



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

**EMOCIONES EN DIÁLOGO: UNA LECTURA EMOCIONISTA DEL CONFLICTO
MORAL EN LA FILOSOFÍA DE HUMBERTO GIANNINI**

Tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía mención Filosofía

Rosemary Bruna Ramírez

Profesora guía: María José López Merino

Santiago de Chile
Mayo, 2021

A todes les ofendides que formaron parte del estallido social chileno de octubre del 2019, inspiración de esta tesis y evidencia de que en el conflicto moral y político se juegan las emociones.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar al profesor Giannini, por haberme incluido en el grupo de investigación de su último proyecto Fondecyt, donde aprendí de su modo dialogante de hacer filosofía, que mira con simpatía la experiencia cotidiana. Le agradezco por haber legado una obra tan profunda, interesante y que entrega algunas respuestas (aunque despierta más preguntas) a mis inquietudes filosóficas. Y por mostrar con su siempre presente amabilidad que el trabajo filosófico se puede realizar en un diálogo acogedor con los otros y de cara al presente con sus contingencias.

Agradezco a los miembros del grupo de estudios Humberto Giannini, por las conversaciones que han motivado y aportado a las reflexiones desarrolladas en esta tesis. A María José López, quien me ha enseñado filosofías y modos de filosofar desde mis estudios de pregrado hasta el desarrollo de esta tesis doctoral, de la que ha sido guía y apoyo incondicional. A Nadine Faure, que ha sido gran amiga y compañera en el interés por la filosofía gianniniana, así como en la vida en general. Y a Juan José Fuentes, quien también ha aportado a mi formación académica y a la discusión y conocimiento sobre la filosofía de Giannini.

Ya que esta tesis es producto y continuidad de mi trabajo académico anterior, agradezco a los profesores que me apoyaron en el desarrollo de mis investigaciones previas: al profesor Manuel Rodríguez, quien fue profesor guía de mi tesina para la licenciatura y que me presentó el trabajo de Jesse Prinz, autor fundamental para el desarrollo de esta tesis; y al profesor Íñigo Álvarez, quien fue guía de mi tesis de magíster y mentor en la primera etapa de mis estudios doctorales.

Le agradezco inmensamente a mi familia, amigos y compañero, por darme el espacio y apoyo necesarios para realizar el arduo trabajo que significó el desarrollo de esta tesis en el contexto complejo en que fue escrita: entre estallido social, pandemia y otras dificultades personales. Agradezco la escucha, la compañía, la conversación cotidiana y la contención.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
PARTE 1 SOBRE LA NATURALEZA DE LAS EMOCIONES.....	12
CAPÍTULO 1 ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....	18
CAPÍTULO 2 EL DEBATE CONTEMPORÁNEO.....	32
2.1 Teorías cognitivas: Las emociones como pensamiento y/o evaluación....	35
2.2 Teorías no cognitivas: Las emociones como reacción somática y/o sensación.....	53
2.3 Una teoría híbrida: Las emociones como evaluación corporalizada.....	72
CAPÍTULO 3 UNA CONCEPCIÓN INTEGRATIVA DE LAS EMOCIONES.....	84
3.1 Ni cognitivismo ni no-cognitivismo.....	86
3.2 Esquema integrativo de la naturaleza de las emociones.....	92
PARTE 2 LAS EMOCIONES EN EL CONFLICTO MORAL.....	104
CAPÍTULO 4 ACERCA DEL EMOCIONISMO MORAL.....	107
4.1 Qué tomamos del emocionismo y qué no.....	107
4.2 La experiencia a favor del emocionismo.....	114
4.3 Preparando una base emocionista: La propuesta de Jesse Prinz.....	128

4.4 Tránsito hacia la experiencia moral intersubjetiva: desde la óptica empirista hacia la visión gianniniana.....	148
CAPÍTULO 5 UNA LECTURA EMOCIONISTA DEL CONFLICTO MORAL SEGÚN GIANNINI.....	157
5.1 Consideraciones previas: sobre el estilo y el sentido de la filosofía en gianniniana.....	158
5.2 La experiencia moral según Giannini: rastreando pistas emocionales.....	165
a. El sujeto.....	166
b. Encuentro con el otro: comunicación y vínculo.....	169
c. Mundo común: sentido y significado.....	174
d. Experiencia moral: ofensa, conflicto y diálogo.....	180
5.3 Propuesta de lectura emocionista: consecuencias para el conflicto y diálogo moral.....	189
CONCLUSIONES.....	207
BIBLIOGRAFÍA.....	225

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

FIGURA 1:	Esquema teorías cognitivistas	36
FIGURA 2:	Esquema de las teorías no cognitivistas	56
FIGURA 3:	Esquema integrativo sobre la naturaleza de las emociones	94
FIGURA 4:	Esquema de la formación de los juicios morales en la teoría de Prinz	154
FIGURA 5:	Esquema de la experiencia moral según Giannini	190
FIGURA 6:	Esquema emocionista de la experiencia moral gianniniana	195

RESUMEN

Esta tesis plantea una lectura emocionista la experiencia moral descrita por Giannini, con el fin de, mediante el develamiento del rol de las emociones en el conflicto moral, aproximarse al diálogo, situándose en un terreno intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo moral. Para ello, en la Parte 1 de la tesis – tras una breve reseña histórica de la concepción filosófica sobre las emociones– se realiza un análisis del debate contemporáneo en torno a la naturaleza de las emociones, sobre el eje de la discusión entre teorías cognitivistas y fisiológico-sensitivas. Como culminación de lo anterior se propone una concepción propia de las emociones: un esquema integrativo. En la Parte 2, se aborda el rol de las emociones en la moral, primero definiendo la noción de emocionismo que se utilizará en la tesis y alejándose de algunas críticas contra el emotivismo. Posteriormente, se presentan algunas evidencias empíricas que apoyan una visión emocionista de la moral y la teoría de Jesse Prinz, de la que se tomarán algunos elementos para la lectura emocionista de la experiencia moral en Giannini. Finalmente, se abordará la filosofía gianniniana en torno a algunos ejes centrales, relevantes para desarrollar una lectura emocionista de la experiencia moral. A partir de esta lectura se derivarán consecuencias sobre el conflicto, el diálogo y la experiencia común.

INTRODUCCIÓN

Una de las motivaciones de mi investigación filosófica ha sido comprender el conflicto moral: ahondar en el problema del desacuerdo y buscar concepciones que aporten a armonizar la convivencia intersubjetiva, sin pretender alcanzar una respuesta absoluta que elimine los vaivenes del vivir con otros. Con este motor en marcha he indagado en diferentes propuestas éticas intentando responder a la interrogante que plantea Giannini y que aparece constantemente en mi reflexión sobre la convivencia y el conflicto: “¿es posible lograr que la conciencia moral se aleje tanto de un relativismo escéptico como de un absolutismo impositivo y, a la poste, intolerante y totalitario?” (1995: 395). Con esta cuestión en mente, mi trabajo filosófico se ha inclinado a explorar el empirismo moral, específicamente en forma de emocionismo.

Habiendo investigado previamente la filosofía empirista de Hume y la reinterpretación y actualización de la misma llevada a cabo por el norteamericano Jesse Prinz (Bruna, 2015), la incógnita gianniniana sigue presente como deuda teórica en mi trabajo actual. Si bien, con el estudio del sentimentalismo constructivo de la moral de Prinz (2007) creo haber dado con un elemento clave para aproximarse a un terreno intermedio en que situar a la conciencia moral: las emociones, y, con ellas, el desarrollo socio cultural de la moral emocional, existen elementos que aún me parecen ausentes y necesarios de poner sobre la mesa para comprender el asunto del conflicto. Es por ello por lo que surge la propuesta que planteo en esta tesis doctoral: la de integrar una perspectiva ética emocionista a las

reflexiones sobre la experiencia moral escritas por el filósofo Humberto Giannini, cuya obra filosófica ha marcado profundamente mis preocupaciones teóricas y vitales, pues en su filosofía encuentro esos otros elementos que hacían falta en mi trayecto anterior.

La tradición filosófica desde la que escribe Giannini y la que he tratado detalladamente en mi trabajo anterior no es la misma: mientras que el profesor Giannini está constantemente dialogando con la fenomenología y, a ratos, con la filosofía antigua y medieval, mis investigaciones previas, que si bien tocan dichas vertientes filosóficas ocasionalmente, se han enfocado de manera prioritaria en teorías provenientes de la vertiente analítica de la filosofía contemporánea y las ciencias cognitivas, además de un retorno constante a la filosofía empirista de David Hume. Sin embargo, los intereses que motivan mi incursión en esos terrenos teóricos se cruzan y conectan con los que Giannini sostiene en su obra, profundamente: la necesidad de comprender el meollo de la convivencia humana y su conflictividad, la necesidad de descubrir cómo rehuir a las nociones solipsistas de la subjetividad, escapar del relativismo extremo con una ética que sirva de brújula para orientar nuestro comportamiento en la interacción, en las relaciones humanas, pero sin caer a un dogmatismo que resulte ser peor como cura que la enfermedad misma que se está tratando de sanar.

Entonces, pese a que nuestros puntos de partida son distintos en marco teórico, todos mis caminos me han llevado a descubrir lo valioso de la obra de Giannini para aproximarme a responder mis inquietudes en maneras que no había logrado dilucidar antes. Como antes decía, en otro punto de mi trayectoria académica la

filosofía de Hume marcó mis reflexiones: caer en cuenta de que no se puede acceder epistemológicamente sino a la propia experiencia¹ y el sentido que me ha hecho que las valoraciones y juicios morales provengan no del puro razonamiento sino de la emoción, dirigió mis primeras investigaciones formales hacia el empirismo. Ahora bien, puesto que la teoría moral de Hume deja abierto el problema del relativismo moral,² me adentré en la teoría de Prinz, que no sólo respalda con evidencia empírica actual lo que Hume anunciaba siglos atrás -que los juicios y normas morales radican en las pasiones-, sino que vincula el carácter emotivo de la moral con el contexto sociocultural de los sujetos, sacando así la subjetividad del espacio cartesiano solitario en que lo instauró la modernidad. Sin embargo, Prinz no es enemigo del relativismo moral,³ y aunque su visión de este considera que los integrantes de un grupo sociocultural comparten valores y normas morales, a través de los que se modela la convivencia, hay algunos problemas y cuestionamientos que persistieron en mi trabajo, a pesar de todo el provecho que pude tomar de sus valiosísimas propuestas. Hay dimensiones de la experiencia y de la convivencia humana que no se alcanzan a abordar desde la perspectiva en que se enmarca su

¹ “Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.” (Hume, 2005: 125)

² Me refiero al problema de la dificultad de sostener una ética de valores compartidos (o compartibles) para llevar una vida en comunidad. Hume se hace cargo del problema del relativismo postulando la noción de una naturaleza humana, que haría converger las valoraciones morales de los diferentes individuos, sin embargo, esta tesis no es exhaustivamente elaborada -a mi parecer- por el autor, para eliminar de raíz las dificultades que presenta el relativismo moral a la hora de pensar en la convivencia.

³ Es debido mencionar que la forma de relativismo que defiende Prinz no cae en la concepción de que “todo está permitido”, sino que defiende las ventajas del relativismo en torno a la flexibilidad moral, pero comprendiendo que dentro de los diversos grupos culturales, operan valores y normas compartidas -similar a lo que plantea Giannini, como se mostrará más adelante.

obra. Afortunadamente, en el mismo periodo en que elaboré mi tesis de magíster sobre la ética emocionalista de Prinz, ingresé como ayudante al proyecto de investigación “El horizonte ético-político del perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto” a cargo del profesor Humberto Giannini como investigador responsable, gracias a lo que pude nutrir mi reflexión, en eso entonces delimitada a una propuesta empirista de raíz analítica sobre la moral, con otro modo de abordar las mismas problemáticas que me ocupaban.

Durante el tiempo en que fui ayudante del proyecto, pude conocer el trabajo de Humberto Giannini, no sólo desde los libros sino desde el hacer mismo de la filosofía, tal como él la hacía. Su grupo de investigación se reunía una vez a la semana, para dialogar en torno a los problemas teóricos de los que trataba el proyecto, pero también en torno a la vida misma: a la contingencia, a lo cotidiano, a algunos tópicos aparentemente no filosóficos, o, al menos, no puramente teóricos - o aún no teorizados. Esto es lo primero que me cautivó de la filosofía gianniniana: que su materia prima no provenía solo y exclusivamente de la discusión teórica, sino de la mirada directa hacia el mundo, sin perder el trasfondo académico propio de nuestra disciplina. Fue en esas sesiones de investigación y conversación que comencé a notar las cercanías temáticas de los problemas y vertientes filosóficas con las que yo estuve trabajando, con los intereses y propuestas de Giannini (y de su equipo, porque su filosofía -al menos cuando yo tuve la fortuna de participar de ello- no se escribió nunca fuera del diálogo con los otros). No sólo eso: también ese trabajo desde dentro del equipo de investigación me abrió nuevas interrogantes y planos de reflexión que antes no había considerado, me llevó a conocer a otros

autores, y a indagar más a fondo en tradiciones que antes había conocido de manera un poco más liviana.

Gracias a este cruce de tradiciones y, sobre todo, al trabajo desde cerca con Giannini, mi interés -que se expresa en esta tesis- se orientó no sólo a la investigación delimitada de un área o grupo de autores de la filosofía, sino al abordaje de problemas de la experiencia, a través de esas filosofías que he venido aprendiendo. Con esto no quiero decir que el tratamiento dedicado y minucioso de la obra de un autor en particular o de una tradición específica me resulte poco importante; todo lo contrario: me parece que es un trabajo que quisiera saber hacer mejor, porque el trabajo teórico desde el hacer converger ideas que vienen desde distintos flancos de la disciplina puede resultar disperso y caer en la impresión -cuestión que quisiera evitar a toda costa en esta tesis compuesta de autores y temáticas tan diversas. Me parece necesario establecer que antes de plantear relaciones que atraviesen las líneas demarcatorias de las diferentes tradiciones, es imprescindible comprender los conceptos y teorías con la mayor precisión respecto de sus contextos y orígenes, para luego ponerlas a dialogar entre sí. Creo importante también expresar que, a mi parecer, ese diálogo es posible porque los y las investigadoras observan los mismos fenómenos, desde diferentes posiciones. Considerando la complejidad de la experiencia humana y las relaciones intersubjetivas, es evidente que habrá puntos de vistas incontables desde los cuales abordar dichos fenómenos, y es menester hacer tener presente dónde se ubica el autor de cada mirada a considerar. Sin embargo, creo que es posible y fructífero orientarse a la convergencia de sus diferentes planos de visión para comprender los

fenómenos de la manera más acabada posible. Es en ese espíritu que en esta tesis planteo una mirada que entrecruza tradiciones para pensar reflexivamente un problema: el del conflicto moral, a través de una lectura de la filosofía de Giannini, desde otros asideros teóricos que me han aportado algunas luces sobre los problemas filosóficos que me ocupan y preocupan: el emocionismo moral (particularmente consideraré la propuesta de Jesse Prinz).

En el plano del conflicto moral, me parece la inclusión de las emociones a la reflexión es importante porque tenerlas en cuenta puede hacer que las posiciones en pugna se acerquen al diálogo. Puestas en juego en la teoría de Giannini creo que ayudan a abordar el problema de la siguiente manera: comprendiendo que la ofensa moral (origen del conflicto) involucra un sentimiento derivado de la ruptura de una norma tácita (o explícita, en algunos casos) de convivencia co-creada comunicativamente y no derivada de una verdad moral absoluta, se desdibujan los parámetros estrictos de las creencias morales, relativizando las posturas en disputa, lo que no elimina lo común para resbalar hacia un relativismo escéptico, precisamente porque existe el mundo común y la normatividad implicada en él. Un mundo nuestro, construido, traspasado y renovado a través de la comunicación, siempre actualizándose en relación con la experiencia: pero no a la experiencia individual, sino a la experiencia común. Esto es lo que me resulta tremendamente interesante del planteamiento de Giannini: que se sitúa en un medio camino entre el sujeto y el otro, en el terreno de la experiencia común -comunicativa. Y propongo que sumar a su esquema las emociones exagera la liberación de las pretensiones de verdad absoluta en el terreno de la convivencia (moral). Es importante considerar lo afectivo -las

emociones- porque la sola razón tiende a buscar verdades absolutas⁴ (mediante la lógica, por ejemplo) y esto parece no ser del todo aplicable al terreno de la convivencia humana, al menos no como única herramienta de abordaje.

Para realizar mi propuesta de una lectura emotivista de la experiencia moral gianniniana, dividiré en mi trabajo en dos partes: una primera etapa de trabajo sobre la teoría de las emociones que tendré en cuenta para llevar a la lectura de Giannini, y una segunda parte acerca del emocionismo en la experiencia moral, en que rescataré algunos elementos de mi trabajo anterior sobre el sentimentalismo constructivo de Prinz, y haré, finalmente, una lectura emotivista de la obra de Giannini propiamente tal.

En la “Parte 1: Sobre la naturaleza de las emociones”, mi enfoque será la discusión en torno al cognitivismo y anticognitivismo. Me parece pertinente abordar la temática de la definición de las emociones desde aquí, pues, como estableceré los capítulos de esta sección, tomar una u otra alternativa no es trivial en relación con las consecuencias derivadas en la teoría moral con siguiente: qué entendemos por emociones es relevante para plantear una lectura emotivista de la experiencia moral. Para ello expondré algunas problemáticas propias del debate cognitivismo-anticognitivismo, y revisaré los planteamientos de algunos autores relevantes de cada flanco teórico. La culminación de esta parte de la tesis se trata de la elaboración de un esquema propio sobre el proceso de respuesta emocional, que integra los postulados acertados -a mi juicio- de cada corriente teórica examinada.

⁴ Me refiero a la razón en un sentido moderno, como la que opera en la ética trascendental kantiana, por ejemplo.

El esquema que propondré es integrativo, es decir, da espacio para integrar los elementos rescatados de cada corriente teórica, pero no señala categóricamente cómo debe darse esta integración, ni qué elementos deben estar taxativamente presentes para que haya respuesta emocional. Con todo lo anterior, me interesa destacar dos rasgos esenciales de las emociones, fundamentales para postularlas como claves para mi lectura de la experiencia emocional gianniniana:

1. Que nos conectan con el mundo, en tanto que evaluativas (cognitivas o corporalizadas)
2. Que son multidimensionales, tal como la experiencia humana en general, de la que forman parte. Esto incluye la cognición, la percepción y la corporalidad.

Posteriormente, en la “Parte 2: Las emociones en el conflicto moral”, delimitaré qué se comprende como emocionismo moral en esta tesis y qué no. Además, haré una breve exposición de material empírico a favor de una comprensión emocionista de la moral. Expondré también parte de mi trabajo anterior (con las actualizaciones pertinentes de mi propio pensamiento al respecto), que aborda la teoría moral del filósofo Jesse Prinz.

Posterior esta sección inicial de la segunda parte de la tesis, que opera a modo de punto de conexión con la primera parte sobre teoría de las emociones, me volcaré de lleno al análisis del planteamiento de Giannini en un registro emocionista, mostrando por qué esta lectura podría ser provechosa para la comprensión del conflicto y para la disposición positiva hacia el diálogo, la fractura del vínculo por el acontecimiento de una ofensa moral. Para ello, analizaré algunos elementos claves de la filosofía gianniniana en general, que confluyen, finalmente, en el asunto de la

experiencia moral. En primera instancia, será menester comprender la noción de subjetividad que opera en Giannini, de tal manera que se distinga de una visión individual o solitaria del sujeto, contra la que Giannini se posiciona planteando la noción de ser-sujeto-ante-otro. Me parece de suma importancia destacar esta concepción, porque aporta lo que, a mi parecer, queda algo débil en la visión analítica de Prinz sobre la moral emocional: que el individuo no sólo está relacionado con los otros de manera práctica, sino que el estar en relación con otros llega incluso a definir dicha subjetividad.⁵ Posteriormente, se abordará la noción de intersubjetividad al modo en que la entiende Giannini: como encuentro con el otro. Se analizará su concepción de la experiencia común descubierta en lo cotidiano, específicamente en la comunicación. De ahí que aparezca el tema del lenguaje y su evolución hacia la concepción de las acciones comunicativa -tomada por Giannini de la pragmática del lenguaje. Indagaré en los modos en que, a través de la comunicación se elaboran significados consabidos que van dando origen a un mundo común. Aquí se presenta un elemento clave para la posterior comprensión de la experiencia moral: los significados consabidos implican un modo de normatividad, específicamente moral. La cuestión de la normatividad en Giannini debe ser entendida de un modo particular: no es que Giannini plantee un esquema normativo de la moral, no define reglas de acción ni un modo en que se deba dar la experiencia moral, sino que, a través de su reflexión contemplativa de los fenómenos de la convivencia humana, descubre que a través de los significados

⁵ En este punto no creo que la visión de Prinz sea antagónica a la de Giannini, puesto que Prinz destaca la influencia de lo social en la subjetividad (Prinz, 2012). Sin embargo, me parece que debido a los límites de la matriz teórica empirista y analítica en la que se enmarca la reflexión de Prinz, no plantea la relación intersubjetiva en los mismos términos que Giannini.

compartidos se trazan normas que, al ser transgredidas, dan pie de inicio a la experiencia moral. A partir de esto, trataré el tema de la negatividad de la ética y abordaré de lleno el asunto de la experiencia moral desde la perspectiva gianniniana: ofensa, enjuiciamiento, justificación y diálogo son los elementos en los que me detendré para comprender la propuesta del filósofo y para descubrir en ellos elementos emocionales que sustenten mi lectura emocionista.

Habiendo establecido la relevancia del ámbito emocional en la experiencia moral tal como la concibe Giannini, explicaré por qué es relevante haber planteado anteriormente una comprensión peculiar y propia sobre las emociones, enfatizando la conexión entre la primera y segunda parte de esta tesis. Dicha relevancia consiste, a mi parecer, en que el esquema que propongo integra los beneficios teóricos del cognitivismo y de las teorías fisiológicas y sensitivas, evitando los problemas derivados de cada una de ellas – lo que se explica en la primera parte de esta tesis. Gracias a esta caracterización de las emociones es posible ubicarlas como punto de contacto entre el sujeto y su mundo – con los otros–, en tanto que evaluativas, constituidas tanto por componentes cognitivos y como corporales.

Finalmente haré hincapié en la importancia de la expresión emocional en el conflicto, puesto que es el único modo – a mi parecer– en que los sujetos en conflicto se dispongan hacia el diálogo, ya que transparentar la emocionalidad envuelta en cada postura puede abrir las posiciones, eliminando la suposición de una verdad absoluta en el plano del conflicto moral,⁶ que no permitiría bajar los

⁶ No quiero decir con ello que, por no haber verdades absolutas en el plano moral, cualquier cosa es tolerable. En la construcción común del mundo se han elaborado normas intransables, como los derechos humanos, por

brazos para recomponer el vínculo si no se asume el elemento afectivo: abrir el sentir propio al otro, y abrirse al sentir del otro.

ejemplo. Pero su carácter intransable no depende de un criterio externo a la propia experiencia humana: la experiencia común.

PARTE 1

SOBRE LA NATURALEZA DE LAS EMOCIONES

Comprender el lugar de las emociones en los procesos conflictivos de la convivencia humana es clave para el proyecto filosófico que aquí emprendemos. Asumimos que frente a todo lo que valoramos existe una respuesta emocional, incluyendo a las relaciones con los otros, en tanto que estas delimitan la propia experiencia en nuestro mundo compartido. Tanto en la relación más cercana con un ser querido como en el trato con un desconocido que pasa por nuestro lado en la calle hay una expresa o potencial relación/reacción emocional (con aquellos por los que sentimos afecto la relación emocional es evidente). En cuanto a los innumerables desconocidos con los que convivimos, la evidencia puede ser más difícil de señalar, sin embargo, es claro que todos aquellos con quienes se cruzan nuestros caminos tienen la capacidad al menos en potencia de causarnos una respuesta emocional. Ya sea porque nos dan una sonrisa y un saludo, o porque nos pasan a llevar, la interacción con otro, incluso con un desconocido, puede tener un impacto en cómo nos sentimos. Presumimos que el origen de esta emocionalidad latente podría encontrarse en el universo de valores que asumimos compartidos por los otros y a partir de los cuales esperamos cierto trato de y hacia los demás. Dado que valoramos lo que nos emociona, la coherencia o incoherencia del actuar de los otros con nuestros valores nos impacta emocionalmente. Si alguien a quien saludo me ignora probablemente me moleste, debido a que valoro la cordialidad de responder un saludo y el reconocimiento de mi humanidad que en ello está implicado. Hay

valoraciones, juicios e incluso cierta forma de normatividad asociadas a la acción de saludar que propician que esperemos que los otros nos devuelvan el gesto cuando damos un saludo. Cuando la expectativa asociada a la valoración se transgrede es que surge una emoción negativa: según Giannini de allí es que nace el conflicto intersubjetivo (Giannini, 1995). En ese sentido es que ligamos las emociones a la conflictividad de la convivencia, en un plano cotidiano y moral.

Por otro lado, la fuerza motivacional de las emociones, es decir, el hecho de que nos muevan a la acción, también las pone sobre la mesa a la hora de hablar sobre el conflicto en la convivencia humana. La acción de los otros nos causa respuestas emocionales y la acción propia genera emociones en los demás, tal como se dijo anteriormente, debido a la convergencia o desavenencia sobre lo valorado y lo que se puede (o incluso lo que se debe) esperar.

Algunos intelectuales han identificado a la emoción como el motor de todo nuestro actuar, y, por ende, como el corazón de la moralidad de las creencias sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre la bondad y la maldad de esas acciones, e incluso como un elemento políticamente vinculante (Hume, 2005; Prinz, 2007; Nussbaum, 2008). Otros en tanto, no han abordado expresamente el tema de las emociones, pero en sus concepciones de la convivencia humana se deja ver la relevancia de la afectividad (Giannini, 1992). En el mismo espíritu de estos pensadores, y en consonancia con la tesis que me propongo aquí defender, es fundamental aclarar de qué hablamos cuando hablamos de emociones.

El concepto de emoción se ha ido transformando a lo largo de la historia, en cuanto a su significado como a su relevancia para la comprensión del comportamiento

humano. Las definiciones y caracterizaciones que se han ofrecido son numerosas y diversas. En los campos disciplinares que se dedican a indagar la emocionalidad, desde la reflexión filosófica especulativa hasta la investigación neurocientífica, no hay un acuerdo unívoco sobre qué es exactamente lo que se piensa cuando dicho concepto se utiliza. Sin embargo, el uso coloquial del concepto de emoción es recurrente y se asume que hay entendimiento de cuál es la referencia a la que apunta la palabra cuando esta aparece en el discurso.

En el uso cotidiano, las palabras emoción, emocional, emotivo u otras de la misma familia toman distintas formas para referir, por lo menos, a dos cosas: un estado interior determinado o a cierta disposición a reaccionar frente a ciertos objetos que propician aquellos estados. Si bien las dos referencias que identificamos son amplias y difusas las expresiones que las señalan son de uso habitual. Por ejemplo, a veces se habla de emoción para referir al estado de excitación o ansiedad por algo que ocurrirá: “estoy emocionada/o por el viaje de la próxima semana”. O bien, para referirse a sentirse conmovida/o por algo: “me emocioné hasta las lágrimas con esa escena”. También se ocupa el concepto para decir que alguien se encuentra particularmente reactivo a cualquier circunstancia: “está emocional”, “tiene las emociones a flor de piel”, etc. Si bien estas frases parecen aludir sucesos diferentes, coinciden en que apuntan a estados internos. En los primeros dos casos, se utiliza la palabra para referir a dos estados que se sienten distintos y son desencadenados por diferentes objetos (el viaje y la escena); en el último caso se ocupa más bien para hacer notar que alguien podría fácilmente reaccionar entrando en un estado emocional, como los referidos en los ejemplos anteriores.

El término emoción se utiliza en modo coloquial para englobar un universo de estados internos, que se *sienten* de modo particular y son distinguibles entre sí: no es lo mismo la excitación por un viaje que el llanto gatillado por una escena triste. En este sentido, ya que se habla de las emociones frente a un desencadenante, es que en el uso cotidiano del término parece suponerse que las emociones son reacciones. Podría afirmarse, incluso, observando los ejemplos de uso coloquial dados, que las emociones son respuestas *específicas* a diferentes desencadenantes, puesto que la sensación que nos causan (o que ellas mismas son) varían según su origen. En ese contexto es que se habla de las diferentes emociones, reconociendo en ellas sus especificidades al asignarles un nombre distinto a cada una, pero vinculadas al categorizarlas bajo el mismo concepto aglutinante. Las emociones como el miedo, la alegría, la tristeza o el asco son tan distintas entre sí como las situaciones que las producen, pero entre ellas comparten algunos rasgos que -sin explicarlos-, en el uso del lenguaje se asumen al poner en uso el concepto que las reúne. Así, nos queda establecer qué es lo que las diferentes emociones tienen en común, aceptando que es lo que se busca habitualmente en el análisis del concepto y la investigación empírica que lo apoya.

Desde el punto de vista filosófico, los puntos de vista para abordar la cuestión de la naturaleza de las emociones son variadas. Podría escribirse una lista interminable de intelectuales y sus visiones en torno a lo emocional, pues la cuestión de las emociones es inagotable. Así, nuestra puerta de entrada para pensarlas en relación con la conflictividad de la convivencia debe ser acotada: primero se abordará la pregunta sobre qué es una emoción a través de la exposición y análisis del debate

entre las corrientes filosófico-psicológicas cognitivistas y no-cognitivistas de la investigación contemporánea en torno a las emociones. Esta entrada tiene que ver con la necesidad de plantear una visión esquemática de los elementos que componen el proceso emocional subjetivo, y es en este debate que los autores se dedican a identificar y describir analíticamente estos componentes, más que a reflexionar sobre la experiencia subjetiva de las diferentes emociones o sus facetas históricas, sociales o culturales (cuestiones que nos interesan, pero que abordaremos más adelante).

Además, nos resulta importante abordar el debate cognitivism vs sensitivismo, porque no nos parece trivial la exclusión de alguna de las dimensiones puestas en disputa sobre qué son las emociones: el ámbito cognitivo (evaluativo) o fisiológico-cognitivo (corporal). Planteamos que es necesario reconocer los elementos evaluativos-valorativos que ponen en realce las teorías cognitivistas, pues ponen en valor el rol de las emociones en las relaciones del sujeto con el mundo y los otros; así como también la importancia del plano corporal: lo fisiológico y sensitivo, que abre los límites de una interpretación exclusivamente cognitiva, liberándose de la pura intelectualidad.

Nuestro propósito principal en esta primera parte de la tesis es plantear un esquema integrativo que acoja ambas dimensiones de lo emocional, con el objetivo de rescatar las virtudes teóricas de cada flanco del debate contemporáneo, para lograr una visión lo más completa posible de lo emocional, a fin de aplicarlo posteriormente al desarrollo de una lectura emocionista sobre el conflicto moral. Entonces, en el primer capítulo de esta parte primera de la tesis se mostrará un breve recorrido

histórico sobre la concepción de las emociones de algunos filósofos, desde la antigüedad a la modernidad, con el objetivo de sentar los antecedentes teóricos de la discusión contemporánea, destacando a algunos autores y explicando someramente sus posturas.⁷ Posteriormente, se abordará el debate del cognitismo y anti-cognitismo propiamente tal, identificando las divergencias y convergencias ambas corrientes. También se abordará una concepción híbrida de las emociones, que aúna algunos elementos del cognitismo y anti-cognitismo en una visión corporalizada de la valoración emocional, difuminando las fronteras entre lo cognitivo y lo fisiológico-sensitivo. Finalmente, planteamos un esquema de la naturaleza de las emociones que dé cabida a los aciertos teóricos de las corrientes y autores revisados.

⁷Hago énfasis en el carácter somero de dichas explicaciones para dejar en claro que el paso por estas doctrinas clásicas no pretende ser demasiado detallado, debido a que cada planteamiento filosófico mencionado en la sección 1.1 ofrece la posibilidad de indagar ampliamente en sus complejos postulados, así como en las relaciones entre las ideas de un mismo autor o incluso entre los diferentes autores a tratar. Debido a que el objetivo de esta sección histórica es introducir hacia la discusión contemporánea, mostrando cómo el rol de las emociones se ha considerado menos importante tradicionalmente que en la investigación actual, no parece ser necesario adentrarnos profundamente en el análisis de estas posturas filosóficas, aunque sí presentarlas propiciamente dentro de los márgenes de extensión adecuados para esta subsección.

CAPÍTULO 1

ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En la historia de la filosofía occidental,⁸ generalmente se ha concebido a las emociones como reacciones espontáneas e incontrolables que los sujetos padecen a propósito de algún acontecimiento contingente del mundo, alejándose del ámbito seguro y calculado de la razón. Usualmente se tiene la noción de que la filosofía descarta a las emociones como obstáculos en el camino del conocimiento, sobrevalorando el terreno de lo racional en oposición a ellas. Aunque esta postura se sostiene en el predominio de un racionalismo dualista que se extiende a lo largo de la historia del pensamiento en occidente, es interesante hacer notar que también ha habido propuestas que consideran y valoran a las emociones como parte fundamental de la experiencia humana, ya sea como complemento de las habilidades racionales del ser humano, o como elementos destacables de manera independiente. En términos generales, es posible identificar desde la oposición platónica-aristotélica acerca de las emociones, al menos las siguientes dos vertientes: las que distinguen las emociones de lo racional, posicionándose en un lugar inferior o subordinado a la dimensión de la razón, o incluso postulando su completa supresión, y las que las identifican como una de las facultades humanas

⁸ El análisis de las pasiones o emociones en la historia de la filosofía occidental es amplio y variado. No sería posible hacer en un apartado introductorio como este un recuento exhaustivo de las innumerables obras y autores que abordan el tema a lo largo de los últimos dos milenios en occidente. Es por ello que se exponen y comentan brevemente las visiones de algunos autores renombrados de la filosofía antigua, medieval y moderna, con el fin de contextualizar históricamente el debate contemporáneo de la naturaleza de las emociones que se tratará en el siguiente apartado.

que permiten discriminar lo favorable y lo desfavorable para alcanzar la felicidad, orientándose a través de las sensaciones placenteras o displacenteras que provocan los estímulos del mundo.

Desde Platón, con su teoría de las tres almas⁹, se observa que el ámbito emocional se concibe como una dimensión inferior del alma humana frente al intelecto o razonamiento. Si bien el alma pasional no es la más baja¹⁰ de las formas que el espíritu del ser humano puede adoptar -pues todavía más abajo se encuentran los apetitos-¹¹, para Platón el ser humano dominado por esta se encuentra ajeno al conocimiento y el desarrollo completo de su humanidad.

Según su planteamiento lo que distingue y destaca al humano de entre el resto de la animalidad es su razón. Así, en la metáfora del jinete y sus dos caballos¹², es el alma racional la que lleva las riendas para dirigir a las otras dos. Quien tenga la capacidad de actuar y pensar guiado por la razón por sobre los impulsos de su emocionalidad e instintos animales, se encontrará en el camino adecuado para acceder al verdadero conocimiento: el de las ideas. Al contrario, quien se deja llevar por los dictámenes de las pasiones o los instintos, estaría relegado al ámbito de la mera opinión, que no comporta más conocimiento que el de las apariencias.

⁹ Platón. (1992). *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, España: Gredos.

¹⁰ La concepción platónica de la realidad distingue dos grandes dimensiones: la del mundo sensible y el eidético. Las imágenes que el autor utiliza para representar esta concepción suelen ubicar al mundo inteligible "por encima" del mundo sensible. Por eso se describe aquí el alma pasional como "más baja" que el alma racional, pues la primera se encuentra más lejos que la segunda del mundo inteligible y más cerca del sensible.

¹¹ Los impulsos correspondientes a las necesidades biológicas, compartidas con los animales. Alma apetitiva.

¹² Platón. (1992). *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, España: Gredos.

El paradigma platónico, como muchos estudiosos han interpretado, marcó la historia del pensamiento occidental. Es conocida la frase de Alfred North Whitehead que afirma que “toda la filosofía occidental es una serie de notas al pie de página de la filosofía platónica”¹³, destacando la influencia del filósofo en la generación del milenario debate en torno a la relación de los dos polos del universo escindido que presentó en su obra. Junto a otros factores como el apogeo de la religión judeocristiana, la filosofía platónica propició que la división entre lo corpóreo y lo espiritual se extendiera a lo largo de los siglos, y, junto con la división, también continuó operando la noción de la superioridad y el dominio del ámbito espiritual por sobre el corporal, en otras palabras: la superioridad de la razón por sobre las pasiones. Las emociones, en tanto que se concebían como el reino de lo pasional, quedaban enlazadas al cuerpo y en contraposición a lo racional, intelectual y espiritual.

Habitualmente, otro de los grandes referentes de la historia del pensamiento occidental, Aristóteles, se considera como contraparte de la postura platónica, en tanto que plantea una visión más favorable de la naturaleza de las emociones y su importancia para la realización del ser humano. Si bien el autor no postula una teoría de las emociones explícita, en el tratamiento de otras temáticas se deja entrever su concepción de estas.

Aristóteles no formuló, en rigor, una teoría de las emociones (...) encontramos algunos esbozos de ella dispersos en varios de sus tratados. El análisis

¹³ Colbert, J. (2007). *Whitehead y la historia de la filosofía*. Pamplona, España: Universidad de Navarra. Pp.12.

aristotélico de las pasiones o emociones responde en cada contexto teórico a un interés filosófico particular y apunta a contestar un problema específico.

(Trueba, 2009:148).

A partir del análisis de las diferentes referencias al tema de las emociones en sus distintas obras, es posible construir una definición coherente de las emociones con su perspectiva filosófica general. Mientras que en su análisis del alma¹⁴ Aristóteles señala la relación de las emociones con lo corporal, en la *Retórica*¹⁵ y la *Ética a Nicómaco*¹⁶ reconoce elementos cognitivos que asocian las emociones a los valores y la virtud. Aristóteles plantea que la evidencia de la relación de lo físico y lo emocional se deja ver en el hecho de que las emociones afectan al cuerpo. Además, las emociones también son definidas como afecciones del alma que son acompañadas por dolor o placer en relación con la concordancia o no de los sucesos con lo que el sujeto considera valioso para conseguir una vida buena. Es decir, si bien las emociones se dan, en parte, dentro del plano físico, también se encuentran esencialmente relacionadas con la evaluación subjetiva de lo que es bueno, valioso y deseable. En este contexto, las emociones no son rechazadas ni se indica suprimirlas, sino que son consideradas como herramientas fundamentales para el desarrollo pleno del sujeto.

Aunque hay muchos otros autores del periodo de la antigüedad que podrían destacarse en cuanto a sus aportaciones en filosofía de las emociones (sobre todo los que forman parte de la corriente estoica), Platón y Aristóteles, además de ser

¹⁴ Aristóteles. (1988). *Acerca del alma*. Madrid, España: Gredos.

¹⁵ Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid, España: Gredos.

¹⁶ Aristóteles. (1983). *Ética Nicomaquea*. Distrito Federal, México: Universidad Nacional Autónoma de México

ambos de los más renombrados pensadores de la época, suelen ser identificados como precursores de varias corrientes de pensamiento posteriores en torno a la inmensa diversidad de temas que aborda la filosofía. En el caso de las emociones, es posible vincular el pensamiento platónico con la visión que desliga completamente a la emocionalidad de lo racional, mientras que la visión aristotélica es más bien moderada en la distinción de los dos planos: las emociones se encuentran, según Aristóteles, relacionadas con los procesos racionales y juegan un rol en la moralidad, pero son fenómenos que ocurren en el plano (a diferencia de la razón). Ambos autores, pese a la diferencia entre sus posiciones, subordinan las pasiones al dominio de la razón, cuestión que caracteriza en general a la filosofía clásica.

Varios siglos más tarde, San Agustín de Hipona (como se citó en Casado y Colomo, 2006) muestra un interés importante en su obra por las pasiones. Motivado por su propia experiencia de vida precristiana sujeta a las inclinaciones pasionales, desarrolla un análisis exhaustivo de estas, descubriéndose como formas de la voluntad.

La voluntad se halla en todos los movimientos del alma (...) ¿qué son la codicia y la alegría sino consciente voluntad por las cosas deseadas? ¿Y qué otra cosa sino la voluntad que rechaza las cosas no queridas, el miedo y la tristeza? (...) la voluntad humana ora atraída ora rechazante, se cambia y se transforma en esta o en aquella emoción. (2006: 3)

Para San Agustín las emociones son movimientos propios del alma humana, en sus dimensiones más bajas (similar al planteamiento platónico), es decir, son afecciones

del alma apetitiva. En primera instancia, no las considera negativas ni busca su supresión, pues la visión de las emociones agustinianas las califica como fenómenos neutrales, que pueden conducir hacia el bien o el mal, según la forma de la voluntad que opere sobre ellas. Una mala voluntad dejará al sujeto preso de pasiones que lo lleven lejos de Dios, mientras que la buena voluntad se traduce en emociones que acercan al conocimiento de Dios (lo que constituye, en su planteamiento, el conocimiento de lo verdadero en su máxima expresión). Por ejemplo, el amor puede conducir al alma por un camino virtuoso, en tanto que corresponde a la forma de *caritas*, es decir, el amor a Dios y el prójimo, en contraposición al *cupiditas* o amor mundano (la concupiscencia), que dirige al alma a la infelicidad en tanto que su objeto es perecible y siempre se puede perder.

En el planteamiento agustiniano las pasiones tienen un papel importante y hasta positivo, pero deben ser correctamente controladas por la voluntad, que es una facultad ligada a la racionalidad, con lo cual el lugar de las emociones nuevamente es subordinado a la razón.

Para san Agustín, la pasión es un movimiento producido en las partes inferiores del alma provocado por algún elemento u objeto exterior estimulante y de suyo apto para con-mover la razón y prevalecer sobre ella. Pero la razón debe permanecer firme y resistir, tratando de dominar la parte inferior para que así se ejerza el reino de la virtud. La mente debe frenar y moderar las pasiones para que se conviertan en uso de la justicia, dice el santo de Hipona. (Pinedo y Yañez, 2019: 22-23)

Santo Tomás, otro renombrado filósofo cristiano del medioevo, considera a las pasiones como afecciones (*pathos*) que -tal como proponía San Agustín- deben ser moderadas por medio de la razón. En la línea aristotélica que caracteriza su obra, Santo Tomás de Aquino (como se citó en Casado y Colomo, 2006) reconoce a las pasiones como fenómenos que afectan tanto a la mente como al cuerpo, pues se trata de afecciones del alma que implican modificaciones corporales. Tal como la tradición revisada anteriormente Santo Tomás concuerda con que tales afecciones corresponden a la parte apetitiva del alma. Se trata de apetitos sensibles por los que los animales y el ser humano tienden hacia los objetos o sienten aversión hacia ellos. La particularidad determinante del ser humano, según Santo Tomás (como se citó en Casado y Colomo, 2006), corresponde a su capacidad de regular las inclinaciones pasionales a través de la recta razón, pues mediante ella es que la emocionalidad¹⁷ forma parte de la moralidad.

Aunque con la modernidad aparecen nuevas formas de entender el mundo, como el mecanicismo, el dualismo que origina la distinción mente-cuerpo (y, por ende, razón-emoción), continúa acentuándose en la mayoría de los planteamientos filosóficos hegemónicos. No obstante, las visiones supresoras de la emocionalidad dejan de tener demasiada presencia, dando espacio a planteamientos que consideran el valor de las emociones, aunque sea en un orden instrumental.

Descartes (como se citó en Casado y Colomo, 2006), por ejemplo, que no se dedicó mayormente al estudio de las emociones, identifica en su texto “las pasiones del

¹⁷ Santo Tomás distingue en la *Suma Teológica* a las pasiones y las emociones, por cuanto las pasiones son la afección del alma y las emociones la expresión de estas.

alma” a las emociones como afecciones: modificaciones pasivas causadas en el alma por el movimiento de los espíritus vitales (o sea, por las fuerzas mecánicas del cuerpo), con el fin de incitar al alma a realizar las acciones que permitan cuidar y conservar el cuerpo, evitando las que lo perjudiquen. Por otro lado, autores como Spinoza consideran a las emociones como parte importante del desarrollo humano en un orden no sólo corpóreo sino espiritual. Desde su punto de vista, emociones como la alegría son indicadores del perfeccionamiento espiritual, y el amor es la emoción que nace por aquello que se acerca a esta perfección. Contrario a estas emociones positivas, aparecen las emociones negativas como la tristeza y el odio (Casado y Colomo, 2006).

