar perceptivamente que una persona ya no existe más, ni tampoco al advertir que era alguien que ocupaba un espacio especialmente significativo en la historia del individuo afectado por la pena, sino sobre todo por el percatamiento doloroso de que esa desaparición, entre otros asuntos, puede truncar los propios proyectos existenciales de dicho individuo. La condición de satisfacción de esa emoción reside en la constatación afectiva de que se truncan los deseos de seguir compartiendo con esa persona proyectos existenciales conjuntos. La afectación, que es intrínseca a la emoción, pero no a la percepción ni a la creencia, se evidencia en las transformaciones que para la persona afectada puede traer consigo la emoción en el flujo de la experiencia subjetiva. En la emoción de la pena nos afecta la impotencia y la fragilidad de nuestra situación existencial cuando corroboramos que son eventos que se escapan por completo a nuestro control. Las condiciones de satisfacción de las emociones tienen que ver con la relación causal entre nuestra experiencia directa con algo del mundo que nos afecta positiva o negativamente y, al mismo tiempo, con la pertinencia de la reacción corporal que se genera ante la aparición de la emoción misma. El percatamiento nos permite estar al tanto de ese nexo causal intencional, pues el contenido de la experiencia de la emoción en cuestión es algo que se produce en nuestro propio cuerpo.

III

La dimensión intencional de los estados de ánimo

Del análisis anterior se puede afirmar que en la emoción la presencia de la subjetividad se establece no tanto en la relación del individuo con

el mundo, sino más bien con relación a los posicionamientos concretos y propios del sujeto con su cuerpo y con su historia personal acerca del mundo. En esa zona de intersección, los intereses y la historia personal del individuo constituyen aspectos fundamentales para el análisis de los estados afectivos, pero no merecen ser tenidos en cuenta en el análisis de los otros estados intencionales. En esta zona, que de manera preliminar podemos denominar zona del contexto, también se configura un espacio en el que se manifiesta la tonalidad afectiva del carácter que cada individuo tiene.

Para terminar, considero fundamental abordar la cuestión sobre si los estados de ánimo se entienden como estados intencionales afectivos junto con las emociones. Autores como Fish, siguiendo a Crane, opinan que es necesario ampliar las nociones que definen los estados intencionales de ser acerca de algo y de dirección de ajuste. Estos autores consideran que los estados de ánimo sí son intencionales en la medida en que precisamente son estados mentales *acerca* de mi cuerpo y *acerca* de mi subjetividad. Aquí se ha ampliado la noción de Intencionalidad propuesta por Searle de ser acerca de algo, y queremos mostrar que la dimensión intencional de las emociones debe extenderse a los estados de ánimo. Crane sustenta su análisis con un ejemplo del ámbito propioceptivo.¹⁹ Cuando tengo un dolor, es cierto que en algunos casos no es posible responder con precisión *acerca* de qué es ese dolor, incluso a veces resulta difícil indicar con precisión dónde me duele. Pero no por constatar que se trata de un tipo de percepción imprecisa y difusa podemos decir que sea inexistente como estado intencional. Con los dolores debemos reconocer que se trata de percepciones cuya dirección de ajuste se enfoca hacia esa parte del mundo constituida por mi propio cuerpo. El dolor es entonces un estado intencional en el marco de unas fronteras del mundo englobadas por la frontera de mi piel. Se trata de “una porción percibida del mundo en este caso en la envoltura interna de mi propio cuerpo, que ‘está dada’ a la mente”. Pero también en el dolor se manifiesta “la propiedad de un objeto, un estado de cosas, que ‘está dada’ a la mente” (cit. en Fish 26). Este fenómeno psicológico de “darse a la mente”, que resulta propio de los estados de percepción y de pensamiento que dan origen a la legitimidad de percepciones y creencias como estados intencionales subyace, en opinión de Crane y Fish, también a los estados de ánimo (*Stimmungen, moods*):

.....

19 Fish y Crane se apoyan en los aportes de Robert Solomon sobre las pasiones, quien indica que “los estados de ánimo son emociones generalizadas. Mientras una emoción focaliza su atención sobre objetos y situaciones más o menos particulares, los estados de ánimo por lo general extienden su cobertura para agarrar el mundo en su conjunto, sin focalizar una situación o un objeto en particular” (172-173).