Si bien propuestas como las anteriores reconocen la importancia de las emociones en el desarrollo humano (ya sea en un modo práctico y corporal, o como parte del desarrollo espiritual), es recién con la filosofía de David Hume, pensador escocés y empirista del siglo XVIII, que se pone en cuestión explícitamente la superioridad de la razón por sobre el ámbito de las pasiones e, incluso, se plantea invertir el orden de la relación vertical que elaboró históricamente.

El planteamiento de David Hume se condice con el espíritu mecanicista de la época moderna, pues intenta comprender la naturaleza humana utilizando un método análogo a la física newtoniana. Incluso el mundo de las pasiones -anteriormente calificado por algunos pensadores como uno que no obedecía ninguna regularidad y, por lo mismo, despreciado- podría ser, según Hume (como se citó en Casado y Colomo, 2006), comprendido desde una óptica fisicalista, ya que afirma que “el origen y juego de las pasiones están sometidos a un mecanismo regular; y de esta

manera son tan susceptibles de un análisis exacto como lo son las leyes del movimiento” (p.5).

La importancia dada a las pasiones en el análisis humeano de la acción, responde al interés de liberarse del dogmatismo metafísico que, a su juicio, había elaborado la filosofía escolástica. Su punto de partida sería exclusivamente la experiencia y, por lo tanto, toda la información sobre la que desarrollara sus teorías acerca de la naturaleza humana sería verificable experimentalmente.

Elaborando el esquema de la mente humana, Hume se encuentra con que no es la razón sino la percepción la facultad que ocupa el lugar de fuente de todo el conocimiento posible, ya que son los sentidos los que aportan la materia prima con la que se elaboran todas las ideas. De ahí que la razón pierda, en la filosofía de Hume, el papel protagónico. Las emociones tampoco se cuentan entre las funciones de la mente que permiten el conocimiento, pero tienen un papel preponderante en la motivación de la voluntad y el desarrollo de la moralidad. (Casado y Colomo, 2006).

La naturaleza de las emociones, en la filosofía humeana, las posiciona dentro de la categoría de impresiones secundarias o de reflexión, que son aquellas que “proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea” (Hume, 2005:387). El esquema de la percepción de Hume distingue diferentes tipos de percepciones: las impresiones y las ideas, que se distinguen entre sí por la fuerza y vivacidad con que afectan a la consciencia. Mientras las impresiones son más vívidas y afectan con fuerza a la mente, las ideas son más sutiles. Las impresiones son aquellas percepciones actuales, presentes; entre ellas

se cuentan las impresiones que causa la acción de los sentidos (mirar directamente un objeto, por ejemplo). Las ideas son más “suaves”, en el sentido de que lo que presentan a la mente no se encuentra directamente presente frente a los sentidos, pero su representación mental cuenta igualmente como una percepción; puede tratarse de un recuerdo o una idea abstracta, construida a partir del material primario que los sentidos entregan a la mente a partir de la experiencia. Las emociones, entonces, forman parte del grupo de las impresiones. Curiosa categorización, si se considera que las impresiones son formas de percepción sensorial actual. Qué es lo que se percibe de manera inmediata en una emoción es lo que determina que el carácter de las pasiones, para Hume, sea de impresiones *secundarias* o *reflexivas* y, por tanto, distintas a las impresiones de los sentidos que perciben la información proveniente del mundo externo y sus “causas desconocidas”¹⁸.

Mientras que una impresión primaria corresponde a la percepción de un objeto presente a los sentidos -un sonido, textura, color, etc.-, el objeto perceptual de las pasiones es el propio estado interno. Ante la percepción de algún objeto o situación interna, o ante la representación de una idea en la mente, surge una segunda percepción donde el objeto intencional es el sujeto mismo viéndose afectado por esa primera percepción. Las pasiones serían, en ese sentido, impresiones de estados internos (Hume, 2005).

¹⁸ Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, España: Tecnos.

A partir de esta concepción de las pasiones como parte del aparato perceptual, la función de la razón es la que queda en un lugar posterior (no diríamos “inferior”), pues las emociones tienen, según el autor, fuerza motivacional. En su indagación de la moralidad, Hume (2005) identifica a las pasiones como las motivadoras para la acción y definitorias de lo que el sujeto considera bueno o malo. Para ilustrar esquemáticamente la propuesta humeana, considérese lo siguiente: a partir de la percepción sensorial de cualquier objeto o circunstancia, se originan sensaciones (impresiones, por tanto) de dolor o placer. Sobre esas impresiones primarias, surgen las impresiones reflexivas o secundarias de desagrado y agrado, respectivamente. En función de estas impresiones es que los sujetos buscarán o rehuirán aquellos objetos o situaciones que causaron originalmente el dolor o placer. Al asociar las impresiones primarias con aquellos objetos o circunstancias, se les juzgará como agradables o desagradables, o, en otras palabras, como buenas o malas. Asimismo, se aprobarán o desaprobarán las acciones generadoras de agrado o desagrado, tanto respecto del mismo sujeto como cuando son cometidas y sufridas por terceros. En ese sentido es que las pasiones toman un grado de importancia principal en la motivación de la acción y la moral en la teoría humeana, desplazando a la razón de su rol protagónico tradicionalmente asignado. La razón, sin embargo, no deja de ser considerada en el esquema de comprensión total sobre las acciones, pero su papel es de orden instrumental, puesto que su función corresponde a la de calcular los medios para lograr los objetivos pasionales: básicamente, evitar el dolor y perseguir el placer. Así, la célebre frase humeana de que “la razón es y solo debe ser esclava de las pasiones” (Hume, 1998:561), da cuenta de la centralidad que adquiere la

emocionalidad en su propuesta, invirtiendo la relación clásica heredada de la filosofía de Platón.

La propuesta de Hume es destacable en la teoría de las emociones, porque su visión naturalista pone en una misma línea los procesos perceptuales y cognitivos, radicando su distinción en una diferencia de grado y no de naturaleza. Las emociones en esta teoría indican estados internos en relación con los objetos o situaciones desencadenantes, a partir de lo cual se motiva la acción. La influencia de la emocionalidad sobre la dirección de la voluntad y la acción de los sujetos las sitúa en un lugar privilegiado en su esquema de la moralidad. Así, autores como Jesse Prinz (2012) retoman su teoría de las emociones y su ética emocionista para respaldarla con el conocimiento actual acerca de la naturaleza de las emociones y su función en la experiencia moral.

Pese a la novedad de la teoría de las emociones y la moral de Hume, esta no generó un vuelco significativo en la visión en torno a lo emocional y la racionalidad de la época. Un claro ejemplo de que la razón se ha seguido valorando como la raíz del conocimiento humano, incluso en el ámbito moral, es el planteamiento kantiano, planteado poco después de que escribiera Hume. Si bien Kant afirma que la filosofía de Hume sirvió de inspiración para elaborar su propio trabajo, ya que lo “despertó de su sueño dogmático”¹⁹, la centralidad de la razón en su concepción del conocimiento y de la moral aleja del empirismo humeano. En la filosofía trascendental kantiana continúa postulándose una preeminencia de la razón por sobre la emoción en vistas de acceder a las leyes universales que gobiernan tanto

¹⁹ Kant sobre Hume

la naturaleza como las que dictaminan el deber. Y, aunque el filósofo alemán reconoce el valor de las emociones como mecanismos de supervivencia biológica, pues mueven a alejarse del dolor y perseguir el placer, estas motivaciones no son las que gobiernan ni el saber ni la moral (Kant, 2012). Pese a que reconoce en las emociones los mismos impulsos básicos que identificó Hume, no los valida como los legítimos directores de lo que es correcto o incorrecto. Al contrario, en su teoría moral se establece que en ocasiones la moralidad de una acción radica en que esta se realice, aunque contradiga las propias inclinaciones (incluso, esta contradicción sería garantía de la moralidad de la acción).

Es evidente -teniendo en cuenta estos planteamientos-, que la concepción de las emociones influye en la concepción de los valores morales y, por lo tanto, de la normatividad que rige la convivencia humana. En el caso de Hume, su visión naturalista del mundo pone en un solo plano las diferentes facultades del ser humano, sin distinguirse del resto de la animalidad por su racionalidad, sino que comprende a la razón como una capacidad instrumental para perseguir las motivaciones originadas por las sensaciones. En ese contexto, se comprende que los valores morales y los principios sobre los que se establecen las relaciones intersubjetivas derivan de la misma fuente que el resto del conocimiento: de la experiencia sensitiva y emocional. En contraste, la propuesta kantiana concibe todavía al plano de lo racional como escindido del mundo sensible, en tanto que hay dominios exclusivos de la razón donde la corporalidad (y, por ende, la emocionalidad) no tienen cabida, sino que su presencia entorpece o elimina la posibilidad de acceder al conocimiento puro o al conocimiento del deber. Si bien

Kant reconoce la funcionalidad de las emociones, las separa y suprime del plano de la racionalidad.

Teniendo en cuenta los ejemplos anteriores, se puede concluir que la disyunción o convergencia del plano emocional con el racional o cognitivo,²⁰ tiene consecuencias apreciables en la concepción de la moral.²¹ Para los fines de esta investigación es relevante, entonces, examinar la discusión actual al respecto y elaborar una visión propia, para abordar, posteriormente, desde una perspectiva emocional el conflicto moral.

²⁰ Hay que tener en cuenta que el plano cognitivo y el racional hoy en día son concebido como distintos: el primero es más amplio y a él pertenece el segundo. Las concepciones tradicionales que se han revisado en esta sección no especifican esta distinción y plantean la oposición entre emociones y razón, sin realizar el matiz que los autores contemporáneos plantean: las emociones pueden tener una naturaleza cognitiva, aunque sean completamente irracionales, pues razón y cognición no son sinónimos.

²¹ En general, la filosofía anterior a la época contemporánea no aborda las cuestiones políticas desde un punto de vista emocionalista. Sin embargo, actualmente existen propuestas como la de Nussbaum (2008) que vinculan el ámbito emocional con el político directamente.

CAPÍTULO 2

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

A priori, una distinción importante en la discusión contemporánea respecto de la tradición filosófica sobre lo afectivo es que el término 'pasión' no agota los fenómenos investigados. Las teorías de las emociones contemporáneas utilizan el término 'emoción' para referirse a su objeto de estudio principal. Sin embargo, se encuentra enlazado con el término 'sentimiento' (incluso en algunos casos hasta se identifican con el mismo, como trataré más adelante), dejando el término 'pasión' un tanto más rezagado de la discusión teórica.

Por otro lado, el debate tradicional que pone en tensión emoción y racionalidad está más o menos obsoleto, en tanto que se comprende que la racionalidad no agota la dimensión cognitiva del ser humano. Y, con esta ampliación conceptual del espectro cognitivo, la distinción de este con las emociones se ha puesto en cuestión. Existen teorías que proponen que hay elementos cognitivos que se encuentran fundamentalmente involucrados en las emociones, incluso que son condición de posibilidad de la respuesta emocional; y también hay teorías que consideran que no hay elementos cognitivos necesarios para que haya emociones, limitando la definición de estas a los procesos físicos y perceptuales que ocurren cuando el sujeto está emocionado. Considerando estas dos posturas dentro del debate, se han agrupado las teorías contemporáneas a revisar en dos grandes corrientes: cognitivista y anti-cognitivista.

Los elementos teóricos en que se pondrá atención en la revisión de las teorías de la emoción actuales, y que servirán como criterio de distinción para clasificarlas en las diferentes corrientes, son:

1. El lugar que se le otorga o no a la cognición dentro de la teoría, lo que origina la distinción entre teorías cognitivas o no cognitivas.
2. La concepción de cognición involucrada: si se considera como cognitivo un procesamiento de información simple (como reconocer un objeto) o si es necesario que se trate de mecanismos más sofisticados (como reflexionar). A partir de ello, algunos autores se consideran cognitivistas porque admiten un proceso simple de transformación de información recibida del ambiente como cognitivo, pero quienes no consideran esos procesos como cogniciones, reservando la categoría para operaciones más complejas, no consideran que ello vuelve a las emociones cognitivas.
3. El tipo de elementos cognitivos considerados: en general, las teorías cognitivas enfatizan el rol de la evaluación del objeto o situación excitador de la emoción. Es por ello por lo que hay teorías que se consideran cognitivo-evaluativas.
4. El lugar que se da a la consciencia en la respuesta emocional: generalmente, las teorías que rechazan que la consciencia sea un elemento fundamental para la experiencia emocional, son partidarios de teorías no cognitivas (somáticas, sensitivas o perceptuales); por el contrario, ya que la consciencia es considerada como parte del espectro

cognitivo, los autores que la consideran como necesaria para la emoción, tienden a ubicarse en el sector cognitivista.

5. La delimitación del fenómeno que se va a considerar en la explicación y definición de emoción. Por ejemplo, las teorías de corte somático, que postulan que las emociones corresponden estrictamente a fenómenos fisiológicos (independiente de sus correlatos psicológicos), atienden al fenómeno desde que se inician los cambios corporales dados en la respuesta emocional, sin cavar en el desencadenante. Mientras que, en las teorías cognitivas, con énfasis en la evaluación del objeto o suceso desencadenante, tienen el foco puesto en un momento que es posiblemente anterior a la excitación física. Y las teorías sensitivas, que tienen como eje la sensación subjetiva de la emoción, prestan atención al resultado psíquico de los procesos anteriores (evaluación y cambios corporales).
6. Los cambios fisiológicos: algunas teorías destacan casi exclusivamente los procesos a nivel del sistema nervioso y hormonal, pero también hay las que enfatizan los cambios externos observables en tanto que funcionan como expresión emocional (gestos faciales, lágrimas, risa, etc.)
7. La tendencia a la acción o factor motivacional de las emociones, en tanto que orientan la conducta. La raíz evolutiva de las teorías contemporáneas pone énfasis especial en ello, ya que se las concibe como mecanismos de sobrevivencia desarrollados filogenéticamente para encontrar la mejor acción como respuesta a las diferentes situaciones en que el sujeto se encuentra. Sin embargo, pese al acuerdo general respecto de esta

función de las emociones, hay teorías que las asocian a respuestas más instintivas y otras, en cambio, a respuestas más reflexivas.

8. La experiencia subjetiva o sentimiento de la emoción. Este aspecto es uno de los más estudiados, ya que corresponde a cómo se sienten las diferentes emociones a nivel psíquico. Este punto se refiere a lo que define, por ejemplo, la alegría para el sujeto en tanto que sensación interna.

Se considerará a algunos de los autores prominentes de cada corriente, no siguiendo un orden estrictamente histórico, sino uno que permita presentar los argumentos principales en juego para evidenciar las relaciones entre los autores del mismo grupo y los pertenecientes a la corriente contraria. También se revisará una propuesta híbrida, que más que oponerse a las dos corrientes anteriores, las concilia.

2.1 Teorías cognitivas: Las emociones como pensamiento y/o evaluación

El origen de la corriente cognitivista en teoría de las emociones se remonta hacia mediados del siglo XX y está vinculada al surgimiento de la psicología cognitiva como respuesta al conductismo (Bearison y Zimiles, 1986). Reúne aquellas teorías en que se postula que las cogniciones, creencias o pensamientos, son fundamentales para que haya emoción. En general, estas teorías se enfocan en el componente evaluativo necesario para que se desencadene una respuesta

emocional, en cuyo proceso habría mecanismos cognitivos de mayor o menor complejidad, según la perspectiva de cada autor. Dichas propuestas surgen habitualmente como respuestas a las teorías sensitivas o somáticas (revisadas en la sección siguiente) que, desde el punto de vista cognitivista, consideran a las emociones como meros movimientos físicos en el organismo, restándoles la complejidad que las caracteriza.

Siguiendo a Andrea Melamed (2016), podemos construir una esquematización de la estructura general de las teorías cognitivistas (sin considerar las diferencias teóricas que haya entre las teorías del mismo grupo):

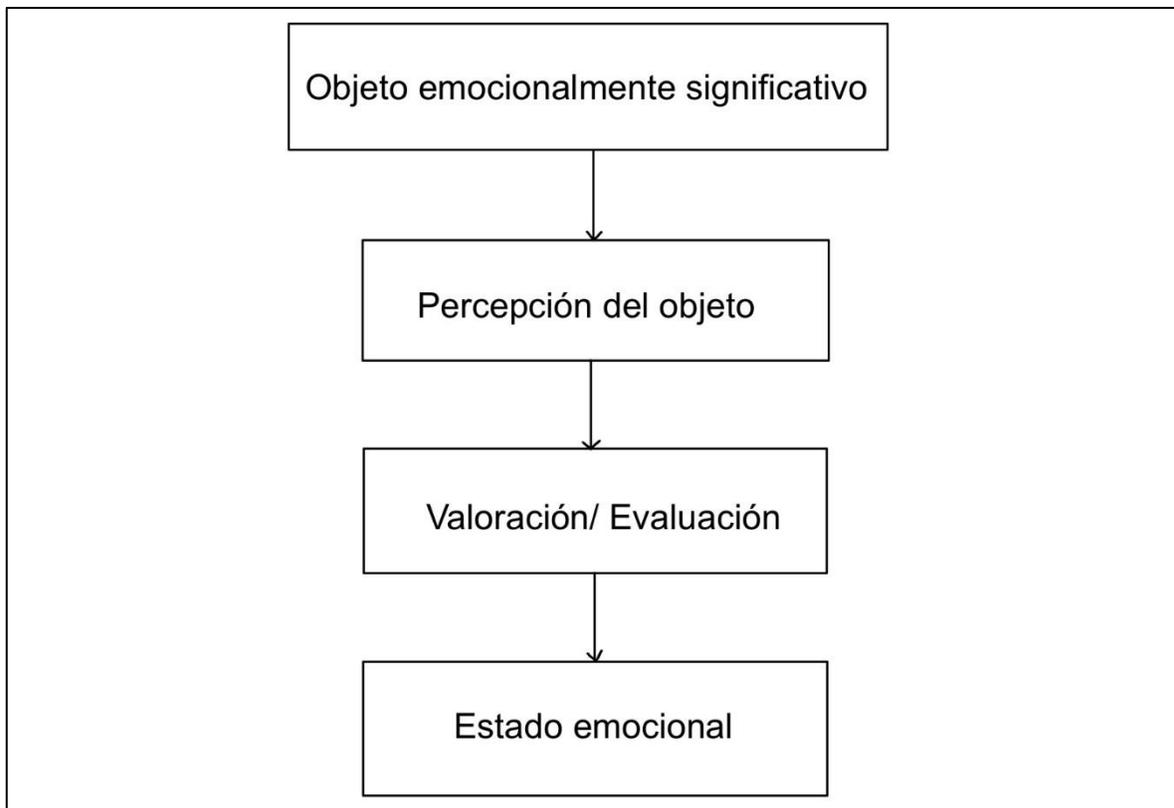


Figura 1 Esquema teorías cognitivistas. Adaptación de figura original de Melamed, A. (2016:23)

Aunque es posible calificar varias teorías de la emoción como cognitivistas, en tanto que coinciden con la estructura general representada en el esquema anterior, es menester tener en cuenta que entre sí también difieren en cuanto a sus concepciones de la evaluación o valoración, los mecanismos a través de los cuales esta se realiza, la importancia dada a la consciencia y el concepto de lo cognitivo que sostienen, entre otras materias. Del vasto número de autoras y autores que se pueden enmarcar en este grupo, aquí se presentará solo a algunos de sus exponentes destacados, para mostrar las diversas visiones cognitivistas, con sus cercanías y distancias: Arndol, Lazarus, Broncano, D'Lyons, Goldsmith, Solomon y Nussbaum. A la visión de Martha Nussbaum se le dedicará algunas páginas extra, debido a que uno de los propósitos de su trabajo coincide con el nuestro: elaborar una concepción de las emociones relevante para la comprensión de las relaciones políticas, por lo que pensamos que revisar más detenidamente puede ser de provecho para nuestro trabajo.

Una de las figuras fundadoras del cognitivismo emocional es Magda Arnold. En *Emotion and personality* (1960), Arnold postula que la respuesta emocional depende fundamentalmente de las apreciaciones que se tiene sobre los objetos o circunstancias desencadenantes. La apreciación ocurre entre el momento de la percepción del desencadenante y la respuesta emocional, y es considerada por la autora como una actividad cognitiva. Sin embargo, el carácter cognitivo de la apreciación, tal como la autora lo concibe, no implica un proceso reflexivo complejo, sino más bien un tipo de procesamiento de información automático e inconsciente similar al que sucede cuando se realizan acciones como aproximarse a un objeto

para tomarlo o apartarse del camino de algún obstáculo que pudiera hacernos daño. A dichos procesos Arnold les llama contenidos cognitivos no proposicionales, y los definirá como los elementos que permiten el surgimiento de las emociones, dando origen a su función modeladora de la conducta, con el propósito de alejarse de los objetos evaluados como dañinos y acercarse a los apreciados como beneficiosos. El concepto de contenidos cognitivos no proposicionales y la noción de un momento evaluativo como parte fundamental de las emociones se repetirá en las teorías cognitivistas posteriores, en que las fronteras entre lo cognitivo y lo emocional serán cada vez más difusas. Richard Lazarus, por ejemplo, afirmará que “cognición y emoción están usualmente fusionadas en la naturaleza” (Lazarus, 1982:1019). Ahora bien, su concepción de lo cognitivo se desliga de la relación necesaria con la racionalidad o la deliberación, más bien, el autor propone una visión de la cognición que involucra procesos mucho más simples e inmediatos, como identificar peligro al escuchar un sonido brusco y sentir miedo.

El tipo de cognición que autores como Arnold o Lazarus consideran como condición necesaria para que haya respuesta emocional no requiere que el sujeto esté consciente de su propio proceso cognitivo, ni de los factores que están en juego en su evaluación. La consciencia, aunque considerada como una de las facultades propias del plano cognitivo, no es necesaria. Lazarus es enfático en que las operaciones inconscientes y no racionales involucradas en el proceso emocional siguen siendo cognitivas, en contra de los autores que le quitan la etiqueta de proceso cognitivo por estas mismas razones.

Estaría de acuerdo con que una persona no necesita ser consciente de sus evaluaciones cognitivas y puede utilizar una lógica primitiva, pero argumentaría en contra de la idea de que algunas evaluaciones (Zajonc se refiere a las preferencias)²² no son cognitivas. (Lazarus, 1982:1022)

La visión de Lazarus (1982) contraría las propuestas anticognitivistas, arguyendo que no existe evidencia suficiente para probar que no hay cognición involucrada en los procesos emocionales simples, como el mero rechazo o preferencia por un objeto. Su amplia concepción de la cognición permite incluir en ella al menos dos modos de valoración: uno reflexivo y deliberado (o sea, consciente; que es el modo en que habitualmente se piensan los procesos evaluativos, valorativos, etc.), y uno inconsciente e instantáneo. La inclusión de este último tipo de valoración amplía su noción de cognición, poniendo en jaque las conclusiones anticognitivistas y planteando que las valoraciones emocionales probablemente involucran una mezcla de ambos tipos de cognición.

Siguiendo los mismos postulados generales, Fernando Broncano considera a las emociones como un sistema de control de información, lo que ubica inmediatamente su teoría en el sector del cognitivismo. Los modos de procesamiento que el autor considera como parte de las respuestas emocionales tampoco corresponden necesariamente a procesos conscientes, deliberados, ni que impliquen contenido proposicional. A través de procesos cognitivos simples las emociones cumplen,

²² Lazarus discute aquí las conclusiones anticognitivistas de Zajonc, quien postula que, en las emociones involucradas en las preferencias (rechazo o agrado frente a un objeto), la cognición no es necesaria, ya que hay respuesta emocional y preferencia frente a objetos de los cuales no se tiene conocimiento alguno, bastando sólo una exposición mínima, incluso subliminal, para desencadenar la respuesta. Se revisará la propuesta de Zajonc en la siguiente sección.

según su propuesta, tres funciones: detectar la información del medio relevante para el sujeto, preparar al cuerpo para dar una respuesta conductual y sostener los objetivos a largo plazo. En lo relativo a la primera de las funciones, las emociones operan como indicadores de elementos del medio externo (incluida la conducta de los otros) que pueden ser importantes para los objetivos del sujeto sostenidos a corto plazo, por lo que la percepción y atención se orientarán hacia ellos. En la segunda de las funciones, se introduce a las emociones en la generación de respuestas a los estímulos que hayan logrado llamar la atención del sujeto. Por último, con respecto al sostenimiento de objetivos a largo plazo (incluso, a lo largo de todo el trayecto vital), Broncano considera a las emociones como factores motivacionales en relación con la memoria, pues el apego emocional hacia los proyectos de relevancia vital pondrá un marcador especial en los recuerdos que deban ser guardados y traídos a la consciencia con el objetivo de reforzar ese objetivo: “En la tercera de las funciones, el sistema emotivo se muestra como un sistema que interactúa con el cognitivo a través de la conformación de la memoria. Su acción sobre la memoria más importante es como marcador motivacional” (Broncano, 2001:50).

La visión de Broncano (2001) comprende un “sistema emotivo” que no es opuesto o tangencialmente distinto al sistema cognitivo, sino que trabaja con este de manera simultánea y entrelazada. Desde su perspectiva, la habitual distinción y exclusión de ambos sistemas de procesamiento de información y motivación de la conducta se debe a una definición de lo cognitivo como una variedad de facultades y procesos

que trabajan únicamente con conceptos de carácter lingüístico y de manera consciente.

Muchas discusiones acerca del contenido cognitivo de las emociones nacen de la equivalencia entre lo cognitivo y la formulación consciente, conceptual y regularista de la información. Así, los más proclives a considerar cognitivamente las emociones tienden a asimilarlas a actitudes proposicionales e incluso a juicios evaluativos de información. En el lado contrario, quienes quieren subrayar el aspecto «visceral» de las emociones tienden a subrayar los aspectos automáticos de los procesos emocionales al margen del reconocimiento consciente de la emoción actuante. (Broncano, 2001:48)

Sin embargo, si se entiende la mente de manera “más encarnada” (:50), es decir, más relacionada con el medio y los demás procesos subjetivos que operan constantemente en la experimentación del mundo externo e interno -dicho de otra forma: si se entiende a la mente de manera menos cartesiana-, la división entre lo cognitivo y lo emocional se vuelve difusa o incluso inexistente. En esta misma línea, se comprende que la información cognitiva no es exclusivamente aquella elaborada como concepto lingüístico y/o conscientemente, sino que, tal como hicieran los autores anteriormente mencionados, se reconocen como parte de la cognición procesos inconscientes y contenido de carácter proto-conceptual.²³

²³ No es el objetivo aquí discutir extensamente sobre teoría de conceptos, pero vale la pena mencionar que Broncano adopta el concepto de Ruth G. Millikan (1996) sobre las representaciones descriptivo-directivas (RDD) para caracterizar el contenido cognitivo protoconceptual con que se relaciona el sistema emotivo. Se trata, en pocas palabras, de un modo de representación primitivo y espontáneo, que no está necesariamente ligado al conocimiento, que afecta la relación del sujeto

William Lyons (2008), por su parte, afirma directamente que las emociones *son* evaluaciones de un objeto, acontecimiento o situación significativa que realiza el sujeto en relación consigo mismo. Desde este punto de vista, las emociones siempre implican un juicio sobre lo que sucede en el medio y cómo específicamente esto afecta al sujeto de la emoción. Destacamos la especificidad del modo en que la circunstancia afectará al sujeto porque cada emoción aparece frente a un tipo particular de circunstancias, que determinan la peculiaridad de la emoción correspondiente. Por ejemplo, no es lo mismo sentirse triste por la pérdida de un ser querido que rompió relaciones con nosotros que por la pérdida de alguien que falleció. Tampoco se siente igual la alegría que genera cumplir un logro vital en el que se ha puesto esfuerzo y dedicación que la alegría que genera compartir con un ser querido. Cada circunstancia implica evaluaciones diferentes y, por ende, una respuesta emocional particular adecuada a dicha situación desencadenante.

Como seres que viven en un mundo que no está sujeto enteramente a nuestra voluntad, siempre nos encontramos inmersos en determinadas circunstancias ante las cuales reaccionamos. Las emociones, como explican los cognitivistas, indican al sujeto en qué tipo de circunstancias se encuentra: qué relación con el mundo se tiene al momento en que ocurre la respuesta emocional. Sin embargo, aunque siempre se está envuelto en una circunstancia, no se está siempre pensando ni

con el medio. "Son representaciones que detectan información y activan órdenes de acción. Las condiciones de satisfacción de una representación representacional van de la mente al mundo, las de una representación directiva van del mundo a la mente. En el feliz ejemplo de Searle, una lista de compra puede ser directiva para un comprador: debe adaptar el mundo (el carro de la compra) a la lista (objeto representacional), mientras que para el detective que toma nota de la conducta del comprador, la misma lista de compra tiene otras condiciones de satisfacción, va del mundo (el carro de la compra) a la mente, la lista de la compra. (Broncano, 2001, p.50)

evaluando tal relación: no estamos constantemente emocionados; las emociones aparecen en momentos determinados y tienen también un final. Considerando lo anterior, vale la pena considerar el aporte de Goldsmith (1994), que reconoce como elemento clave el *cambio* de circunstancias para que se desencadene una emoción. Según el autor, para que haya respuesta emocional no basta con que el sujeto se encuentre en una relación específica con el ambiente y que realice una evaluación cognitiva sobre ella, sino que debiese haber un cambio significativo en las circunstancias para que se excite su respuesta emocional. Encontrarse en la calle un objeto de valor sin dueño a la vista es una situación en que cambia el esquema de las cosas tal como se esperaba que sucedieran y, por lo tanto, probablemente genere una respuesta emocional. Aun cuando se trate de una irrupción cotidiana y aparentemente poco relevante como la del ejemplo recién señalado o de un gran acontecimiento que cambia de manera avasalladora la vida de a quien le ocurre, hay respuesta emocional en función del cambio en el desarrollo de las cosas. Las emociones, desde ese punto de vista, tienen que ver con las irregularidades que ocurren en el nunca plano terreno de la experiencia.

Robert Solomon es otro de los autores destacados del cognitivismo en el rubro de las teorías de la emoción. Su propuesta sigue las líneas generales del cognitivismo, insistiendo en eliminar la línea divisoria entre cognición y emoción. Su concepción de la cognición tampoco la limita a la racionalidad o el intelecto, lo que extiende también a su comprensión de los juicios, que, desde su punto de vista, son lo que constituye a las emociones. Según el autor, las emociones son juicios emocionales, aunque estos no son juicios articulados ni tienen contenido proposicional. Estos son

distintos de los juicios racionales, que el autor llama juicios fríos (*cold judgement*), ya que no requieren -tal como se ha visto en la visión de otros autores- ni consciencia ni deliberación, pues responden a situaciones inesperadas, sin tiempo para el cálculo ni la reflexión.

Según Solomon (1976), a través de las emociones los sujetos se encuentran implicados en el mundo, incluso modelando cómo lo conciben, puesto que las percepciones del mundo son influenciadas por el juicio emocional. Parte de las tesis más interesantes de Solomon es su planteamiento de que estos juicios, artesanos del mundo tal como lo concebimos (las emociones), implican cierto tipo de normatividad, en tanto que la respuesta emocional indica la adecuación o no de las circunstancias a las creencias y expectativas del sujeto.

Tener una emoción es realizar un juicio normativo acerca de la situación presente, pero el objeto de una emoción no puede ser simplemente un hecho: el objeto emocional únicamente puede ser caracterizado de modo completo como objeto de mi ira. Esto quiere decir que un evento o la mera percepción de un evento no es suficiente para producir una emoción: ésta involucra necesariamente una evaluación personal de la significación del incidente (Solomon, 1976:187)

Además, Solomon (1976), el juicio implicado en la respuesta emocional va tiñendo la percepción de los acontecimientos del mundo. Desde la óptica de Solomon, no se percibe a los objetos y situaciones con que nos encontramos de manera objetiva, sino inmediatamente de forma evaluativa y emocional.

La normatividad asociada a las emociones en la teoría de Solomon, además, suele tener un carácter moral. Un ejemplo que el autor propone es el de sentir cólera contra alguien que nos ha robado el auto. En este caso, el juicio evaluativo constitutivo de la emoción cólera, implica la creencia de que el ladrón nos ha ofendido, cuestión que pasa a formar parte del mundo que percibimos, incluso si es que en realidad no nos han robado el auto (podría tratarse simplemente de la creencia de que se han robado el auto; esto basta para que haya respuesta emocional). Lo que está implicado en el ejemplo de Solomon es que existe un juicio normativo moral que es la cólera misma (no es un juicio *sobre* la cólera sentida), porque se cree que robar una pertenencia es algo negativo, ofensivo, malo; es parte de la concepción valórica del mundo del sujeto que reacciona emocionalmente frente al robo.

Es importante remarcar que las creencias envueltas en la emoción no necesariamente son creencias articuladas proposicionalmente o conscientes, ni tampoco es necesaria la mediación de la reflexión para que haya juicio emocional, tal como han afirmado los demás autores revisados respecto a las emociones en general.²⁴ Sin embargo, Solomon sostiene que el sujeto es, en cierto modo, responsable de sus emociones-juicios morales, en tanto que no se trata de afecciones que *le sucedan*, sino que la emoción, en tanto que juicio, proviene de un sujeto activo.²⁵ Esto no significa que el sujeto pueda elegir tener o no tener la

²⁴ De hecho, según Solomon, el concepto de “creencia” quizás es demasiado articulado para enmarcar la reacción no reflexiva que ocurre en la mayoría de las emociones. Por eso prefiere hablar de juicios, que parece aplicarse de mejor manera a las emociones hasta no humanas o infantiles. No obstante, reconoce que también hay emociones en que hay sí creencias más complejas y articuladas implicadas, como en el caso de la indignación moral o los celos. (Solomon, 2003)

²⁵ Los sujetos *hacen* juicios, no les suceden: juzgamos.

respuesta emocional, pues esta es instantánea y no voluntaria, sino que tal respuesta es su responsabilidad en la medida en que todos sus juicios lo son: “soy responsable de mis emociones, en tanto que soy responsable de los juicios que realizo” (Solomon, 1973:10).

En una concepción similar, armonizando varios de los elementos expuestos en la revisión de los autores anteriores, Martha Nussbaum elabora una teoría de las emociones que las enlaza directamente con las esferas de la moral y la política, por lo que su teoría interesa especialmente a los fines de esta tesis.

En *Paisajes del pensamiento* Nussbaum rescata la definición de Proust sobre las emociones como “levantamientos geológicos del pensamiento” (Nussbaum, 2008), haciendo hincapié en la relación de las emociones con la irregularidad de la experiencia. Estos cambios o irregularidades no necesariamente se refieren a un cambio de las circunstancias del mundo respecto del sujeto, sino que basta, para que se desencadene una emoción, con un cambio de la perspectiva en el pensamiento. No es en absoluto una experiencia extraña encontrarse dando vueltas a los recuerdos y que sobrevenga una emoción a propósito de aquellos. También pueden ser evocadas por imaginaciones de escenarios que aún no han sucedido o por un cambio de estimación respecto de alguna situación que antes se entendía de otro modo. En todos estos casos lo que sucede es que el sujeto representa mentalmente una situación que le es relevante y que le afecta lo suficiente para que surja una respuesta emocional, ya sea a propósito de un cambio significativo en la experiencia del mundo o en sus propios pensamientos. Teniendo todo esto en cuenta es que afirma Nussbaum que las perspectivas personales, los juicios y las

creencias están involucradas en los procesos emocionales. No se trata sólo de reacciones espontáneas a sucesos u objetos, sino también de la propia evaluación acerca de estos. Así concebidas, las emociones ofrecen información sobre el exterior del sujeto (cuando los desencadenantes son objetos del mundo externo), pero sobre todo sobre el sujeto mismo: su juicio sobre la circunstancia desencadenante de la emoción, sus percepciones, creencias y evaluaciones. En líneas generales, esta noción es la que constituye el carácter cognitivista evaluativo del pensamiento de Nussbaum.

Cuando la presencia de un peligro desencadena la respuesta emocional del miedo, por ejemplo, esto ocurriría porque se elabora una evaluación y un juicio por parte del sujeto a partir de su background de creencias. En el caso de que nos encontráramos con un animal salvaje, el desencadenamiento del proceso emocional propio del miedo se generaría, en parte,²⁶ por la creencia de que un animal salvaje podría hacernos daño si nos encontramos de frente con él en un ambiente no controlado. Es importante hacer notar también que no se trata aquí de un proceso consciente y analítico, no es necesario traer a la consciencia dicha creencia aprendida a partir de la experiencia (directa o por enseñanza de otros). En una situación de peligro como la del ejemplo, no hay tiempo para “ponerse a pensar”, sino que a partir de las creencias ya adquiridas se desencadena una reacción instantánea. Esta espontaneidad o automaticidad de las emociones es una de las características que la mayoría de los teóricos coinciden en reconocer en ellas,

²⁶ Digo “en parte”, porque también es un hecho que existen mecanismos evolutivos que actúan de manera inconsciente e innata impulsándonos a huir del peligro. Sin embargo, qué podría ser considerado peligroso y, por lo tanto, desencadenante de miedo, es algo que se aprende con la experiencia.

independiente de si se defiende una visión cognitivista o anti cognitivista. Viene al caso hacer notar también que, desde la perspectiva de Nussbaum, esta espontaneidad e incluso la inconsciencia del proceso no son contradictorias con que haya pensamientos y creencias involucradas en la experiencia emocional. Lo mismo ocurriría en casos en que esta se de en contextos que no requieren de respuestas inmediatas, sino que posibilitan el cambio de perspectiva mediante una reflexión sostenida en el tiempo. Como al enfrentarse a un despido en un trabajo valorado, situación que inicialmente podría generar tristeza, frustración o ira, pero que eventualmente podría transformarse en desencadenante de tranquilidad o felicidad por la apertura de nuevas oportunidades y proyectos.

También hay casos en que las emociones pueden ser generadas a partir de escenarios imaginarios o ajenos, en los que igualmente operarían mecanismos cognitivos. Por ejemplo, si al mirar una escena triste en una película se desencadena una reacción de tristeza, es porque se generó empatía con los personajes, lo que involucraría mecanismos cognitivos para imaginarse²⁷ a sí mismo en esa situación y poder *sentir* la misma emoción, a partir de la creencia de que lo que está sucediendo en dicha escena es algo negativo.

La visión cognitivo-evaluativa que sostiene Nussbaum reconoce la idea de que las emociones implican una evaluación sobre lo positivo o lo negativo de las cosas, basada en la antigua doctrina estoica. A juicio de Nussbaum, esta corriente de

²⁷ La participación de la imaginación en este ejemplo ilustra cómo a partir de procesos cognitivos se pueden desencadenar emociones. Lo mismo ocurriría en el caso de que un pensamiento nuevo o una idea de la memoria generen una respuesta emocional. Pasa cuando se mira una foto antigua y se siente nostalgia o cuando al mirar una situación desde una perspectiva que antes no se había avistado la respuesta emocional hacia ella cambia.

pensamiento acertaba al establecer que las emociones comportan un juicio sobre los objetos, entendiendo esto como un asentimiento o rechazo a la apariencia de las cosas. Tales juicios son evaluativos, y partir de ellos se determinaría la manera adecuada de actuar frente a lo juzgado (sea objeto o circunstancia).

“Se trata de un proceso en dos momentos: primero tenemos un evento que llama nuestra atención y crea una impresión, es decir, vemos la situación de determinada manera, luego aceptamos o abrazamos esa representación o apariencia como verdadera, nos comprometemos con ella y hacemos un juicio que genera una emoción” (Pinedo y Yañez, 2017:50).

En este sentido, existe un componente epistémico en la emocionalidad. Los estoicos, sin embargo, descartaban a las emociones como buenas indicadores de lo verdadero, puesto que las consideraban sujetas a creencias falsas y prejuicios aprendidos del entorno, que podrían dar paso a emociones descontroladas y problemáticas para la buena orientación de la razón (siguiendo la tradición de la filosofía occidental que, en general, desliga la razón de lo emocional, dando importancia preeminente a la primera sobre lo segundo). Si bien Nussbaum integra a su visión los elementos descriptivos de las emociones como juicios del estoicismo, la diferencia destacable de lo que ella considera en su llamado neoestoicismo es que, en contraste con los postulados originales de la visión antigua, les otorga a las emociones una importancia crucial y no piensa que la valoración personal implicada en ellas sea motivo para rezagarlas del ámbito del pensamiento, sino al contrario. Nussbaum define a las emociones como respuestas *inteligentes* a percepciones de valor, desligándolas de las concepciones antiguas que las asociaban a la

irracionalidad. Además, las valoraciones implicadas en las respuestas emocionales apuntan hacia lo conveniente y lo inconveniente para el propio florecimiento, es decir, para el desarrollo integral de los intereses vitales del sujeto. El bienestar como criterio de lo positivo y lo negativo tiene también cierta raíz antigua, radicada en el eudaimonismo aristotélico que identifica como motor del accionar humano el perseguir nuestro bien.

En tanto que el criterio de evaluación involucrado en la emocionalidad es el florecimiento personal, las emociones dan cuenta de los deseos del sujeto, lo cual, según Nussbaum, evidencia la posición de necesidad en que se encuentra el ser humano, ya que sólo se puede desear algo de lo que se carece, y de la carencia surge la necesidad. La naturaleza humana es necesitada e incompleta; se requiere de los demás y de las cosas del mundo para vivir en plenitud y, puesto que el mundo y los otros nos resultan incontrolables, sus movimientos independientes de la propia voluntad generan respuestas emocionales.

Las emociones, según esta teoría, son mecanismos a través de los cuales el sujeto se orienta hacia aquello y aquellos que favorecen ese desarrollo pleno de su propio paso por el mundo. Todo esto no es rechazable, ni debiese suprimirse o negarse por ser supuestamente opuesto a lo racional. Por el contrario, la inteligencia de las emociones es fundamental para la buena convivencia humana, en tanto que la necesidad de los demás para desarrollar una vida plena pondrá a los otros (humanos y no humanos) como objetos de valoración emocional, orientando la conducta en función de dicha valoración. Es por esto por lo que, para Nussbaum, el carácter evaluativo de las emociones las hace elementos fundamentales para la

reflexión ética y política, pues, si en estas esferas lo que se busca es alcanzar el bien (a nivel individual y colectivo), las emociones deberán ser tomadas en cuenta en tanto que indicadores de lo aceptable y lo rechazable. La autora incluso llega a afirmar que para que haya una buena teoría moral es necesario haber elaborado una buena teoría de las emociones (Nussbaum, 2008).

Finalmente, hay que remarcar que en esta teoría de las emociones los pensamientos son esenciales en la constitución de las emociones, no en tanto que las influyen, sino en tanto que las emociones mismas son juicios. Si se entiende el juicio como el acto de la mente mediante el cual se establece la propiedad de un sujeto (“X es Y”), entonces las emociones comportan juicios, ya que nos indican que “X es valorable” o “X no es valorable”. Ciertamente, esta noción está muy alejada de las teorías clásicas que califican a los juicios como productos exclusivos del razonamiento.

Ahora bien, como se ha comentado anteriormente, en la reflexión e investigación contemporánea las definiciones y fronteras de lo racional y lo emocional se han ido difuminando. Nussbaum, pese a sostener una teoría marcadamente cognitivista no es tajante ni excluyente respecto de sus márgenes, sino que enmarca su pensamiento dentro de una comprensión inclusiva y conectada de las diferentes facultades y dimensiones humanas. Sin embargo, pese a sostener esta visión integral de los procesos subjetivos, la autora igualmente toma partido desde una vereda contraria a las teorías que realzan el carácter sensitivo o físico de las emociones, pues considera que estos planteamientos ven a las emociones como “mero combustible para los mecanismos psicológicos” (Nussbaum, 2008). Es decir,

las teorías fisiológicas y el sensitivismo, desde su punto de vista, distinguen y desligan a las emociones de lo cognitivo, concediéndoles el rol de aportar exclusivamente sensaciones, no juicios.

El cognitivismo evaluativo, en cambio, concibe a las emociones como una parte compleja del raciocinio, no sólo relacionando el sistema emocional con el cognitivo (como hace Broncano, por ejemplo), sino que las considera parte de este último. Esto no quiere decir que los “componentes ingobernables” (Nussbaum, 2008), o sea, los procesos físicos y reactivos que forman parte de respuesta emocional se dejen fuera de la comprensión total de las emociones, sino que, al poner atención sobre su naturaleza como pensamiento, se indaga en lo que la autora considera su parte más interesante: la que da cuenta de las creencias y expectativas de los sujetos.

Desde el cognitivismo evaluativo de Nussbaum estas -las creencias y expectativas- son elementos necesarios y suficientes para que haya emociones: la experiencia subjetiva basta para generar emociones y, a la vez, las emociones van modelando y matizando la experiencia subjetiva, pues son parte de las facultades a través de las cuales se percibe el mundo, no como un compilado de objetos externos que están a la vista, sino como un mundo significativo en relación con el propio bienestar.

2.2 Teorías no-cognitivas: Las emociones como reacción somática y/o sensación

Se ha definido las teorías a tratar en esta sección como anticognitivistas²⁸ por el rechazo sostenido a la idea de que hay componentes cognitivos *esenciales* en los procesos de respuesta emocional. Tal como ocurría en el cognitivismo, esta corriente agrupa teorías que comparten visiones generales, pero que difieren en sus énfasis y comprensión de algunos conceptos. En cuanto a los elementos que comparten entre sí, estas teorías destacan el carácter reactivo de las emociones e identifican los procesos corporales como los fundamentales para que haya emoción. Sin embargo, difieren en cuanto a si su énfasis está puesto exclusivamente en el proceso físico que ocurre cuando se desencadena una emoción o en la sensación que experimenta el sujeto. Considerando esta distinción, se podría decir que existen, al menos, la subcorriente sensitiva y la somática o fisiológica.

Aunque se ha identificado al grupo en general como “anti-cognitivismo” su origen usualmente se identifica con las teorías de William James y Carl Lange, surgidas en el siglo XIX, mucho antes del punto que se ha establecido como inicio de la corriente cognitivista. A partir de ello no es posible afirmar estrictamente que el anti-cognitivismo surge como mera respuesta a las teorías cognitivas, aunque los autores contemporáneos cuyos trabajos pueden ser catalogados dentro de este

²⁸ Se ha optado por agrupar las teorías de esta vertiente bajo la etiqueta negativa de ‘anti-cognitivistas’ para destacar la contraposición a la corriente anterior, pero ello no implica que el trabajo de los autores a tratar sean una mera negación de los postulados del cognitivismo, sino que plantean teorías positivas que destacan -como se verá- los aspectos ligados a la corporalidad y las sensaciones de lo emocional.

grupo ciertamente discuten las tesis cognitivistas. La variedad de autores correspondientes a esta mirada es amplia, pero se destacan aquí entre ellos a Zajonc, Ekman y LeDoux, cuyas propuestas se mencionarán brevemente. Además del ya mencionado James, quien representará también el enfoque de Carl Lange (ya que sus teorías surgen casi simultáneamente y son similares en contenido). Finalmente, se revisará la propuesta de Antonio Damasio y su crítica a la filosofía de las emociones de James. Damasio, quien postula una visión fisiológica basada en las neurociencias, reconoce y destaca la influencia de la cognición y los factores culturales sobre las emociones (incluso habla de emociones sociales), por lo que se le dedicará más atención y extensión hacia el final de la sección, ya que sus propuestas se enlazan con el propósito final de nuestra investigación.

En general, las posturas fisiológicas o sensitivas se enmarcan en una visión evolucionista de las emociones, considerándolas respuestas al ambiente desarrolladas filogenéticamente para garantizar la supervivencia, por lo que destacan el carácter involuntario, reactivo, automático y espontáneo de la respuesta. En ese contexto es que el rol del razonamiento en los procesos emocionales se aleja de la concepción de las emociones que estas teorías sostienen.

Tal como se ha mencionado, uno de los autores inaugurales de la concepción somática o sensitiva de las emociones, es el pragmatista norteamericano William James, quien escribe a finales del siglo XVIII una visión de las emociones que invierte el esquema tradicional asociado a los procesos emocionales, donde los

cambios corporales no son resultados de las emociones, sino que son causa necesaria y suficiente para que haya emoción.

El esquema tradicional o “del sentido común” (James, 1884) supone que los cambios corporales asociados a las emociones corresponden a una expresión de las estas y no a sus elementos constitutivos. Desde esta óptica, las expresiones emocionales serían posteriores o, al menos, distintas del proceso emocional propiamente tal. Por ejemplo, se supone que las lágrimas siguen y expresan un estado previo de tristeza. Asimismo, se asume que los temblores y la agitación del corazón serían una expresión del miedo, y la risa sólo podría darse estando ya el sujeto en un estado de felicidad o hilaridad. Así vistos los ejemplos, en ellos se supone que las expresiones físicas que ocurren cuando existe una emoción son causadas por la emoción y no al revés; mucho menos se piensa que estos estados físicos sean la emoción misma. James, en cambio, erige una postura contraria a esta concepción tradicional:

Nuestro modo natural de pensar sobre las emociones estándar es que la percepción mental de ciertos hechos excita la afección mental llamada emoción, y que después este estado mental origina la expresión corporal. Mi tesis, por el contrario, es que los cambios corporales siguen directamente de la PERCEPCIÓN del hecho excitatorio, y que nuestra sensación de esos cambios en cuanto ocurren ES la emoción. (James, 1884: 189-190)

La manera en que James concibe las emociones destaca su carácter reactivo, al equiparar las emociones con la reacción visceral inmediata a la percepción de los objetos desencadenantes. Con esto la concepción tradicional de las emociones se

traduce en un nuevo orden de los factores, que realiza la respuesta somática y la percepción/sensación de ella, lo que se transforma en un esquema que podría considerarse válido para la corriente sensitiva o fisiológica en general, aunque existen discusiones en torno al lugar de la sensación en la definición de lo que la emoción es, pues algunos autores plantean que no es necesario que haya sensación, sino que la emoción corresponde netamente al cambio corporal.

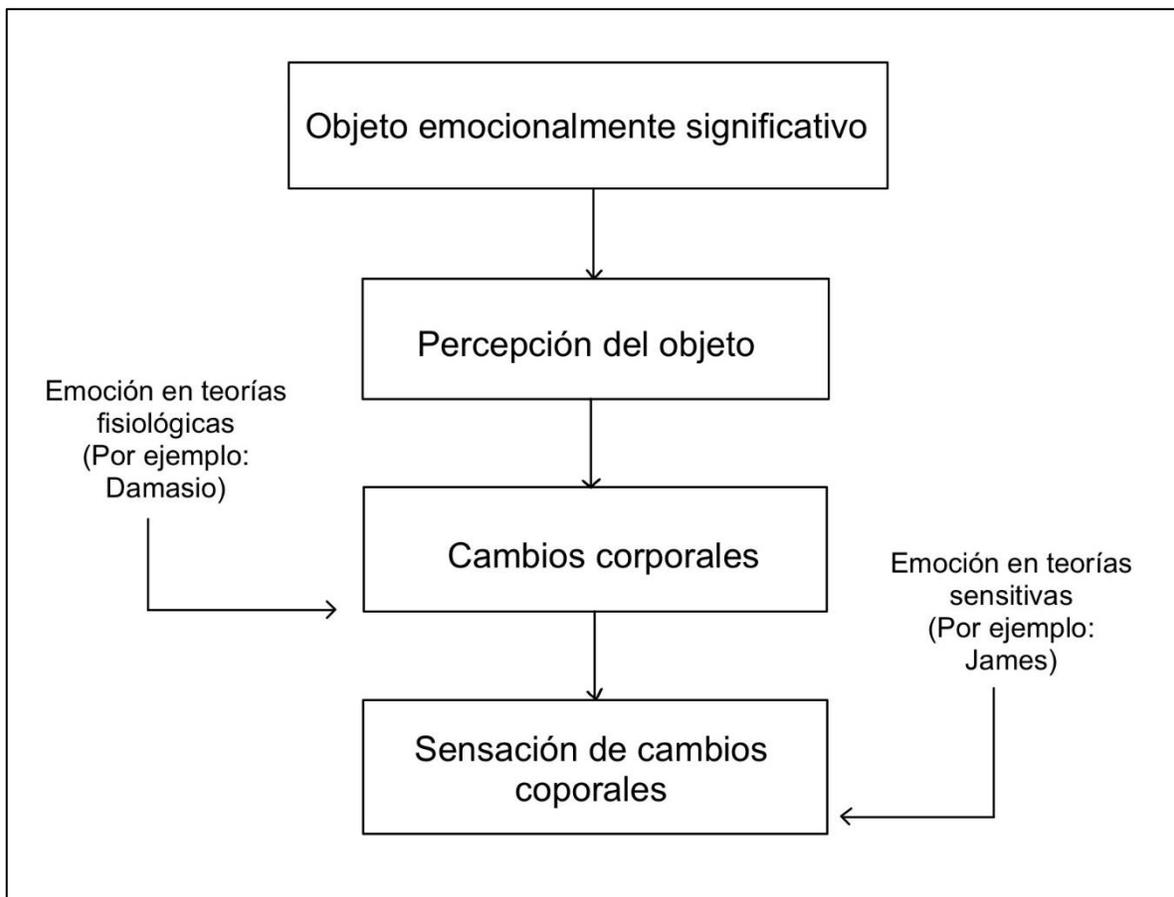


Figura 2 Esquema de las teorías no cognitivistas. (Idea original del esquema en Melamed, A. (2016:16). Se quitaron algunas palabras de los recuadros centrales y se agregaron los recuadros laterales)

En el caso de James, la emoción corresponde a la sensación (*feeling*) de los cambios corporales. Estos son la emoción misma en tanto que son percibidos por el sujeto (es por ello por lo que algunos expertos clasifican su teoría como sensitiva

o perceptual más que fisiológica o somática). En palabras simples, lo que James plantea es que nos entristecemos porque lloramos, tenemos miedo porque temblamos y nos sentimos hilarantes y felices porque reímos.²⁹ El estado corporal percibido es, dentro de la explicación sensitiva de James, una respuesta inmediata a las percepciones que se tienen del ambiente, en cuyo proceso no median reflexiones ni necesariamente participa la consciencia.

La visión evolucionista en que se enmarcan las teorías sensitivas, como la de James, permite plantear que las emociones, en tanto que reacciones somáticas, son una respuesta prácticamente instintiva a las circunstancias ambientales en que se encuentra inserto el sujeto: el erizamiento de los pelos en los mamíferos ante una amenaza, por ejemplo, que es una respuesta heredada de antepasados evolutivos beneficiosa para la supervivencia, pues el erizamiento de los pelos de distintos animales frente a un depredador aumenta el tamaño corporal, lo cual puede resultar en que el depredador se aleje.

El volumen corporal de los seres humanos no cambia de manera significativa por el erizamiento capilar, sin embargo, puede que hayamos conservado el rasgo de nuestros ancestros, y la percepción corporal de esta reacción usualmente nos indica peligro, lo que resulta en la emoción del miedo y nos prepara para evitar los peligros mediante diferentes acciones: escondiéndonos (paralizándonos, conteniendo la

²⁹ Se comprende que los estados corporales determinantes para que haya cierta emoción específica son más complejos que los ejemplos anteriores y seguramente agrupan diferentes cambios corporales internos y externos. En las teorías contemporáneas, por ejemplo, se pone especial atención a los sucesos del sistema nervioso, que, a nivel neural, no son observables a simple vista como sí lo son los ejemplos mencionados.

respiración), escapando (aumento de adrenalina, aumento de circulación sanguínea en las extremidades para correr y sortear obstáculos), etc.

Comprendido de esta manera el proceso emocional somático, parece ser que la participación de mecanismos cognitivos queda fuera del esquema, pues la cognición es resultado de un proceso evolutivo posterior al desarrollo de las respuestas corporales que constituyen, desde este punto de vista, lo que una emoción es. Según la concepción de James, lo cognitivo corresponde a un ámbito de “frío y neutro” (James, 1884:193) que no caracteriza en absoluto lo que es sentir una emoción, en cambio “las emociones disociadas de la sensación corporal son inconcebibles” (James, 1890:745). Su argumento clásico corresponde a un examen introspectivo, que evidenciaría que lo emocional propiamente tal corresponde a la calidez del cuerpo y no a un frío juicio racional:

Si imaginamos una fuerte emoción, y luego tratamos de abstraer de nuestra conciencia de ella todas las sensaciones [*feelings*] de sus síntomas corporales característicos, hallaremos que no nos quedó nada, ninguna «substancia mental» de la cual pueda ser constituida la emoción; todo lo que nos queda es un estado frío y neutro de percepción intelectual. (James, 1884:193)

Claramente en la propuesta de James, sus concepciones de lo cognitivo/racional y lo sensitivo/corporal como ámbitos separados tajantemente entre sí, genera una escisión de los procesos internos envueltos en la emoción que destierra lo primero tomando en cuenta sólo lo segundo. Su esquema subversivo de la visión tradicional de la emoción, que incluye al cuerpo en lo que algunos consideraban perteneciente a un plano del alma o de la mente (concebidas como un reino incorpóreo en el

dominio filosófico del dualismo y/o el racionalismo), implica cierta evaluación del ambiente para que haya respuesta a él, sin embargo, esta evaluación es automática y, sobre todo, visceral. No hay espacio, ni tiempo, ni necesidad de reflexión.

Si bien, en algunos casos las creencias generan respuestas emocionales, esto no es considerado en un anticognitivismo como el de James como parte de lo que es una emoción. El rol de las creencias, más bien, se situaría fuera de la definición de la emoción, en el lugar del factor desencadenante (la emoción propiamente tal, para James, es la sensación resultante). Supongamos que nos encontramos frente a una situación que no es vitalmente peligrosa, pero que de acuerdo con las creencias del sujeto que se encuentra en la situación es percibida de esa manera con lo que se desencadena la misma emoción de miedo que se podría desencadenar si se estuviera al borde de un precipicio. Pongamos como ejemplo el pronto vencimiento de un plazo de entrega de algún trabajo que todavía no está plenamente desarrollado; con el paso de las horas la ansiedad como forma específica de miedo probablemente se hará sentir en el sujeto, como si al cumplirse el plazo fuese a dársele una sentencia mortal. En tal escenario claramente las creencias y valoraciones subjetivas son un elemento determinante de la emoción vivenciada, tal como se explica en las teorías cognitivistas. Sin embargo, desde una visión sensitiva tales creencias y valoraciones se situarían dentro del background desencadenante la emoción, dejando la definición de esta última exclusivamente como el proceso físico desencadenado o la sensación interna generada por este.

Casi un siglo después del desarrollo del planteamiento de James, el psicólogo social norteamericano Robert Zajonc, realizó varios estudios sobre las emociones involucradas en la preferencia, es decir, aquellas emociones que hacen que los sujetos se inclinen hacia algún objeto o lo rechacen. De sus investigaciones, Zajonc concluye que, al menos para estas emociones, no es necesario que haya procesos cognitivos activos, ni siquiera percepción consciente del objeto, sino puramente la exposición mínima a los mismos.

Estas conclusiones fueron derivadas de pruebas en que los sujetos fueron expuestos, por ejemplo, a estímulos subliminales, a partir de los cuales manifestaron respuesta emocional igualmente. Si bien Zajonc reconoce que es posible que haya otro tipo de emociones que sí requieran la elaboración de juicios cognitivos más complejos, lo que el autor propone es que no es condición necesaria para todas las emociones, como postulan algunos autores cognitivistas. Además, Zajonc reconoce la difuminación de la frontera entre cognición y percepción corporal que se presenta en la investigación contemporánea, discute la idea de que el concepto de cognición deba ser excesivamente disminuido para poder introducirlo en fenómenos en que no necesariamente tiene cabida -como sería el caso de las emociones que no requieren mediación cognitiva.

Si uno se empeña en postular precursores cognitivos para todas las emociones uno está forzado a admitir la reducción de la cognición a procesos tan mínimos como los disparos de las células retinales. Por tanto, si aceptamos la posición [cognitiva] de Lazarus, todas las distinciones entre percepción, cognición y sensación desaparecen. (Zajonc, 1984:121)

Como se evidencia en el texto de Zajonc, uno de los puntos polémicos entre la corriente cognitivista y sensitiva o fisiológica es la definición de los términos puestos en juego en sus concepciones de la emoción. En la bancada del sensitivismo, las emociones ciertamente ponen al sujeto en relación con el ambiente, pero -como se ha mencionado ya- los procesos que permiten la respuesta (emocional) a esta relación sujeto-ambiente no se puede calificar como cognitiva, porque la misma definición de lo cognitivo implica procesos mentales más complejos que los que ocurren en las respuestas emocionales simples o básicas (ira, miedo, disgusto, agrado, etc.).³⁰ La simple reactividad de las emociones es lo que les otorga el papel de motivadoras de la acción adecuada para las circunstancias en que se encuentra el sujeto, y esto es lo que enfatizan las teorías anticognitivist.

Para los neurocientíficos en general, las emociones aparecen causadas por necesidades del organismo detonadas internamente o por acontecimientos externos. Son sensores de que algo se modificó y aparecen como motivadoras para la acción y la movilización de recursos del individuo (interna o externa). Las emociones, en última instancia, son traducciones del entorno externo o interno: traducciones de información percibida y que se utilizan para la acción.
(García, 2019:45)

La idea de que las emociones son respuestas adaptativas que funcionan de manera automática, las aleja del dominio de la consciencia –dominio que es considerado

³⁰ Existen varios listados de las emociones básicas. Damasio, por ejemplo, plantea que estas son: miedo, felicidad, asco, enojo, sorpresa y tristeza. Ekman (1972), por su parte, propone que las emociones básicas son alegría, tristeza, miedo, enojo, sorpresa y asco.

como propio de la cognición.³¹ Ekman (1994) plantea que, si las emociones son respuestas adaptativas automáticas vitales para la supervivencia, no habría tiempo para reflexionarlas, y la rapidez con que es necesario que se desarrolle el proceso emocional junto con la acción resultante, dificulta la consciencia del proceso. La independencia del sistema emocional de la consciencia implicaría, desde este tipo de visiones, una independencia del sistema cognitivo, concebido como necesariamente consciente. La ausencia de la consciencia en los procesos emocionales (y, para el anticognitvismo, la ausencia de cognición), explicaría que a veces se sientan emociones que ni el mismo sujeto que las siente entiende: a veces es difícil conceptualizar la emoción sentida, identificar su causa, o entender por qué determinada causa origina una emoción en particular que, desde un punto de vista racional, no se esperaba sentir.

La relación del sistema emocional y el cognitivo, si bien no se considera necesaria en esta corriente de teorías, no se descarta absoluta y definitivamente por todos los autores. LeDoux (1999) plantea que, si bien no es necesario que los procesos emocionales sean conscientes, a veces sí se hacen conscientes. Existe una conexión en ese sentido con la cognición, pero esta no es necesaria. Asimismo, el autor plantea que es posible que ambos sistemas se influyan entre sí, sin embargo, es más probable que las emociones influyan al pensamiento y no al revés, puesto que el sistema emocional es más antiguo que el racional en la evolución de las especies.

³¹ Aunque, como se mencionó en la sección anterior, variados autores consideran que lo cognitivo corresponde a un campo más amplio que el de la consciencia, permitiendo calificar como cognitivos procesos no necesariamente conscientes.

La investigación de LeDoux ha demostrado que existen vías de transmisión de información sensorial en el cerebro que pasan directamente hasta la amígdala (el llamado centro de control emocional), sin involucrar sistemas corticales, o sea, sin pasar por el área del cerebro en que ocurren los procesos conscientes. Con lo anterior, se concluye que el procesamiento de las emociones es precognitivo, a partir de lo cual el autor desarrolla el concepto de inconsciente emocional. En el caso de los seres humanos, las emociones pueden llegar a sentirse de manera consciente porque existe un desarrollo de la consciencia tal que se es consciente de la propia existencia y los procesos internos subjetivos, así como de la relación en que se encuentra el sí mismo con el ambiente, pero, en términos de evolución, el sistema emocional es anterior a este nivel de consciencia y razonamiento, lo que permite que el primero pueda prescindir del segundo para operar.

LeDoux plantea una definición de las emociones basada netamente en el procesamiento orgánico, nervioso, de los estímulos y respuesta emocional. La consciencia de las emociones que está viviendo el organismo sería un proceso posterior, exclusivo de los seres que son capaces de identificarse a sí mismos como un 'yo'. De aquí deriva una problemática importante que requieren abordar las teorías sensitivas: ¿cómo ocurre el paso entre el proceso orgánico de respuesta emocional al sentimiento de dicha emoción? Y una de las distinciones fundamentales a discutir en el ámbito de estas teorías: la de sentimiento y emoción.

Antonio Damasio (como se citó en García, 2019) desarrolla una propuesta fisiológica basada en observación empírica, principalmente del sistema nervioso, en las diferentes respuestas que se desencadenan frente a un estímulo relevante. A

través del reconocimiento de los patrones neuronales, plantea el autor, podría reconocerse el tipo de emoción que está ocurriendo. Si bien Damasio reconoce que en el fenómeno de una emoción hay múltiples elementos en juego (entre los cuales podría reconocerse la incidencia de elementos cognitivos como las creencias), la visión de este autor pone el foco de análisis netamente en la química cerebral y es eso lo que define qué es una emoción. En su concepción las emociones son “programas de acción razonablemente complejos (...), detonados por un objeto identificable o un evento, un estímulo emocionalmente competente” (García, 2019:49).

Estos mecanismos para la programación de acciones se desarrollan mucho antes de la evolución de la consciencia, equiparando a otros impulsos de acción para la sobrevivencia como el hambre o la sed más que a procesos reflexivos posteriores. Debido a que se trata de programas de acción que involucran respuestas involuntarias y desarrolladas evolutivamente, se les concibe como programas altamente estereotipados: es decir, que funcionan de manera automática y de la misma forma en todos los seres pertenecientes a una misma especie. Es por ello por lo que se podrían distinguir lo que el autor define como emociones primarias universales: miedo, felicidad, asco, enojo, sorpresa y tristeza. La investigación pone como evidencia el hecho de que, aún en las sociedades donde ni siquiera existe un nombre para alguna de esas emociones, de todas maneras, es posible identificar

su presencia a través de la expresión de estas y de la observación de patrones neuronales comunes.³²

Pese a que, en la teoría de las emociones de Damasio, la dimensión somática es común para todos los miembros de una especie (o sea, todos los sujetos que sientan una determinada emoción estarán pasando por el mismo proceso fisiológico), el autor también reconoce la particularidad de los desencadenantes emocionales según la experiencia individual y la influencia social y cultural. Aunque estos programas estereotipados sean evolutivamente desarrollados en la especie, cada individuo va forjando relaciones entre desencadenantes y respuestas emocionales en virtud de su propia experiencia y contexto. O sea que, aunque los patrones neuronales que definen cada emoción sean los mismos para todos los seres humanos, qué objetos o situaciones generan determinadas emociones a cada uno es algo que se determina en virtud de la propia experiencia y el contexto sociocultural.

Estas particularidades en torno a la excitación de las emociones responden a lo que Damasio llama marcadores somáticos, que son, en palabras simples, las memorias emocionales que se establecen en el cuerpo (en las conexiones nerviosas asociadas a cada emoción) a raíz de ciertas situaciones o acontecimientos. Por ejemplo, al vivir alguna situación especialmente desagradable o peligrosa con insectos, el miedo y desagrado por ellos quedará marcado en la memoria de tal forma que en las experiencias futuras la respuesta emocional se repetirá, sin

³² Ya desde las investigaciones de Charles Darwin (1872, *The expression of the emotions in men and animals*) se establece que existen patrones universales de expresión facial y corporal en general comunes tanto a los seres humanos como a otros mamíferos.

mediación de reflexión y quizás sin que se repita la misma experiencia desagradable o peligrosa.

En cuanto a la influencia social y cultural sobre las memorias emocionales, Damasio identifica cierto tipo de condicionamiento, en tanto que las costumbres y normatividades predisponen a los individuos a reaccionar emocionalmente de determinadas formas frente a estímulos específicos. Esta modulación emocional proveniente de la cultura puede responder a cualquiera de las complejas dimensiones que se entranan en el mundo humano.

Si bien la respuesta emocional se encuentra determinada universalmente por el mismo proceso físico, sus desencadenantes o posibilidades de expresión dependerán del contexto sociocultural. La tristeza y el llanto, por ejemplo, que en gran parte de las sociedades occidentales es censurada cuando los individuos que lloran son hombres, pero aceptada cuando se trata de mujeres.³³ En este caso, la predisposición a expresar con lágrimas un estado de tristeza va a estar determinada por el juicio social vigente hacia el género al que pertenece el individuo, aunque esta normativa social no se condiga con la apreciación personal del sujeto en torno al asunto. O sea, aunque un sujeto identificado con el género masculino no sostenga la creencia de que es censurable que los hombres lloren, si se encuentra en un contexto socio cultural que condena las lágrimas masculinas, probablemente se verá inclinado a evitar el llanto y, si se sigue la concepción somática de las

³³ En este ejemplo se asume sin más la distinción entre hombres y mujeres cis, sin considerar diversidad de géneros, ya que se intenta ejemplificar una visión tradicional, binaria y heteronormativa que ha caracterizado a las sociedades occidentales hasta hace relativamente poco tiempo. Esta asociación conservadora entre géneros y emociones da cuenta de la normatividad emocional a la que se quiere hacer referencia.

emociones, con ello se evitará, en cierta medida, la tristeza. Lo cierto, no obstante, es que la tristeza y el llanto se encuentran profundamente enlazados: ya sea porque la tristeza genere lágrimas o, como quisiera James, porque las lágrimas generen tristeza. Y si bien hay tristeza sin lágrimas, es porque hay otros estados y expresiones corporales que constituirían también la tristeza, puesto que la constitución primaria de una emoción se encuentra, en la óptica de Damasio, esencialmente en los procesos cerebrales, que no están expuestos a simple vista ni son manejables por la voluntad del sujeto.

La influencia de la cultura en la respuesta emocional, mediante la socialización de los individuos, tanto como la memoria emocional que enlaza ciertos desencadenantes al proceso somático de la emoción generada, tienen -tal como lo plantean la mayoría de las teorías de las emociones- como objetivo la toma de decisiones (programas de acción) en la vida cotidiana, puesto que a través de esta forma de aprendizaje emocional se ponen en valor y discriminan las opciones de acción a tomar, con el fin de evitar las que generan malestar. Es decir, gracias a que se aprende qué estímulos son negativos pues producen respuestas emocionales desagradables, es posible evitarlos. Lo mismo en cuanto a los desencadenantes que generan emociones placenteras, aunque en este caso se predispondrá la búsqueda o buena aceptación de aquello que nos hizo sentir bien. En todos los casos, el aprendizaje puede ser por la propia experimentación del sujeto que ha vivido dichas emociones por causa de los estímulos en cuestión, o por condicionamiento del contexto socio cultural, que indica asociaciones emocionales positivas y negativas con diferentes estímulos.

La definición que hace Damasio de lo que son las emociones, no obstante, no involucra todo este set de condiciones desencadenantes contextuales, sino que se evoca plenamente al proceso corporal. Si bien el autor reconoce la relevancia del momento evaluativo para la detonación de la emoción, esto no formaría parte de lo que la emoción propiamente tal es.

Las emociones son conjuntos complejos de respuestas químicas y neurales que forman una pauta; todas las emociones tienen un cierto tipo de papel regulador, conducente de uno u otro modo a la creación de circunstancias ventajosas para el organismo que muestra el fenómeno; las emociones se refieren a la vida de un organismo, a su cuerpo para ser más precisos, y su papel es el de ayudar al organismo a conservar la vida. [...] la enorme variedad individual y el hecho de que la cultura juegue un papel en la formación de algunos inductores no suponen negación del propósito estereotipado, automático y regulador de las emociones. (Damasio como se citó en García, 2019)

El carácter somático de las emociones en su teoría es incluso más determinante y delimitado que en la propuesta de James, a propósito de lo cual se elabora la crítica de Damasio a este último, cuestionando la inclusión de la sensación en la definición de emoción, ya que esto, desde el punto de vista de Damasio, involucra una cuota de cognición que el autor considera innecesaria para describir los procesos emocionales delimitados, como tales, a los procesos fisiológicos del organismo.

Para Damasio, el primer problema de James en su explicación de la emoción es de corte conceptual (...) este autor parece equiparar el “sentimiento” (*feeling*) de los cambios corporales con la emoción. Es decir, al afirmar que la emoción

consiste en sentir los cambios del cuerpo está postulando que emoción y sentimiento (*feeling*) son uno y el mismo proceso. (García, 2019:49)

Según la propuesta de Damasio, las emociones corresponden al proceso corporal desencadenado directamente a partir de un estímulo: “apretamos un botón y esto ‘detona la explosión’ del proceso emocional” (Damasio, como se citó en García, 2019). La respuesta emocional, así comprendida, ocurre de manera independiente de la percepción que el sujeto que vive el proceso en su organismo tenga, es decir, independiente de la consciencia del cambio corporal. A la consciencia de los cambios generados en el plano físico a partir del hecho excitatorio es a lo que, desde esta perspectiva, se le llama sentimiento. Si bien el concepto de sentimiento es tan amplia y diversamente definido como el de emoción en las diferentes disciplinas y corrientes que lo estudian, desde la perspectiva sensitiva o fisiológica y, específicamente, en la concepción de Damasio que critica a James, el sentimiento porta elementos cognitivos que la emoción por sí sola no tiene: el sentimiento es una representación mental de los cambios homeostáticos hormonales que ocurren en el cuerpo cuando se tiene una emoción (estos cambios *son* la emoción misma); se trata de la experiencia subjetiva de la emoción, la consciencia de la emoción vivida. Si bien la frontera entre emociones y sentimientos no es trazada por el autor como una línea divisoria clara y tajante (como tiende a darse en las teorías contemporáneas cuando se trata de delimitar los diferentes ámbitos de los procesos psicofísicos humanos, dado el rechazo al dualismo moderno y de épocas anteriores; como se mencionó antes), sino que es más bien gradual, el criterio que permite diferenciar el territorio emocional del sentimental es el de la consciencia, que

corresponde al plano cognitivo: mientras las emociones pertenecen a un plano precognitivo (más antiguo, como se mencionó más arriba, por el desarrollo filogenético del ser humano), el sentimiento está asociado a la sensación consciente de la emoción.

En el caso de la propuesta de James, según Damasio, estas dos esferas se confunden: para James la emoción y el sentimiento parecen corresponder al mismo fenómeno. Damasio traza la frontera, aunque difusa, entre ambas para esquematizar los procesos por separado, sin embargo, los sentimientos se consideran una experiencia naturalmente asociada al proceso emocional (cambio físico en el organismo). Según escribe Damasio, “todo proceso corporal, cognitivo, emocional, supone la elaboración de imágenes producto de las redes cerebrales” (Damasio, como se citó en García, 2019:51). Es decir, el cerebro constantemente reproduce imágenes representativas de las vivencias del organismo, una especie de mapa mental del estado del cuerpo, que corresponde a la experiencia consciente, en este caso, de las emociones. La consciencia sería una imagen de segundo orden, en que se aprecia la representación del estado corporal y del asociado estado mental. Estas imágenes no son sólo información cognitivamente procesada, sino que dentro de ellas se cuentan los sentimientos: estos corresponden al mapa corporal-mental del estado actual al vivir el proceso físico de la respuesta emocional. Gracias a ello el sujeto no sólo tiene respuestas emocionales, sino que sabe que está emocionado, percibe la emoción. En este sentido, los sentimientos suponen la consciencia del yo, cuestión que no es necesaria en el caso de las emociones. Evidencia de ello es que hay seres vivos

capaces de desarrollar respuestas emocionales, pero no consciencia del yo. Las emociones son compartidas por la animalidad sintiente, ya que son mecanismos evolutivos básicos para la supervivencia, en tanto que motivan las acciones, con el fin de perseguir las emociones positivas y alejarse de desencadenantes de emociones negativas que indicarían peligro, pérdida, etc.

En tanto que las emociones son mecanismos evolutivos motivadores de acción para la supervivencia, que predisponen al sujeto a actuar y responder al ambiente, Damasio reconoce la importancia de la etapa de apreciación, aunque sea muy breve (*appraisal*) o de evaluación que en las teorías cognitivistas es fundamental y determinante. La diferencia es que lo estrictamente emocional se inicia tras esta apreciación y corresponde netamente al proceso corporal, según su investigación. Los procesos emocionales (orgánicos) de hecho moldean la apreciación de la realidad. Un ejemplo que el mismo autor utiliza como evidencia para sostener esto último es el caso de una paciente tratada por epilepsia a quien se le diseccionó una parte del tallo cerebral para disminuir sus ataques. Durante el procedimiento se estimuló otra parte de dicha estructura nerviosa (de manera fortuita y no intencionada), cuyo efecto inmediato fue que la mujer comenzara a llorar y expresar malestar emocional. Al dejar de estimular la zona, se detuvo la respuesta corporal emocional y la expresión del sentimiento asociado (sensación de tristeza). En este caso se demuestra que la etapa de apreciación o evaluación cognitiva corresponde a un proceso distinguible de la respuesta emocional, ya que fue necesario sólo la estimulación nerviosa para generar el proceso emocional y el subsiguiente sentimiento, expresado verbal y corporalmente. Aunque naturalmente el proceso de

estimulación no se encuentra manipulado directamente como en el ejemplo, sino que es precisamente la evaluación de las circunstancias y los objetos con que se relaciona el sujeto lo que corresponde al estímulo, el autor da cuenta de que son momentos distintos e independientes, al menos esquemáticamente.³⁴ De esta manera se comprende que una visión sensitiva o somática de las emociones no las desligan de la evaluación cognitiva en tanto que son procesos imbricados entre sí, que en la experiencia humana son correlativos, pero sí son distinguibles e independientes desde esta perspectiva, que limita lo emocional al proceso fisiológico o sensitivo, al considerar la emocionalidad como un mecanismo evolutivo primario que, en el caso de los seres humanos, se da enlazado con la consciencia, que a veces -no siempre- está activa en la etapa evaluativa (el momento en que el objeto emocionalmente significativo desencadena la emoción) como en la etapa posterior del sentimiento.

2.3 Una teoría híbrida: las emociones como evaluación corporalizada

Jesse Prinz es un autor cuyo trabajo generalmente se enmarca en el terreno del anticognitismo, debido a que rechaza la necesidad de que en el ámbito emocional necesariamente deba haber mediación de procesos racionales o conscientes. Su

³⁴ Es importante mencionar que no todos los sentimientos (mapeo consciente del estado corporal mental) son emocionales: "Aquí hablamos de un sentimiento de emoción (de la emoción tristeza), pero Damasio afirma que pueden existir sentimientos no específicos (no atribuidos a emociones). Esta distinción entre un proceso conductual y fisiológico (emoción) y uno de atribución y significación (sentimiento)" (García, 2019, p.53).

obra en general tiene un carácter empirista, recuperando algunos postulados centrales de la filosofía de David Hume, como el origen del conocimiento puesto en la experiencia perceptual, la difuminación de los límites entre lo perceptual y lo cognitivo (impresiones e ideas en términos humeanos),³⁵ y la fundamentación emocional de la moral. Situando a Prinz en este lado de la línea que divide la filosofía entre el racionalismo y el empirismo, Prinz parece quedar de lado del anti-cognitivismo en lo que respecta a la teoría de las emociones, sin embargo, también se lo ha calificado (Cabezas, 2015; Melamed, 2016) como un teórico híbrido, en tanto que recoge planteamientos del cognitivismo y los integra a su propuesta sensitiva-fisiológica.

Los postulados mencionados que Prinz recoge de Hume se encuentran imbricados entre sí y unos implican a los otros. Por una parte, el hecho de partir de la base de la experiencia sensible para justificar el conocimiento en su totalidad, incluyendo las ideas abstractas, desplaza la línea divisoria entre el ámbito de lo perceptual y lo cognitivo (entendido como el plano de lo conceptual), puesto que los elementos del segundo se derivarían del primero. Estando en esta perspectiva, la razón como facultad fundamental de los procesos mentales humanos pierde su rol protagónico (tal como sucede en la filosofía de Hume), dando más espacio a procesos perceptuales, entre los que se cuentan las emociones, que, tal como en la filosofía del filósofo escocés del siglo XVIII, son consideradas como formas de la percepción. En este contexto es que las emociones, por ejemplo, tienen un rol central en el

³⁵ Ver Hume (1992) *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro Primero, Parte Primera, “De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc”.

desarrollo de los conceptos, juicios y normas morales en los sujetos y sociedades.³⁶El planteamiento de Prinz integra al empirismo clásico los resultados de la investigación neurocientífica y de la psicología cognitiva contemporánea, con lo que desarrolla su propia teoría de la mente, conceptos, emociones y moral.

En cuanto a su concepción de las emociones, como se venía diciendo, pese a que su propuesta parece ser, a primera vista, de corte sensitivista y/o fisiológica, debido a que estas son definidas (siguiendo a Hume y a James, entre otros autores) como percepciones de estados corporales. Sin embargo, su noción de evaluación, en que “las emociones son estados *que valoran*³⁷ registrando cambios corporales” (Prinz, 2004:78). Parece ceder un punto a las teorías cognitivistas en tanto que asume la valoración como parte esencial y no sólo desencadenante de la emoción. Si bien esta valoración no es un razonamiento, tampoco es preciso afirmar taxativamente que esta valoración no es en absoluto cognitiva, dada la noción que sostiene Prinz sobre las fronteras entre la cognición y la percepción (corporal): que esta no sino una distinción gradual y no una línea divisoria (nuevamente, siguiendo a Hume). “Prinz explícitamente rechaza la tradición que presume que las teorías que conciben a las emociones como valoraciones están en las antípodas de las teorías que identifican a las emociones con cambios en la fisiología.” (Melamed, 2016:28). Aunque la propuesta prinziana cede poco frente al cognitivismo entendido como una

³⁶ Ver Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press y Bruna, R. (2015). *Metaética de la experiencia: de la percepción empírica subjetiva a la construcción social pragmática de la moral* (tesis de magíster). Universidad de Chile, Santiago, Chile.

³⁷ Énfasis mío

propuesta que exige aceptar en el proceso emocional actividad cognitiva racional, consciente y/o conceptual, sí resulta afín a teorías como la de Lazarus, cuya definición de lo cognitivo acerca esta dimensión a la corporal, perceptiva y/o sensitiva. En el planteamiento de Prinz, las valoraciones emocionales corresponden a “cualquier representación de la relación organismo-ambiente relevante para su bienestar” (Prinz, 2004a:57), idea que resulta también cercana a la propuesta de Nussbaum, pero agregando el componente de corte fisiológico expreso: que dichas valoraciones pueden ser estados corporales. De este modo, la teoría prinziana puede ser caracterizada como híbrida, en tanto que su raíz sensitiva acoge las teorías valorativas de lo emocional, sumado a la disolución de los márgenes gruesos entre lo cognitivo y lo perceptual.

Prinz recoge también la idea de que los desencadenantes emocionales pueden variar de acuerdo con el contexto individual y social, pero que los mecanismos fisiológicos asociados a cada emoción son universales para los miembros de la especie (tal como asumió Damasio, aunque sin dar demasiada cabida al aspecto social de lo emocional en la definición misma de las emociones). Independiente de las variadas razones que puedan hacer sentir alegría a los diferentes individuos, la emoción coincidiría con los mismos estados corporales cuando los sujetos sienten el mismo tipo de alegría. El respaldo empírico de esta idea proviene, por ejemplo, de la observación de procesos neurofisiológicos -como se vio en el apartado de la teoría anti cognitivista. Hay otros estados corporales que también pueden ser medidos o apreciados a simple vista para apoyar la tesis de la universalidad fisiológica de las emociones: la presión sanguínea, los niveles hormonales, los

patrones respiratorios y las expresiones faciales. Incluso, Prinz sugiere llevar a cabo el experimento de simular una expresión facial asociada a una emoción y observar introspectivamente la sensación emocional que esto genera; en ello se basan prácticas como la risa o sonrisa voluntaria -sin necesidad de desencadenante incidental- para inducir un estado emocional positivo y disminuir así los niveles de cortisol acumulados por el estrés. Lo mismo ocurriría con el teatro, cuando actrices y actores realmente se imbuyen de la emoción que están representando. Desde esta perspectiva, no se trataría sólo representaciones, pues se está imitando el estado corporal que constituye realmente la emoción, o por lo menos una parte de éste: el observable, asumiendo que podría haber estados corporales internos que no pueden imitarse voluntariamente. Un ejemplo extraordinario sobre este último respecto es el de algunos monjes practicantes de yoga que se ha reportado que pueden incluso detener los latidos de su corazón a voluntad (Anand y Chhina, 1961). Esta disciplina, además, propone desarrollar el control corporal y respiratorio para lograr templanza emocional.

Si bien los ejemplos anteriores muestran la relación fundamental entre estados corporales y estados emocionales, mediante el manejo del cuerpo para generar cierta sensación emocional, la involuntariedad es uno de los rasgos característicos de las emociones en la teoría prinziana (así como en la corriente anti cognitivista en general). Que la respuesta emocional sea automática en el cotidiano, responde a su papel evolutivo, lo mismo que su corporeidad.

“Los enlaces entre emociones y cambios corporales no son arbitrarios. Las emociones se relacionan con cambios corporales que sirven para fines útiles.

Los cambios somáticos asociados al miedo se pueden entender como preparación para respuestas conductuales al peligro; huimos, nos congelamos, y peleamos con miedo. La erección de los folículos de vello corporal es un vestigio de ancestros mamíferos primitivos; cuando se para el pelo en criaturas peludas, su tamaño corporal aparente aumenta y los depredadores son disuadidos. El corazón acelerado envía sangre a las extremidades para facilitar el vuelo. La respiración tensa nos vuelve más silenciosos y difíciles de detectar. Ojos y boca abiertos toman información visual y olfatoria³⁸ (Prinz, 2007: 54)

A esta concepción sensitiva y fisiológico-evolutiva de las emociones, Prinz suma la concepción evaluativa originaria del cognitivismo, proponiendo que las emociones son estados corporales representativos del estado de la relación entre el sujeto y el ambiente. De esta manera es posible conservar el carácter valorativo de las emociones (que Prinz destacará en su teoría de la moral sentimentalista)³⁹ y su naturaleza reactiva y corporal.

“En la psicología contemporánea, la prevalencia de las teorías cognitivas enfatiza un tipo particular de estados cognitivos llamados evaluaciones⁴⁰ (e.g., Arnold, 1960; Lazarus, 1991; Scherer, 1993). Una evaluación es una representación de la relación organismo/ambiente que lleva al bienestar. Llamemos dicha relación una “preocupación”. La ira, por ejemplo, envuelve una evaluación de amenaza u ofensa. El miedo envuelve una evaluación de peligro. La tristeza envuelve una evaluación de pérdida.⁴¹ (Prinz, 2007: 51)

³⁸ Traducción propia.

³⁹ Prinz (2007)

⁴⁰ *Appraisals*

⁴¹ Traducción propia

La noción de las emociones como evaluación las posicionan como la forma natural en que los sujetos se relacionan con el mundo y los otros, no son, desde este punto de vista, una mera reacción, sino el mecanismo preconceptual a través del que el sujeto siente la situación en que se encuentra en relación con lo/s otro/s. La distancia que existe entre la visión de Prinz al respecto y la del cognitivismo, es que, según el primero estos últimos están obviando el hecho de que existen estados mentales representativos que no requieren de la mediación de conceptos: no todas las representaciones son conceptuales.

Para fundamentar la fusión entre las teorías provenientes desde el bando cognitivista y desde el bando no-cognitivista de las emociones, Prinz recurre a la teoría de la representación de Dretske (1988).

De acuerdo con Dretske una representación mental, M, representa lo que tiene la función de ser confiablemente detectado. Aproximadamente, M representa lo que fue configurado para activarlo. Las alarmas de humo son un buen ejemplo de este tipo de representación fuera de la mente. Un sonido representa humo, porque es probablemente activado por humo, ya que fue diseñado para ser activado por el humo. Las representaciones mentales probablemente trabajan de la misma forma. Un concepto de agua representa agua porque es confiablemente activado cuando el agua es encontrada y este fue adquirido para ese propósito.⁴² (Prinz, 2007: 61)

⁴² Traducción propia.

La metáfora es la misma que utiliza en su teoría de conceptos (Prinz, 2002): se trata de detectores e indicadores, es decir, de mecanismos estructurados (detectores) que permiten identificar una determinada relación del sujeto con el mundo y los otros (indicadores). En el caso de las emociones, la aplicación no es conceptual, sino corporal. Dada cierta circunstancia en que el sujeto se ve envuelto y en virtud de su experiencia, este experimentará una reacción física que representa e indica la situación relacional. Por ejemplo, si se transgrede una norma de convivencia, el afectado seguramente reaccionará inmediatamente con algún grado de incomodidad, que no dependerá de un razonamiento detenido, sino sólo de los cambios corporales y la sensación que estos le generan. El sujeto no necesita siquiera conceptualizar conscientemente la emoción, no requiere identificarla para que su cuerpo indique que ha sido pasado a llevar. El proceso reflexivo puede ser llevado a cabo, pero no es necesario: la evaluación/valoración es en principio corporal.