[E]l mundo me es dado de diferentes maneras, –si estoy ansioso, entonces el mundo parece inquietante o incluso, si yo estoy irritado, entonces el mundo se me da como molesto y provocador; si yo estoy eufórico, entonces el mundo se me presenta como un lugar maravilloso para estar. (Fish 26)

De acuerdo con esta argumentación encontramos que los estados de ánimo sí tienen las características de los estados intencionales. Por un lado, son estados acerca de la subjetividad y, por otro, se establece dirección de ajuste en la relación de conformidad entre la subjetividad y el mundo como es vivido por dicho sujeto.

Así las cosas, para una persona que ha sido confrontada desde la más tierna infancia a situaciones de miedo en las cuales no ha sido posible erradicar por completo la fuente o el objeto de dichos temores, existe una alta probabilidad de que dicha persona termine exhibiendo comportamientos propios de un carácter afectivo temeroso, pues sus emociones repetidas y constantes de temor y de miedo han terminado por invadir afectivamente su campo experiencial, el cual termina por configurar su estado de ánimo. Desde esa configuración afectiva particular, se articularán las experiencias futuras y se teñirán en concordancia con esa clave personal. En este orden de ideas, es cierto que de manera inmediata la Intencionalidad o la acerquidad del estado de ánimo del temeroso no tiene, en términos de Searle, dirección de ajuste, pues no se podrá decir en concreto qué teme. Sin embargo, un análisis que tenga en cuenta la dimensión corporal y la historia personal revelará que el estado de ánimo es el resultado de interacciones específicas con emociones concretas que en varios momentos del pasado sí tuvieron eventualmente condiciones de satisfacción adecuadas, pero que por mor de la constante exposición existencial a situaciones puntuales de temor, de susto y eventualmente de pánico, han decantado en una manera afectiva de reaccionar, convertida ahora en hábito o en una forma de ser cuasi permanente, la cual termina por darle al sujeto un carácter desde el que se modula el resto de su vida afectiva. Con relación al estado de ánimo de la ansiedad, es posible que de manera inmediata no podamos decir acerca de qué es en concreto, cuando Searle la descalifica como estado intencional, al carecer de una relación directa con el mundo. Pero esa relación de ajuste no se debe buscar con el mundo, sino con el cuerpo mismo en su historia personal, tal como hemos insistido antes en nuestra comprensión de los estados intencionales afectivos. Un análisis fenomenológico más detallado y acompañado de exploración neurofisiológica de la ansiedad, aportado por Joseph LeDoux, se encarga de mostrar la dimensión intencional de algunos estados de ánimo.

La ansiedad usualmente se distingue del miedo por la ausencia de un estímulo externo que produce la reacción –la ansiedad proviene del

interior de nosotros mismos, mientras que el miedo procede de afuera. La vista de una culebra produce miedo, pero el recuerdo de algunas experiencias desagradables con culebras o la anticipación de que usted puede encontrar una culebra son condiciones de la ansiedad. La ansiedad ha sido descrita pues como un miedo no resuelto. El miedo [...] se relaciona con los actos comportamentales de escape y la acción de eludir algo en una situación amenazante, pero cuando esas acciones se frustran, entonces el miedo se vuelve ansiedad. (LeDoux 228)

El objeto intencional de la ansiedad y de otros estados de ánimo no hay que buscarlos por fuera del cuerpo, como ocurre con los objetos amenazantes o atrayentes que están a la base de las emociones, sino que hay que buscarlos en la historia personal del sujeto. Si bien en el caso de la ansiedad no sea posible responder de manera directa acerca de qué sea, como ocurre con una emoción o con el contenido de cualquier otro estado intencional, no por ello resulta imposible indicar por vía indirecta que los objetos de miedo a los cuales ha sido expuesta una persona en varias ocasiones han terminado por generar tal o cual estado de ánimo, cuya direccionalidad debo buscar en su biografía personal, gracias a los relatos que de ella puedo tener para comprender el sentido de su estado afectivo.