Llamo a esto teoría de las evaluaciones corporalizadas. Las emociones son corporales, porque son signos somáticos, tal como James y Lange sostuvieron. Pero las emociones también son evaluaciones, en tanto que representan preocupaciones, como las teorías cognitivistas estándar mantienen.⁴³ (Prinz, 2007: 65).

Al igual que en la obra de Hume, las emociones concebidas como evaluaciones corporalizadas son una especie de representación secundaria, proveniente de una

⁴³ Traducción propia.

percepción primaria, que Prinz llama los archivos de calibración (*calibration files*).⁴⁴ Éstos son los desencadenantes de las emociones y pueden ser cognitivos o no, pues una idea o creencia -como se ha dicho- pueden desencadenar emociones. Pensemos en algo que nos aterrorice y la sola idea de ello puede causarnos miedo, así como pensar en alguien a quien amamos nos puede producir placer, ternura o excitación. No obstante, que haya desencadenantes cognitivos de las emociones no vuelve a las emociones mismas cognitivas, pues los archivos de calibración no son parte de la emoción sino sus causas, que pueden ser múltiples para una misma emoción y son variables en función de la experiencia.

Muchas cosas pueden causar enojo y luego pueden ir variando a través del tiempo, agregándose a los archivos de calibración nuevas experiencias que generen enojo y quitándose otras. Por ejemplo, al comprender la motivación inocente de alguien que lleva a cabo acciones ofensivas puede generar que el enojo inicial en respuesta a la supuesta ofensa desaparezca; en casos como este se estaría llevando a cabo lo que Prinz llama una 'recalibración', proceso mediante el cual se generaría la variabilidad de las emociones y de sus desencadenantes en virtud de la experiencia.

Este planteamiento permite explicar también que haya tantas emociones, que siempre se pueda tener emociones nuevas, pese a la finitud de los estados corporales posibles: distintos archivos causarían los mismos estados corporales a

⁴⁴ En su teoría de conceptos Prinz se refiere como archivos de calibración a las instancias en que se encuentra un objeto que origina o modifica un concepto. Por ejemplo, la primera vez que alguien se encuentra con un perro y aprende que ese animal es un espécimen del concepto "perro": es un archivo de calibración, ya que posteriormente, se reconocerá a otros perros en virtud de ese encuentro. Cada vez que se encuentre un nuevo objeto que agregue características y amplíe el concepto "perro", se trata de un archivo experiencial de calibración. Por ejemplo, cuando se conoce otras razas de perros.

los que se les da diferentes connotaciones según el origen de sus causas. En este sentido, qué es lo que motiva el enojo puede determinar si lo que se siente es indignación o resentimiento; ambas emociones se pueden considerar una especie de enojo, pero su origen las distingue. Esto concuerda con las teorías de las emociones básicas y secundarias, además de las emociones resultantes de la mezcla de emociones básicas. Por ejemplo, una emoción básica reconocida por la mayoría de los teóricos de las emociones que realizan estas clasificaciones es la ira o enojo. De ella derivarían formas secundarias de ira como las ya mencionadas indignación y resentimiento, y de su suma con el asco surgiría el desprecio, que correspondería a una emoción mixta.

Por otro lado, la predisposición a reaccionar con determinadas emociones frente a un objeto, de manera sostenida en el tiempo, da origen a los sentimientos. Esta definición de los sentimientos constituye una distinción conceptual importante entre Prinz y algunos autores anteriormente abordados, como Damasio. Mientras que este último se refiere a los sentimientos como la sensación subjetiva de las emociones, Prinz utiliza el término como predisposición emocional.

En la teoría de Prinz, el amor es, por ejemplo, un sentimiento. Sentir amor por alguien involucra muchas emociones: alegría, admiración, deseo, excitación, incluso celos, rabia o tristeza. Las emociones son reacciones específicas, dadas en momentos específicos, de corta duración y motivadoras de acción. Los sentimientos son de larga duración, se desarrollan en el tiempo. Estos no implican un estado corporal específico sino la tendencia a las respuestas emocionales -por tanto, corporales- frente al objeto del sentimiento. Por ejemplo, el odio sería un sentimiento

porque predispone a tener rabia, asco, desdén, etc. Se puede odiar a algo o a alguien sin estar experimentando esas emociones ahora mismo, pero no se deja de odiar lo odiado por no encontrarse actualmente en los estados corporales que corresponden a las emociones relacionadas con el odio.

Esta distinción es crucial en la teoría moral de Prinz, puesto que define los juicios morales como sentimientos, es decir, como predisposición a tener ciertas respuestas emocionales frente a determinadas acciones. Siguiendo a Hume, el agrado y el desagrado determinan lo bueno y lo malo, según lo aprendido en la experiencia. Y es en base al aprendizaje emocional que las normas morales se transmiten generacional y socialmente. Se trata de sentimentalismo moral y no sólo emocionalismo, porque Prinz destaca la persistencia en el tiempo de la disposición emocional. Por ejemplo, la desaprobación moral frente a la homofobia es sostenida, aunque no se esté sintiendo la indignación que provocaría observar un acto homofóbico.

Finalmente, es remarcable que la teoría de Prinz destaca la construcción social de las predisposiciones emocionales (sentimientos) morales. Se comprende que el sujeto se encuentra siempre enlazado con los otros a través de la comunicación (no sólo verbal) de emociones. El aprendizaje de lo considerado correcto e incorrecto a veces -si es que no casi siempre- se da sólo mediante la observación de las respuestas emocionales de los otros frente a cada acción. Con esto Prinz escapa al problema del “todo está permitido” asociado frecuentemente al relativismo moral: efectivamente, se reconoce como relativista, en tanto que no postula un criterio moral objetivo que determine el bien y el mal, pero pone en valor la construcción

social y emocional de lo moral. El conflicto moral, ciertamente, siempre se encuentra latente, en tanto que la experiencia subjetiva modela estas predisposiciones emocionales, pero -como plantea también Giannini (1997)- es la experiencia intersubjetiva la que permite la convivencia humana.

CAPÍTULO 3

UNA CONCEPCIÓN INTEGRATIVA DE LAS EMOCIONES

En la discusión contemporánea sobre la moral diferentes posturas se han alzado a favor de la importancia de la emocionalidad no tan sólo para el ámbito personal, sino que también para las relaciones intersubjetivas, considerando las que se dan a nivel micro y a nivel más general. Algunos de los autores y autoras cuyos planteamientos se revisaron en la sección anterior han dedicado obras completas a resaltar el papel de lo emocional en la ética, la moral y la política: Nussbaum y Prinz son dos ejemplos de posturas contemporáneas que persiguen ese objetivo, planteando una teoría particular de las emociones con miras hacia ello. Para la investigación presente interesa establecer el lugar de las emociones en el ámbito de la moral y la política, pero sin necesidad de ser específicos en cuanto a los detalles teóricos: como qué vías neuronales se activan cuando cada emoción se desencadena, qué mecanismos cognitivos operan en ellas, cuál es el modo en que la percepción y la cognición se relacionan en términos físicos y mentales, etc. Lo importante, para los fines de este trabajo, es plantear un modo de comprender las emociones tal que establezca su relevancia en la convivencia humana y sus reveses: en el surgimiento del conflicto.

Entonces, en orden a elaborar una concepción de las emociones que ponga en claro que estas son un elemento fundamental para comprender y abordar el conflicto, resulta importante realizar un rescate de los aciertos de cada corriente, en general, y de algunas teorías en particular. Esto, porque una visión amplia de las emociones,

abarcadora de todos los elementos que se pueden observar en el fenómeno, permite dilucidar con mayor claridad el rol que estas cumplen en la vida cotidiana y la interacción. Con este propósito, se planteará en lo que sigue una concepción de las emociones integrativa, es decir, que armonice los aciertos tanto de las teorías cognitivistas como las no cognitivistas, expandiendo un poco más la concepción híbrida de Prinz, revisada previamente. Con esta armonización no se pretende elaborar un esquema detallado que tome postulados específicos de cada teoría anteriormente expuesta, sino uno amplio que permita ubicar dentro de un esbozo general los aciertos de cada propuesta específica.⁴⁵

Para plantear una concepción integrativa de las emociones, estas se comprenden concebidas como un fenómeno complejo, multifactorial y multidimensional. Se trata, más que de un acontecimiento puntual, de un *proceso* emocional, que inicia en la percepción del estímulo y acaba en la acción de respuesta a este, con todos los mecanismos involucrados en el medio. Se postulará, con el planteamiento del esquema general integrativo de las emociones, que las aparentes incompatibilidades de sus propuestas se deben, más que a irresolubles contradicciones, a miradas que alcanzan a vislumbrar diferentes aristas de un mismo fenómeno. El propósito de nuestro planteamiento no es compatibilizar a la fuerza posturas específicamente antagónicas, sino hacer converger los aspectos generales de sus miradas, recolectando diferentes ángulos de aproximación, para ilustrar lo mejor posible la imagen de lo que una emoción es.

⁴⁵ Es por ello por lo que nos referimos a una concepción “integrativa” y no “integradora”, en tanto que tiene el esquema que se quiere plantear tiene el potencial de integrar los elementos de las diferentes teorías, más que establecer una integración determinada de elementos específicamente escogidos.

El concepto de emoción -como ha quedado claro en la revisión de algunas teorías en la sección anterior- no tiene una definición única ni una sola forma de aproximarse, por lo que el objetivo de esta sección es dilucidar una concepción propia para luego llevar al terreno del conflicto moral.

3.1 Ni cognitivismo ni no-cognitivismo

A la hora de elaborar una propuesta que establezca a las emociones como componente relevante del conflicto moral, surge la pregunta natural sobre si es necesario plantear siquiera el problema del debate entre cognitivismo y anti-cognitivismo. ¿Importa, realmente, la distinción entre ambas corrientes y cuál de las dos se adopta, para decir que hay emociones envueltas en los desencuentros de la convivencia? Quizás bastaría con establecer la raíz emocional de la toma de decisiones para actuar, cuestión en que parecen estar de acuerdo con, al menos, la mayoría de los autores revisados -sino todos-, y que pone en claro inmediatamente cómo las emociones conectan al sujeto emocional con el mundo y los otros.

La verdad es que quizás podría sostenerse una postura emocionalista del conflicto moral sin ahondar en la discusión sobre la naturaleza de las emociones. Sin embargo, autores como los mencionados Prinz y Nussbaum, quienes trasladan sus postulados sobre teoría de emociones a una visión particular de la moral y la política, respectivamente, marcan un precedente en cuanto a la importancia que toma la concepción que se tenga de las emociones en relación con la propuesta ético-

política a desarrollar a partir de ella. En el caso de Nussbaum, su postura cognitivo-evaluativa de corte (neo)estoico permite elaborar una propuesta de política basada en las emociones que incluye y se explica mediante su teoría sobre qué son y cómo funcionan las emociones: estas permiten evaluar qué es lo bueno para el sujeto, qué es lo deseable y lo que no, mediante los procesos cognitivos que se asientan sobre las creencias. Con ello, el cambio de creencias puede llevar a una evolución emocional que permita promover, por ejemplo, valores democráticos a través de la educación emocional en la población. En el caso de Prinz, si bien su postura no se establece en el bando contrario al cognitivista, sino más bien en una posición intermedia, su cariz más corporal parece ampliar las posibilidades de la teoría evaluativa para que esta valga incluso en situaciones donde no hay un proceso racional de evaluación involucrado. Esto, en su teoría de la moral empirista determina cierto condicionamiento emocional que sostiene los valores éticos socialmente aceptados (Bruna, 2015). Sin la teoría explicativa de lo que son las emociones, las teorías política y moral de Nussbaum y Prinz tal vez no tendrían un sustento suficientemente fuerte para asegurar que, efectivamente, las emociones juegan un papel fundamental en esas dimensiones de la experiencia y la interacción humana. En el mismo espíritu es que se establece aquí una visión integrativa de las emociones: para mostrar cómo, en qué sentido, aunando las ganancias teóricas de los y las autoras revisadas, las emociones permiten comprender de mejor manera el conflicto intersubjetivo, para encaminarse al diálogo reconstituyente de los vínculos.

Lo cierto es que se plantea aquí que no es indiferente qué postura sobre la naturaleza de las emociones se tome. En cuanto al debate del cognitivismo con las posturas fisiológicas y/o sensitivas, que es el enfoque de la discusión contemporánea que hemos abordado, ninguna de las dos opciones por sí sola agota las posibilidades teóricas que aquí se quiere rescatar para comprender el fenómeno de lo emocional de la manera más acabada posible. Por un lado, si se toma una postura puramente cognitiva, el peligro más abismal es dejar fuera la dimensión corporal de la experiencia emocional, dimensión que es fundamental en la noción de experiencia moral y comunicación gianninianas⁴⁶ (como se mostrará más adelante). La experiencia emotiva y, por ende, el supuesto lugar de relevancia que esta ocupa en el estallido del conflicto se podría ver reducida a un plano meramente conceptual, eidético o racional. Nada más alejado de lo que se quiere plantear en esta tesis, donde, a través de la recuperación del plano emocional se pretende nutrir la comprensión tanto del conflicto como del diálogo, en el ámbito moral, de otras aristas de la experiencia subjetiva: justamente aquella que no tiene que ver exclusivamente con lo puramente razonado, sino también con lo corporal y sensitivo.

La toma de postura en un bando completamente cognitivista podría incluso resultar excluyente, en tanto que quienes tienen capacidades cognitivas diversas podrían quedar fuera del diálogo o hasta del conflicto mismo, simplemente siendo ignorados. La amplitud que permite considerar lo emocional y su concepción más cercana a lo

⁴⁶ La filosofía de Giannini es una de las bases teóricas más contundentes de esta tesis.

somático en el abordaje de lo moral incluye a quienes no son portadores de una capacidad racional tradicional.⁴⁷

Por otro lado, una visión meramente fisiológica y/o sensitiva podría dejar de lado la crucial relevancia del contexto intersubjetivo en que se planta el sujeto que siente la emoción y el rol evaluativo de las emociones en la percepción de la relación del sujeto mismo con el mundo (y, por ende, con los otros, que están conviviendo en este mismo mundo). No se consideraría tampoco cómo las emociones moldean la percepción del mundo, en tanto que las creencias predisponen emocionalmente a poner atención sobre algunos elementos y otros no: como es evidente cuando al estar alegres se percibe un mundo más colorido y amable que cuando se está deprimido. Si se considera lo emocional solamente como un mecanismo fisiológico de respuesta ante situaciones desencadenantes, se deja fuera el componente social involucrado, en tanto que como individuos que pertenecen a un grupo sociocultural de estos se va extrayendo las creencias y valoraciones que predisponen a tener ciertas respuestas emocionales frente a estímulos específicos. Por ejemplo, la tristeza o la alegría frente a la muerte: en occidente lo habitual es asociar la muerte con pérdida y tristeza, pero en algunas culturas orientales se asocia la muerte a la liberación del alma para acceder a un plano de existencia mejor que el físico que conocemos, a lo que se responde con alegría. De este modo, lo que se considera bueno o malo es determinado por las creencias de los individuos, pero, a su vez, esto es condicionado por el contexto en que al sujeto le toca vivir.

⁴⁷ Esto comienza a presentarse en el empirismo inglés (Locke, Hume) con el planteamiento de la racionalidad animal; cuestión que se establece de manera más potente en la ética de Peter Singer(2016), que incluye derechamente a los animales no humanos como parte de su concepción de lo ético.

Tal como se ha visto en secciones anteriores, tenemos que prácticamente ninguno de los y las autoras revisadas postula una visión estrictamente sesgada en su corriente. Los cognitivistas no eliminan la idea de que las emociones como fenómeno complejo tienen relación (si es que no se admite que también están conformadas por) mecanismos fisiológicos. A su vez, los anti-cognitivistas reconocen que el contexto, las creencias, los pensamientos en general, condicionan de cierto modo las respuestas emocionales para cada estímulo. Es el concepto de 'cognición' involucrado en cada corriente y cada postura teórica se define de tal forma que deja a la propuesta del autor o autora en una u otra bancada del debate. Si se aprecia la discusión sobre la concepción de lo cognitivo entre Zajonc y Lazarus, por ejemplo, es evidente que la postura que cada uno toma frente a que lo cognitivo sea más o menos complejo, más o menos somático, etc., define la caracterización como cognitivista o anti-cognitivista de cada uno. Si se hace el ejercicio conceptual de dejar sin respuesta la pregunta sobre dónde está la línea que demarca lo cognitivo de lo no-cognitivo, sus propuestas parecen acercarse mucho más por lo que ellos mismos expresan. Esta convergencia, más allá de las delimitaciones teóricas de las fronteras conceptuales, es la que se quiere salvar en el esquema integrativo de las emociones para la comprensión del conflicto intersubjetivo.

Prinz, por su parte, como ejemplo único expuesto de una teoría híbrida, ha realizado un trabajo muy cercano a la postura que aquí se quiere tomar, en el sentido de que se enfoca en compatibilizar las ganancias teóricas de las diferentes corrientes envueltas en el debate. Sin embargo, aquí intención no es determinar nuestro

modelo de las emociones en base a su propuesta de las evaluaciones corporalizadas, sino abrir un modelo o bosquejo general del proceso emocional en que pueda caber tanto su teoría como las de los y las demás autoras tratadas en esta tesis, en tanto que todas tienen su cuota de sentido y aportan valiosamente a nuestro objetivo final.

De todo lo revisado, una de las características de mayor importancia que se conservará en esta visión integrativa, es que las emociones son evaluativas y representativas del estado de la relación del sujeto con el mundo y los otros, funcionando como criterio para distinguir lo positivo y lo negativo para su bienestar y supervivencia. La multidimensionalidad del proceso emocional también es un carácter relevante para esta concepción. Es muy importante el rasgo corporal, pero también el contexto sociocultural, en que están involucradas las creencias, las normas, las expectativas, etc. Asimismo, una definición de lo cognitivo, lo somático y lo perceptual-sensitivo como ámbitos interrelacionados y no tajantemente distinguibles mediante líneas duras, son fundamentales para abordar las emociones de manera amplia e integral. Todo esto con miras a mantener una visión abierta de lo emocional al momento de tratar el problema radical de la convivencia humana (Giannini, 1965).

3.2 Esquema integrativo de la naturaleza de las emociones

Consideraremos a las emociones como un fenómeno complejo que inicia desde la percepción del objeto emocionalmente significativo (aquel que desencadenará la emoción en el sujeto, por las razones que sean: relevancia para la supervivencia inmediata, evaluaciones basadas en las creencias, etc.) y se extiende hasta la expresión emocional y/o acción resultante. Desde este punto de vista, las emociones serán concebidas como un proceso multidimensional que involucra varios mecanismos de la psiquis y el cuerpo humano, junto con factores externos (en cuanto al desencadenante, por ejemplo). No nos detendremos a analizar cada uno de esos mecanismos, sino que más bien la visión integrativa que se quiere plantear pretende esquematizar diferentes momentos (simultáneos o no) que permitan introducir en ellos los aciertos de las diferentes teorías anteriormente descritas, como representantes de una amplia gama de propuestas que también podrían caber en el esquema, mientras que los elementos tomados de ellas no anulen la posibilidad de integrar otros (por ejemplo, no cabría en el esquema una visión cognitivista que niegue la participación de mecanismos fisiológicos en las respuestas emocionales; o una concepción sensitiva que elimine del todo la posibilidad de participación -aunque sea mínima- de lo cognitivo).

Mi propuesta para una concepción de las emociones armonizadora no pretende integrar elementos específicos de cada teoría, para construir un modelo fijo de cómo las emociones funcionan, sino distinguir, a grandes rasgos, algunos elementos involucrados (algunos de manera necesaria -como los procesos fisiológicos

necesarios para que haya emoción- y otros como posibilidad -la consciencia de la emoción, por ejemplo). En este sentido es que el esquema será integrativo: ya que tiene la posibilidad de integrar diferentes elementos.

Los elementos para considerar en el esquema se pueden distinguir en las propuestas anteriormente revisadas y coinciden con el detallado análisis de las teorías de la emoción contemporáneas que llevan a cabo Fernández y Jiménez en “Psicología de la emoción” (2010):

Un proceso que implica una serie de condiciones desencadenantes (estímulos relevantes), la existencia de experiencias subjetivas o sentimientos (interpretación subjetiva), diversos niveles de procesamiento cognitivo (procesos valorativos), cambios fisiológicos (activación), patrones expresivos y de comunicación (expresión emocional), que tiene unos efectos motivadores (movilización para la acción) y una finalidad: que es la adaptación a un entorno en continuo cambio. (Fernández y Jiménez, 2010:40-41)

En dicho texto los autores revisan una extensa gama de teorías sobre la naturaleza de las emociones, pertenecientes no sólo a la filosofía, sino también a la psicología y otras ciencias sociales. De su vasta investigación se concluye que las emociones como fenómeno se constituyen por lo menos por los elementos mencionados. Tal como se planteará aquí, los autores no postulan una teoría detallada sobre las especificidades de cada elemento reconocido como componente de una emoción, sino que se identifica a grandes rasgos su presencia o función. En nuestro esquema la intención es poner en relación los elementos de manera gráfica para dar cabida a las múltiples formas en que

estas relaciones entre elementos se puedan dar, así como las diferentes formas de entender a cada uno de ellos.

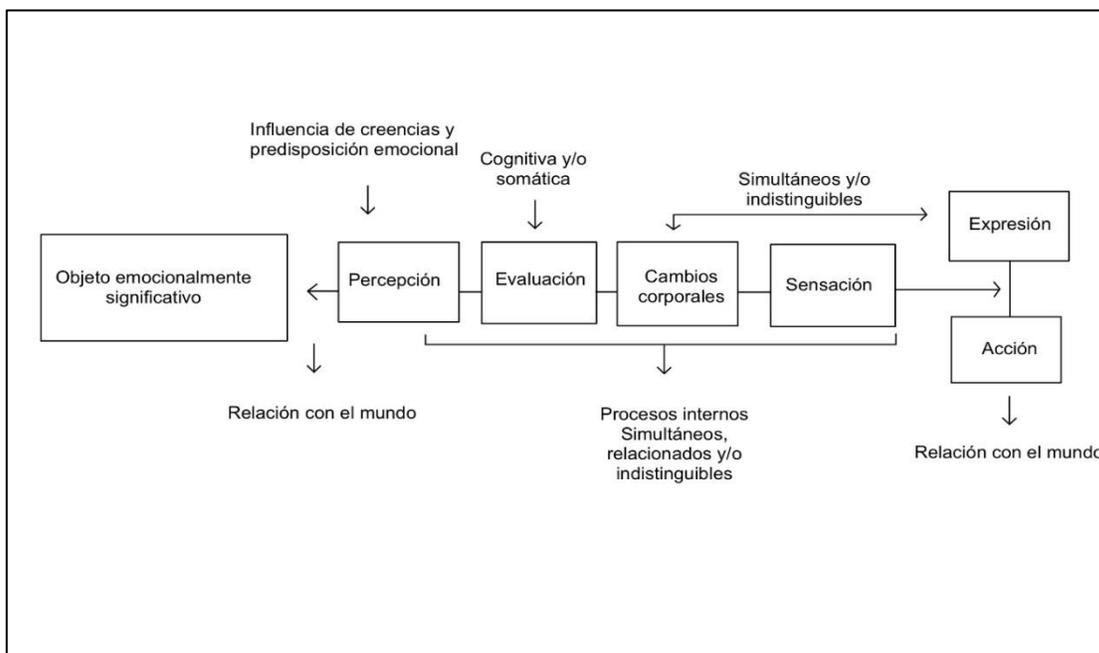


Figura 3 Esquema integrativo sobre la naturaleza de las emociones

En el primer recuadro se considera el objeto emocionalmente significativo, es decir, el desencadenante. Todas las teorías de las emociones que se revisaron en las secciones anteriores establecen que estas son intencionales en el sentido fundamental de que son acerca de algo.⁴⁸ Aquello que desencadena la emoción, lo que la provoca, vendría a ser su objeto intencional. Como se ha planteado anteriormente, qué objetos (situaciones, personas, etc.) son emocionalmente relevantes y con qué emociones se correlacionan para cada individuo es algo que

⁴⁸ El sentido de la intencionalidad de las emociones es otro debate vigente en la investigación contemporánea. Por cuestiones de espacio y para alcanzar el objetivo ulterior del desarrollo de este capítulo sobre la naturaleza de las emociones se ha decidido no abordarlo detenidamente.

depende de la experiencia subjetiva. Un caso sencillo para ilustrarlo es el del miedo a cuestiones que no son universalmente reconocidas como atemorizantes: por ejemplo, el miedo a algún animal doméstico, versus el miedo a los animales salvajes y potencialmente peligrosos para la vida humana. Tener miedo de un puma que nos sorprende en un paseo por la montaña es, en general, esperable por parte de la mayoría de las personas (salvo, quizás, en el caso de quienes tienen una formación profesional o una larga experiencia abordando la situación). Pero tener miedo de un perro, un gato u otro animal domesticado es menos frecuente y variará en virtud de las vivencias de cada persona: quienes han pasado su vida conviviendo con perros probablemente no tendrán miedo del encuentro con uno de ellos. A quienes han tenido experiencias afectivas positivas con compañeros caninos probablemente encontrarse con un perro les generará emociones positivas. A quienes realmente no prestan mucha atención a estos animales, no les resultan emocionalmente significativos y podrían fácilmente ignorarlos.⁴⁹

Se ha mencionado también que los desencadenantes emocionales están en cierta medida también determinados por el contexto socio cultural. Debido a que la experiencia subjetiva no ocurre en un universo vacío, sino en un entramado de relaciones y conceptos compartidos con otros, existe cierta predisposición emocional a responder de una u otra manera frente a los desencadenantes. Reiteramos el ejemplo de las sociedades en que los roles de género (binarios) se relacionan con la expresión emocional suprimiendo la expresión de la tristeza a

⁴⁹ En este último caso se muestra la bidireccionalidad de la relación entre la atención y las emociones: puesto que prestarle poca atención a los animales generaría que estos no sean emocionalmente significativos, pero, a su vez, el que no sean emocionalmente significativos incide en que no se les preste atención.

través de las lágrimas en los hombres, mientras que en las mujeres se considera aceptable.⁵⁰ También vale la pena volver a mencionar las diferentes respuestas emocionales que se dan ante la muerte en las sociedades occidentales y algunas orientales: en las primeras normalmente la muerte produce emociones negativas, mientras que en las culturas que tienen una concepción de la muerte asociada a la liberación, la respuesta emocional tiende a ser más positiva.

Para que el objeto emocionalmente relevante sea identificado el sujeto debe percibirlo. Tal como la literatura revisada sugiere, la percepción se ve afectada por las emociones, en tanto que se percibe aquello a lo que se presta atención y se presta atención a lo que nos es (emocionalmente) relevante. Para saber qué es emocionalmente relevante parece obvio que en el proceso perceptivo o inmediatamente posterior a este se encuentra implicada cierto tipo de evaluación, puesto que los objetos traen consigo cierta connotación para el sujeto.⁵¹ Es por ello por lo que en el esquema se ha enlazado con una línea continua la percepción con la evaluación.

Como se ha mostrado anteriormente, la cuestión de la evaluación en el proceso emocional es tema importante de debate. Postulamos, sin embargo, que el debate no es exactamente acerca de si las emociones son evaluativas o no, sino acerca de la naturaleza de la evaluación llevada a cabo: si es consciente, si es inconsciente, si es cognitiva o no, si existe algo así como una evaluación fisiológica (a la manera

⁵⁰ Valor-Segura, I., Expósito, F., y Moya, M. (2010). Emociones Poderosas y no Poderosas ante Conflictos de Pareja: Diferencias de Género. *Psychosocial Intervention*, 19(2), p:129-134.

⁵¹ Hablamos aquí del mundo humano, el mundo común que, desde la perspectiva de Giannini, no es el conjunto neutral de objetos físicos, sino de los objetos en tanto que son significativos para los sujetos.

en que lo postula Prinz). Debido a que algunos objetos son emocionalmente significativos, es decir, que desencadenan emociones, y otros no, debe haber un mecanismo para juzgar cuáles lo son y cuáles no. Asimismo, el hecho de que ciertos objetos determinados desencadenen emociones específicas parece ser necesario que exista una evaluación en relación con la que se determine aquella respuesta emocional particular. Las respuestas emocionales, si bien existen predisposiciones dadas por la experiencia personal y las normativas sociales, varían en relación con las circunstancias en que el sujeto se ve envuelto, por lo que no siempre los mismos desencadenantes generan las mismas emociones, para ello, nuevamente, pareciera que es necesaria una evaluación subjetiva del objeto desencadenante.

Aunque normalmente se asocia la defensa del momento evaluativo a las teorías cognitivistas, en las teorías fisiológicas o sensitivas también se reconoce la relevancia de la evaluación en el origen del proceso emocional.

La mayoría de las ideas sobre el origen de la experiencia emocional asumen implícitamente un mecanismo evaluativo (valorativo) inconsciente (...) Estas teorías están mayormente preocupadas por las causas próximas de la experiencia consciente y tienden a partir del supuesto de que el organismo está emocionalmente activado sin preguntarse qué da lugar a esa activación, en primer término. El cerebro debe primero evaluar el estímulo y determinar qué es emocionalmente significativo antes de producir las múltiples manifestaciones de la excitación emocional que luego conduce a la experiencia emocional consciente del estímulo. Dado que la evaluación emocional conduce a la experiencia emocional, la evaluación, parece, debe ser un proceso preconsciente o inconsciente, (...), Esta perspectiva es ampliamente compatible

con las teorías cognitivas que enfatizan el procesamiento inconsciente como punto de ingreso a la experiencia emocional consciente. Para mí, el procesamiento inconsciente es la regla y el procesamiento consciente es lo que necesita ser probado (LeDoux, 1994:292)

Tal como se venía diciendo, la discusión contemporánea tiene como centro qué tipo de evaluación tiene lugar en el proceso emocional. Teorías como la de Nussbaum postulan una evaluación valorativa cognitiva, mientras que teorías como la de LeDoux o Prinz abogan por mecanismos evaluativos inconscientes y/o corporales. Las posturas de los participantes de la discusión tampoco son posiciones cerradas: algunos partidarios de la evaluación inconsciente, por ejemplo, asumen que es posible que en algunos casos la evaluación sea consciente, pero no es una condición necesaria para que haya evaluación en la emoción. La discusión en torno al carácter de la evaluación en el proceso emocional implica una discusión más amplia y anterior: qué es lo que se considera cognitivo y qué no. Como se ha visto en la revisión de las teorías contemporáneas, en algunos casos los autores coinciden en su descripción del modo en que se conciben las emociones y sus partes, pero difieren en la nominación de los elementos. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de Lazarus y Zajonc, mientras que uno adjudica la etiqueta de 'cognitivo' a procesos simples e inconscientes, al otro le parece que es una calificación forzosa y que disminuye demasiado el concepto de cognición.

Con nuestro esquema no se persigue el fin de zanjar este debate ni entrar en sus detalles, sino establecer el momento evaluativo (valorativo) como elemento fundamental de la fórmula que origina una respuesta emocional. Si se trata de

evaluaciones cognitivas, corporales, conscientes o inconscientes no es relevante para la estructura del esquema, pues hay cabida para todas las respuestas, excepto la eliminación absoluta del momento evaluativo.

Inmediatamente después del recuadro de la evaluación, se ha enlazado el de los cambios corporales. El enlace continuo de ambos elementos es fundamentalmente importante para teorías como la de Prinz, en que los cambios corporales *son* la evaluación. En otras concepciones, los cambios corporales le siguen a la evaluación, formando parte de la respuesta propiamente tal al objeto evaluado como emocionalmente significativo.

Dentro de las teorías somáticas o sensitivas -como las de James o Damasio- la corporalidad es evidentemente central. Esto no podría no ser tan evidente en la corriente opuesta. Sin embargo, de nuestra revisión de algunas teorías cognitivistas es posible concluir que estas no descartan los procesos físicos envueltos en el proceso emocional, sino que no reconocen en ellos un rol fundamental para la definición de las emociones. Tal como en el caso de la evaluación, parece que para la mayoría de las teorías contemporáneas es innegable que existen procesos fisiológicos que ocurren cuando hay respuesta emocional. La disputa surge en torno a si estos son definitorios de la emoción o si dicha definición responde a términos psicológicos y cognitivos, poniendo a lo físico en segundo plano. Tal como en los elementos anteriormente señalados, la intención del planteamiento de este esquema es dar cabida a los diferentes enfoques, pero rescatando siempre la presencia necesaria de la dimensión corporal del proceso emocional.

Después de los cambios corporales, se encuentra la sensación. En la revisión de las teorías no cognitivas de las emociones se señaló la distinción entre las teorías fisiológicas y las sensitivas: las primeras definen las emociones estrictamente como cambios corporales, sin necesariamente incluir la sensación subjetiva que estos cambios provocan en el sujeto. Desde este punto de vista, las emociones pueden ser completamente inconscientes (no sólo el momento evaluativo, sino el proceso emocional completo). Pero en las teorías sensitivas, como la de James, las emociones se definen como el sentimiento o sensación que esos cambios corporales generan en el sujeto. Ambas aproximaciones destacan la corporalidad como factor constituyente de las emociones, pero se distingue lo somático de lo sensitivo; razón por la que en nuestro esquema ambos elementos se han trazado en recuadros diferentes, sin embargo, están enlazados entre sí de tal manera que se entienda que son procesos que podrían ser distinguibles o identificables, simultáneos o consecutivos.

El enlace de los elementos centrales del diagrama (percepción, evaluación, cambios corporales y sensación) los pone en relación entre sí de manera amplia y no necesariamente sucesiva: es decir, no se trata de una seguidilla de elementos que se originan unos a otros en cierto orden, sino de procesos que pueden ser simultáneos e incluso identificables unos con otros (es el caso de la evaluación corporalizada que plantea Prinz, por ejemplo). Estos cuatro elementos se han catalogado como procesos internos del sujeto que vive la emoción.

Al final del esquema se han ubicado la expresión emocional y la acción. Estos elementos se encuentran enlazados entre sí, ya que, en algunos casos, la acción

puede ser comprendida como la expresión misma de la emoción. Los ejemplos pueden ser variados y depende de cómo se les conciba: ponerse a llorar es una expresión y una acción, pero a una pura expresión facial quizás no corresponda llamarle acción. También se considera en la acción, a aquellas que no son exactamente una expresión emocional sino el modo de actuar resultante de la emoción. Por ejemplo, moverse en dirección contraria a un objeto emocional que despierte desagrado o buscar la manera de obtener un objeto que proporcione placer. Es interesante destacar que en la expresión emocional se puede considerar como comunicación, y esta, desde la perspectiva de Giannini, es también una acción (como se verá más adelante).

El recuadro de la expresión está enlazado con los cambios corporales, debido a que, desde perspectivas como la de James, las expresiones físicas de las emociones son los mismos cambios corporales constitutivos de estas, diluyendo la diferenciación entre ambos elementos. La investigación actual (Prinz, 2004) respalda este planteamiento.

Tanto la zona de los objetos emocionalmente relevantes como la de la expresión-acción han sido señaladas en el esquema como “relación con el mundo” en tanto que en estos momentos del proceso se entremezcla lo externo y lo interno de la subjetividad. En el caso del momento desencadenante, esto corresponde a la percepción/evaluación de objetos (personas, situaciones, etc.) del mundo en relación con el sujeto y su experiencia. En el caso de la expresión-acción, la relación con el mundo está dada por lo que el sujeto pone en el mundo: lo que comunica hacia el mundo y lo que pone en marcha en él con su acción.

Es importante recalcar que este esquema se refiere al proceso emocional individual, aunque toca elementos que tienen que ver con la relación del sujeto con los otros y el mundo (los recién mencionados en el párrafo anterior). Sin embargo, existe una dimensión de lo emocional que no se ha tocado todavía y que tiene especial relevancia para el trabajo que nos disponemos a hacer dentro de algunas páginas más adelante: el de las emociones sociales. Sin intenciones de entrar profundamente en el tema (pues esto se hará en secciones posteriores), vale decir que las emociones como fenómeno social también han sido tema de la filosofía y la psicología social contemporánea. La investigación en esta área no tiene que ver con los procesos internos subjetivos (como es el caso en las teorías revisadas anteriormente, que abordan discusiones en torno a los procesos fisiológicos involucrados, los cognitivos, etc.), sino más bien con los factores del medio social que propician la aparición de ciertas emociones en los grupos socioculturales asociados a determinados desencadenantes y/o las manifestaciones sociales de esas respuestas emocionales. Por ejemplo, el lugar y las formas de la ira en contextos de injusticia social, las emociones envueltas en determinados movimientos sociales, las manifestaciones emocionales en relación con el género, las emociones expresadas en lo simbólico y/o lingüístico, etc. Esta arista de la experiencia emocional -la social- es sumamente relevante para los objetivos de nuestra propuesta y el objetivo de plantear el esquema integrativo de las emociones particulares tiene como uno de sus fines explicar el proceso individual para situarlo luego en el contexto colectivo. De este modo, mediante la comprensión de las emociones y función para la sobrevivencia individual en tanto que pone en relación al sujeto con lo otro, se pretende establecer el lazo de estas con la experiencia

moral, tal como es entendido en el esquema Gianniniano, y prestando atención al planteamiento de Jesse Prinz sobre la construcción emocional de la moral.

PARTE 2

Las emociones en el conflicto moral

En esta segunda parte se abordará el problema de las emociones como elemento fundamental en el conflicto moral. El propósito final de esta sección es realizar una lectura emocionista de la filosofía de la experiencia moral de Giannini, en que se integren los elementos peculiares que su visión aporta a la comprensión de la dinámica del conflicto moral, con las ganancias teóricas de mi investigación previa acerca de la moral basada en la moral de Jesse Prinz. Todo esto, teniendo en consideración la visión integrativa de las emociones que desarrollé en la parte anterior, en la que se rescatan aciertos teóricos tanto del cognitivismo como del anticognitivismo (teorías fisiológicas y sensitivas) en teoría de las emociones.

En primer lugar, se establecerá qué tipo de emocionismo moral pretendo adoptar para integrar a mi lectura de la filosofía gianniniana. Me basaré en la concepción del emocionismo débil que describe Mar Cabezas (2015), desligándome de una visión emocionista fuerte y de las formas de emotivismo que cuestiona McIntyre en *Tras la virtud* (2004). Menciono a este último autor porque sus críticas al emotivismo apuntan a cuestiones que específicamente quisiera evitar en mi propuesta.

Para respaldar mi planteamiento de lectura emocionista de la experiencia moral, expondré algunos trabajos empíricos acerca de la participación de los procesos

emocionales en la formulación de juicios y normas morales. A partir de esto, daré paso a la exposición de la teoría de moral basada en emociones de Jesse Prinz, autor que anteriormente fue central en mi investigación y cuya teoría de las emociones parece ser la más cercana a mi propuesta de un esquema integrativo, en tanto que, pese a considerarse a sí mismo un autor anti cognitivista, ha sido calificado como “híbrido”, debido a la inclusión en su propuesta sensitiva de la noción de evaluación, propia del cognitvismo. Me parece de importancia exponer su propuesta porque en ella se esboza un esquema de la moral basada en las emociones que, si bien se considera relativista, plantea un modo de comprensión del relativismo que permite entender la moral como un ámbito de realidad en tanto que las normas morales son compartidas por los sujetos que pertenecen a un mismo grupo socio cultural. Todo esto lo abordaré como preámbulo para la parte final en que plantearé mi lectura emocionista de la moral en Giannini. Esto, porque la visión de la moral empirista combinada con la noción de realidad social me parece cercana a la visión de la experiencia moral que plantea Giannini a propósito de su noción de significados compartidos: las normas morales se construyen intersubjetivamente (mediante la comunicación, tal como la realidad social searleana y las normas morales según Prinz), moldean nuestras reacciones emocionales frente al conflicto moral (frente a la ofensa, en palabras de Giannini), y aunque dependen de la experiencia (intersubjetiva, en términos de Prinz; experiencia común, en términos de Giannini), no son por ello menos reales y compartidas (en ese sentido, tendrían el estatus de realidad social).

Tras la exposición de la visión emocionalista prinziana de la moral, voy a justificar por qué es importante avanzar e integrar este trabajo con la teoría gianniniana: las concepciones nuevas, otra mirada, que aporta el filósofo a estas problemáticas. Por qué una lectura emocionista de su propuesta es relevante, analizaré sus conceptos en juego y explicaré en qué momentos de ella pienso que entran a jugar un rol las emociones tal como las he ido concibiendo en mi esquema integrativo.

CAPÍTULO 4

ACERCA DEL EMOCIONISMO MORAL

4.1 Qué tomamos del emocionismo y qué no

Realizar una interpretación a partir de las emociones sobre la experiencia moral puede implicar algunos prejuicios de los que me gustaría desligar mi propuesta. Por ello quisiera dejar en claro a qué me refiero con una lectura emocionista, antes de realizar la interpretación de la teoría de Giannini desde esta óptica.

En *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales* (2015), la autora española Mar Cabezas esquematiza las teorías no cognitivistas acerca de la moral, a las que define como teorías de la sensibilidad, que “defenderían, como mínimo común, que <<las emociones están implicadas en el juicio moral y explican rasgos de la motivación moral>> (Nichols, 2004: 84)” (Cabezas, 2015: 200). Dentro de dichas teorías distingue el intuicionismo, el neosentimentalismo y el emocionismo. Este último, a su vez, es subdividido entre teorías fuertes (que corresponden al llamado emotivismo) y débiles. El emocionismo fuerte o emotivismo es definido por la autora como la postura en que se considera que las emociones son necesarias y suficientes para la elaboración de juicios morales: estos serían equivalentes a la emoción que se expresaría en forma de juicio. Por otro lado, el emocionismo débil correspondería a la idea de que las emociones son necesarias para la comprensión de los juicios morales, pero sin agotar en ellas todo lo que la moral implica. La postura que se tomará en esta tesis

es la del emocionismo débil, pues plantearé que el ámbito emocional es fundamental para la experiencia moral, en tanto que las emociones son concebidas como elementos que nos permiten evaluar las condiciones en que nos encontramos insertos y, a partir de ello, formular el juicio moral, pero este proceso también implica creencias, razonamientos, etc. Por ello, me parece de vital importancia destacar la multidimensionalidad de las emociones mismas, tal como lo planteé en la Parte 1 de esta tesis, ya que se condice con la concepción multidimensional que sostengo acerca de la moral.

Es importante recalcar que, si bien Mar Cabezas sitúa al emocionismo (desde ahora ocuparé este término para referirme al emocionismo débil, reservando el concepto de 'emotivismo' para referirme a la versión fuerte -tal como hace la autora española) dentro de las teorías no cognitivistas de la moral, mi propuesta se enmarca en el terreno intermedio en que me sitúo con el diseño del esquema integrativo de las emociones, puesto que, tal como se expuso anteriormente, hay elementos provenientes del cognitivismo y del no cognitivismo que me interesa rescatar en mi concepción de las emociones. En ese sentido, la propuesta que aquí elaboro se encuentra en una posición similar a la de Jesse Prinz, que es catalogado por la misma Mar Cabezas como un autor que sostiene una teoría de las emociones híbrida (entre el cognitivismo y el no cognitivismo), pero que se enmarca en el emocionismo moral igualmente (aunque en su versión fuerte: el emotivismo).

Considerando que el objetivo final de esta parte de mi tesis es elaborar una lectura de la filosofía gianniniana desde la óptica emocionista, para integrar los elementos fructíferos de ambas miradas en la comprensión de la experiencia moral, me parece

de vital importancia remarcar que Giannini mismo no es un emocionista moral. Su teoría no abarca ni un análisis detallado acerca de las emociones en general ni una discusión acerca del lugar de estas en la experiencia moral. Mi intención, por tanto, no es situarlo en este lugar teórico, sino plantear una interpretación propia de su filosofía destacando el lugar de las emociones en el esquema de la experiencia moral que él define. Me parece que es coherente con su teoría la integración del rol de la emocionalidad en la moral, sobre todo a la luz de lo que rescato de la filosofía de Prinz (la explicación de cómo es que las emociones intervienen en la conformación intersubjetiva de la moral), puesto que Giannini identifica la experiencia del conflicto moral generada por la ofensa como un sentimiento, refiriéndose en varios momentos de su obra a la afectividad a propósito de esta experiencia. No es un tópico en que el autor ahonde, pero me parece que la tesis básica del emocionismo acerca de que las emociones son necesarias para que se formulen los juicios morales (el enjuiciamiento, en su teoría: la expresión de la ofensa sentida) es compatible con su visión de la experiencia moral.

Aunque he establecido que mi propuesta corresponde a una forma de emocionismo y no al emotivismo, me parece que, en virtud de la compatibilidad de mi propuesta con la filosofía gianniniana, es menester desvincularse de ciertas ideas asociadas al emotivismo. Me referiré a algunas de las críticas que plantea McIntyre en *Tras la virtud* (2004), puesto que toca puntos de los que me interesa particularmente distanciar mi propuesta, y con los que la filosofía gianniniana claramente no guarda relación.

McIntyre identifica al emotivismo como una teoría del significado de las expresiones, desarrollada por el positivismo lógico, entre cuyos representantes se encuentran Ayer, Carnap, Reichenbach, C. Stevenson, entre otros. La primera distancia que quisiera tomar es de este círculo de autores, puesto que sus perspectivas filosóficas no son en absoluto compatibles con la filosofía que me interesa, a fin de cuentas, abordar: la filosofía de Giannini, quien explícitamente discute la perspectiva con que se aborda el lenguaje, afirmando que “La lógica ha elegido el destierro. Su esencial pretensión es enemiga del lenguaje.” (Giannini,1962:31), en tanto que elimina las características peculiares del lenguaje natural en su análisis de la estructura lógica y los criterios experimentales para la definición del sentido de las expresiones. En ese sentido, la definición del emotivismo dada por McIntyre como una “doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos” (McIntyre, 2004: 32) se aleja de la visión emocionista aquí asumida, en que, si bien las emociones son parte fundamental de la experiencia moral, esta última no es identificada con la mera expresión de las primeras.

Las consecuencias individualistas derivadas de la presentación del emotivismo que realiza McIntyre también son profundamente contrarias a los propósitos de este proyecto, puesto que se busca, en la indagación acerca de la experiencia moral desde la perspectiva gianniniana, precisamente fortalecer el elemento intersubjetivo en la visión emocionista de la moral. Como se ha planteado desde el inicio de este trabajo, el objetivo es alejarse de una visión objetivista de la moral que pueda llevar a un dogmatismo (lo que se sortea, a mi parecer, enfatizando la subjetividad

envuelta en la experiencia moral, a través de las emociones, por ejemplo), pero también de una mirada subjetivista que caiga hacia un relativismo que no permita compartir normas y valores morales. Es por ello por lo que busco una forma de compatibilizar una teoría empcionista de la moral con la teoría de la experiencia común, a través de la que es posible comprender el modo peculiar de objetividad que poseen las normas morales en la perspectiva gianniniana: son reales en tanto que intersubjetivamente constituidas, y su transgresión genera la ofensa moral -con la respuesta emocional involucrada en ella.

Asimismo, vale la pena recalcar que no se trata de una aproximación consecuencialista o utilitarista de la moral, pues justamente una de las interrogantes planteadas por Giannini que motivan el desarrollo de este trabajo es la de “¿Cómo es posible convivir -convivir humanamente- más allá de la pura conveniencia?” (Giannini, 1965:11). No planteo que el valor moral de las acciones dependa de la ‘cantidad de bien’ producido por dichas acciones, y que las emociones funcionen como medida de ese producto. Sino que las emociones están a la base del juicio moral en tanto que permiten evaluar nuestra relación con el mundo, considerando la red de conceptos, normas y creencias adquiridas y co-creadas en la intersubjetividad. Las emociones, en tanto que evaluativas, permiten el juicio moral, pero el juicio moral no sólo expresa una respuesta emocional, sino todo el aparataje normativo detrás de esa respuesta: las normas del mundo común.

Ahora bien, según McIntyre, las teorías emotivistas de la moral, si proponen que los juicios morales corresponden a sentimientos o emociones, deben “identificar y caracterizar los sentimientos y actitudes en cuestión. Sobre este asunto guardan

generalmente silencio, y quizá sabiamente, quienes proponen la teoría emotivista.” (McIntyre, 2004: 33). En este respecto, me parece importante insistir en la relevancia de la definición de una concepción acerca de la naturaleza de las emociones para la proposición de una lectura emocionista de la moral. Para establecer el lugar de las emociones en la moral, es necesario determinar qué se entiende por emociones. Es por ello por lo que la primera parte de esta tesis corresponde a una indagación panorámica sobre distintas teorías de la emoción, destacando algunos aspectos que me parecen importantes para su aplicación a la reflexión sobre la moral: que son evaluativas, y que involucran elementos cognitivos, fisiológicos y sensitivos, dada su complejidad como fenómeno multidimensional.

Una última de las críticas a las concepciones basadas en emociones de la moral que despliega McIntyre es su imposibilidad como teoría de establecer preceptos morales comunes que eliminen el desacuerdo y el debate constante.

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen —aunque también ocurre—, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura. (McIntyre, 2004: 23)

En este respecto, quisiera disentir con el autor en su concepción general del rol de la moral: la búsqueda de un acuerdo racional que detenga el desacuerdo. Según la posición tomada en esta tesis, la conflictividad -el desacuerdo- es inherente a la

convivencia humana. En esto sigo a Giannini, quien precisamente destaca esta idea, pero también a Prinz, quien defiende el relativismo moral justamente para evitar los vicios del dogmatismo al que podría llevar buscar un criterio moral universal. Ambos autores, me parece, buscan resguardar la apertura de la experiencia humana y de los valores y normas que van delineando la convivencia según el contexto histórico, social y cultural de la comunidad en que se desarrolla dicha convivencia. Por lo demás -remitiéndome nuevamente a Giannini- es el conflicto lo que determina la experiencia moral: cuando todo marcha bien, la moralidad de las acciones no es siquiera tematizada. Tal como establece en *Ética y negación* (1995), Giannini piensa que la experiencia moral es en principio esencialmente negativa: “La moralidad, como proceso transubjetivo estructurado, sólo es posible a partir de la negación, a partir de “algo que no marcha”. Ese es su “principio”” (Giannini, 1995: 401-402). En esto se distinguen las concepciones de la moral que sostiene el crítico McIntyre y la que se busca sostener en esta tesis: aquí no se propone la búsqueda de un cese al conflicto, sino la posibilidad de convivir, a partir de un diálogo constante, surgido a propósito de ese conflicto inevitable. De otro modo, se corre el riesgo de caer al extremo contrario al que critica McIntyre: el totalitarismo ideológico, que Giannini advierte refiriéndose a la necesidad del diálogo tanto en el terreno moral como político:

La pugna ideológica, sin la cual una sociedad inmoviliza y corrompe su vitalidad, es de un modo esquemático y más o menos diluido, la proyección del proceso de transacciones reales que se realizan en un espacio civil. Lo que verdaderamente importa es que este diálogo (ético-político) de segundo nivel,

surja de la experiencia común (y de sus conflictos), y vuelva a ella. (Giannini, 1995: 405)

En resumen, la clave de lectura que tendré en mente para dilucidar el lugar de las emociones en el esquema gianniniano de la experiencia moral corresponde a lo que Mar Cabezas llama emocionismo (en su versión débil, no en su versión fuerte que se ha llamado 'emotivismo'). Sin embargo, hay que hacer la aclaración de que no se sostiene aquí una noción anticognitivistista de las emociones ni del emocionismo moral, dada la concepción acerca de las emociones previamente elaborada.⁵² Vale la pena repetir, además, que esta no es una postura asumida por Giannini, el autor al que pretendo trasladar algunas nociones del emocionismo, pero sí por Jesse Prinz, autor del que me parece importante considerar su explicación acerca de cómo las emociones son parte esencial del desarrollo de la moral en el plano subjetivo e intersubjetivo.

4.2 La experiencia a favor del emocionismo

Antes de presentar la visión emocionista de la moral en la filosofía de Jesse Prinz y el posterior traslado de algunas de sus ideas hacia la lectura de Giannini, me parece

⁵² Cuestión que no parece ser problemática en la clasificación de Mar Cabezas (2015) dado que incluye a Prinz entre los autores emocionistas, pese a haber clasificado su teoría de las emociones no como anti-cognitivistista, sino como una propuesta híbrida -similar a la propuesta que elaboramos aquí. Si bien Prinz se califica como no cognitivistista, ya que su concepción de las emociones implica rescatar del cognitivistismo la noción de que las emociones son evaluativas, su propia noción de la evaluación es corporalizada, eliminando los componentes cognitivos necesarios. En mi esquema, en cambio, son admisibles los procesos derechamente cognitivo-evaluativos, como los corporales, en la comprensión de las emociones. Me parece que esto no es incompatible con enmarcar la propuesta en el plano emocionista.

que no es trivial exponer algunos resultados de investigaciones empíricas acerca de la cuestión de las emociones en la formulación de juicios y normas morales. Si bien no me parece que sea una exigencia para el trabajo filosófico especulativo contar con respaldo teórico empírico del tipo del que voy a describir, este puede ser una buena base justificativa para asumir una posición empcionista, sobre todo si se considera que en la presente tesis se abordan posiciones filosóficas que miran a la experiencia para desarrollar sus postulados. En el caso de Giannini, esta mirada volcada hacia la experiencia tiene un estilo más bien fenomenológico y no considera estudios de casos como los que comentaré a continuación. Prinz, en cambio aborda una serie de experimentos sociales y neuro científicos a los que me parece pertinente aludir, pues de ellos se desprenden algunas conclusiones relevantes para asumir el empcionismo moral.

Por ejemplo, en un experimento llevado a cabo por Stanley Milgram (1974) se evidencia la conexión entre normas de convivencia implícitas, la respuesta emocional en torno a estas y las acciones derivadas de todo lo anterior. En dicho experimento, Milgram envió a sus alumnos universitarios a abordar el metro neoyorkino y solicitar a personas desconocidas, sin explicaciones de por medio, que les cedieran sus asientos en el tren. El resultado general, fue la imposibilidad de realizar la tarea solicitada por el profesor por causa de un sentimiento de vergüenza y culpa ante la idea de que se estaba rompiendo una norma al solicitar el asiento a otro sin necesidad real de tomarlo. Ante esto, el profesor decidió realizar el experimento en primera persona, corroborando la experiencia de sus alumnos. La vergüenza operaba de manera muy potente a la hora de plantearse pedir el asiento,

pues esto parecía consistir en la ruptura de una norma social, a pesar de que, cuando algunos de los participantes en el experimento se atrevieron a realizarlo, no hubo respuestas negativas por parte de las personas a quienes se les pidió el asiento: el problema era de los solicitantes y no de los solicitados. Entre las múltiples conclusiones que se podrían derivar del experimento y sus resultados, es posible apreciar ya en ellos una conexión entre las emociones y el curso de las acciones que decidimos seguir: la emoción que se despliega antes de pedir el asiento, la de *sentir que se rompe una norma*, determina el que las personas hagan o no hagan la petición y esto no parece tener que ver con argumentos racionales ni con resultados de hecho que se sigan de la acción, pues técnicamente pedir el asiento no es una acción irracional ni ofensiva para con el resto, pero existe la norma implícita de que, a menos que sea necesario, no corresponde hacerlo.

El experimento de Milgram con los estudiantes, entre otros citados por Prinz, da sustento al planteamiento de una relación causal entre la emoción y la acción que sostiene el autor, y que toma inicialmente de la filosofía humeana. Según Hume (2005), las pasiones son lo único que tienen incidencia sobre el curso de acción que decidimos tomar, mientras que la razón identifica los medios para conseguir los fines que la pasión nos pone a la vista. Para Prinz, la fuerza motivacional de las emociones se evidencia, como muestra el experimento de Milgram, en relación, por ejemplo, con las normas morales y convencionales:⁵³ lo que sucede con los estudiantes que fueron partícipes del experimento es que sienten que están

⁵³ Esta distinción entre normas convencionales y morales es esencial para el propósito de esta tesis, pues se busca comprender los modos de convivencia moral, no meramente convencional.

haciendo algo mal, porque romper las normas de conducta social es algo que se considera mal, lo que se expresa en la emoción de la vergüenza.

Otros experimentos psicológicos muestran la relación entre algunas emociones y acciones específicas. Por ejemplo, McMillen y Austin (1971) investigan la relación entre el surgimiento en niños del sentimiento de culpa y el efecto que esto tiene en el desarrollo de acciones de ayuda a otros. La culpa parece ser una emoción de las más relevantes en el terreno de la moralidad pues a la ruptura de las normas morales, es decir, a incurrir en comportamientos considerados 'malos', le sigue la culpa como efecto, lo cual genera que en otras ocasiones la misma culpabilidad que podría seguirse del 'mal comportamiento' evite el mismo. Este análisis del surgimiento de la culpa en los niños funciona como soporte a la posterior teoría del origen de las normas morales: ciertos comportamientos generan respuestas negativas en los afectados (si es que la acción tiene 'víctimas') y en los observadores –castigos o decepción en los padres, por ejemplo–, lo que va a generar un sentimiento negativo en el niño que va a aprender a prever en el futuro, tras lo cual va a asociar estas emociones negativas con esos determinados comportamientos. Entonces se incorpora una norma moral a su haber: 'no debo hacer X'. Sea la norma conceptualizada o no, pues ésta radicaría en las emociones que genera el comportamiento X, no en conceptos o juicios relacionados, que son posteriores. En todo caso, sin necesidad de entrar aún en el asunto de las normas morales, la relación entre la culpa y el comportamiento de ayuda a otros es ya un soporte para la noción de que las emociones poseen fuerza motivacional a la hora de actuar y que parecen estar involucradas en las concepciones morales.

Otro experimento relevante mencionado por Prinz es el de Wealthy y Haidt (2005), quienes logran establecer una relación entre las emociones y los juicios morales, mediante la introducción inconsciente de ciertas asociaciones emocionales a determinadas palabras. El experimento consistía en practicar procesos hipnóticos con ciertos sujetos, a los que, en ese estado, se les indujo a sentir ira al escuchar una determinada palabra; luego, se les plantearon ciertas situaciones que debían evaluar moralmente, en algunas de las situaciones planteadas se incluyó la palabra que desencadenaría la emoción negativa. Estas situaciones fueron evaluadas negativamente por los sujetos que fueron sometidos a hipnosis, aunque para un observador que no pasó por la hipnosis resultaran menos graves o moralmente irrelevantes. Lo que se puede desprender de ello es que la disposición emocional parece determinar el juicio moral, independiente de los argumentos racionales, ya que estos pueden sencillamente no estar presentes a la hora de realizar el juicio moral. La ira asociada a la palabra le dio una connotación de inmoralidad a circunstancias que, sin este componente manipulado por los investigadores, podrían ser evaluadas como neutras o incluso positivas. Prinz juzga que “Tales hallazgos respaldan la postura del emocionismo epistémico. Estos sugieren que las emociones pueden influir las evaluaciones morales incluso cuando las emociones son inducidas por factores moralmente irrelevantes”⁵⁴ (Prinz, 2007: 28)

En otra investigación se ha constatado una tesis similar al abordar el asunto del canibalismo y el incesto (Murphy et al., 2000). El experimento llevado a cabo consistente en plantear a algunos adolescentes la situación de un incesto entre

⁵⁴ Traducción propia.

hermanos criados juntos, pero del que nadie se entera. En esta situación no hay daño a terceros y los hermanos se sienten cómodos con el asunto, no tienen problema alguno con lo que están haciendo. La primera reacción de los participantes en el experimento frente al incesto es de enjuiciamiento moral negativo. Luego de haber sido estos ‘atenuantes’, el juicio negativo persiste, sin argumentos mediante –salvo, en algunos casos en que se expresan argumentos de tipo religioso-. Las conclusiones de los investigadores se acercan a las antes planteadas: los juicios morales dependen de algo distinto a elementos racionales y lógicos. Al parecer, las emociones son las que juegan el rol fundamental en la aparición de esos juicios. Incluso, al hacer notar a los participantes que en otras culturas, en otros lugares y en otros tiempos, el incesto (y el canibalismo, que también formaba parte del test del experimento) fue una práctica aceptable y moralmente permisible, estos se mostraron flexibles ante la variación cultural de la moral, pero insistieron en el juicio moral negativo sobre estas acciones: ‘simplemente está mal’. Al respecto Prinz sostiene:

La gente usualmente no revisa sus convicciones morales cuando sus argumentos son derribados. Reconocen que sus razones fallan, pero se mantienen firmes⁵⁵ sobre la maldad del incesto y el canibalismo consentido. Esto sugiere que las razones que habían dado no jugaban un rol central en la formación ni en la mantención de sus juicios morales⁵⁶ (Prinz, 2007:31)

⁵⁶ Traducción propia. Se tradujo la expresión “dig in their heels” como “se mantienen firmes” a falta de otra expresión equivalente más adecuada en el español.

Considerando lo anterior, la variación cultural de la moral es un buen motivo para proponer que la naturaleza de la moral no es absolutamente, al menos, racional. Pues es posible perfectamente comprender de manera racional que en otros sistemas culturales los juicios morales relativos a ciertas cosas se diferencien del nuestro y, sin embargo, la mayoría de las personas tenderá a persistir en sus juicios.

Argumentos más radicalmente objetivos son aportados por Greene y Haidt (2002) en sus estudios neurológicos respecto de la activación de zonas cerebrales de las que depende la emocionalidad durante la exposición de dilemas morales. El clásico caso de los tranvías planteado por Philippa Foot (1972) y analizado extensamente por Judith Jarvis Thompson (1976) es utilizado para una prueba con neuroimágenes. El dilema plantea la situación de que un carro se dirige a cinco personas atadas a las vías del tren. Las opciones de acción dadas para salvar a estas personas son:

A. Se puede empujar a una persona de un puente peatonal a las vías, parando el carro y salvando con ello a las otras 5 personas atadas a las vías.

B. Se puede pulsar una palanca que desvía el carro hacia una vía donde hay sólo una persona atada.

La mayoría de las personas a las que se les propone escoger una opción tienen la intuición de que intervenir en el primer caso A no es permisible y en el segundo, B, es permisible. Según Prinz, la explicación filosófica habitual es que dejar morir es 'menos malo', en términos morales, que matar. Las razones para comprender esta distinción en el juicio sobre 'matar' y 'dejar morir', según Prinz, son que las

emociones asociadas a la opción A son más intensas que las de la opción B, por la cercanía física con la persona a la que se deberá empujar contra la distancia emocional que existe en el hecho de jalar una palanca, que, sí, generará la muerte de una persona, pero *no se siente* con la misma intensidad el hecho de que se la esté matando. Esto sería compatible con la tesis filosófica de que dejar morir y matar son acciones distintas, y su diferencia, desde este punto de vista, radica en una cuestión que se siente: en el plano emocional.

Esto explica además el cambio de normas que estamos siguiendo en una u otra situación. Hay dos normas operando, según el análisis del caso: i) no matar y ii) salvar vidas. La preeminencia de una u otra en el decurso de nuestra acción dependería de nuestras reacciones emocionales. En el primer caso ‘no matar’ sería la norma que se impondría con más fuerza sobre nosotros por la cercanía con el acto de matar que estaríamos pensando en llevar a cabo, se ‘activaría’ por las circunstancias y sus efectos emocionales. En el segundo caso, la acción de matar parece lejana y se activaría la segunda norma, que nos empujaría a salvar vidas a pesar de que se pierda la vida de un ser humano. “Las normas en conflicto tienen diferente fuerza emocional, y las emociones más fuertes ganan”⁵⁷ (Prinz, 2007: 25). Ahora bien, los experimentos de Greene y Haidt (2007). apoyan esta propuesta, pues las neuroimágenes de las personas que responden al planteamiento de este dilema muestran que en el caso A hay una activación más potente de las zonas emocionales del cerebro que en el caso B.

⁵⁷ Traducción propia

El cambio de decisión acerca del decurso de acción a tomar frente al dilema del tranvía hace tambalear las posturas rígidas que adoptan un sistema ético y proponen un criterio que funciona de manera universal y necesaria. En el primer caso, la desaprobación de matar a un hombre por salvar a otros cinco se acerca a una postura deontológica, mientras que en el segundo caso, que se aprueba por las personas encuestadas y sometidas a la detección neurológica de activación cerebral, se trataría de una decisión más bien consecuencialista (sobre todo porque, en el experimento, al aumentar el número de personas que morirían si no se matara a una persona para salvarlas, a 5 millones, una ciudad entera, el juicio se torna inmediatamente positivo, pues la consecuencia de no matar al hombre sería más grave). De dicho cambio de criterio podría extraerse la conclusión de que, en la práctica, en la experiencia moral, de hecho, no se actúa de acuerdo a un criterio ético universal: no se es deontologista ni consecuencialista de manera absoluta, sino que de acuerdo a los casos particulares se toman decisiones en relación a la experiencia, de la cual la faceta emocional parece ser de suma importancia en materias de moralidad.

A propósito del cambio de criterio moral en relación con el contexto, Prinz plantea un caso hipotético que sirva para pensar en la posibilidad -o no- de adoptar un sistema ético específico si se considera al sujeto abstraído de su contexto social, cultural e histórico. El experimento mental llamado Moral Mary⁵⁸ planteado por Prinz (2007) busca evidenciar que la moral radica en una experiencia subjetiva, más que

⁵⁸ Una variación moral del experimento mental Mary's room de Frank Jackson (1982), en el que se plantea el una situación similar, pero en un registro epistemológico.

en el aprendizaje de ciertas normas y criterios racionales de sistemas éticos filosóficos, pero si esta subjetividad no se encuentra inserta en un contexto intersubjetivo, no poseería ningún criterio para tomar decisiones morales. El experimento plantea la situación de una persona, Mary, aislada de la comunidad y de los valores morales sociales, es decir, desprovista de condicionamiento emocional respecto de lo que se considera bueno o malo. En la adultez, Mary aprendería distintos sistemas éticos normativos basados en diferentes criterios: el de Kant (2001) y el de Mill (1987). La hipótesis es que Mary, aun conociendo a fondo estos sistemas no sería capaz de distinguir lo bueno de lo malo, sin el componente emocional del que carece.

Comprendiendo ambos sistemas y sus criterios respectivos –el imperativo categórico y el de maximizar la felicidad– no sabría cuál aplicar a las situaciones contingentes, puesto que ambos serían aplicables. Prinz con esto está rechazando la posibilidad de que alguno de estos sistemas conlleve cierta cuota de verdad objetiva. Aquí Prinz se resta de discusiones metafísicas y aborda el asunto desde un punto de vista epistemológico: Mary *no sabe* qué es lo bueno y lo malo, porque no basta con conocer sistemas que digan qué cosas son buenas o malas, pues los sistemas se contradicen, pero ambos son razonables. Para que Mary adopte uno de estos sistemas éticos no basta con un ejercicio intelectual sino un efecto de sus emociones, que son parte de la experiencia vivida en relación con otros (como se planteó en el esquema integrativo de las emociones). La tesis de Prinz en este caso hipotético no es la de rechazar la posibilidad de adoptar un sistema ético u otro, sino que es necesaria la experiencia emocional para adoptarlo, y esto sólo se da cuando

el sujeto se encuentra inserto en un contexto. En este sentido, el planteamiento de Prinz funciona, a mi juicio, como argumento a favor de considerar las emociones como parte de la moralidad, pero no desde un punto de vista subjetivo individual, sino en relación con los otros, pues el contexto del que carece moral Mary es justamente la interacción con otros que va a moldear sus respuestas emocionales, que le haría inclinarse por alguno de los sistemas éticos propuestos. El sujeto abstraído del contexto intersubjetivo no tiene acceso a criterios de evaluación de las acciones moralmente relevantes.

Respecto de la necesidad de las emociones para formar un juicio moral, se encuentra evidencia en las investigaciones de Blair (1995; 1997) acerca de la psicopatía. La condición de los psicópatas se asocia a respuestas emocionales bajas o nulas, particularmente en el caso de la empatía.⁵⁹ Según el trabajo de Blair, los psicópatas tienen problemas para distinguir las normas convencionales de las normas morales. Las primeras se definen por su relación con la autoridad: se siguen porque una figura de autoridad –se trate de una persona determinada o de la sociedad misma) lo dictamina–; mientras que las normas morales tendrían una motivación interna. En el caso de los psicópatas, la dificultad para realizar esta distinción es que carecen de la capacidad emocional que permitiría desarrollar esa motivación interna, a partir de lo que Prinz deriva la relación necesaria entre emociones y normas morales.

⁵⁹ “Los individuos con desorden de personalidad antisocial frecuentemente carecen de empatía y tienden a ser insensibles, cínicos y desdeñosos sobre los sentimientos, derechos y sufrimiento de los otros” (American Psychiatry Association, 2013) Traducción propia.

En el experimento de Blair, se les pregunta a presidiarios con psicopatía diagnosticada o rasgos psicopáticos su apreciación respecto de ciertas situaciones en que se violan normas. Los psicópatas adultos les asignan a todas las situaciones la misma gravedad, como si todas las normas que aparecen en los casos planteados fuesen normas morales, no dependientes de la autoridad, mientras que individuos sin estas patologías distinguen entre niveles de gravedad de la transgresión, donde las más graves son las transgresiones morales y las menos graves las transgresiones a normas convencionales (puesto que, diría Prinz, en las primeras hay un componente emocional operativo). Se presume que la gravedad y rechazo que los psicópatas consultados dicen sentir por las situaciones presentadas son una especie de actuación para no ser descubiertos como psicópatas, ya que, además de diferir con el juicio de las personas sin psicopatía, cuando se realiza el mismo experimento con niños de rasgos psicopáticos, éstos tampoco hacen ninguna distinción entre las distintas normas que se presentan, pero, a diferencia de los adultos, no ven la gravedad de ninguna de las transgresiones y sus respuestas emocionales parecen ser nulas.

Pese a que los psicópatas representan un caso de la imposibilidad de participar de la moral sin emociones involucradas, no se debe pensar por ello que quienes sí son miembros de la comunidad moral o que tienen sus propios valores morales los tienen de manera innata. La distinción entre normas morales y normas convencionales sólo sería posible después de haber pasado por un proceso de socialización. Las normas dependientes de la autoridad son consideradas convencionales, mientras que las normas morales involucran un elemento extra que

genera la sensación de que lo que la norma dice que está mal, está mal independiente de la autoridad o de un tercero observador. Prinz propone que este elemento corresponde al componente emocional y menciona que según algunos investigadores (Smetana, 1981; Turiel, 1983; Nucci, 2001), los niños no distinguen inicialmente entre normas convencionales y morales, tampoco condenan más a los violadores de normas morales que no sienten culpa que a los que sí.

Los niños son condicionados para asociar el mal moral con emociones negativas fuertes. Esto explica por qué las normas morales son psicológicamente distintas de las normas convencionales, y explica por qué las normas morales son vistas como más serias y menos dependientes de la autoridad.⁶⁰ (Prinz, 2007: 37)

La distinción de Prinz entre normas convencionales y normas morales es fundamental, pues anulan la posibilidad de una interpretación convencionalista de la moral. No se trata simplemente de que se desarrollen normas convencionales por la sociedad y que las sigamos por eso, no se trata tampoco de evitar el castigo jurídico o de las consecuencias de nuestras decisiones, sino del núcleo emocional que poseen los juicios morales. Ya que se está investigando la posibilidad de plantear normas morales desde este punto de vista emocionista, la observación de la moral tal como se da en la experiencia cotidiana envuelve normas que se consideran morales, y que parecen no poseer poder extraordinario para dirigir nuestras acciones más que la respuesta emocional que se genera frente a ellas. Es en este sentido que Prinz propone que hay un cierto condicionamiento emocional

⁶⁰ Traducción propia.

asociado a las normas, y en ello radica la distinción de las normas morales sobre las meramente convencionales, aunque el origen inicial de algunas normas morales pueda ser convencional, su estatus moral depende de esta *emocionalización*. Las normas convencionales pueden ser respetadas o no indiferentemente de lo que se sienta, pero la transgresión de las normas morales produce culpa, ira, etc., así como en el plano positivo producen, por ejemplo, orgullo. Si una norma dictada por mera autoridad es transgredida y nos produce emociones negativas, podemos analizar el origen de la emoción y probablemente hallaremos que la molestia proviene de una norma moral que insta a obedecer la autoridad, o de no hacer daño a los demás (si desobedecer esa norma convencional afecta a otros), más que de la norma convencional misma. O, en caso contrario, quizás esa norma convencional no es puramente convencional, sino que se ha tornado una norma moral.

La distinción entre normas convencionales y morales es de importancia para el trabajo que aquí se desarrolla. Según el planteamiento de Prinz y a la luz de las experiencias que se describieron anteriormente, parece que esta distinción obedece a la participación o no de las emociones en el proceso de formulación de las normas y los juicios elaborados a partir de ellas. Dado que una de las preguntas que plantea Giannini a propósito de la convivencia moral que se considerará como brújula para el trabajo emprendido en esta tesis es la de “¿Cómo es posible convivir -convivir humanamente- más allá de la pura conveniencia?” (Giannini, 1965:11), la distinción de las normas convencionales (normas de conveniencia, se podría decir) y las normas morales radicada en la emocionalidad, sugiere que quizás en el espacio de las emociones se halle una pista para dar con esa convivencia ‘más humana’.

4.3 Preparando una base emocionista: La propuesta de Jesse Prinz

Para llevar a cabo una lectura emocionista de la experiencia moral concebida por Giannini, me parece clave explicar la base teórica desde la que parte mi interés por plantear esa lectura. Si bien, dicha matriz teórica es distante en sus orígenes y sus métodos de la de Giannini, hay varios elementos que me parecen coherentes con lo que Giannini mismo plantea y que pretendo distinguir y rescatar para luego explicar en qué sentido aparecen en la experiencia moral gianniniana. Por ello es que revisaré la teoría emocionista de Jesse Prinz, llamada por el autor “sentimentalismo constructivo”. Además, debido a que la teoría sobre las emociones de Prinz tiene un carácter -como se planteó en secciones anteriores- híbrido, es cercana a la propuesta propia que he elaborado para considerar luego en la experiencia moral. Finalmente, haré hincapié en qué elementos me parecen ausentes en la teoría de Prinz para reforzar el objetivo de situar la moral entre un objetivismo dogmático y un relativismo escéptico -cuestión con la que se inició este trabajo de investigación-, y que creo que están presentes en la filosofía de Giannini.

La teoría empirista de Prinz propone, básicamente, que la moral es un producto de ciertas emociones, que constituyen nuestros conceptos morales de bien y mal, los que se ‘activan’ frente a ciertas circunstancias, sobre las que desplegamos un juicio moral: ‘esto es bueno’ o ‘esto es malo’. Esta propuesta, por ende, cae dentro de la línea del emocionismo, ya que plantea que las emociones son necesarias para la conformación del juicio moral.

Las emociones son concebidas por Prinz como procesos somáticos y evaluativos: son evaluaciones corporalizadas. La base de la concepción de las emociones de Prinz se

encuentra en la teoría sensitiva de James, que las iguala a sensaciones de procesos fisiológicos, sumada a la concepción de la evaluación tomada del cognitivismo, pero interpretada desde un punto de vista corporal. Con esta concepción de las emociones a la vista, Prinz elabora su propuesta acerca de cuál es el papel fundamental de las emociones en la conformación de los conceptos morales de 'bien' y 'mal', así como respecto de las normas morales en que estos se involucran, a partir de la que se formulan los juicios.

Ahora bien, no cualquier reacción emocional estaría involucrada en la moral. La primera distinción que es pertinente realizar, por tanto, es la de las emociones moralmente relevante de las que no lo son. No todas las emociones se relacionan con los conceptos de bien y mal moral, y estos conceptos no son ellos mismos emociones, pues, según la teoría de Prinz, las emociones son reacciones somáticas que funcionan a modo de evaluación, pero que no son estrictamente hablando pertenecientes al terreno de la cognición; terreno al que sí pertenecen los conceptos. Los conceptos de bien y mal poseen la misma estructura general de los conceptos que se describe en la teoría de los proxtipos prinziana:⁶¹ son estructurados, funcionan bajo una dinámica de detectores que se activan frente al indicador correspondiente, por eso mismo, son representativos y son dinámicos, se agregan nuevos indicadores en función de la experiencia. Se trata de una especie de archivo que se almacena en la memoria de largo plazo y que se activa frente a la experiencia adecuada en la memoria de corto plazo. Entonces, llevando estas definiciones al plano de los conceptos morales, los de bien y mal, en conjunto con la tesis de que las emociones fundan estos conceptos, es coherente plantear que los conceptos morales son detectores que se activan

⁶¹ La teoría moral de Prinz se enlaza con su teoría de conceptos, desplegada en *Furnishing the mind* (2002). Según esta, los conceptos son concebidos como una especie de archivo mental en que se registran experiencias asociadas al concepto. Cuando en la experiencia aparece un fenómeno que coincida con la forma de estos archivos el concepto se activa, permitiéndose la categorización del fenómeno bajo dicho concepto. Corresponden a una dinámica de detectores e indicadores. Para una explicación más detallada ver Bruna (2015).

frente a ciertas emociones, que serían los indicadores, o sea, aquello representado por estos conceptos. Los conceptos morales, desde la perspectiva de Prinz, no representan acciones, sino emociones. Estas, como se plantea en la teoría de las emociones de Prinz (2004), son estados corporales que representan una relación del sujeto con el ambiente.

En primera instancia, Prinz define las emociones morales –se trata, según él, de una definición rudimentaria- como aquellas que se desencadenan en escenarios de acción moralmente relevantes, y mediante ellas identificamos si es que se transgrede o no una norma moral. En otras palabras, una emoción moral es aquella que ‘activa’ los conceptos de bien y mal morales.

Ahora bien, los desencadenantes de una emoción varían de acuerdo con la experiencia. Una misma situación puede causarnos distintas emociones y distintos objetos pueden causarnos la misma emoción. Así, entonces, los escenarios morales -aquello que evaluamos moralmente- son diversos y dinámicos. Podemos cambiar de parecer en cuanto a determinados objetos de nuestra apreciación o desprecio moral, en función de la variación de nuestras emociones relacionadas con ellos. Del mismo modo, las instancias de un concepto también son, en la propuesta de Prinz, variables y dinámicas: aquello que representa un concepto también cambia y se expande en función de las nuevas experiencias adquiridas. Por lo tanto, en la medida en que nuestras asociaciones emocionales a determinadas acciones cambien, nuestros conceptos de qué es lo bueno y lo malo también.

Sin embargo, a pesar del dinamismo de las instancias de los conceptos y los desencadenantes de las emociones, hay ciertas emociones determinadas que se asocian a la moralidad. Por ejemplo, la ira, la vergüenza, el orgullo, entre otras. Según el objeto que las provoca, las emociones morales pueden ser reactivas, cuando el desencadenante de la emoción viene desde fuera del sujeto, o reflexivas, cuando el desencadenante es uno

mismo. Por ejemplo, una emoción moral reactiva negativa (o sea, cuando observamos a otro/s transgredir una norma moral) es la ira, del cual se derivarían distintas formas de ira según el objeto que las desencadena. Cuando se violan los derechos propios, por ejemplo, se siente ira justificada,⁶² que, según Prinz, es una forma de ira no básica. Cuando se transgrede la justicia en general, se siente indignación. Ambas emociones serían una forma de ira moral. La ira por sí sola, que es considerada una emoción básica, no es necesariamente un desencadenante de conceptos morales, pero según su origen (según la especificidad que posea la emoción) puede ser un caso concreto del concepto moral 'mal'. La molestia que produce cometer un error no es la misma que produce un acto que se interpreta como malintencionado y dañino. Un acto de injusticia, de transgresión a ciertas normas a las que tenemos asociado un determinado *tipo* de ira: indignación, por ejemplo.

La ira, entonces, parece ser una emoción que se desencadena a partir de ciertos tipos de daños, agresiones o violaciones cometidas por otros contra uno mismo o contra terceros. Podría decirse –es lo que piensa Prinz- que la mayoría de las normas morales son construidas sobre esta emoción, pues se trata de prohibiciones relativas al trato con los otros. Sin embargo, no todas las normas morales prohibitivas tienen que ver con acciones que dañan a otros. Según lo planteado por el autor, hay transgresiones morales que parecen no tener víctima. Las normas asociadas a comportamientos sexuales, exposición del cuerpo y relaciones consideradas incorrectas, no prohíben comportamientos con víctimas propiamente tal. Estas normas derivarían, entonces, de otras emociones. Prinz propone que una de las emociones relacionadas con este tipo de normas es el asco.⁶³ Desde un punto de vista evolucionista, el asco provendría de un impulso evolutivo que hace que nos alejemos de cosas que probablemente tienen gérmenes o que podrían hacernos

⁶² Traducción de la expresión *Righteous anger*.

⁶³ *Disgust*.

daño en términos de salud. De ahí que los objetos del asco sean, en general, fluidos corporales, humanos y no humanos, cuerpos muertos, cosas sucias, de mal olor, etc. La interpretación de Prinz al respecto, es que el asco moral aparece también frente a situaciones que se consideran contaminadas, pero un plano no necesariamente físico. Prinz considera que tradicionalmente en la sociedad occidental, el mal ha sido entendido como una especie de contaminación del alma. Por tanto, aquello que altera el orden natural de las cosas sería concebido como contaminante: algo malo. Así, por ejemplo, las relaciones homosexuales pueden parecer inmorales a quienes han sido educados en una cultura católica estricta.⁶⁴

En relación con las emociones morales reactivas negativas, Prinz aborda el esquema de tipos de sociedades y del tipo de ética que impera en la configuración de las normas de cada tipo de sociedad, planteado por planteado por Shweder (1997). Según la interpretación de Rozin et al. (1999), estos tres tipos de ética y de sociedad correlativas, corresponden a tres tipos de emociones morales negativas reactivas, dos las cuales han sido mencionadas –ira y asco-, más una mezcla de ambas –desprecio.⁶⁵

Según Shweder, los 3 tipos de ética y de sociedad asociadas son las siguientes (aunque ninguna sociedad expone sólo uno de los tipos, sí puede predominar más uno que otro, como posiblemente podríamos constatar al analizar las normas morales de sociedades específicas):

- i. Ética de la divinidad – Sociedades enfocadas en la pureza y el orden natural (generalmente jerárquicas, con sistemas de castas, etc.)

⁶⁴ Desde ya está presente el componente socio cultural que definirá la segunda parte de la teoría moral de Prinz, que se tratará posteriormente.

⁶⁵ *Contempt*.

- ii. Ética de la autonomía – Sociedades enfocadas al derecho y la justicia (generalmente se trata de sociedades de carácter individualista)
- iii. Ética de la comunidad – Sociedades enfocadas a la relación personal con la comunidad (generalmente son colectivistas)

Según Rozin et al. (1999), al primer tipo de ética-sociedad se relaciona el asco. Ya que el asco es una emoción que se desencadena frente a objetos que se consideran contaminantes, que disiden de la armonía natural, la ética de la pureza está relacionada fuertemente con una concepción del orden divino, aunque, para Prinz, más allá del orden divino, se trata del orden natural. Lo que da asco es aquello que parece *contra-natura*. En estos tipos de sociedades, o, más bien, en este rasgo de las sociedades, que se inclina hacia el orden divino o natural, habría una presencia importante de normas relativas a los comportamientos sexuales, a las relaciones que se consideran adecuadas con otros, al pudor, a la higiene, a la exposición, etc.

En el caso de las sociedades relacionadas con la ética de la autonomía, la ira, con sus distintas formas derivadas, es la emoción determinante, puesto que sería la emoción que aflora al enfrentarse a la violación de las normas relativas a los derechos y la justicia. Las sociedades en que predominan o tienen mayor peso este tipo de normas, tenderían a ser de carácter más individualista, pues el asunto que les concierne más fuertemente son los derechos de los individuos.

Por otro lado, en cuanto a la ética de la comunidad y las sociedades colectivistas, al contrario que en el caso anterior, el asunto que les concierne con mayor intensidad sería el deber del individuo para con la comunidad. La emoción relacionada, el desprecio, sería una mezcla de ira y asco, puesto que, por una parte, el transgresor de las normas concernientes

a los deberes y el respeto para con la sociedad, transgrede a los demás individuos, pues éstos son los que conforman la sociedad, y, al mismo tiempo, comete un acto contra-natura, en tanto que viola el orden social.

El propósito al exponer este esquema de éticas y sociedades relacionadas es destacar el papel que las emociones juegan en la conformación de normas morales. El esquema sociológico original de Shweder no mencionaba las emociones correlativas a los tipos de ética que proponía, pero con el análisis y la relación con las emociones que llevan a cabo Rozin et al., el esquema se vuelve uno más de los elementos que fundamentan empíricamente la teoría emocional de la moral de Prinz.

Ahora bien, así como hay emociones *reactivas* negativas que darían origen a gran parte de las normas morales prohibitivas, hay emociones morales negativas *reflexivas* que restringirían nuestra propia acción y nos instarían a respetar las normas. Siguiendo el modelo anterior, el análogo reflexivo del asco por la transgresión del orden natural, sería la vergüenza. Cuando se sorprende a alguien transgrediendo una norma moral relativa a la sexualidad, por ejemplo, la emoción asociada es la vergüenza. Por otra parte, aquellas acciones que en los observadores causan ira, en el agente causarían culpa. La culpa, según Prinz, es una recalibración emocional de la tristeza, o sea, se derivaría de la emoción básica de la tristeza, que sería la emoción relacionada con la pérdida. La explicación de Prinz de esta relación indirecta entre la tristeza y la injusticia o violación a los derechos del otro, es que cuando un niño comete un acto de violencia, transgresión y daño a otros, sufre cierta pérdida: del afecto y estima de los demás; esta tristeza se recalibra según su desencadenante a un tipo particular de tristeza: la culpa. Y, finalmente, la emoción relativa a la transgresión del orden natural (o divino, o social) sería, al igual que el desprecio, una mezcla de las dos emociones mencionadas anteriormente: la culpa y la vergüenza (aunque

en este caso Prinz no le da un nombre particular); por lo mismo: porque se comete una transgresión contra los demás y contra el supuesto orden natural de las cosas.

Una tercera categoría de emociones negativas planteada por Prinz, corresponde a una especie de híbrido entre las reactivas y las reflexivas; se trata de las emociones que surgen cuando el transgresor es un ser querido. Las emociones relacionadas son una mezcla entre las emociones que surgen de la transgresión de terceros y de las propias, porque los seres queridos serían considerados como 'parte de uno'. Es por ello por lo que en el caso de que el ser querido transgreda una norma relacionada con el orden natural, se sentiría un tipo particular de avergonzamiento.⁶⁶ En el caso de la transgresión a la justicia y a los derechos e integridad de los demás, la emoción que afloraría sería la de sentirse herido.⁶⁷ Y, en el caso de las transgresiones contra el orden de la sociedad, nuevamente se trataría de una mezcla de las dos anteriores.

Por supuesto, todas estas clasificaciones de emociones asociadas a ciertos tipos de normas morales son relativas al contexto de los individuos y a las normas a las que ellos tengan determinadas disposiciones emocionales. Por ejemplo, para que haya vergüenza, el sujeto debe saberse transgrediendo una norma correspondiente al orden natural y debe tener una disposición emocional hacia esa norma. Si nos encontramos con una pareja de hermanos cometiendo incesto en una tribu amazónica sin contacto con la sociedad occidental, no necesariamente sentirán vergüenza. Así como mientras para algunos la pena de muerte genera rabia pues corresponde a una violación de los derechos humanos, en el contexto de las sociedades que permiten la pena de muerte, dicha emoción no necesariamente está asociado en la mayoría de las personas, sino a otras situaciones que se consideran injustas o violentas.

⁶⁶ *Ashamed*, en contraste con *Shame*, que correspondería a la emoción relativa a la transgresión propia.

⁶⁷ *Hurt*.

Además de estas emociones negativas, existirían emociones positivas que constituyen la aprobación moral. Estas emociones no son consideradas en el modelo anterior, puesto que éste está construido en función de las normas prohibitivas. Generalmente, dice Prinz, no se suele premiar el buen comportamiento moral, al contrario de la importancia que tiene el castigo del mal comportamiento.⁶⁸ “Esto sugiere una simetría general entre las emociones positivas y negativas en la moral. El comportamiento deseable es más probablemente determinado a través de emociones negativas que de emociones positivas” (Prinz 2007:79). Según Prinz las emociones morales positivas de todas maneras pueden ser un elemento importante de integración social, ya que instan a obedecer las normas, que, según la sospecha de Prinz, son construidas precisamente para preservar el orden social.