Para LeDoux, el espacio del contexto que hemos configurado para las emociones y los estados de ánimo se amplía también para dar cabida fenomenológica y explicativamente a algunos desórdenes de tipo emocional o afectivo. Cuando el miedo y la ansiedad son más recurrentes y persistentes de lo que es razonable bajo ciertas circunstancias y terminan dificultando la vida normal, entonces surgen los desórdenes de miedo y ansiedad crónica. La gran mayoría de las investigaciones sobre el miedo se han realizado por sensibilidad ética en animales y se ha demostrado, siguiendo los métodos del condicionamiento clásico, que una exposición crónica a situaciones en las que el animal reacciona con temor puede provocar en el individuo un estado de ansiedad que con el tiempo puede volverse crónico. Ciompi y Panksepp reportan que en gatos incluso resulta posible revertir algunos comportamientos instintivos propios de un predador (cf. 31). Gracias al efecto del condicionamiento es posible transformar un interés natural de curiosidad o de intención de captura de ciertas presas, en un comportamiento de temor inducido cuando el animal de estos experimentos recibe los estímulos negativos. Los gatos que han sido objeto de este tipo de experimentos antinaturales terminan manifestando temor frente a los ratones. Estos hallazgos sugieren que, entre las emociones, los estados de ánimo, los rasgos de carácter, y finalmente los desórdenes emocionales, es posible trazar una línea de continuidad. El miedo puede convertirse en una fobia y dar paso al estado de ánimo

de temor permanente frente a ciertos estímulos. La fobia y la temerosidad como estados de ánimo pueden abrir paso a un desorden obsesivo compulsivo. Esa línea de continuidad que va de la emoción biológicamente constituida del miedo hasta la fobia de carácter compulsivo y que presenta en el medio la constitución afectiva (*die Stimmung*) del temeroso, tiene como consecuencia que las fobias no pueden ser descalificadas sencillamente como creencias erróneas, tal como ocurre en el marco de un modelo cognitivo de las emociones, sino que, incluso aun cuando puedan catalogarse como creencias equivocadas, señalan los rastros de una historia individual que debe ser estudiada y comprendida tanto por el analista como por el terapeuta de este tipo de desórdenes.

Bibliografía

- Bermúdez, J. L. *Thinking without Words*. Oxford, ms: Oxford University Press, 2007.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. [1924]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
- Ciampi, L., and Panksepp, J. “Energetic Effects of Emotions on Cognitions.” *Consciousness & Emotion. Agency, Conscious Choice, Selective Perception*. Eds. Ralph Ellis and Natika Newton. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2005.
- Damasio, A. *Descartes’ Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.
- Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1981.
- Ekman, P., Friesen, W. V., and Ellsworth, P. *Emotions in the Human Face*. New York; Toronto; Oxford; Sydney; Braunschweig: Pergamon Press, 1972.
- Fish, W. “Emotions, Moods, and Intentionality.” *Intentionality. Past and Future*. Eds. Gábor Forrai and Georg Kampis. Amsterdam: Editions Rodopi, 2005.
- Griffiths, P., and Scarantino, A. “Emotions in the Wild. The Situated Perspective on Emotion.” *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Eds. Philip Robbins and Murat Aydede. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009. 437-453.
- James, W. *The Principles of the Psychology* [1890]. Introduction by Georg A. Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Lakoff, G., and Johnson, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- LeDoux, J. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of the Emotional Life*. New York; London; Toronto; Sydney: Simon & Shuster Paperbacks, 1996.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Nussbaum, M. C. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 2001.

- Searle, J. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Searle, J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1992.
- Searle, J. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Searle, J. *Rationality in Action*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2001.
- Searle, J. "Una taxonomía de los actos ilocucionarios." Trad. Luis M. Valdés Villanueva. *La búsqueda del significado*. Comp. Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Técnos, 2005. 448-474.
- Searle, J. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford, ms: Oxford University Press, 2015.
- Sófocles. "Filoctetes." *Dramas y Tragedias*. Trad. Agustín Blánquez. Barcelona: Editorial Iberia, 1955.
- Solomon, R. *The Passions*. New York: Anchor Press, 1976.
- Varela, F. J., Thompson, E., and Rosch, E. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge MA; London: MIT Press, 1991.