En adición a las emociones positivas que he discutido, la conducta moral puede beneficiarse de los sentimientos positivos que obtenemos a través de la afiliación social. Tales emociones promueven la amabilidad y la adhesión.⁶⁹ El buen comportamiento nos congreacia con los miembros de la comunidad, y el deseo de sentir conexión puede ser fuente de motivación.⁷⁰(Prinz 2007:82)

Las emociones positivas que Prinz describe son: cuando la acción moral es realizada de parte un tercero hacia otro tercero, admiración; cuando la acción moral es realizada de parte de otro hacia uno mismo, gratitud; cuando la acción moral es realizada por uno mismo hacia

⁶⁸ Lo que, desde ya, destaco en virtud con la premisa gianniniana de la negatividad de la ética (1995).

⁶⁹ Traduje *conformity* como adhesión para mantener el sentido del texto original.

⁷⁰ Traducción propia.

otro, gratificación; y cuando es una acción moral benéfica realizada por uno para uno mismo, dignidad.⁷¹

Llama la atención que de esta clasificación de emociones morales se excluya aquella pasión que, según Hume (2005), constituía el sentimiento positivo por el cual la naturaleza humana nos llevaría a hacer y aprobar el bien moral: la simpatía. Y también se deja fuera a la empatía. Ambas son excluidas por Prinz porque no son exactamente una emoción moral. La simpatía, a la que tan fundamental rol le otorgaba Hume, es más bien un sentirse mal por el mal pasar del otro o sentirse bien por su bienestar; se trata una emoción, puede ser de tristeza, molestia, o alegría, orgullo, pero éstas no son exactamente las emociones que constituyen los conceptos de bien y mal moral, pues se puede sentir simpatía por otros, sin encontrarse en un escenario moral, mientras que las emociones morales son definidas precisamente porque se desencadenan a partir de hechos que evaluamos moralmente. La empatía, por otro lado, no corresponde a una emoción específica, pues corresponde a cualquier emoción del otro con la que empaticemos cuando nos ponemos 'en el lugar del otro'. Si el otro está triste y empatizo con él, mi emoción será tristeza empática, pero así puede tratarse de cualquier emoción.

Teniendo en cuenta las particularidades que hacen de una emoción una emoción moral y habiendo revisado brevemente sus relaciones con las normas morales, podemos continuar con la exposición y análisis del sentimentalismo constructivo prinziano, que implica que estas emociones morales son constituyentes esenciales de los conceptos de bien y mal morales, así como de los juicios y normas de la moral.

Prinz, a diferencia de la concepción empcionista débil que yo adoptaré en mi lectura de la experiencia moral según Giannini, desarrolla una especie teoría de la sensibilidad, que

⁷¹ Es interesante que Prinz considere la posibilidad de realizar una acción moral hacia uno mismo, desde la óptica asumida en mi trabajo, en que la moral tiene sentido en el terreno de la intersubjetividad.

corresponde a una forma de emocionismo fuerte o emotivismo, según la clasificación de Cabezas (2015). Según Prinz, esto quiere decir que concuerda con:

- i. El emocionismo metafísico, según el cual se plantea que existen propiedades y hechos morales reales que son producto de nuestras reacciones emocionales ante los objetos de los cuales éstas son propiedades. Se trata de una forma de realismo moral, pero que depende de las emociones subjetivas. Reconocer una propiedad moral, un hecho moral, corresponde a tener ciertas emociones. La realidad de estos hechos y propiedades depende de nosotros observándolas, tal como ocurre con las propiedades secundarias planteadas por Locke (1999).⁷²
- ii. Emocionismo epistémico, según el cual se plantea que los conceptos morales están esencialmente relacionados con las emociones. Según hemos venido planteando, esta relación esencial es de tipo constitutiva: las emociones constituyen los conceptos morales en tanto que son los objetos de origen e instanciación de esos conceptos, son las experiencias que van activando los detectores de lo bueno y lo malo.⁷³ Es decir, las emociones son no sólo necesarias, sino también suficientes para el desarrollo de un juicio moral; tesis del emotivismo.

⁷² Entre estas se cuentan por ejemplo los colores, los sabores, los aromas, etc. Estas no se hallan en las cosas mismas, sino que dependen de la percepción del observador y de las cualidades primarias del objeto (solidez, extensión, figura, etc.).

⁷³ Corresponderían a las categorizaciones etiológicas y nomológicas de la teoría de los proxitypos (Prinz, 2002).

La asunción de estas dos formas de emocionismo se traduce en una teoría realista respecto de los hechos morales, pero que dependen de la subjetividad. Los procesos subjetivos involucrados en la generación de esta especie de cualidades secundarias son de naturaleza emocional, por lo tanto, acorde con la definición de las emociones prinziana, esta es somática y perceptual. La relación esencial, entonces, entre las emociones y los conceptos y los juicios morales es de carácter constitutiva: las emociones son las experiencias que originan los conceptos morales y que los activan. Así mismo, las propiedades y hechos morales tienen realidad porque al percibirlos surgen en nosotros estas emociones y, por ende, se activan los conceptos que representan esas propiedades y hechos: lo bueno y lo malo.

Decir que los juicios morales están esencialmente relacionados con las emociones, no obstante, no necesariamente implica que las emociones relacionadas con los conceptos de bien y mal se estén sintiendo en el momento de emitir el juicio moral. Prinz propone que la relación esencial entre emoción y juicio moral puede desplazarse hacia una relación entre sentimiento⁷⁴ y juicio moral, donde el sentimiento corresponde más bien a una disposición emocional que a una emoción propiamente tal, y basta con esa disposición para que formulemos un juicio moral. Por ejemplo, cuando juzgamos "X es malo", no necesariamente tenemos que estar vivenciando el estado corporal que corresponde a la emoción negativa asociada con X, sino que, según nuestra experiencia ya se ha registrado esa emoción en relación con X y luego podemos utilizar el concepto asociado a dicha emoción sin estar teniendo la experiencia somática actual de aquella. Además, un sentimiento concebido como disposición emocional, puede expresarse en una variedad de emociones posibles.

⁷⁴ *Feelings*. Este concepto es considerado por Prinz de manera distinta a la tradicional proveniente de James, en que sentimiento se asocia a sensaciones subjetivas de la experiencia emocional corporal. Para Prinz, el sentimiento es la disposición a reaccionar con emociones particulares frente a determinados desencadenantes.

Respecto de los sentimientos relevantes para la teoría moral de Prinz, éste identifica la aprobación y desaprobación como disposiciones a tener emociones morales como las que hemos identificado anteriormente. Frente a la violación de los derechos humanos, por ejemplo, tenemos un sentimiento de desaprobación que puede expresarse en indignación, rabia, desprecio, etc., según corresponda al desencadenante de la emoción que estemos percibiendo en la experiencia.

La definición prinziana de su teoría de la sensibilidad moral corresponde a dos tesis que incluyen estos sentimientos de aprobación y desaprobación moral y que se relacionan directamente con el emocionismo metafísico y epistémico que integra en su teoría.⁷⁵

- i. “(S1 Tesis metafísica: Una acción tiene la propiedad de ser moralmente Buena (o mala) solo en caso de que esta causa sentimientos de aprobación (o desaprobación) en observadores normales bajo ciertas condiciones” (Prinz 2007:20)
- ii. (S2) Tesis Epistémica: La disposición a sentir las emociones mencionadas en S1 es una condición de posesión del concepto normal de bien (o mal)” (Prinz 2007:21)⁷⁶

Según la teoría de la sensibilidad, tal como la presenta Prinz, existirían valores básicos que podemos adquirir y desarrollar según nuestra experiencia individual. Estos valores básicos son de carácter intuitivo, no racional o cognitivo,⁷⁷ y son auto justificados. Podemos adquirir

⁷⁵ Por esto mismo, su teoría lleva el nombre de *sentimentalismo* constructivo y no simplemente de emocionismo. El sentimentalismo, en todo caso, corresponde a un subcampo del emocionismo.

⁷⁶ Las citas i y ii son traducciones propias.

⁷⁷ En estos puntos Prinz se auto posiciona como anti cognitivista, pese a la caracterización de teórico híbrido que le ha dado Mar Cabezas (2015), que he seguido en esta tesis.

un desagrado por matar a otros o por el incesto, según éstos se presenten en nuestra experiencia personal, lo cual se transformaría luego en un sentimiento de desaprobación moral, es decir, en un valor básico negativo hacia estas acciones. La autojustificación y el carácter intuitivo de estos valores básicos son características que son adjudicadas a los valores básicos por el intuicionismo, pero la propuesta de Prinz se distancia del intuicionismo respecto del aparataje metafísico y epistemológico ambiguo que éste último requiere para sostener sus propuestas. El planteamiento de Prinz se sostiene sobre la teoría de las emociones que ya se ha examinado y la relación fundamental de éstas con los conceptos y juicios morales: se podría decir, a partir de ello, que matar a otro está mal, porque se *siente* mal, sin necesidad de inferencias extra para justificarlo. Según Prinz, las razones del origen de estos sentimientos que constituyen los valores básicos pueden ser rastreadas y explicadas por la experiencia personal e, incluso, en el desarrollo filogenético de la especie. Además, los valores básicos son auto-justificados porque son las emociones que los constituyen los responsables de los hechos morales representados por esos valores, por los juicios que realizamos:⁷⁸ en cuanto se realiza el juicio, se constituye la realidad del valor, para lo cual no se necesita justificaciones ulteriores.

A propósito de este realismo auto-justificativo de la teoría de la sensibilidad prinziana, desde la cual los juicios morales simplemente darían cuenta de propiedades y hechos percibidos en tanto que surgen en nosotros las emociones correspondientes, J. L. Mackie (1977) objeta que no es posible que un hecho del mundo –como los hechos morales- sea de algún modo prescriptivo, pero los juicios morales al parecer implican cierto poder prescriptivo que se expresa en forma de normas. Se trata del problema ya planteado por la teoría de Hume: cómo y por qué pasar de la descripción de hechos a normas prescriptivas.

⁷⁸ Podríamos igualar a los valores con los juicios, ya que el juicio moral es de por sí valorativo.

Prinz no intenta responder a esta objeción mediante el establecimiento de algún tipo de prescripción necesaria a partir de los hechos, pues esto excedería los límites en que se enmarca el empirismo. En cambio, Prinz explica el supuesto carácter prescriptivo de los juicios/normas morales, a partir de un enlace entre la metafísica y la epistemología: los hechos o propiedades morales comportan, por ser ellos mismos productos de un acontecimiento que se da en el organismo –la emoción-, cierta fuerza motivacional que moldea nuestras acciones. De acuerdo con la teoría de las emociones que Prinz defiende, es posible interpretar esta relación de la siguiente manera: si las emociones pueden ser explicadas como un mecanismo evolutivo desarrollado para preservarnos, es necesario que tengan algún efecto en nuestro comportamiento, de tal manera que se realice el objetivo del impulso de autopreservación. Por ejemplo, la emoción del miedo genera cierto comportamiento que puede ser el de escapar, quedarse paralizado, etc.; acciones que podrían ser útiles para evitar el peligro que generó la emoción de miedo. Las emociones, entonces, necesariamente tienen repercusiones en el plano de las acciones (según Hume, las pasiones son los únicos elementos mentales que pueden, de hecho, motivar una acción), y las emociones constituyen además los juicios morales: “X es malo”, que, eventualmente se traducirán en una norma moral: “no debes hacer X”, a la cual probablemente nos apegaremos porque nuestra emoción negativa asociada a X tiene esta fuerza motivacional interna que, en cierta medida, impulsa nuestras acciones de manera previa a cualquier razonamiento.

Mi objetivo no es derivar prescripciones de descripciones. Ese es un proyecto normativo y, si los argumentos anteriores son correctos, no puede ser llevado muy lejos. Pero intentaré derivar hechos metafísicos de hechos psicológicos. El bien y el mal son referentes de nuestros conceptos de bien y mal, si es que son algo. Si el análisis de nuestros conceptos descubre una

conexión fuerte con las respuestas subjetivas, entonces esos términos podrían referirse a algo subjetivo. La psicología moral establece hechos sobre ontología moral, y una psicología sentimental puede establecer una ontología subjetiva (Prinz 2005:8)

El carácter prescriptivo de las normas morales no tiene, entonces, una fuerza normativa externa a nosotros mismos, sino que nos apegamos a las normas (o no) en virtud de la disposición emocional hacia ellas, que se desarrolla a lo largo de nuestra experiencia. La fuerza motivacional que las emociones conllevan en sí mismas funciona como directriz de nuestra acción, pero no obedecen a un criterio prescriptivo: son espontáneas, aunque moldeadas por la experiencia. Las circunstancias contextuales en las cuales nos encontramos van modelando nuestras disposiciones emocionales al punto de que, respecto de algunas situaciones particulares –las moralmente relevantes-, generamos sentimientos que, si interpretamos la teoría de conceptos de Prinz y su teoría de la correspondencia entre las emociones y los conceptos morales, conforman normas de la siguiente manera: ante las primeras experiencias de alguna acción determinada (que será luego evaluada moralmente), se suscita cierta emoción determinada por la apreciación de esa circunstancia (*appraisal*), a lo cual le siguen las emociones generadas por las consecuencias de la primera acción (por ejemplo: la culpa, al ser descubierto por otros realizando una transgresión a la justicia o los derechos de los demás). Estas emociones negativas constituyen el concepto de ‘mal moral’ que incluimos en el juicio de ‘esto está mal’. Las mismas emociones se asocian a la acción inicial, y tanto la acción como las emociones asociadas se almacenan en la memoria de largo plazo, que es donde, según Prinz, almacenamos las experiencias subsumidas en los conceptos, agregándose a las experiencias que pueden activar dicho concepto -el de mal moral, en este caso. Generamos con ello una disposición emocional hacia la acción moralmente mala, que puede

manifestarse en emociones negativas ante la percepción o idea de esta acción. Las emociones que se guardan en este sentimiento poseen fuerza motivacional interna, que nos dictará, por lo general, evitar los comportamientos que nos producen esas emociones negativas (y perseguir aquellos que nos generan emociones positivas). El sentimiento más la motivación interna constituirían la norma moral, en la cual el juicio de 'esto está mal' tomaría la forma de 'no debes hacer esto'.

Por ejemplo (hipotético, pues esta explicación es aún una hipótesis, pese a los datos empíricos que la respaldan): un niño preescolar golpea a un compañero, a lo cual le sigue la desaprobación de los mayores y de los otros compañeros, además de la reacción negativa del compañero dañado (llorar, responder agresivamente y golpear en respuesta, u otras). Estas respuestas generarán culpa en el niño y, probablemente, si vuelve a experimentar la misma situación la reacción emocional será la misma, reforzando la asociación de la culpa a la agresión a los compañeros. La motivación de acción que generará esta culpa será probablemente evitar el comportamiento para no sufrir la emoción negativa asociada a la acción. Esto, junto con el sentimiento negativo que se asoció a la agresión hacia otros, va a conformar una norma moral en el niño: 'no debes agredir a tus compañeros'. No se trata simplemente de una norma convencional, es una norma moral porque hay una emoción que la constituye, que es independiente de los dictámenes de la mera autoridad; el niño identificará la acción de golpear a los compañeros como moralmente mala, la incluirá entre los indicadores del concepto de 'mal'. El surgimiento de la disposición emocional negativa, el sentimiento, constituye la norma.

Según Prinz, el proceso posterior de activación de estas normas morales y formulación de juicios frente a las acciones que prohíben o que incentivan, consta de cuatro etapas.

- i. Etapa de categorización: interpretamos la percepción de una acción. Por ejemplo, la imagen de un robo.
- ii. Etapa de recuperación: Se activa el sentimiento guardado en la memoria de largo plazo, o sea, la norma moral (correspondería esto a la activación del concepto en la memoria de corto plazo).
- iii. Etapa de provocación: el sentimiento es expresado como emoción. Por ejemplo, ira.
- iv. Etapa de juicio: se formula el juicio “¡Eso está mal!”

Las creencias morales (sentimientos, normas) no se están manifestando todo el tiempo emocionalmente, sino que se expresan en emociones cuando se nos presenta la situación desencadenante, ya sea frente a una percepción directa de la acción o frente a la idea de la acción (que puede surgir, por ejemplo, en una conversación). Al tener estas disposiciones emocionales almacenadas en la memoria, somos capaces de anticiparnos a las emociones que ciertas acciones provocarían en nosotros (Damasio, 1994). De todo lo anterior, Prinz desprende dos predicciones: primero, que, en general, evitaremos conductas inmorales y tenderemos a las correctas; y, segundo que diferentes emociones tienen diferentes consecuencias motivacionales, y la instanciación del concepto ‘mal moral’, va a motivar distintas cosas según la emoción que se manifieste, lo cual es determinado por la acción que desencadena la instanciación del concepto. Por ejemplo, en el concepto ‘mal moral’ se asociaría tanto la culpa como la vergüenza, y frente a determinadas situaciones que activarían el concepto ‘mal moral’, se va a manifestar la vergüenza o la culpa, dependiendo de la acción desencadenante: si se trata de una violación a los derechos de otros, culpa; si de una transgresión a las normas de orden sexual, vergüenza. Y cada emoción generará distintas acciones en el sujeto que las siente. Lo anterior se daría por la flexibilidad que

tienen los conceptos, según la teoría de Prinz: la variedad de experiencias que representan cambia constantemente según la experiencia que vamos sumando a nuestra memoria de largo plazo.

Los procesos de conformación y uso de los conceptos y normas morales, a partir de las emociones y sentimientos, constituyen el sentimentalismo prinziano, que no se limita meramente a un proceso psicológico interno, sino que tiene efectos en la realidad: genera hechos morales. Y es esto es lo que aporta el segundo nombre de la teoría de Prinz: 'constructivo'.

El término "sentimentalismo" es a menudo usado como paraguas para todas las teorías que relacionan los conceptos morales con emociones (incluidos el expresivismo y las teorías de la sensibilidad). Pero, dado mi énfasis en los sentimientos y la distinción entre emociones y sentimientos, este término es especialmente apropiado para mi visión. El modificador "constructivo" refiere a la idea de que hay propiedades morales que llegan a existir sin los sentimientos. Nosotros, en efecto, construimos la moral; no la descubrimos⁷⁹ (Prinz, 2007: 168)

La moral, dentro de esta propuesta, aunque es un producto de nosotros mismos y nuestros procesos subjetivos, posee un estatus de realidad que no corresponde a simples proyecciones, sino que se trata de hechos que efectivamente percibimos. En cuanto constituimos una norma moral, en cuanto poseemos una disposición emocional hacia una acción particular, construimos una característica que posteriormente vamos a percibir en

⁷⁹ Traducción propia.

dicha acción; la propiedad moral se encuentra en las acciones morales o inmorales, en cuanto la hemos construido.

La idea de la construcción resuelve el conflicto entre las ideas de percepción y proyección. Las cosas que construimos o formamos vienen de nosotros, pero, una vez ahí, estas son entidades reales que podemos percibir. Esto es obviamente cierto en el caso de las construcciones materiales, como los edificios o los artefactos. Pero también es real en el caso de las construcciones sociales. El valor monetario es creado por nosotros, pero es también una característica real del mundo que tiene un impacto en nosotros. (Prinz, 2007:168)

Hasta aquí se ha tratado el asunto de la construcción de la moral en el individuo, incluyendo la naturaleza de sus emociones, la constitución de conceptos morales y la generación de sus juicios y normas, además de cómo operan éstas posteriormente en la percepción de los hechos morales por parte del sujeto. Pero en esta última parte nos acercamos al problema de la relatividad moral individual versus la convergencia social, que está dada por la construcción social de la moral. Si bien todo el esquema prinziano de los procesos subjetivos que generan la moral implica un relativismo al sujeto, esto incluye un contexto que necesariamente es social. El condicionamiento emocional hacia ciertas acciones necesariamente implica el efecto que las reacciones de otros y las normas previamente construidas por otros tienen en nosotros. Las creencias morales de nuestra sociedad, de nuestros cercanos, condicionan las nuestras propias. Y sin embargo el relativismo individual sigue presentando una objeción a la convergencia y aparente objetividad de la realidad

construida en sociedad. Si la construcción social de realidades morales fuera rígida no habría espacio para el relativismo, y, sin embargo, existe el desacuerdo y una variedad inmensa de opiniones a propósito de los mismos temas: el conflicto siempre presente en la convivencia humana.

4.4 Tránsito hacia la experiencia moral intersubjetiva: desde la óptica empirista hacia la visión gianniniana

Frente a lo anterior surgen interrogante de qué hacer de cara al conflicto en la convivencia: cómo poner de acuerdo a los individuos cuando sus opiniones chocan, y cómo regular la conducta de quienes se oponen a las normas establecidas socialmente.⁸⁰ Si acaso la conducta del individuo está sometida absolutamente a su propia motivación interna o cabe la posibilidad de que la construcción social de la moral genere una fuerza prescriptiva, o incluso normativa, más fuerte que la individual. O, en palabras de Giannini, cómo situar a la consciencia moral más acá del relativismo, pero más allá de un objetivismo dogmático. Me parece que evitar la caída en el dogmatismo es esencial si se quiere que la moral posea la flexibilidad necesaria para adaptarse a la experiencia que cambia con los tiempos y permita desarrollar valores cada vez más inclusivos y que propicien una vida en comunidad más justa, pero esta flexibilidad corre el riesgo de ser tan amplia que nos deje varados en el terreno del subjetivismo extremo. Es en este punto que me parece interesante plantear una convergencia entre las ganancias del empirismo emocionista de Prinz para la concepción gianniniana de la moral, pues, tal vez, a medio camino entre ambas teorías,

⁸⁰ Estoy pensando en, por ejemplo, criminales que hacen daño directo a otros, cuya indiferencia a las normas morales socialmente compartidas

provenientes de puntos de partida aparentemente opuestos (en términos de tradición teórica, pero del mismo origen si se considera como su principio la experiencia), se encuentre ese terreno adecuado para situar a la consciencia moral.

De la filosofía de Prinz hay varios elementos que consideraré en el marco de la lectura emocionista de la filosofía de Giannini. El más evidente es la noción de que las emociones son componentes necesarios de la experiencia moral. Esto no lo sostiene Giannini, de ese modo dicho, pero sí habla de sentimientos involucrados en la ofensa y a veces se refiere a emociones a propósito de la cuestión de la transgresión moral. Me parece que, en ese sentido, la explicación prinziana acerca de cómo intervienen las emociones en el desarrollo de los juicios morales es importante de tener en cuenta. Sin embargo, no sostendré una postura emotivista, al modo en que sí parece hacerlo Prinz por cuanto considera que las emociones no sólo son necesarias sino también suficientes para la elaboración del juicio moral. Este distanciamiento no tiene que ver con que esté en desacuerdo con los elementos que Prinz incorpora a la explicación sobre la experiencia moral (entendida en su filosofía como el desarrollo de conceptos, juicios y normas morales), sino con la concepción de las emociones que sostienen el emotivismo de Prinz: si bien incorpora el elemento evaluativo, afirma que no existen componentes cognitivos en la experiencia emocional. En ese punto me desligo de su postura, puesto que, como quedó establecido en mi propuesta integrativa, las emociones son procesos complejos que involucran -o pueden involucrar- aristas cognitivas también. Con ello a la vista, me parece importante acoger los postulados de autores como Martha Nussbaum (2001) o Robert Solomon (1976), quienes, además de desarrollar una teoría de las emociones, proponen una visión de la moral basada en las emociones, pero desde el punto de vista del cognitivismo. En esta ocasión no me adentraré en sus teorías de la moral, pero vale la pena mencionar que estas, desde el flanco del cognitivismo, realizan aportes valiosos a la comprensión de la moral, sin plantear una forma

de racionalismo, pues razón y cognición -como se discutió en la Parte 1- no son equivalentes. La frontera misma de entre lo cognitivo y lo corporal/perceptual parece ser un puente en degradé que una línea rígida. Por ello, aunque Prinz plantea una teoría de las emociones evaluativa cercana a la visión integrativa que propongo, al considerarse no-cognitivista y dejar fuera los elementos cognitivos de la moral, se abre una brecha con la comprensión que aquí quiero adoptar. Sin embargo, pese a las distancias teóricas explícitas, su planteamiento de todas formas incluye los elementos cognitivos que me parece importante considerar en la experiencia moral: la red de creencias y normas construidas en contexto intersubjetivo.

Otro punto que me parece interesante destacar de la obra de Prinz es que su teoría de la moral no sólo se liga a su teoría de las emociones, sino a su teoría de conceptos. Si bien no se abordó esta última de manera detallada en esta tesis⁸¹, vale la pena decir que, dada su raíz empirista, esta explica cómo los conceptos -el significado- se va elaborando a partir de la experiencia; lo que aplica a los conceptos morales de 'bien' y 'mal'. En la filosofía de Giannini también se tienden un enlace de peso entre su noción de significado del lenguaje y la experiencia moral. Aunque Giannini no apunta a los conceptos de lo bueno y lo malo en sí, sino que desprende del significado de las acciones comunicativas⁸² la normatividad a propósito de la cual se desencadena la experiencia moral, a partir de su transgresión.⁸³

⁸¹ Sí se abordó con detalle en mi trabajo de tesis anterior Bruna (2015).

⁸² Vocablo que utiliza sobre todo en sus últimas publicaciones, y que toma prestada de la pragmática searleana.

⁸³ Esto lo abordaré con más detalle en el capítulo siguiente.

Sumado a la explicación prinziana de los conceptos morales, quisiera rescatar su concepción de la conformación sentimental de las normas, a partir de la que, posteriormente, se elaborarán los juicios. Esquematizando su propuesta, podría plantearse del siguiente modo:

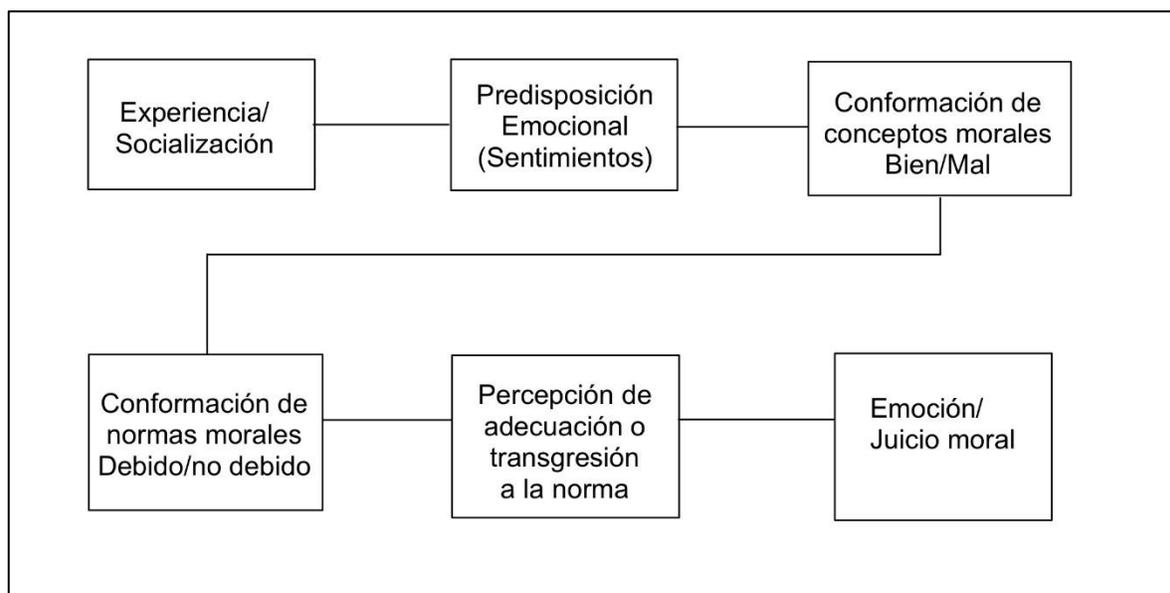


Figura 4 Esquema de la formación de los juicios morales en la teoría de Prinz

A partir de la experiencia en relación con los demás, se genera una predisposición emocional positiva o negativa hacia ciertas circunstancias; lo que Prinz llamará sentimientos. Estos constituyen los conceptos de 'bien' y 'mal', que se van nutriendo de nuevas experiencias asociadas a ellos, lo que finalmente da origen a las normas morales, que, según el autor, pese a ser producto de estos procesos subjetivos, ganan un grado de objetividad y realidad que se vuelve independiente: por esto el sujeto, luego, las percibe en las acciones que juzgará moralmente: cuando sobreviene la emoción (predispuesta en el sentimiento previamente instalado).

Me parece que el esquema prinziano de la construcción emocional (o sentimental, en sus términos) de la moral puede funcionar como base para el posterior análisis de la propuesta

gianniniana, puesto que define una estructura general compatible -a mi juicio y como espero mostrar- con las reflexiones de Giannini (que no busca elaborar una visión tan esquemática como la que acabo de exponer, por lo que deja espacio para la posible integración esta mirada más específica sobre la conformación de la moral).

Otro asunto que quisiera destacar, no de la filosofía de Prinz mismo, sino de otros autores a los que este se refiere -Shweder (1997) y Rozin et al. (1999)-, es el de las emociones específicas envueltas en la moralidad y asociadas a distintos tipos de ética: asco, vergüenza, ira, culpa, y una mezcla de las anteriores. Por la extensión del trabajo presente no abordaré estas emociones de manera detenida, pero me interesa destacar que, al menos la ira, es constantemente destacada por Giannini. Además de que la presentación de estas emociones como aquellas que son propias de lo que en términos gianninianos llamaríamos experiencia moral, enfatiza un punto que posteriormente abordaré: el de la negatividad de la ética (Giannini, 1995). Siguiendo a estos autores, Prinz destaca que son las emociones negativas las habitualmente asociadas a los problemas de la moral, y que las normas éticas son habitualmente prohibitivas. Por otro lado, las emociones positivas y los juicios morales positivos parecen pasar a segundo plano, lo que coincide con la idea gianniniana de que el bien se da por supuesto y, por lo tanto, no se tematiza:

Ahora, que este principio y este inicio sean negativos, no significa que el mal, que el defecto, tengan algún tipo de preeminencia ontológica. (...) Sólo que la transgresión de un significado común, el defecto, el malogro, es lo primero que salta a los ojos. El bien transgredido es aquello con lo que se contaba y, por tanto, lo no tematizado; lo que sólo empieza a hacerse presente “en virtud de” su ausencia; esto es, con la diformidad del mal. (Giannini, 1995: 401)

Sin embargo, Prinz les concede a las emociones y juicios morales positivos un papel relevante, aunque, quizás, al que se le da menos atención que a la contraparte negativa: el de fortalecer la cohesión social. En la concepción gianniniana de la moral los significados que van dando forma a la especie de normatividad compartida es producto, justamente, de la pertenencia a la comunidad, en tanto que se comparte un lenguaje que trae consigo el mundo común co-creado y actualizado en todo intercambio comunicativo. Más adelante ahondaré en la concepción gianniniana del bien, que, según su pensamiento, sólo puede ser intencionalmente realizado a modo de proyecto social y no como promoción personal (Giannini, 1995). Baste por ahora decir que la bondad moral asociada a la noción de cohesión y pertenencia a la comunidad parecen concordar en ambas perspectivas puestas en relación.

Respecto del problema raíz de mi investigación: “¿es posible lograr que la conciencia moral se aleje tanto de un relativismo escéptico como de un absolutismo impositivo y, a la poste, intolerante y totalitario?” (1995: 395), me parece que Prinz plantea una aproximación plausible para alojarse en un terreno intermedio entre los extremos que Giannini desearía evitar en dicha pregunta. El punto de arranque de su filosofía es el empirismo, con lo que descarta cualquier planteamiento de tipo racionalista o trascendentalista. Su raíz en la filosofía humeana lo sitúa en un ala de la reflexión ética que tiende al relativismo, en tanto que se considera a la experiencia subjetiva como criterio moral. Sin embargo, a la luz de reflexiones contemporáneas, Prinz le da una vuelta intersubjetiva a la cuestión del relativismo, poniendo al sujeto en un contexto socio cultural específico, a partir del que se delinea su experiencia,⁸⁴ y sosteniendo una forma de realismo moral, en que equipara las

⁸⁴ Esta maleabilidad de la experiencia es la temática central de su libro más reciente: *Beyond human nature. How culture and experience shape the human mind* (2012).

propiedades y hechos morales a las cualidades secundarias: estas son ontológicamente subjetivas, pero psicológicamente objetivas. Por lo tanto, las normas morales son, en sus palabras: “Psicológicamente categóricas (las vemos como fines intrínsecos), y metafísicamente hipotéticas (si no sostenemos esos fines, no tendrían autoridad)” (Prinz, 2007: 136). Con ello, Prinz plantea la existencia de una moral que proviene de la subjetividad, pero que no por ello es irreal. Además, en tanto que las normas que configuran intersubjetivamente existen normas morales compartidas.

El relativismo de Prinz, por tanto, no es un relativismo escéptico como el que quiere evitar Giannini, sino que su postura rescata al relativismo del escepticismo en tanto que defiende la posibilidad de sostener una moral común, aunque no de modo dogmático, basado en un criterio externo a la experiencia: no existe la verdad moral de manera independiente a la (inter) subjetividad, pero existe la realidad moral. En el relativismo persistente e inevitable que se encuentra en esta propuesta, Prinz ve una posibilidad positiva, más que un defecto: a su parecer -y en ello lo secundo-, el relativismo permite la flexibilidad suficiente para que las normas morales varíen de acuerdo con la experiencia (individual, pero sobre todo social, a mi parecer), explica que las normas morales no sean las mismas hoy que hace cincuenta o quinientos años, y que no sean las mismas en Chile que en China. Esto, para el autor, no significa que estemos todos equivocados acerca de la moral, sino que todos tienen razón. Pero es enfático en recalcar que de ello no se desprende que todo sea permisible: la única regla taxativa derivada de su planteamiento es que el respeto a la posición ajena debe ser tal que nadie pueda ser forzado a vivir bajo valores ajenos. Así, si una persona está siendo violentada por los estándares morales del otro. Tolerancia y respeto (el último como límite al primero) son los valores que Prinz considera necesarios, no porque posean un estatus ontológico trascendental, sino porque son lógicamente necesarios para sostener la ética abierta y flexible que propone: no es posible aceptar el totalitarismo, porque es un

contrasentido. Además, la cuestión del relativismo se ha considerado una problemática porque no resuelve los conflictos a propósito de la diversidad de valores, pero con la filosofía gianniniana se afirma una idea que no es ajena a la reflexión contemporánea: que el conflicto es ineliminable, pues es lo propio de la convivencia humana.

Ahora bien, mientras que Prinz plantea una suerte de ontología subjetiva, en la teoría de Giannini podría leerse una forma de ontología intersubjetiva: da cuenta de dinámicas parecidas a las planteadas por Prinz en su teoría, pero poniendo en acento en el encuentro entre los sujetos, más que en la pura subjetividad. Si bien Prinz aborda el terreno del contexto social del sujeto, me parece que su registro es todavía individual. Esto por sí mismo no me parece un desacierto teórico ni un error rechazable, sino una decisión de enfoque, que es necesario trasladar para avocarse a la cuestión de la moral intersubjetiva tal como la entiende Giannini, que es el espacio al que me interesa ingresar.

Anteriormente (Bruna 2015), indagué en la posibilidad de agregar un énfasis intersubjetivo más fuerte a la propuesta de Prinz a través del concepto de realidad social de John Searle (1995). Me pareció una propuesta coherente en términos teóricos, pero la pregunta por la posibilidad de compartir una experiencia intersubjetiva en términos más que prácticos persistió. La pregunta gianniniana de “¿Cómo es posible convivir -convivir humanamente- más allá de la pura conveniencia?” (Giannini, 1965:11) resuena en los orígenes de esta nueva investigación.

Por su contexto teórico, encuentro en la filosofía de Giannini un terreno fértil para embarcarse en la indagación de estas dos preguntas planteadas por el mismo autor: cómo situar la consciencia moral lejos del dogmatismo y el relativismo escéptico, y cómo convivir humanamente, no por pura conveniencia. Me parece que las respuestas a ambas preguntas se canalizan volteando la mirada hacia el ‘entre’: entre subjetivismo y objetivismo moral, entre el sujeto y los otros; y esta perspectiva es característica de la filosofía de Giannini. Si

bien el mismo autor no encuentra la respuesta definitiva a sus vitales dudas filosóficas, me parece que encaminarse a una lectura de su propuesta a partir de lo ya recorrido en el trabajo anteriormente presentado, podría echar luces sobre el tema. Me parece importante volver a destacar la diferencia de matrices teóricas entre el autor anteriormente investigado, Prinz, y Giannini, puesto que en esa distancia radica el hecho de que en la filosofía de Giannini se cuente con conceptos y ámbitos de reflexión que no son accesibles desde el punto de vista prinziano. Debido a que Giannini plantea una visión más cercana a una fenomenológica (aunque no podríamos encasillarlo como fenomenólogo), y a que está interesado por problemas que rozan la metafísica, aporta a la reflexión elementos que no se alcanzan desde la base teórica empirista y analítica desde la que escribe Prinz. Sin embargo, aunque Giannini parece ser más fácil de enmarcar en la tradición europea continental, no es un autor que tome una posición dura sobre los límites teóricos, dialogando con diversos autores que incluyen, incluso -pese a las distancias teóricas inevitables entre ambos autores-, a filósofos como Searle. Dada la naturaleza dialogante de su filosofía, me parece que las ideas de Giannini pueden interactuar con otras, aunque provengan de diversa tradición. Esto es lo que, sugiero, me permite plantear una lectura de la obra gianniniana desde la visión previamente desarrollada, sin pretender situarlo como autor en un contexto que no le corresponde.

CAPÍTULO 5

LECTURA EMOCIONISTA DEL CONFLICTO MORAL SEGÚN GIANNINI

Para abordar la filosofía de Giannini, primeramente, explicitaré algunas consideraciones generales sobre el estilo, tradición en que se inserta y noción del rol de la filosofía presentes su pensamiento. Justificaré, a partir de esta descripción general, los beneficios teóricos de abordar la filosofía gianniniana desde un punto de vista emocionista, para luego abordar detenidamente algunos de los conceptos centrales de su teoría. Finalmente, plantearé qué elementos del emocionismo moral (con el modelo de la filosofía de Prinz a la vista) integraré al esquema de la experiencia moral gianniniano, en qué momentos de la dinámica dialógica que surge en esta experiencia aparecen -según mi propuesta- estos elementos y por qué considero que asumir esta perspectiva resulta conveniente para encaminarse hacia el diálogo frente al conflicto, de tal manera que permita restaurar el vínculo intersubjetivo. Con ello, a fin de cuentas, se cambia -en tanto que se renuevan los significados- el mundo común.

5.1 Consideraciones previas: sobre estilo y sentido de la filosofía gianniniana⁸⁵

La obra filosófica de Giannini es extensa y se despliega, al menos, desde la década del '60 hasta el año 2014, último año en que se publica un artículo de su autoría⁸⁶ y último año de su vida. Dada su bastedad y habiendo sido escrita en tan amplio periodo de tiempo, la obra de Giannini, de ser revisada en su totalidad, tal vez podría ser analizada y dividida en diferentes periodos, distintos en virtud de sus intereses, temáticas y modos de aproximación hacia estas. Un trabajo historiográfico-filosófico de tal calibre no ha sido realizado hasta la fecha.⁸⁷ Sin embargo, es posible reconocer, teniendo una mirada lo más panorámica posible de su obra, algunos lineamientos generales de los intereses y conceptos fundamentales que atraviesan su filosofía en toda la extensión de su desarrollo, a pesar de las distintas épocas potencialmente distinguibles en su trayectoria filosófica. Por ejemplo, el interés por la metafísica, que marca de manera importante sus primeras publicaciones⁸⁸, y que luego parece ser desplazado por preocupaciones de índole más “pragmática” y

⁸⁵ Algunas de las ideas presentadas en esta sección han sido desarrolladas a partir de reflexiones conjuntas surgidas en las reuniones del Grupo de Estudios Humberto Giannini (actualmente en proceso de ser reconocido formalmente por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile), de las que participan María José López, Nadine Faure y Juan José Fuentes, además de mí.

⁸⁶ Posteriormente, la Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones en conjunto con la Facultad de Filosofía Humanidades de la Universidad de Chile publicaron el libro *Giannini Público* (2015), en el que se recogen una serie de entrevistas y columnas previamente publicadas en otros medios.

⁸⁷ Al menos, no hay trabajo similar que sea de mi conocimiento.

⁸⁸ Se evidencia, por ejemplo, en la *Metafísica del lenguaje* (1999), que, pese a ser publicada hacia el final de la década del '90 como el libro íntegro que hoy conocemos, el texto origen de dicha obra fue su tesis de grado de licenciatura en filosofía, publicada en la revista “Anales de la Universidad de Chile” décadas antes: en 1962.

“empirista”,⁸⁹ se encuentra, sin embargo, persistentemente en sus reflexiones, a pesar del cambio de foco que parece tener su pensamiento.

Estas reflexiones sobre experiencia y moral comunes no pretenden en absoluto desembarazarse de la metafísica, ni de la historia de la filosofía que la venía interpretando. Por el contrario, intenta retomarla, pero desde una situación distinta a aquella en que se coloca habitualmente el filósofo (Giannini, 1992:9)

Una evidencia a todas luces de la persistencia de la metafísica como preocupación permanente en la reflexión gianniniana es el título su libro publicado más reciente: *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad* (2007). A pesar de que la obra se enfoca principalmente en asuntos de la intersubjetividad, ética, contingencia, acción y comunicación, la referencia a su propia concepción de la metafísica retorna en el texto.⁹⁰ Esto es un ejemplo que da cuenta de que en el pasar de su trayectoria filosófica, si bien hay cambios de perspectiva o desplazamientos en el abordaje de los temas, existen algunos ejes temáticos que atraviesan todo su trabajo, a los que regresa constantemente desde los puntos “más avanzados”⁹¹ de su planteamiento filosófico, trazándose así una suerte de espiral, o, más bien, un movimiento reflexivo, en el sentido particular que toma el concepto de reflexión en su pensamiento: “Digamos por ahora que este movimiento es reflexivo simplemente porque, *a través de otras cosas*, regresa constantemente a un mismo punto de partida” (Giannini, 2013: 17).

⁸⁹ En el sentido de que se ocupa de los problemas de la convivencia y la moral, desde el punto de vista de la observación de la experiencia (tal como explicita en *La experiencia cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (1987)) y una concepción performativa del lenguaje.

⁹⁰ Acerca del título, ver “Nota preambular” del texto (Giannini, 2007:14).

⁹¹ Temporalmente, por lo menos.

En este sentido se suma a la originaria preocupación por la metafísica, una atención permanente al tema del lenguaje y la comunicación, que se extiende desde una discusión temprana con el positivismo lógico (1962), pasando por reflexiones específicas sobre los modos de comunicarse⁹² (1987), el desarrollo de su teoría de las trans-acciones (1997), su noción peculiar del significado y sentido (1995), hasta el desarrollo de la noción de acciones comunicativas en sus publicaciones más tardías (2008). Asimismo, es omnipresente en su obra la reflexión en torno a la moral, desde la antigua pregunta sobre cómo convivir éticamente (1965) hasta sus reflexiones acerca de la moralidad de la acción comunicativa (2008) y sus indagaciones sobre las acciones particulares del perdón y la promesa (2014).

Por lo menos desde *La reflexión cotidiana* (1987)⁹³ en adelante, los tres tópicos mencionados⁹⁴ -metafísica, comunicación y moral-⁹⁵, a mi parecer, giran en torno a un eje gravitacional que parece motivar transversalmente la obra gianniniana: la experiencia común. A raíz de la búsqueda de esta en el subsuelo de la experiencia (Giannini, 2013), el filósofo adopta una mirada cuasi fenomenológica⁹⁶ de la

⁹² Me refiero, por ejemplo, a la distinción entre diálogo y conversación planteada en *La reflexión cotidiana* (1987).

⁹³ Si bien aquí refiero al año original de publicación, las citas tomadas de *La reflexión cotidiana* aparecen referidas con el año 2013, porque se ha utilizado la edición más actual publicada del texto como fuente.

⁹⁴ Dejo abierta la lista para la enumeración de más temáticas fundamentales en la obra gianniniana. Estos tres ejes han sido identificados en una reflexión inicial sobre la obra general de Giannini, pero no son producto de un examen acabado y minucioso de su obra escrita en toda su extensión.

⁹⁵ Cada uno desplegado en diversas reflexiones particulares sobre conceptos alojados dentro de estas temáticas amplias. Por ejemplo, el tema del perdón inserto en la cuestión de la moral y desde el punto de vista de la acción comunicativa.

⁹⁶ Me refiero a que su método es inicialmente descriptivo, pretende observar los fenómenos tal como se aparecen en la experiencia: “En su primera etapa no quisiéramos señalar nada -no postular ninguna entidad- que trascienda los límites del territorio que describimos. Por lo demás, los hechos que irán apareciendo son intrascendentes también en el sentido de insignificantes, por tratarse de lo que “sin pena ni gloria” pasa entre los límites de lo cotidiano y de la rutina” (Giannini, 2013: 29). Sin embargo, por los bordes difusos de los métodos y temáticas propios de la filosofía gianniniana no se le podría identificar estrictamente como un fenomenólogo: de ahí el prefijo “cuasi”.

cotidianidad, en la que descubre a la comunicación como vector conectivo entre el sujeto y los otros, y, a raíz de ello va a aparecer, posteriormente, el carácter moral de la comunicación. A partir de ello, cotidianidad, comunicación y moral se traslapan constantemente en su trabajo filosófico, a veces reconectado más o menos enfáticamente con la preocupación metafísica que en sus primeros textos fue más protagónico.

Debido a esta recurrencia temática y el carácter reflexivo de su obra (en el sentido descrito anteriormente), no me centraré en un periodo particularmente definido para mi análisis de los conceptos que abordaré, por lo que, en lo que sigue, se cruzarán referencias a textos primigenios de la filosofía gianniniana y otras de las más actuales, considerando también los intermedios. La pregunta raíz de la inquietud que mueve a esta tesis, sin embargo, se puede encontrar puntualmente alojada en un texto del año 1995: “Ética y negación”, en la *Revista Estudios Públicos*, n°58. En este ensayo Giannini plantea la pregunta acerca de si será posible alejar la consciencia moral del relativismo escéptico y del dogmatismo impositivo, retoma el asunto de la moralidad en el lenguaje y la cuestión de la negatividad de la ética, poniendo como corazón de la experiencia moral el conflicto: la ofensa. También de este texto se desprende una arista política de la concepción gianniniana del conflicto moral, tema sobre el que volveré hacia el final de la lectura emocionista de la filosofía Gianniniana. Por ello, este es uno de los textos centrales que tomaré como referencia para elaborar una interpretación de la filosofía de Giannini sobre la experiencia moral, aunque también me apoyaré en otros de sus textos relativos a los temas a abordar: *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965), *Del bien*

que se espera y del bien que se debe (1997), *La experiencia moral* (1992), *La reflexión cotidiana* (1987), *La metafísica eres tú* (2007), además de varios artículos, sobre todo del periodo más reciente de su trabajo, principalmente publicados entre el 2008 y el 2014, aunque también consideraré algunos de periodos anteriores.⁹⁷

Ahora bien, es menester aclarar que, ya que las temáticas extendidas en su obra a través de las décadas son retomadas y actualizadas en la medida que avanza el pensamiento de Giannini, hay conceptos que son puestos en juego desde diferentes perspectivas en distintos textos. Si bien la obra gianniniana es consistente en sus preocupaciones y objetos de reflexión, se caracteriza por una cierta y sugerentemente deliberada asistematicidad⁹⁸ en la definición de sus términos, lo que dificulta presentar una visión esquemática definitiva de sus concepciones. No obstante, parte del trabajo presente será presentar los aspectos de la filosofía de Giannini relevantes para esta tesis de manera lo más esquemática posible, pero, dada la naturaleza asistemática la filosofía gianniniana, es posible que algunas interpretaciones tomadas de determinados textos y aquí presentadas, en alguna otra ubicación textual puedan ser encontradas planteadas de otra manera (nunca contradictoria, me parece, pero sí vistas desde otros ángulos).

Finalmente, vale la pena insistir en que la tradición en la que parece más acertado posicionar a Giannini no es la misma con la que he estado trabajando en las secciones anteriores de esta tesis. En el caso de Giannini parece pertinente situarlo

⁹⁷ Especificados en la sección de "Bibliografía".

⁹⁸ "Así, la elección del lenguaje como medio permanente sobre el que se va moviendo la indagación me parece ofrecer ventajas evidentes. Sobre todo en este punto: que me permite una asistematicidad que no creo llega a ser puro caos." (Giannini, 1981:10)

cerca de la llamada tradición continental, ya que dialoga y menciona permanentemente a autores como Heidegger, Lévinas o Sartre, además de que sus modos de aproximarse a los problemas filosóficos que aborda suelen ser coherentes con los modos de filosofar propios de esta tradición.⁹⁹ Sin embargo, también es cierto que para Giannini fue relevante el trabajo de autores pertenecientes a una vertiente filosófica más analítica como John Searle y J. L. Austin en relación con las nociones de performatividad del lenguaje, actos de habla y acciones comunicativas. Y más de una vez cita de paso a otros filósofos del lenguaje como Wittgenstein, aunque sea para distanciarse de sus concepciones (Giannini, 1981: 9). Demás está mencionar que Giannini es un estudioso de la filosofía previa a la distinción contemporánea entre analíticos y continentales, cuestión que ha quedado plasmada en textos dedicados a autores como Sócrates (2006), Aristóteles o Kant (1982). A esto se suma, además, el intercambio crítico-intelectual con sus coetáneos chilenos y latinoamericanos, como Jorge Millas o Juan Rivano, entre otros tantos. La amplitud de su conocimiento filosófico en general, más allá de épocas o tradiciones se evidencia en su *Breve historia de la filosofía* (2005). Menciono todo esto para poner a la vista que, pese a que he situado a Giannini cerca¹⁰⁰ de una tradición puntual, el espectro de sus influencias e interlocutores filosóficos es mucho más amplio, y por ello -a mi juicio- su filosofía es

⁹⁹ Sobre la distinción entre analíticos y continentales: “se encuentran en juego dos modos diferentes de concebir la praxis filosófica: una <<filosofía científica>>, fundada sobre la lógica, sobre los resultados de las ciencias naturales y exactas, y una filosofía de orientación <<humanista>>, que considera determinante la historia y piensa lógica como el <<arte del logos>> o <<disciplina del concepto>>, más que como cálculo o computación.” (D’Agostini, 2000: 24).

¹⁰⁰ “cerca” y no “dentro” por el carácter difuso de sus límites teóricos, tal como expondré a continuación.

especialmente dialogante y permeable a ser puesta en relación con ideas que podrían provenir de corrientes diversas.

Prácticamente todo el camino previo a esta sección culmine dedicada a Giannini consta de revisión de autores de tinte analítico, y, a pesar de las distancias de matriz teórica, me parece que las conclusiones extraídas de dicha revisión son plausiblemente compatibles con la teoría de Giannini, ya que este no traza fronteras duras en su delimitación teórica. Pienso que esto tiene que ver con la concepción de la filosofía misma que Giannini sostiene, en que importa, más todavía que las delimitaciones teóricas (que no dejan de ser importantes y que Giannini, en su erudición, conoce bien), la relevancia del pensamiento abordado para pensar las cosas de nuestro mundo, de nuestro tiempo (Giannini, 1981), de cara a nuestra experiencia.

En una entrevista con Iván Jaksic (1996) Giannini sostiene: “Una filosofía que no le hable al tiempo en que uno vive es una filosofía muerta, y en ese caso yo no la estudio” (137). Esta vitalidad de la filosofía radicada en su contingencia sumada a la noción del filósofo “implicado y complicado en lo que explica” (Giannini, 2013:17), parecen haberle dado licencia para tomar ideas filosóficas desde la tradición y ponerlas fuera, al servicio de la elaboración de una visión propia sobre las cuestiones que le interpelaron, pero sin desconocer los marcos teóricos presentes en la historia de la filosofía. Como dijera José Echeverría: “me parece indiscutible que Humberto Giannini inaugura un modo nuevo, o que yo no conocía, de filosofar: un filosofar adherido a las cosas, a las vivencias más comunes de cada día, sin por ello abdicar del rigor” (1991: 172).

Intentando seguir ese espíritu filosófico, me propongo plantear una lectura de su obra que me parece que no transgrede lo que él quiso expresar, pero que lo pone en un terreno que él mismo no exploró expresamente. Todo ello, a fin de aproximarse a una cuestión que me implica y me complica: la cuestión del conflicto moral y cómo sortearlo, lejos del escepticismo y del dogmatismo, a través del diálogo. Mi propuesta, entonces, es postular a las emociones como vía para acceder a ese terreno medio y como propulsoras de revinculación intersubjetiva, en tanto que propiciarían la articulación del diálogo que reestablece los significados comunes, modificando con ello nuestro mundo.¹⁰¹

5.2 La experiencia moral según Giannini: rastreando pistas emocionales

Un enlace tradicional entre emociones y moral es el de que lo que nos genera emociones positivas, resultándonos placentero, es evaluado como bueno, y aquello que juega en contra de nuestro interés o nos provoca sensaciones negativas, como malo.¹⁰² Este modo de considerar la moral basada en las emociones, fácilmente podría reducirla a la pura conveniencia; cuestión contra la que se posiciona Giannini explícitamente, en contraste a lo que él considera una forma de convivencia *genuinamente ética* (1995). Mi propuesta aquí, como he venido diciendo, corresponde a leer el esquema gianniniano de la experiencia moral considerando las emociones como parte fundamental del mismo, pero evitando resbalar hacia un

¹⁰¹ El 'mundo común', constituido de significados consabidos.

¹⁰² La filosofía moral emotivista de Hume (1739) es una de las precursoras de esta comprensión de la ética.

subjetivismo relativista o utilitarismo, que Giannini descarta como posiciones factibles para pensar la convivencia humana desde un punto de vista ético. Para prevenir dicho deslizamiento, creo que es crucial enmarcar la experiencia emocional subjetiva dentro de la dimensión social en que esta se desenvuelve, pues para Giannini es impensable el sujeto y su experiencia sin esta dimensión: “Existe el ser social *antes* que el ser individual. Eso es lo que quería decir yo, ¿no? Que el individuo es posterior, primero existe el número dos, después el número uno, en todo” (Zerán et al., 2015: 125).

Vale decir, antes de proseguir, que con al sostener la postura de que las emociones juegan un papel relevante en la experiencia moral no se descarta la participación de la razón en ella. En lo que sigue, revisaré algunos de los conceptos que emergen, evolucionan y se reiteran a lo largo de la historia de la filosofía gianniniana, buscando pistas para elaborar una lectura de la experiencia moral desde lo emocional.

a. El sujeto

Una crítica reiterada en los textos escritos por Giannini es la que apunta contra el sujeto moderno, aquel concebido por Descartes como una solitaria cosa que piensa, descarnado y desvinculado. Considera el autor que, con esta noción de la subjetividad, “se alza sobre el pensamiento occidental el fantasma absurdo del solipsismo. La pretendida autosuficiencia del proceso racional trae “como presente griego” esta suerte de pesadilla que se llama idealismo” (Giannini, 1992: 55). La

visión de Giannini acerca de la subjetividad se pliega más bien a la tradición filosófica contemporánea, que se levanta contra el solipsismo y el racionalismo, para proponer una concepción del sujeto que esencialmente está en relación con los otros y su mundo. En ese sentido, Giannini rescata los términos heideggerianos de ser-en-el-mundo y el ser-con¹⁰³ (Heidegger, 2020).¹⁰⁴

“Se debe a la filosofía contemporánea el hecho de haber destacado con energía el estar del Hombre. Como algo radical de su ser y de haber insistido en que la consciencia del <<yo soy>>, es decir, el ser de la consciencia es inseparable del sentir el propio cuerpo, del mundo y del prójimo como constitutivos de ese mismo <<yo soy>>” (Giannini, 1965: 15)

Y en el mismo ánimo que, según su propia lectura, caracteriza al pensamiento contemporáneo, Giannini descubre que el sujeto, desprovisto de todos los ‘consuelos metafísicos’, se encuentra aislado y decepcionado del ser común, quedando solo la posibilidad de vivir en una sincronía utilitaria con las otras soledades, en un “*desierto* no buscado (como el de los anacoretas); de una convivencia desolada (*deserta*) en que todo es tangencial, difícilmente convergente.

¹⁰³ *Dasein* y *mitsein*, respectivamente.

¹⁰⁴ La obra de Heidegger es una influencia fundamental para el desarrollo de la filosofía de Giannini, sobre todo en relación con las nociones de la subjetividad recién señaladas y con la puesta en valor de la cotidianidad como campo exploratorio para la filosofía: “El problema ha venido a centrarse desde entonces en la búsqueda de una nueva vía de acceso a la experiencia común, vía que hemos creído encontrar -o mejor, redescubrir- volviendo la mirada a un territorio que no es relativamente próximo, pero también relativamente inexplorado; y que sólo o principalmente a partir de las incursiones de Martin Heidegger empieza a revelarse con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber” (Giannini, 2013: 27). Sin embargo, Giannini se aleja de las valoraciones del autor que consideran la cotidianidad como degradación de la experiencia: “La concepción de lo cotidiano, propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone una valorización pareja, sin matices, del territorio y del tiempo cotidianos (realidades que, por lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediamente y esa pertenencia a un mundo degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos” (Giannini, 2013: 28).

Encuentro ilusorio de vidas que permanecen, en el fondo, inconmensurables: cada cual en, y hacía, lo suyo propio” (Giannini, 2013:18).

En este contexto teórico es que emerge la pregunta gianniniana por el ser común, el ‘ser-con’, en que Giannini inscribe la experiencia subjetiva, a fin de no dejarla abandonada en el desierto desolador. La búsqueda que moviliza la filosofía gianniniana es la de la experiencia común, que se supone oculta bajo la interacción cotidiana. A bordo de esta empresa, Giannini descubre al sujeto como inseparable del contexto intersubjetivo en el que necesariamente se encuentra inserto, desde su llegada al mundo; no sólo ‘inserto’ en el sentido de que se encuentra contingentemente envuelto en ese contexto, sino que este los constituye. En ese sentido es que el autor afirma incluso que “Es falso que nacemos libres: nos hacen nacer (o no nacer) al modo de los otros” (Zerán et al., 2015: 228), pues no existe el sujeto desvinculado, al estilo cartesiano, de su contexto: de la cultura, de las ideologías, de las creencias y valores del conjunto.

Ahora bien, aun teniendo en cuenta a la subjetividad como necesariamente cruzada por los otros, por sí sola esta no basta para comprender la experiencia moral, pues esta nunca es experiencia a solas. “Ningún saber de sí -inobjetable y, por eso mismo, residual, incomunicable- podría ser el camino hacia el otro” (Giannini 1996: 12). La experiencia que se devela en la moral (la emocional incluida, como quiero llegar a concluir), es necesariamente intersubjetiva.

b. Encuentro con el otro: comunicación y vínculo

Ante la inconmensurable distancia de las consciencias, no es posible conocer al otro con la *inobjetabilidad*¹⁰⁵ propia del conocimiento reflexivo. Respecto del otro, no queda sino sólo la suposición en torno a su ser y sus intenciones, y en ese ejercicio de adivinanza siempre es posible el error (fuente de la experiencia moral negativa, como se verá más adelante).

Como bien se ha dicho anteriormente, a Giannini le interesa superar la distancia entre los sujetos, de tal manera que el estar-con-otro no se reduzca sencillamente a un estar cerca -en un sentido espacial, por ejemplo- y que las relaciones humanas no sean meramente prácticas o convenientes, pues “en todo encuentro humano hay implícita una exigencia propiamente moral” (Giannini, 1996: 13). En dicha exigencia radica la reciprocidad del vínculo: dado que frente al otro hay siempre una suposición en torno a su identidad e intenciones, el otro también juzga mi ser e intenciones. De esta manera, interactuar implica proponer cierta relación en que se encuentran los sujetos interactuantes, es decir, asumir un juicio acerca del vínculo en que creo que estamos enlazados. Tal proposición se realiza a través de la comunicación y es en ese sentido que en la visión de Giannini el lenguaje, el habla, es lo que permite la vinculación intersubjetiva y posee un carácter esencialmente moral.

Tomar la palabra, comunicarse con el otro, en la perspectiva de Giannini, siempre implica una apuesta, una *pro-posición* de las partes, que, cada vez que se plantea,

¹⁰⁵ Me refiero aquí a ese modo en que el sujeto se conoce a sí mismo y su relación con el mundo mediante la reflexión; saber que es inobjetable y sólo accesible para sí mismo.

deja al sujeto que propone en una situación vulnerable, en tanto que el otro puede rechazar o incluso ignorar la propuesta. Si tengo un trato coloquial con una jefa, por ejemplo, pensando que el tipo de relación que tenemos nos permite el uso de un lenguaje informal, y el otro -la jefa- no corresponde a mi propuesta vincular, probablemente sobrevenga un reproche, que me va a 'poner en mi lugar', es decir, que va a redefinir quién soy, en tanto que su mirada me sitúa en un lugar distinto del que yo pensaba, y, a la vez, deja en claro que el otro tampoco es, en función de su vínculo conmigo, quién yo pensaba que era: no hay reciprocidad en el vínculo. En ese sentido se da la exigencia de reciprocidad, puesto que, al menos, ante el vínculo propuesto es esperable una respuesta, aunque sea para negar la propuesta y reestablecer el modo de la relación.

Si el vínculo trazado por quien propone no es acogido por el otro, se reconfigura el modo en que estos se relacionan, y dicha recalibración es realizada mediante la comunicación. Para Giannini, el lenguaje es la herramienta fundamental de la interacción entre sujetos, sin la que la experiencia estaría limitada al puro conocimiento reflexivo (al "fantasma del solipsismo"). A través del habla, el sujeto evidencia su ser y pone en juego la proposición del vínculo: quién soy, quién se piensa que es el otro y qué relación tiene conmigo. El modo de la relación intersubjetiva apostado en la comunicación es la raíz de su carácter moral: "La eticidad (o dignidad) del vínculo estará significado por lo que supone este 'estar-con' en el encuentro que sea" (Giannini, 1965: 13). Y dicho modo de relacionarse, lo que supone el 'estar-con', adquiere su forma, en lo que Giannini llama transacciones o, más tardíamente, acciones comunicativas.

La reflexión en torno a la transitividad del lenguaje en Giannini destaca su carácter intencional, y califica como conductas transitivas a cualquiera “cuyo significado implica una referencia expresa y esencial a alguna cosa, sea la que fuere, en la que este significado se cumple y se determina” (Giannini, 2013:272). A partir de ello Giannini plantea la distinción entre conductas transitivas que poseen significados primarios y transacciones, que implican un significado que ya no atañe sólo al sujeto sino directamente a la relación intersubjetiva. En el caso de los significados primarios, aunque el objeto intencional fuese el otro, el significado no lo alcanza. Imagen de ello es el ejemplo del amor, que Giannini expone como ejemplo de dichas conductas transitivas.

Pertencen a esta especie actos tales como “conocer” (...) “amar”, “desear” y tantos otros (...). Se ama algo o a alguien. Y es evidente que el ser amado -en el que se cumple el significado de amar- no tiene por qué ser afectado ni recibir ese amor que se le da. Ni siquiera percatarse de él... En “el tránsito” del amor hay un intento fracasado de alcanzar al otro. Mi amor es siempre mi amor, y transita sólo figurativamente: jamás describe una trayectoria real. A lo sumo podría considerarse como el recíproco de otro acto de amor tan solitario como el mío. En resumen: tampoco hay aquí vínculo real alguno entre el significado de la conducta transitiva y el objeto en que este significado se cumple” (Giannini, 1992: 66)

Otra cosa sería declarar el amor al otro, en cuyo caso la acción se torna transacción, puesto que su significado se cumple al momento en que se expresa la declaración

y no se realiza solamente en el objeto intencional, sino que se vuelve relevante, precisamente, la intención del hablante (es por ello que Giannini vincula su concepción de las transacciones con los actos ilocucionarios planteados por Austin¹⁰⁶ (1962)).

Digamos, de un modo general, que los actos ilocucionarios son, todos, susceptibles de ser evaluados en virtud de una conmensurabilidad intrínseca a su significado u a condiciones pactadas sobre esta base. Explícitos o no son trans-acciones que, a diferencia de las otras, no suponen para su cumplimiento ningún otro acto previo: su significado se cumple por y en el hecho de que alguien lo enuncie ahora, de sí mismo (Giannini, 1992: 64)

En publicaciones más actuales,¹⁰⁷ Giannini comienza a utilizar el término acción comunicativa, para referirse a aquellos actos de habla que, al decirse, realizan algo en el mundo. Adopta este término presente en la filosofía de Searle¹⁰⁸ (1995), y le suma un componente moral sustancial en su propia concepción de la acción comunicativa.

Pedir, por ejemplo, es una acción comunicativa. Cuando se pide algo, no importa la respuesta, el sujeto que enuncia está, efectivamente, realizando la acción de pedir. En estas formas peculiares de la comunicación, se propone un vínculo en tanto que la acción pone a los sujetos interactuantes en cierta relación. En el caso de la

¹⁰⁶ Aquellos actos de habla en que se realiza algo al decirlos: ordenar, prometer, apostar, etc.

¹⁰⁷ Por ejemplo, en “Notas acerca de la moralidad de la acción” (2011) y “Experiencia moral y acción comunicativa” (2008).

¹⁰⁸ Y también se Habermas (1999), sin embargo, el sentido en que Giannini utiliza el concepto parece más cercano a la noción searleana.

petición, la relación se vuelve tal que una de las partes pide y la otra decide si satisfacer o no la petición. La necesidad de que el otro responde ante la acción comunicativa, la define como tal, aunque la respuesta sea el silencio o la negación. Por ejemplo, si al pedir -cuyo significado se realiza enteramente cuando solicito lo que pido-, el otro no me contesta, finalmente se entiende que está diciendo que 'no', y con ello el vínculo se moldea en una forma particular. "En este modo -en la acción comunicativa- actuar es siempre interactuar: mirar y ser mirado; hablar y ceder la palabra. Este es un aspecto esencialmente ético de la reciprocidad" (Giannini 2007:104).

En tanto que la comunicación siempre es interacción y, por ende, vínculo con el otro, en ello radica su carácter moral, en el sentido en que Giannini comprende la experiencia moral: como una en que se juegan significados consabidos que implican una normatividad trazada a través del lenguaje, a partir de la que se extienden expectativas que pueden o no ser cumplidas en la relación con el otro (el bien que se espera y el bien que se debe). Pero es importante agregar la moralidad de la acción recíproca es, además, de carácter afectivo. En palabras de Giannini:

El 'estar en algo común', el 'vivir algo como común' no es, entonces, un dato físico, un hecho que pueda describirse por medio de relaciones espaciales ni en función de proyectos individuales. Se trata de un hecho esencialmente afectivo: el sentimiento de no estar solo **com-partiendo** las mismas cosas sino **participando**¹⁰⁹ de los mismos significados (Giannini, 2007: 93)

¹⁰⁹ Las negritas son del texto original.

Me parece de suma relevancia para los fines de este trabajo destacar la cita anterior: el vínculo intersubjetivo es esencialmente afectivo. Si bien la comunicación se inicia a propósito de algo -el objeto sobre lo que trata lo que se dice-, la acción comunicativa no tiene que ver tanto con la referencia¹¹⁰ como con el modo de relacionarse de los sujetos interactuantes. Que Giannini considere el *sentirse* vinculado a los otros a través de los significados consabidos,¹¹¹ de los modos de relacionarse esperados en la reciprocidad de la comunicación, podría dar pie a la lectura emotiva de la comunicación en la experiencia moral. Si estar vinculado es un fenómeno afectivo -emocional, diríamos, sin precisar distinciones entre los nombres del sentimiento-, y en la comunicación se constituye y expresa el vínculo, las acciones comunicativas conllevan un sentir o su posibilidad, implícito tras la mención a la referencia. Así, cuando se dice “te prometo que te traeré tu libro mañana”, la acción de prometer deja vinculados a los sujetos en un modo que eventualmente puede desembocar en experiencia moral y -según mi postura-, por lo tanto, en una reacción emocional: si no se cumple la promesa, por ejemplo, la ofensa se *siente* y se expresa en el lenguaje.

c. Mundo común: sentido y significado

Cuando se habla del mundo, en la filosofía de Giannini, no se apela a una existencia que trascienda la experiencia; si bien, el filósofo no es un anti realista ni tiene intenciones de acercarse a alguna forma de solipsismo, la noción del mundo que

¹¹⁰ En la filosofía de Giannini, referencia es el objeto del mundo sobre el que trata la acción comunicativa.

¹¹¹ Más abajo la explicación de la noción ‘significados consabidos’.

maneja en sus reflexiones es también heredera de la raíz fenomenológica de su planteamiento: su noción de mundo no es la de una colección de objetos neutros, sino una en que los objetos están mediados por las apreciaciones del sujeto, son “cosas-sentidos: enseres, instituciones, signos” (Giannini 1965: 16). Ahora bien, estas ‘cosas-sentidos’ no son significadas por un sujeto solitario, sino *entre* los sujetos de una comunidad histórico-comunicativa, a través del lenguaje.

...el mundo humano se constituye, se construye, en virtud de la palabra, deberá subrayarse luego -porque esto tiende a olvidarse- que esta palabra es siempre dirigida, esto es, la acción de ir al encuentro del otro, en un mundo que ya era común en virtud de una comunión más antigua que nosotros mismos (Giannini, 2007: 25)

Así como la comunicación es la herramienta crucial para la vinculación de los sujetos, también lo es para la construcción intersubjetiva del mundo en que y a propósito del cual surge el vínculo. Como bien se decía en la sección anterior, las acciones comunicativas involucran más que una referencia objetiva, pero esta referencia es también parte fundamental de la interacción. Nos comunicamos a propósito de algo, que nos interesa a los interactuantes y nos convoca a vincularnos de cierta forma particular. La connotación de sentido que se le da a las cosas en la comunicación depende, entonces, de esa significación común y no de su ser meramente físico-espacial. Giannini sostiene que “Mundo es, en fin, -cuando comprendemos con <<autenticidad>> nuestra existencia- una realidad mía, insolidaria con el ser de las cosas, que no poseen un mundo (aun cuando estén

físicamente en un espacio” (Giannini, 1965: 16), pero esta ‘realidad mía’ es necesariamente mía y tuya: nuestra; ya que la subjetividad misma está cruzada por la experiencia común, que incluso es anterior a la experiencia subjetiva.

Hablar, comunicarse, para construir el mundo significativo de las referencias, en la filosofía de Giannini involucra -como se venía adelantando- una concepción peculiar del significado:

Llamaremos “significados” a los modos por los que el sujeto entiende y significa una determinada relación suya a los otros seres humanos y/o a las referencias (cosas). No tienen carácter sustantivo. El modo más propio de expresarlos es mediante la declinación verbal: “pedir”, por ejemplo, es un significado por el que el sujeto entiende y significa su relación a alguna cosa (esta o aquella referencia) a través de otro sujeto. (Giannini, 1995: 398-399)

En las palabras de Giannini nuevamente queda claro que el significado de una cosa no es una referencia puramente material, sino que está dado por el *sentido* que se les da en la relación intersubjetiva elaborada a propósito de ella. No tiene carácter sustantivo, sino verbal, precisamente porque se habla del significado de la acción, no de la proposición en cuanto proposición o de la referencia mentada. Y en tanto que el significado es un modo de interactuar, lleva aparejada cierta normatividad,¹¹² en virtud del tipo de vínculo que se proponga en la acción. Dicha normatividad es la del bien esperado y el bien debido que se ha venido mencionando: las expectativas acerca de la interacción dadas en el significado de la relación. La normatividad que

¹¹² Pues en la interacción hay siempre una exigencia moral, como se explicó más arriba.

se asoma en la filosofía gianniniana no es una lista de reglas taxativas a seguir, sino estas reglas de convivencia implícitas en la comunicación y elaboradas a través de ella; son, por lo tanto, normas que evolucionan en el desarrollo de la experiencia de una comunidad comunicativa. Un ejemplo de especial importancia para la reflexión de Giannini sobre la acción comunicativa, su carácter moral y la normatividad que lleva aparejada es el de la promesa. Si en la promesa los interactuantes se relacionan como alguien que promete y alguien que recibe la promesa, esto implica que el primero *le debe* al segundo cumplir con la promesa hecha; tal es el significado de la acción de prometer: “El sujeto que ‘ahora’ habla –y no otro– afirma que en el futuro hará o dejará de hacer algo que, en su opinión, beneficia al sujeto destinatario. (...) Una vez adquirido el compromiso de la promesa, éste se vuelve obligación.” (Giannini y López, 2014: 66-67). La obligación que se adquiere al prometer es parte de su significado, y se espera que se cumpla con ella, independiente de si el que promete, finalmente, lo hace o no. De este modo, el significado de la acción comunicativa conforma un vínculo específico, con expectativas-normativas asociadas. Para que la interacción llegue a término exitoso y el vínculo se mantenga tal como se lo propone en la acción comunicativa, lo que se espera y lo que se debe tienen que ser necesariamente coincidente entre los sujetos vinculados: es decir, que ambos entiendan, por ejemplo, lo que significa una promesa de igual manera. De otro modo, el desencuentro significativo resulta en ofensa -como explicaré más adelante.

Los significados de los que habla Giannini, entonces, son *consabidos*, compartidos, y su componente normativo va conformando lo que el filósofo llama sentido

común:¹¹³ es de sentido común que el prometer implica quedar com-prometido a cumplir lo que se prometió; es de sentido común que pedir implica el deseo de recibir lo que se solicita; es de sentido común que los automovilistas no deben atropellar personas; es de sentido común que declararse amigos implica no traicionar la confianza del otro, etc. “Todo lo que traspone el orden de lo común: sentido común” (Giannini, 1997: 9). El concepto de sentido común planteado por Giannini muestra cómo el significado moldea normativamente el mundo más allá de las acciones comunicativas *expresamente* declaradas. Por ejemplo, decir que es de sentido común que la amistad implica no traicionar al otro -pienso que Giannini estaría de acuerdo- no lleva aparejado una acción comunicativa evidente, pero los sujetos vinculados en amistad *saben* el significado de su relación y lo que se espera de ellos en tanto que amigos (si no, de nuevo: la ofensa). En la última parte de su obra, Giannini descubre la acción comunicativa como un elemento presente, pero muchas veces de incógnito, en toda interacción humana. Por ende, la normatividad que conlleva la acción comunicativa también se encontraría patente, aunque silenciosa, en todo encuentro intersubjetivo. En todo caso, esta noción de normatividad no es una novedad de su propuesta más tardía, pues, en sus textos más tempranos, aunque todavía no integre a su teoría la noción de acción comunicativa, la normatividad tácita de la convivencia es reconocida y mencionada: “El prójimo mide

¹¹³ La concepción que maneja Giannini sobre el sentido común es peculiar y distinta de la que se encuentra habitualmente en la tradición filosófica. No se refiere aquí al sentido común como parte de los sentidos internos, tal como podría encontrarse en la filosofía aristotélica o tomista. Tampoco coincide exactamente con la concepción pragmática de Moore (1986). Su noción del sentido común corresponde más bien a la una comprensión pre-teórica del mundo y compartida a través de la comunicación.

lo que somos por lo que debiéramos ser, según normas y significados más implícitos que manifiestos” (Giannini, 1965: 15).

Si todo encuentro intersubjetivo es comunicativo (aunque no se declare verbalmente la acción),¹¹⁴ en todo encuentro hay significados consabidos en juego, sentido común operando y una normatividad derivada del significado de la acción comunicativa. Todo encuentro es, en este sentido y tal como afirma Giannini, moral -lo que se hace evidente cuando ocurre la transgresión de lo esperado.¹¹⁵

Es menester insistir en que cuando se habla de normatividad en la filosofía de Giannini, no se está planteando que en su pensamiento se propongan normas de un deber-ser específico. “No se trata de un deber ser ideal, utópico, exigido in abstracto a toda la humanidad ni de un imperativo categórico, en el sentido kantiano, sino de la forma de reciprocidad que normalmente se espera del otro en la situación que se comparte con él” (Giannini, 1997: 79). Giannini no es taxativo respecto a los significados de las acciones, su trabajo describe que en la interacción humana *de hecho* se dan elaboraciones colectivas de normas asociadas a lo que se entiende en cada significado de la acción, en cada comunidad histórico-comunicativa concreta. Es decir, los significados y las normas de interacción que dan forma al mundo común no son estáticas, sino que cambian en el flujo del diálogo sostenido en el tiempo a través de las generaciones: los significados consabidos se van recalibrando cada vez que hay desencuentro entre los dialogantes, se vuelve a elaborar el significado para ponerlo en común.

¹¹⁴ Ya que la comunicación corp-oral se da en todo encuentro.

¹¹⁵ En esto se radica la negatividad de la experiencia moral que Giannini defiende (1995): en que se hace presente cuando las cosas no marchan, cuando hay *desencuentro* y los significados no coinciden.

A nivel de comunidad social, histórica y cultural, el sentido común se renueva con los tiempos, y con ello va cambiando el mundo, “porque a través de la sustancia porosa de la palabra hay un traspaso (y una retención) de mundo: de una generación a otra, de un texto a sus lectores, de una conciencia a otra conciencia” (Giannini, 1995:398). Traspaso, en tanto que los hablantes transmiten el mundo recibido de la comunidad en que se nace (no hay subjetividad desprovista de ese contexto); retención, en tanto que se va integrando ese mundo al acerbo propio; pero se podría agregar ‘renovación’, en tanto que cada sujeto puede aportar una perspectiva nueva que, de volverse común a través del diálogo, regenera el significado del mundo, de la realidad misma. En ese sentido, Giannini habla de “comunicación ontológica” (Giannini, 2013: 276). Así, por ejemplo, hoy se cuenta con modos de hablar para dar cuenta de relaciones, experiencias e identidades que hace algunas décadas no eran parte del sentido común: el lenguaje inclusivo, las distintas identidades de género, distintas realidades virtuales (objetos y modos de relacionarse a través de la tecnología), etc.

d. La experiencia moral: ofensa, conflicto y diálogo

Si bien encontrar la experiencia común y desenterrar sus formas de debajo del subsuelo de la cotidianidad es uno de los móviles principales de la filosofía gianniniana, el encuentro intersubjetivo hacia el que apuntan sus reflexiones en el hallazgo del terreno común no implica, en ningún caso, la desaparición del conflicto; por el contrario: la convivencia, desde la óptica gianniniana, es inherentemente

conflictiva. “La convicción de que hay una experiencia común no debería inducir a nadie a suponer que en ella y por ella terminen las diferencias, conflictos y lejanías entre los sujetos” (Giannini, 1992: 73).

El conflicto es desencuentro, desajuste entre los significados supuestamente compartidos, y esto es lo que genera la ofensa, núcleo de lo que Giannini llama experiencia moral. “El conflicto moral —que es otra cosa que el proceso de objetivación ética— surge, en cambio, en la historia de un encuentro entre individuos, y en torno a un significado que esta historia (por pequeña que sea) ha puesto en juego.” (Giannini, 1995:406). En tanto que el conflicto alude a un acontecimiento que se da en el encuentro, se puede suponer que es esencialmente comunicativo: tiene que ver con el desajuste de los significados, con la no coincidencia de lo que se supone que significa el vínculo.

Tal como se ha venido explicando, el mundo común -el mundo *nuestro*, compartido y co-creado a través de un diálogo intergeneracional- está tejido con ciertos hilos normativos.¹¹⁶ Nuestro mundo es como lo concebimos, no porque todo su contenido nos haya sido dado desde fuera de la humanidad misma, sino por el sentido que *le hemos* dado. El nosotros implícito en la aseveración anterior incluye a las generaciones anteriores que han venido conformando el mundo al que llegamos y que nos ha sido traspasado, pero de cuya actualización constante participamos en tanto que sujetos interactuantes, participativos del proceso dialogal. Es a partir de esta participación en la co-creación de mundo (y de las normas tácitas propias de este) que asumimos que las cosas se van a dar de manera coherente con ese

¹¹⁶ En el sentido previamente explicado de la normatividad gianniniana.

sentido común elaborado por nosotros mismos. “Llamo, finalmente, “experiencia moral” a la participación directa de los sujetos en este proceso de significaciones y valores en juego.” (Giannini, 1995: 399). Cuando dicha concordancia de la experiencia efectiva con la expectativa dada por la elaboración común de las normas no se realiza, es que sobreviene la experiencia radicalmente moral de la ofensa.

Si el otro no cumple con la expectativa implícita en el significado del vínculo que se pensó que se tenía, queda expuesto que tal vínculo no era tal: se expone una ausencia de reciprocidad que quiebra la vinculación. Es a propósito de ello que el ofendido enjuicia al ofensor: porque no co-rrespondió a lo esperado. Esto pone en entredicho la dignidad del ofendido porque su perspectiva -el modo en que concebía el mundo, el vínculo en que se suponía envuelto- no es acogida por el otro, al fallar en el cumplimiento de ese significado supuestamente consabido.

La ofensa, según la filosofía de Giannini, es esencialmente afectiva. En los términos que he utilizado a lo largo de esta tesis: emocional. El sujeto *se siente* ofendido ante la carencia de reciprocidad del otro, y esto es porque el vínculo es también de corte afectivo, de tal manera que ante su fractura la respuesta no puede ser sino emotiva.

Es, pues, en esta no reciprocidad donde reside la ofensa, nervio del conflicto moral. ¿Cómo expresar un sentimiento tan subjetivo y multiforme? ¿Un sentimiento que compromete el reducto más concreto, inflexible e individual de la vida humana? La ofensa es corte, es cercenamiento carnal. Lo recuerda el término mismo (*fendo/findo*). y este tajo invisible tiene que ver con nuestra condición de sujetos expuestos permanentemente, no a los peligros del mundo

físico sino a la violencia o a la omisión ejercida por otros sujetos. Tiene que ver con el ser-ante otra subjetividad y con algo que allí y sólo allí diariamente se omite, se distorsiona, se transgrede, se triza, se quiebra (Giannini, 2011c: 22)

La ofensa concebida como sentimiento, como experiencia de 'corte carnal', evidencia que en el diálogo que emerge a propósito de ella no hay meramente argumentos racionales en juego. Enjuiciar al otro por la ofensa cometida no es un ejercicio puramente lógico, donde se exponen los significados transgredidos de manera conceptual. El enjuiciamiento moral es una forma de decir que '*me siento ofendido*', herido por la no reciprocidad, porque mi dignidad ha sido transgredida, en tanto que se revela en la ofensa que pensé haber estado en una relación que no era, que el otro no es quien yo suponía (en tanto que la acción revela al sujeto, según la visión de Giannini), e incluso, que yo no era visto como yo suponía que el otro me veía. En fin, que las suposiciones -única opción epistémica en el terreno del encuentro intersubjetivo- resultaron estar equivocadas. Esta es "la cuestión agobiante de la experiencia moral" (Giannini, 1995: 400): un sentimiento, una emoción de agobio, de indignación, de ira o de tristeza, por el vínculo caído.

La expresión de la ofensa en Giannini tiene forma de enjuiciamiento, pues el otro, el ofensor, es puesto en tela de juicio como aquel que no 'dio la talla' ante el vínculo propuesto. Esto, desde la perspectiva del ofendido, que sólo puede conjeturar acerca de las intenciones ajenas y, en este sentido, sólo *supone* que el ofensor 'no dio la talla', pues el otro podría no haber querido ofender, sino simplemente haber asumido otro significado.

En este desencuentro significativo, según mi lectura, hay o puede haber una expresión emocional, que resultaría clave para encaminarse hacia el diálogo que, en la filosofía de Giannini, tiene una función revinculante. Si las partes *se sienten* dispuestas a recomponer el vínculo, haciendo concordar los significados nuevamente. Si no se expresa la emoción negativa generada por la ofensa, las relaciones se quiebran o se vuelven insinceras, pues aún si el ofendido quisiera hacer la vista a un lado con la ofensa, el sentimiento involuntario provocado por la ofensa probablemente se presente de todas maneras y, aunque inexpresado, el enjuiciamiento probablemente estaría presente en el fuero interno del ofendido, pues “Con el enjuiciamiento pasa lo que afirma Kant respecto de la metafísica: que no podremos dejar de emitir ese tipo de juicios” (Giannini, 1997: 72). Sólo habiendo iniciado el *diálogo* moral, destapando el conflicto, es que se puede aclarar el vínculo: “La explicitación del vínculo ocurre, en todo caso, cada vez que el ser con otro se transforma en un conflicto moral” (Giannini, 1965: 14). Debido a que la experiencia de la ofensa -la transgresión de la normatividad previamente supuesta entre las partes vinculadas- es lo que lleva a esta explicitación del vínculo, Giannini considera la experiencia moral como inicialmente negativa, pues el conflicto es la que la excita y moviliza, ya que mueve a los sujetos a manifestar los significados que se suponían consabidos y ‘recalibrarlos’ cuando no coinciden.

Giannini identifica cuatro modos en que el ofensor puede responder ante la acusación de haber cometido una ofensa moral: haciendo oídos sordos, excusándose, justificándose o pidiendo perdón (Giannini, 1997). En el primero de los casos, el ofensor pasa de largo, no se siente aludido por la acusación; si bien Giannini no le da demasiada atención a esta respuesta, porque no responde, ni

siquiera a la manera de negación, me parece que es atendible en tanto que es precisamente una forma en que el vínculo no se repara, sino que la ofensa se profundiza. Al no darse por aludido o no querer simplemente atender el enjuiciamiento, nuevamente se está pasando por alto la dignidad del que manifiesta haberse sentido ofendido, es falta de reciprocidad por partida doble. En cuanto a la excusa, al 'no soy realmente yo la causa de tu malestar', me parece que la deficiencia de reciprocidad es similar a la de la no recepción del enjuiciamiento, sin embargo, en este caso al menos se reconoce que hay algo que provocó daño -un daño moral- al ofendido, aunque se niegue la relación con el ofensor. En el caso de la justificación, la toma de responsabilidad es mayor: se acoge el enjuiciamiento y se acepta el ser causa de la ofensa moral. En este punto me parece que la justificación, en que el ofensor se explica, da cuenta de las razones que llevaron no intencionalmente a cometer la ofensa, da cuenta también de su ámbito emocional, por lo menos en cuanto a la disposición emocional reactiva frente al enjuiciamiento, ya que este no le es indiferente. Si el ofensor se siente injustamente juzgado como tal, aun rechazando la responsabilidad de no corresponder con su acción al significado del vínculo, su reacción igualmente será emocional; quizás se sentirá ofendido 'de vuelta', por haber sido mal juzgado en su ser e intención. En este último caso, difícilmente habrá un ánimo dialogante para la recomposición del vínculo, pues para ello es requisito la disposición mutua de los involucrados a abrirse al sentir del otro, tanto por parte del ofensor como del ofendido. Por parte del ofensor porque para que haya diálogo este debe acoger el sentimiento del ofendido cuando denuncia el mal recibido, pero también por parte del ofendido, para acoger la justificación. He aquí que se abre un terreno de la acción comunicativa explorado

especialmente por Giannini, la cuarta de las maneras en que se responde al enjuiciamiento: el pedir perdón. No trataré aquí con detalle la propuesta Gianniniana acerca del perdón, porque es demasiado amplia y compleja para incluirla en esta ocasión, pero baste decir que con en la petición de perdón se expresa también un sentir, de arrepentimiento y disposición a la revinculación.

Finalmente, quisiera insistir en el carácter emocional de la experiencia moral, haciendo alusión a las palabras de Giannini que la vinculan con la violencia, cuando esta queda inexpressada, sobre todo en el terreno de lo social:

“Yo creo que la ofensa se siente, aunque no siempre se hace conciencia de ella. Se siente y frente a ella, se responde y no siempre adecuadamente, ¿no es así? ¡Pero se entiende que no se responda adecuadamente! Por ejemplo, la ira y todo el descontento que no se sabe por qué, se da, a veces, de modo descontrolado. Todo eso tiene que ver con la ofensa. La ofensa se siente, se resiente, pero no se conceptualiza. Yo creo que es bueno conceptualizarla también. Pero en este caso hay una ofensa enorme. Yo creo que está operando una ofensa. La ofensa de los que no se pudieron educar, fueron a trabajar a los 12 o 13 años, de los que se les negó un destino. Eso es una ofensa. La ofensa está debajo, entonces; como no se manifiesta, no se manifiesta sino en cosas que son a veces condenables, como la violencia. Violencia contra violencia, entonces, todo se complica, ¿no es así? Todo se va complicando, pero la ofensa existe y desde hace mucho tiempo. La ofensa existe desde un comienzo del problema social” (Zerán et al., 2015: 120)

En el pasaje se hace claro que la ofensa moral está ligada, en términos emocionales, a la ira; aunque creo que esta no agota las posibles respuestas emocionales a la transgresión de las normas morales sociales: la vergüenza, la tristeza, algunas emociones familiares de la ira como la indignación o el disgusto,¹¹⁷ etc., podrían ser también parte del acervo emocional moral. Sin embargo, el sentimiento de la ofensa inexpressado o la ausencia de respuesta (doble manifestación de ausencia de reciprocidad), sin lugar a duda, devienen en ira, que puede -tal como apunta Giannini- transformarse en violencia, sobre todo si el malestar es social. Es por ello que propongo que hacer presente la emocionalidad envuelta en el conflicto moral (y político, si se entra en el terreno de lo social, que Giannini no tematizó sistemáticamente, pero al que sí se refirió en incontables ocasiones, enlazándolo con la experiencia moral), no sólo permite al ofendido hacer presente el daño cometido, sino que acerca a los sujetos al diálogo en tanto que se abre cada uno al sentir del otro, pues el conflicto ya no trata acerca razones o referencias, donde cabe buscar el argumento más lógico o la verdad más sólida, sino que nos sitúa en el plano de los afectos, donde, como dijera Giannini, todos somos interlocutores válidos, y la verdad -en ese sentido- no depende solamente de los hechos, sino de su *sentido* y, en el caso de la verdad moral, de nuestro sentir. El diálogo, desde la perspectiva gianniniana, “no ocurre gratuitamente, como la conversación” (2013: 310), sino que se llega a este a propósito del desajuste y la intención de enfrentarlo y superar. Sin embargo, no se pretende que en ello se

¹¹⁷ Remito aquí nuevamente a la propuesta de Rozin: , Lowery, L., Imada, S. y Haidt, J. (1999) en “The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity)”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 574–86.

igualen las posiciones a partir de un consenso absoluto y definitivo.¹¹⁸ La conflictividad de la convivencia para Giannini es insuperable en tanto que intrínseca a la intersubjetividad, por lo que la búsqueda de revinculación sugiere una puesta en común de los significados *hasta que se vuelva a surgir el desajuste*, a partir del que se retomará el diálogo para reestablecer los significados consabidos. El proceso dialogal es permanente y actualiza el mundo constantemente a partir de la redefinición de los significados -lo renueva: cambia el mundo. Si fuese de otro modo, si del diálogo se pudiese derivar conclusiones absolutas, la humanidad caería en uno de los extremos de los que Giannini se quiere alejar: el absolutismo, pues no habría espacio para la aparición de nuevas perspectivas.

En el dominio moral, el problema que se le aparece a Giannini en su reflexión es el de intentar ubicar un terreno entre dogmatismo y relativismo: se quiere conservar la apertura y el hecho (absoluto, para Giannini) de que todo sujeto es poseedor de una verdad moral legítima, pero también se asume la posibilidad y la necesidad de convergencia. El diálogo, en ese contexto, funciona como medio de elaboración ontológica de lo común: las normas tácitas, el sentido común. Todo esto aporta un elemento de convergencia radical: el mundo mismo. “En lo que concierne finalmente al diálogo moral, éste permite acoger y transcribir al dominio teórico una estructura ontológica que, por decirlo así, es esencialmente verbal” (Giannini, 2013: 318). Y a la vez, el diálogo es también espacio de presentación para las perspectivas diversas, las que deben ingresar al diálogo si quieren volverse comunes. La

¹¹⁸ Como podría ocurrir si se postula la necesidad de un consenso racional, en tanto que se considere a la razón como una facultad capaz de acceder a verdades universales.

objetividad del mundo -y de la moral, que es lo que nos interesa aquí específicamente- no es absoluta, sino dinámica: dialógica.

Considerando al diálogo como el paso culmine de la dinámica de la experiencia moral según como la plantea Giannini, en el que se despliega la posibilidad tanto de la emergencia de las voces singulares como de la recomposición de la objetividad vinculante, pareciera ser que este punto de la experiencia moral es clave para el posicionamiento de la consciencia moral en ese intermedio aludido en la pregunta que inicia esta investigación. Teniendo esto en cuenta, mi propuesta es que descubrir y asumir el papel de las emociones en el proceso puede acercar a los sujetos a ese diálogo, en tanto que, a diferencia de la racionalidad concebida como facultad que puede acceder a verdades absolutas, las emociones lo que expresan es la verdad subjetiva –esa que no puede objetarse, según Giannini–, pues dan cuenta de la percepción que el sujeto tiene del mundo desde su lugar: son mecanismo de conexión con el mundo, en el sentido en que se ha venido describiendo anteriormente.

5.3 Propuesta de lectura emocionista: consecuencias para el conflicto y diálogo moral

Para transparentar el lugar de las emociones en el conflicto y dar cuenta de cómo estas podrían ser un factor conducente al diálogo revinculante – a través del que se genera el espacio intermedio en que se ha querido situar la experiencia moral– es preciso evidenciar en qué partes y de qué modo estas aparecen en la concepción gianniniana, según mi perspectiva. Para ello, serán de utilidad las consideraciones

sobre las emociones en la conformación de la moral que realiza Jesse Prinz, en particular los elementos que se destacaron en el anterior análisis de su teoría:¹¹⁹ la conformación de una asociación emocional (sentimientos morales, en palabras del autor) en el desarrollo de la experiencia subjetiva y la interacción con otros, además de la experiencia de las emociones específicas en la formulación del juicio moral propiamente tal (es decir, cuando el sentimiento moral se traduce en una emoción concreta frente a un evento moralmente relevante). Mi intención en esta sección es esclarecer cómo se conectan las nociones prinzianas tomadas de su teoría sobre la moral con el esquema de la experiencia moral gianniniano, a fin de explicitar, luego, de qué manera cobra relevancia plantear esta lectura emocionista en relación con la interrogante generadora de esta investigación.

Respecto de la teoría gianniniana acerca de la experiencia moral expuesta y explicada anteriormente –sin aun introducir a las emociones, más allá de cómo el mismo Giannini las deja entrever en su concepción–, me parece que esta se puede explicar de manera esquemática, pese a los diversos matices que sus conceptos y las relaciones entre estos adquieren en distintos puntos de su obra. Dado que la diversidad de definiciones y la asistematicidad asumida por el autor no le han costado la coherencia general a su teoría, se podrían configurar algunos elementos esenciales de la dinámica moral del conflicto, el diálogo y la generación del mundo común de la siguiente forma:

¹¹⁹ Ver Figura 4

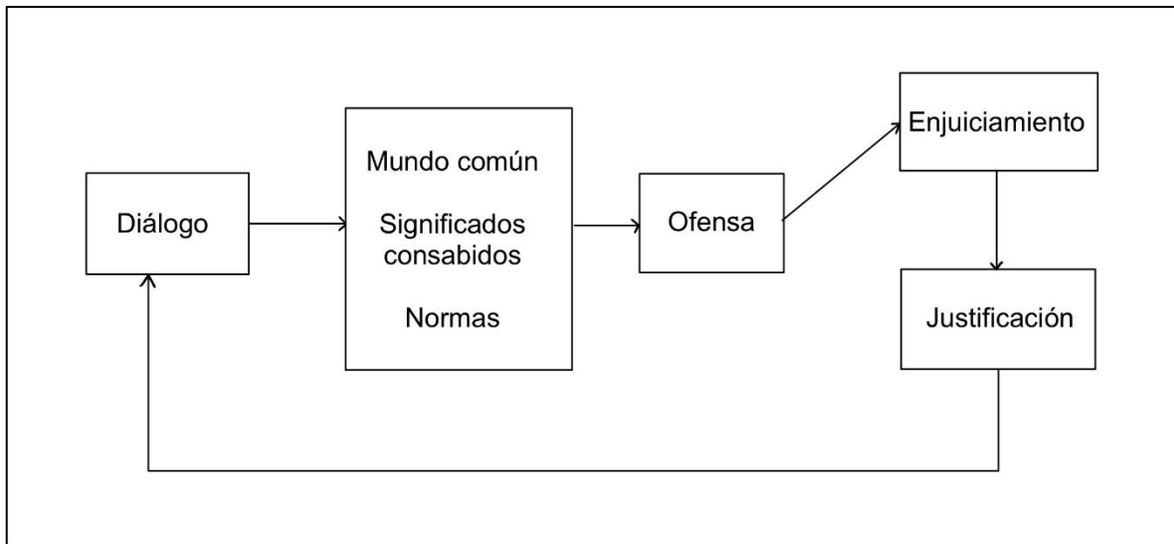


Figura 5 Esquema de la experiencia moral según Giannini

Como se ha explicado, la concepción contemporánea del sujeto que considera Giannini comprende a la subjetividad en un mundo previamente elaborado por los otros, lo que se evidencia en la preexistencia de un acervo cultural que comprende, entre otros elementos, al lenguaje y, en él, la historia de la comunidad en el seno de la que el sujeto llega al mundo. Ya que este mundo preexistente no aparece de la nada, sino que es elaborado intersubjetivamente, el primer elemento del esquema que propongo no es el mundo, sino el diálogo, pues es a través de este que se configura el mundo entre los dialogantes. No está de más decir que no se habla aquí de un mundo en sentido ontológico trascendental, sino del *mundo humano*, “el mundo de nosotros” (Zerán et al., 2015: 189), que se constituye de los significados consabidos y la normatividad asociada a estos,¹²⁰ traspasados de generación a generación a través del lenguaje. Es por medio del diálogo, entonces, que no sólo

¹²⁰ En el sentido de que todo significado implica un modo de relación por cuya definición se espera un determinado modo de actuar, como se ha explicado anteriormente.

se constituye el mundo común, sino que se traspasa y, como se adelanta en la imagen del diagrama, se reelabora: se actualiza, se reconstruye tras el conflicto.

Ya que el sujeto llega al mundo –por consecuencia de la acción de otros– previamente configurado, este se inserta en la intersubjetividad a través del aprendizaje de los significados que operan en el mundo: el sentido de los objetos, el significado de las acciones comunicativas, y lo que se debe y lo que no, en virtud de esos significados (teniendo en cuenta el carácter moral que Giannini otorga a los significados consabidos). La llegada del sujeto al mundo, en este sentido, es tan gratuita para el sujeto mismo que Giannini incluso basa en ello el derecho universal a la educación gratuita, en tanto que la sociedad le debe a quien llegó a existir, sin pedirlo, ese traspaso de mundo: “Nadie nos llamó a existir en la vida, llegamos simplemente todas y todos (...) llegar a la vida significa una obligación para la sociedad, si quiere seguir siendo una sociedad histórica y no anónima” (Zerán et al., 2015: 172). En dicho traspaso, además, radica la constitución de la sociedad misma como una comunidad histórica, que comparte un sentido común, es decir, una noción compartida del mundo. Ahora bien, el sujeto llegado no es tan sólo un ente pasivo que recibe el mundo preelaborado por los otros, sino que se inserta en el diálogo, puesto que, según Giannini (1997), todo sujeto tiene derecho a participar del este, planteando su perspectiva y proponiéndola a los otros.

Es por este proceso creativo que implicado en el diálogo que este se posiciona en el primer lugar del esquema, seguido por el mundo: común, significativo y normativo, en el sentido previamente explicado. Habiendo ilustrado ya la relación entre diálogo y mundo, el siguiente elemento que aparece es la ofensa: experiencia que surge de la transgresión, justamente, de aquellos significados normativos que se

constituyeron como mundo común a través del diálogo. Puesto que a partir de las nociones de lo debido y lo indebido que se van delineando en la experiencia común dialógica, se espera que las cosas del mundo –incluyendo las relaciones con los otros–, se desarrollen conforme a las normas tácitas o explícitas a través de las que se concibe la realidad. Cuando esto no se cumple, tal como se explicó en la sección anterior, sobreviene la experiencia de la ofensa: “un sentimiento tan subjetivo y multiforme” (Giannini, 2011: 22). Es en este punto del esquema que aparece el conflicto, pues la ofensa es su núcleo y origen. Cuando ocurre el desencuentro, es decir, cuando los sujetos interactuantes operan en su relación con diferentes significados a la base de sus acciones y expectativas para con el otro, se produce el conflicto, tornándose uno el ofendido y el otro, ofensor.

El ofendido, según Giannini, toma la palabra en modo de enjuiciamiento. De este modo el ofendido le hace ver al ofensor el desajuste entre sus propias expectativas –o sea, de lo que se consideraba como debido– y el comportamiento ajeno. El ofendido, desde su punto de vista, hace ver al otro que ha incurrido en una falta, en virtud del significado que se suponía compartido. Generalmente, ante el enjuiciamiento,¹²¹ el presunto ofensor responde con una justificación.¹²²

Enjuiciamiento y justificación son los dos polos dialógicos que se alzan frente a la experiencia de la ofensa, y es con ellas que se inaugura el diálogo, pues entre aquel

¹²¹ Digo, “generalmente”, porque es posible que se dé el caso de que el ofensor de hecho se justifique incluso antes de que el ofendido lo enjuicie. Esto podría ocurrir, por ejemplo, cuando el ofensor se da cuenta de que no respondió a lo esperado, no porque no compartiera el mismo significado que el ofendido tenía en mente, sino porque por alguna causa externa no pudo cumplir.

¹²² Esto, si el ofensor da oídos al enjuiciamiento. En otro caso, podría excusarse o simplemente no responder. También en este punto es posible que aparezca la petición de perdón, pero no ahondaré en esta ocasión en esa acción comunicativa pues abre puertas teóricas amplias en la filosofía de Giannini, que requieren más atención y tiempo del que ahora es posible otorgarles.

que hace ver la discordancia entre el bien que se espera y el mal recibido, y aquel que hace ver la discordancia significativa con su justificación, se da cuenta del conflicto, y se abre la puerta al restablecimiento de los significados en común. Es por ello por lo que, desde la casilla de la justificación en el esquema, se lanza una línea de vuelta hacia el diálogo.

La línea de retorno al diálogo no es trivial: no se trata de un nuevo diálogo, desvinculado del diálogo originario, sino que es – como todo diálogo concreto, dado en cierto momento y lugar entre dialogantes particulares– parte de ese diálogo generador de mundo común, que es interminable y continuo. En palabras del filósofo:

Más allá de los actores ocasionales de un diálogo cualquiera, propongo que consideraremos al diálogo, en general, como un proceso continuo, abierto por ambos lados, en cuanto implica un diálogo anterior (la mayoría de las veces, realizado por otros), al que remite, suponiéndolo, retomándolo explícitamente, reinterpretándolo. Y en cuanto implica también nuevas situaciones, nuevas perspectivas, nuevos antecedentes, que son los que me obligan u obligarán a otros, a continuar el discurso común en el punto en que había quedado. (Giannini, 1995: 400).

Así, el diálogo que engendra el mundo común es constantemente actualizado en los diálogos particulares que forman parte del diálogo social e histórico. La estructura del esquema es, de este modo, reflexiva, en el sentido peculiar con que concibe el término el mismo Giannini: como un retorno a lo mismo a través de otras cosas. Se vuelve “a lo mismo” en el sentido de que se supone en el diálogo que surge a propósito de un conflicto particular, el diálogo previo: los significados

previamente elaborados y consabidos. Todo diálogo nace en un escenario intersubjetivo previamente entablado, de otro modo, no habría sido posible la ofensa que origina el diálogo determinado en primer lugar, pues esta supone la preexistencia de las normas del mundo común producidas en el diálogo anterior. Y este diálogo previo, según como lo plantea Giannini, no sólo se supone, sino que se retoma, pues existe una continuidad entre el diálogo originario, histórico, social, y el diálogo puntual del conflicto.

De este modo, en la filosofía gianniniana que intento graficar esquemáticamente, se ponen en relación la creación del mundo común y el conflicto, con el diálogo como punto de conexión. Pues solo en el contexto dado por la normatividad del mundo común puede surgir el conflicto, y, a la vez, a partir del conflicto se retoma el diálogo que engendra *nuestro* mundo. En ese sentido, la conflictividad de la convivencia humana es motor de la actualización constante del mundo, pues, tal como propuso Giannini, sin la oposición de las diversas posturas el mundo deviene estático e, incluso, totalitario: “todo podría terminar siempre con el triunfo de la intolerancia y la tiranía, si el ejercicio del poder no generara nuevas denuncias y enjuiciamientos, nuevas aglutinaciones de fuerzas alrededor de otras ideas y de otros modos de concebir el proceso social” (Giannini, 1995: 405).

Ahora bien, mi planteamiento fundamental en esta tesis es que en todo el proceso descrito las emociones juegan un papel fundamental, en tanto que son parte de la formación de las creencias, normas y juicios morales (tal como se explicó en el capítulo anterior). Y, además, debido a que el esclarecimiento de su función en la dinámica de la experiencia moral podría propiciar el diálogo, lo que, a fin de cuentas, significa que tendrían un impacto en la renovación del mundo común.

En vistas de explicar y fundamentar mi propuesta, es menester explicitar en qué puntos del esquema de la experiencia moral de Giannini es que se integran los postulados emocionistas que he especificado anteriormente:

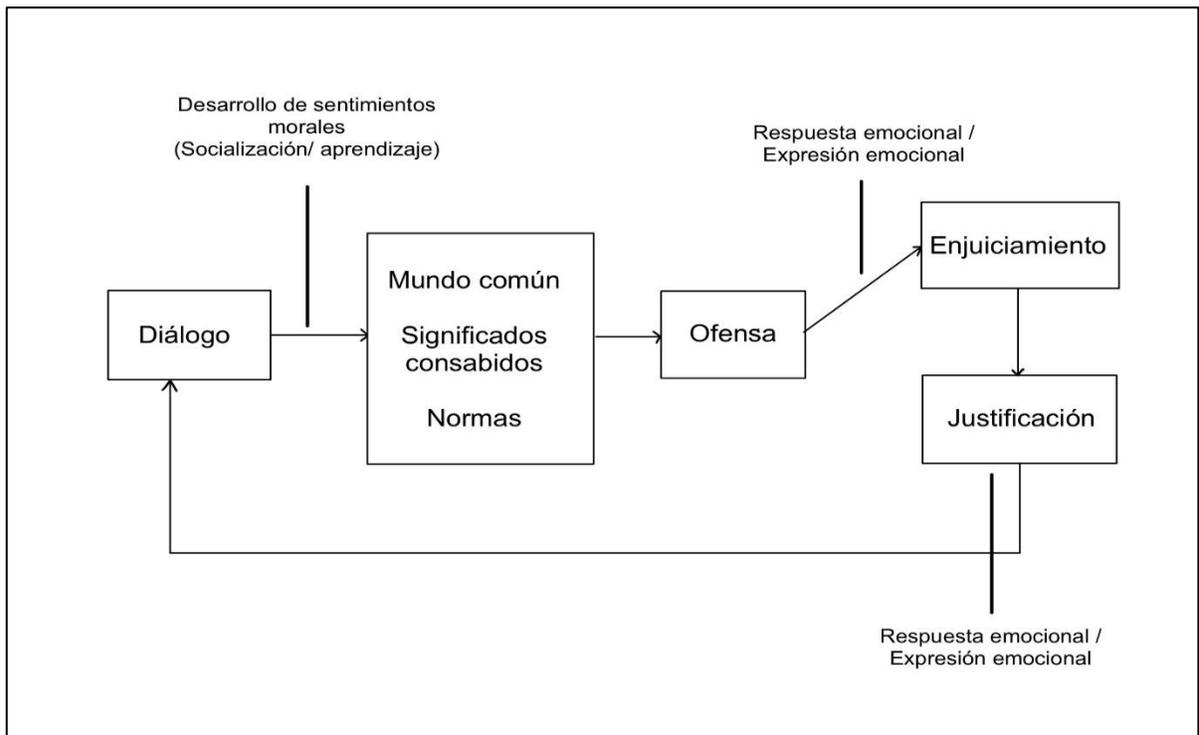


Figura 6 Esquema emocionista de la experiencia moral gianniniana

En primera instancia, las emociones cobran importancia en el desarrollo de los conceptos y normas morales que adopta el sujeto, en tanto que los aprende en la interacción con otros, a partir de los conceptos y normas morales socialmente establecidos a través del diálogo (en el sentido previamente explicado). Desde la llegada al mundo del sujeto, se inicia un proceso de aprendizaje acerca de los sentidos y significados comunes que, tal como describía Prinz, va aparejado de una cierta asociación emocional, sobre todo en el caso de las normas morales (pues,

como se planteó en el capítulo anterior, estas han sido definidas en relación con esta asociación, diferenciándolas de las normas convencionales). Dicho aprendizaje no sólo se realiza por medio de una instrucción explícita, sino que se va captando en la socialización, pues es ahí donde las normas tácitas se traspasan aún sin explicitarlas. Esto ocurre, por ejemplo, cuando los niños observan las respuestas de los adultos frente a ciertos comportamientos y generan una asociación emocional hacia dicho comportamiento en base a la emoción que la reacción de los adultos les provoca a ellos. Por ejemplo, si se observa desagrado, enfado o cualquier forma de rechazo hacia robar, probablemente el sujeto observador en su proceso de formación acerca del mundo común asocie esa respuesta emocional al robo, derivando en la idea de que robar es malo y, por tanto, originando la norma de “no robar”. Esta norma forma parte del sentido común que el sujeto comparte con los otros miembros de su comunidad y, aunque ha sido conformada subjetivamente, tendría una validez objetiva en el sentido en que se explicó en el capítulo anterior: en un sentido intencional, psicológico y compartido.¹²³ Lo que dota de esa validez objetiva a las normas morales –según las posturas previamente revisadas y adoptadas en esta tesis– es justamente la asociación emocional, pues no se trata de normas trascendentales, sino de normas creadas con el lenguaje, por los mismos sujetos cuyas conductas son reguladas por esas normas, pero son percibidas como normas objetivas en tanto que tienen un efecto emocional real sobre ellos. Aunque el sujeto pudiera plantearse la posibilidad de cuestionar racionalmente la norma, o

¹²³ Realicé una explicación más acabada del carácter psicológicamente objetivo, aunque ontológicamente subjetivo de las normas morales, concebidas como realidad social, en mi trabajo anterior: “Capítulo 3 La construcción social pragmática de la moral: entre relativismo y realismo” (Bruna, 2015).

aunque la transgreda, el hecho de que haya una respuesta emocional asociada dotaría de realidad a dicha norma. Por ejemplo, si por cualquier razón el sujeto comete un robo, aunque se sienta racionalmente justificado en su acción, si sobreviene la culpa en su fuero interno es porque reconoce el robo como una acción moralmente mala y, por ende, la existencia de la norma que prohíbe el robo. Si llegado cierto punto, el sujeto no siente una emoción asociada a la norma intersubjetivamente creada, para este la norma ya no existe: he ahí donde la teoría prinziana se enfrenta al relativismo, pues, aunque para un sujeto la norma deje de existir, para otros no sucede lo mismo. Diferentes asociaciones emocionales dan cuenta de diferentes concepciones morales y es en ello donde radica, precisamente, el conflicto: en el desencuentro de significados o, en otras palabras, de normas-valores morales.¹²⁴

Siguiendo el mismo ejemplo, en esta zona del esquema graficado es que se produce la ofensa: cuando alguien es asaltado, por ejemplo. En dicho suceso ocurre una transgresión de la norma social, dialógica e históricamente instaurada en la comunidad en que el sujeto está inserto y de la cual ha aprendido la norma, junto con la asociación emocional que, probablemente, le lleve a sentirse no solo materialmente afectado sino moralmente ofendido por haber sido asaltado. Esta red normativa y valorativa que el sujeto trae consigo, dada por su contexto (o por el sentido común, diría Giannini), es lo que se encuentra a la base de su enjuiciamiento, pues le permite y le mueve a juzgar que ese robo es una acción

¹²⁴ Agrego la palabra 'valor' porque uno de los caracteres que considero relevantes de las emociones para su inclusión en el desarrollo de la experiencia moral es, justamente, su faceta valorativa, destacada por el cognitivismo.

mala. Si, hipotéticamente, se diera un diálogo entre asaltante y asaltado, es ahí donde el ofendido podría expresar su ira en el enjuiciamiento al otro, y ese otro, quizás, podría justificarse. En un escenario ideal los dialogantes podrían expresar las emociones implicadas en el suceso del robo como ofensa: ira y culpa, si es que el asaltante participa del mismo significado acerca de robar que el asaltado. O quizás, el asaltante puede que no comparta el significado y la asociación negativa acerca del robo y exista un conflicto todavía más radical entre los interactuantes, pero que sigue dando cuenta de lo mismo: un desencuentro.

En el caso ideal de que ambos protagonistas del ejemplo quisieran revincularse (asumiendo que se encontraban previamente vinculados, al menos, como miembros de la misma sociedad), podrían entablar un diálogo que les conduzca a la actualización del mundo común y su vínculo. Pero es evidente que en escenas como la descrita en el ejemplo, generalmente la emocionalidad se hace presente de manera mucho menos dialogante. Esto se hace evidente, por ejemplo, en las detenciones ciudadanas, donde la ira acumulada por la exposición constante a distintos modos de delincuencia, llevan a una explosión de violencia (que muchas veces resulta desmesurada respecto del crimen cometido por el enjuiciado, ya que la ira responde más bien a la respuesta frente una violencia sistemática que excede la acción del acusado y que radica, por ejemplo, en la desprotección y abandono por parte de los organismo que se supone debiesen velar por la seguridad y condiciones de vida digna de la ciudadanía).

Todo lo anterior vale para decir que en la respuesta emocional (valorativa) a la transgresión de los significados (normativos), según la óptica emocionista que he asumido, estaría alojado el juicio moral. Al enjuiciar se daría cuenta, entonces, de

dicha respuesta emocional: el sentimiento de la ofensa que identifica Giannini –y que es multiforme porque, en tanto que el sentimiento es una predisposición emocional, puede concretarse en la forma de distintas emociones según el desencadenante. En la posible justificación del ofensor, también habría una expresión emocional, en la medida en que este dé cuenta de su sentir respecto o del enjuiciamiento (por ejemplo, si se siente injustamente acusado), o de su transgresión al significado compartido (si siente culpa o vergüenza al reconocer la transgresión). Si sucede lo primero, el ofensor podría incluso ofenderse “de vuelta”: reaccionando con ira o indignación ante lo que consideraría un mal juicio sobre su ser.¹²⁵ En este caso, el ofendido original podría resentir la ofensa, en tanto que su sentir expresado originalmente no llegó fue considerado por el ofensor. Así, ambos sujetos quedarían desvinculados, debido a la disputa en torno a una supuesta verdad que sólo uno de ellos poseería. Contrario a esto, si el ofensor responde justificándose, acoge el sentir expresado por el ofendido y expresa su sentir propio: da cuenta de que no era su intención incurrir en la ofensa, y se explicita el desencuentro significativo o las razones para transgredir el significado compartido. Frente a ello, si la disposición de los interactuantes es positiva, es posible que se encaminen a un diálogo que trascienda este intercambio emocional y vuelva a poner en común los significados que delinearían el mundo compartido.

En el ejemplo del asalto y la mención a las detenciones ciudadanas parece claro que el carácter emocional de la experiencia moral: primero, se hace evidente; y, segundo, no parece lo más plausible que conduzca al diálogo. Esto último, dado

¹²⁵ Puesto que el enjuiciamiento, como se explicó en la sección anterior, implica suposiciones sobre el ser y las intenciones ajenas, en principio incognoscibles para el que enjuicia.

que las emociones poseen una fuerza motivacional importante –como se explicó en la primera parte de esta tesis–, y si la evaluación de nuestra relación con el mundo nos revela que nos encontramos en situación de amenaza (en un asalto, por ejemplo), sumado a las creencias previas sobre la injusticia, el robo, la propiedad, etc., esto desembocará en una emoción particular: en el ejemplo, la ira. Y, dado que las emociones son un mecanismo evolutivo para responder ante las circunstancias del mundo, la ira probablemente mueva a la defensa contra la agresión del otro, no a la apertura hacia su sentir y posible justificación. Mientras que las emociones han sido tradicionalmente asociadas a lo irracional, el diálogo suele asociarse a la racionalidad. Por ejemplo, por concepciones neokantianas como la de Adela Cortina (2000) o, desde los orígenes conocidos de la filosofía occidental, por las concepciones platónicas sobre el diálogo socrático, en que este se desarrolla justamente para llegar a una verdad descubierta por la disposición racional de los dialogantes. Entonces, desde esta óptica, la emocionalidad envuelta en el conflicto moral – ya previamente fundamentada en evidencia empírica–, en lugar de propiciar el diálogo reflexivo que propone Giannini, parece alejarnos de este.

Mi propuesta, por el contrario, plantea que hacer evidente la emocionalidad del conflicto moral podría conducir a un diálogo revinculante. En primer lugar, esto implica deshacerse de la asociación exclusiva del diálogo a lo racional, y de la división tajante entre lo racional y lo emocional.¹²⁶ Suponer que el diálogo es un método para descubrir una verdad objetiva mediante la razón, en el sentido

¹²⁶ Cuestión que fue discutida en la primera parte de este trabajo, de lo que se concluye que la frontera entre emoción y cognición (que es un espectro de facultades, del que forma parte la racionalidad) es difusa, por lo que se planteó una visión integrativa de lo emocional, que reúna su carácter instintivo-corporalizado y su carácter cognitivo-evaluativo.

tradicional, no resuelve el problema del conflicto porque, en la práctica, la oposición valórica y normativa, junto con el desencuentro y las emociones que dicha oposición genera, siguen operando. La propuesta racional-normativa (en el sentido de postular un deber-ser) para desarticular el conflicto moral no resulta aplicable porque la experiencia emocional y la asociación entre esta y el mundo común, con sus significados, sentidos y normas, es una realidad propia de la multidimensionalidad de la experiencia humana: somos seres emocionales (además de racionales), porque nos hemos desarrollado evolutivamente para vincularnos con nuestro ambiente a través de los procesos que llamamos 'emociones'.

Según el planteamiento de Giannini, es de la experiencia –común– que surge la verdad moral (en el sentido explicado en la sección anterior). Entonces, la importancia que toma el destacar que hay emocionalidad envuelta en el proceso intersubjetivo de la experiencia moral radica, a mi parecer, en este punto: en tanto que el diálogo se entable desde la comprensión de que hay otra posición válida, además de la propia, es posible configurar una verdad común. Esto, desde el punto de vista de las emociones parece más logable, en el sentido de que toda emoción es verdadera para el sujeto que la siente, no así respecto de la razón, en cuya elaboración discursiva es posible objetar y reclamar una verdad en contra de la falsedad ajena. Según lo planteado a lo largo de este trabajo, en el plano de la moral existe la verdad, pero esta es producto precisamente de ese diálogo entablado a propósito de la puesta en cuestión de la verdad vigente. No busco con esta propuesta eliminar la racionalidad del proceso dialogal. Me parece que Giannini no estaría de acuerdo con ello, sobre todo considerando su apreciación de la figura de Sócrates, a quien considera el “padre del diálogo callejero”, y que es –como antes

mencióné— ícono del diálogo racional platónico. Considerar a las emociones en la dinámica de la experiencia moral porque somos seres multidimensionales, permite también darle espacio a la racionalidad como parte del proceso, tanto del conflicto como del diálogo. Lo que me parece rechazable el desarrollo de una postura puramente racionalista que destierre a las emociones del asunto, pues me parece que estas, siendo reconocidas y expresadas, pueden aportar al desarrollo del diálogo por las razones recién planteadas. Y, como se ha venido diciendo, con ello no se busca desbaratar la conflictividad a través del descubrimiento de una verdad última, sino que sirve como herramienta de generación de una verdad común; transitoria, pues en el desarrollo interminable del diálogo ante la conflictividad ineliminable de la intersubjetividad, el diálogo se retoma y la verdad se actualiza.

En este sentido, me parece que, si bien la inclusión de las emociones en el esquema de la experiencia moral no resuelve del todo el problema del relativismo, en tanto que la verdad de las normas morales sigue dependiendo del contexto y las experiencias de los sujetos, sí aporta a alejarse del escepticismo en torno a la posibilidad de converger moralmente con los otros, pues el realismo que aparece en la noción de la comunicación como herramienta de construcción de mundo en Giannini, incorpora una objetividad que trasciende la experiencia personal en el plano moral (y en el gnoseológico en general). La expresión de las emociones morales, en ese sentido, es clave, ya que permite encaminarse a la recomposición del vínculo y restablecimiento de los significados comunes. En caso contrario, como dijera Giannini, la contención emocional podría derivar en un vínculo permanentemente fracturado o inexistente. Esto lo sugiere, por ejemplo, cuando en el plano social alude a la violencia como derivación de la ira contenida.

Por ejemplo, la ira y todo el descontento que no se sabe por qué, se da, a veces, de modo descontrolado. Todo eso tiene que ver con la ofensa. (...) La ofensa está debajo, entonces; como no se manifiesta, no se manifiesta sino en cosas que son a veces condenables, como la violencia (Zerán et al., 2015: 120)

A la luz de esta cita, referida a la ofensa moral en el movimiento estudiantil chileno del 2011, la expresión del descontento, entendido como una gama de emociones negativas asociadas a la ofensa, también cobra relevancia en el plano político. Pese a que Giannini no desarrolla una filosofía política per se, su concepción del conflicto moral se ve asociada al conflicto político recurrentemente en su obra. Podría ensayarse la tesis de que, si la expresión de emociones es un elemento esencial para que haya diálogo frente al conflicto moral, lo será también en el plano político. El diálogo político es visto por Giannini también como un intercambio de perspectivas en pugna por establecerse como verdad común –como sentido común– según sugiere en “Ética y negación” (1995), al esbozar un paralelo casi identificatorio entre el diálogo moral y el diálogo político.

La pugna ideológica, sin la cual una sociedad inmoviliza y corrompe su vitalidad, es de un modo esquemático y más o menos diluido, la proyección del proceso de transacciones reales que se realizan en un espacio civil. Lo que verdaderamente importa es que este diálogo (ético-político) de segundo nivel, surja de la experiencia común (y de sus conflictos), y vuelva a ella. ¿No es esto lo que llamamos “democracia”? (Giannini, 1995: 405)

Su perspectiva sigue siendo positiva respecto de la dinámica conflicto-diálogo, pues sin conflicto no hay dinamismo, se pierde la vitalidad social en un mundo inmóvil; esto es el dogmatismo absolutista. La prevención de este y de toda forma de totalitarismo requiere el necesario enjuiciamiento del mal sentido, sin ello, es imposible entablar el diálogo en que se legitime una verdad intersubjetiva –no impuesta. Y si mi hipótesis tiene sentido, esto implica un modo de expresión emocional.

La extrapolación del rol de las emociones en el conflicto-diálogo moral hacia el plano político parece tener sentido si se observa los movimientos sociales de las últimas décadas, en que la expresión de una emotividad compartida y sentida a propósito de padecer la misma ofensa quedan a la vista en la manifestación expresa de la ira aludida por Giannini. Quién es el ofensor de un pueblo ofendido y cómo entablar un diálogo revinculante en una sociedad fracturada son incógnitas que exceden a los propósitos de esta tesis, pero que quedan planteadas como pie para alguna investigación futura. Baste, por lo pronto, concluir que, en la experiencia moral, hay emociones –sentimientos multiformes– moviendo a los interactuantes, operando entre la sensación subjetiva y el sentido común, entre la perspectiva individual y la normatividad social. Si se les presta voz explícita, además, es posible que nos encaminen a un diálogo revinculante, en tanto que cada dialogante abra su sentir y se abra al sentir del otro. Y con ello, nos podríamos situar, entre el relativismo escéptico y el dogmatismo absolutista, ya que salvamos la convergencia en una

moral común, pero descubriéndola en la experiencia: una experiencia común y multidimensional, que incluye, entre otras aristas, una emocional.

Conclusiones

PRIMERA: En relación con la pregunta planteada por Giannini (1995) que es el motor inicial de esta tesis, acerca de si es posible situar a la consciencia moral más allá del dogmatismo absolutista y del relativismo escéptico, frente al conflicto intersubjetivo, las emociones aparecen como candidatas para encaminarse a un diálogo que permita converger hacia valores compartidos (significados consabidos) sin eliminar la conflictividad propia de la convivencia –que, además de ineliminable por la naturaleza misma del encuentro intersubjetivo, resulta beneficiosa para evitar el absolutismo valórico.

SEGUNDA: La emocionalidad es parte de la vida cotidiana y las respuestas emocionales, según se aprecia en la experiencia, aparecen frente a aquello que valoramos. Dado que en la convivencia humana y, específicamente en el plano moral, se experimenta se muestra recurrentemente conflictiva, se observa que dicha conflictividad suele excitar respuestas emocionales. Cuando ocurre un desencuentro valórico con los otros suele haber respuesta emocional frente a ello.

TERCERA: Para plantear una propuesta que enlace las emociones con la experiencia moral es necesario definir qué se va a entender por el término “emoción”, pues, pese a que es un concepto conocido y utilizado cotidianamente, en la teoría de emociones contemporánea no se encuentra un concepto unívoco acerca de qué son las emociones.

CUARTA: Los puntos de vista filosóficos para abordar el asunto de la naturaleza de las emociones son variados. Frente a la necesidad de acotar la gama de autores que se revisará para definir qué es una emoción, se decide ingresar al tema por medio del debate entre teorías cognitivas y no-cognitivas de la emoción, ya que estas corrientes buscan identificar y describir analíticamente los componentes de la experiencia emocional esquemáticamente, más que a describir la experiencia subjetiva de las emociones particulares. Esto es de utilidad a los fines iniciales de la tesis, que busca plantear un esquema comprensivo de lo que una emoción es.

QUINTA: Abordar el debate cognitivismo/no-cognitivismo, además, es de importancia porque las dimensiones de lo emocional que abordan ambas corrientes son relevantes para la posterior puesta en juego de las emociones en el conflicto moral: su carácter evaluativo y su carácter corporal.

SEXTA: Tras un breve recorrido por la historia filosófica acerca de las emociones (generalmente llamadas “pasiones” en las filosofías antigua, medieval y moderna) es posible afirmar que estas han sido concebidas por la mayoría de los autores mencionados en el “Capítulo 1” como reacciones espontáneas, incontrolables y padecidas. Se han considerado contrarias a la razón, que se ha alzado en la historia como una facultad primordial en la definición de lo propiamente humano, confiando en ella como fundamento del conocimiento y de la moral. Las emociones, en este contexto, quedan subordinadas a la razón.

SÉPTIMA: De entre los autores mencionados en la breve revisión histórica llevada a cabo en el “Capítulo 1”, se destaca a David Hume, quien plantea en su teoría una revalorización de las pasiones como motivadoras principales de la acción. Hume

comprende a las emociones como impresiones secundarias y las posiciona en los fundamentos de la moral. Pese a que en su época no tuvo un impacto tan significativo, en tanto que el racionalismo fue una corriente más exitosa en el periodo de la ilustración, la ética humeana ha sido relevante para las teorías contemporáneas de la moral basada en las emociones, como por ejemplo la de Jesse Prinz, en quien se fundan algunos de los postulados de esta tesis.

OCTAVA: Teniendo en cuenta los ejemplos de la derivación moral de la concepción de las pasiones y la razón en las teorías de David Hume e Immanuel Kant, se puede concluir que la disyunción entre razón y emoción, junto con una jerarquización de estas, tiene consecuencias apreciables en la concepción de la moral que se sostenga.

NOVENA: En la discusión contemporánea el término 'pasión' es reemplazado por el término 'emoción', que se encuentra ligado también al concepto de 'sentimiento'.

DÉCIMA: En la discusión contemporánea la oposición entre razón y emoción es más o menos obsoleta, puesto que se considera al ámbito cognitivo como uno más amplio que la pura razón. La discusión se enfoca más bien (en el debate que se decide abordar en esta tesis) en si las emociones tienen constituyentes cognitivos o no.

DÉCIMA PRIMERA: La definición y los límites del concepto de cognición son difusos. La corriente cognitivista de teorías de la emoción, en general, sostiene una concepción de la cognición simple, en que un mínimo de procesamiento de información, aun inconsciente, es considerado cognitivo. Desde la corriente no-

cognitivista se considera que dichos procesos simples no alcanzan a ser considerados cognitivos, reservando el término “cognición” para procesos mentales más complejos. De este modo, algunos procesos involucrados en la respuesta emocional son reconocidos por ambas vertientes del debate, aunque unos los califican como cognitivos y los otros no.

DÉCIMO SEGUNDA: Las teorías cognitivas de la emoción ponen especial énfasis en el proceso valorativo que plantean que es fundamental para definir qué es una emoción y cuál es su función. Este proceso evaluativo tiene como centro la relación del mismo sujeto que vivencia la emoción con su ambiente. La particularidad de las teorías cognitivas al respecto es que consideran que esta evaluación es un proceso, precisamente, cognitivo, que involucra pensamientos y creencias previamente adquiridas.

DÉCIMO TERCERA: Las teorías no-cognitivas de la emoción también consideran que la función de las emociones es vincular al sujeto con las circunstancias en que se encuentra envuelto. Sin embargo, enfatizan que este proceso es automático, inconsciente y hasta instintivo, por lo que lo desmarcan de lo cognitivo, ya que entienden la cognición como un proceso de pensamiento más complejo.

DÉCIMO CUARTA: La delimitación del fenómeno considerado como ‘emoción’ determina si una postura es cognitivista o no-cognitivista, pues el cognitivismo considera creencias y pensamientos del sujeto que puedan influir en la evaluación propia de la respuesta emocional: esto sería parte del desencadenante emocional. Las teorías no-cognitivas, en cambio, no consideran el acervo conceptual y de

creencias que posee el sujeto, sino que delimitan el concepto 'emoción' desde que se desencadena la respuesta fisiológica propiamente tal.

DÉCIMO QUINTA: Las teorías no-cognitivas se desglosan en teorías fisiológicas y sensitivas, en virtud de si acentúan el proceso físico propiamente tal o la sensación subjetiva de dicho proceso. A la sensación interna generada por los procesos corporales se le llama 'sentimiento' (*feeling*), y mientras que las teorías fisiológicas (como la de Damasio) la distinguen de la emoción propiamente tal (que correspondería al proceso netamente fisiológico), las teorías sensitivas (como la de James) la identifican con la emoción.

DÉCIMO SEXTA: Autores pertenecientes a la corriente cognitivista plantean una relación fundamental entre emociones y moral, e incluso con la política; basándose principalmente en la función de relacionar al sujeto con el ambiente, y en su "fuerza motivacional" para la acción. Autores cognitivistas como Martha Nussbaum o Robert Solomon plantean propuestas morales y políticas basadas en la concepción cognitivo-evaluativa de las emociones.

DÉCIMO SÉPTIMA: Por otro lado, en el bando del no-cognitvismo igualmente se reconoce una relación entre el contexto socio cultural (moral y político, incluidos) con las respuestas emocionales. Antonio Damasio, por ejemplo, reconoce la relevancia de este contexto en la asociación de respuestas emocionales específicas frente a objetos determinados, pese a definir las emociones estrictamente como procesos neurofisiológicos.

DÉCIMO OCTAVA: Pese a considerarse a sí mismo como un autor no-cognitivista, Jesse Prinz elabora una teoría de la emoción que se ha considerado híbrida (Cabezas, 2015; Melamed, 2016) en tanto que acoge la caracterización de las emociones como evaluativas, provenientes del cognitvismo. Sin embargo, concibe la evaluación como un proceso representativo fisiológico, engendrando la concepción de las emociones como evaluaciones corporalizadas. Se decidió considerar su propuesta como híbrida, ya que, pese a la caracterización corporal de la evaluación que desarrolla, considera el acervo conceptual y de creencias que influye en las respuestas emocionales (como lo hace el cognitivismo). Esto se exagera en su propuesta de la moral basada en las emociones, en que se plantea la construcción social de la moral, mediante procesos de condicionamiento emocional, que engendran los sentimientos morales.

DÉCIMO NOVENA: Se consideró que tanto las corrientes cognitivistas como no-cognitivistas aportan elementos valiosos para la comprensión de las emociones, por lo que se elabora un esquema integrativo de las ganancias teóricas de ambas partes. Por otro lado, abrazar solamente una de las corrientes, dejaría de lado elementos clave para la comprensión de la emocionalidad que se quiere lograr para aplicar a una concepción emocionista de la experiencia moral.

VIGÉSIMA: Se descarta adoptar una visión puramente cognitivista, debido a que el énfasis en la corporalidad resulta relevante para la concepción de las emociones como punto de conexión situado del sujeto con su mundo, que experimenta a través de la corporalidad. Se considera al sujeto como multidimensional, lo que incluye la dimensión corporal. Parece desacertado adoptar exclusivamente el cognitivismo

porque, además, se corre el riesgo de que resulte excluyente, considerando que podría haber diversidad de capacidades cognitivas en personas que, sin embargo, son capaces de evaluar su situación con relación al ambiente, lo que resultaría en experiencia emocional. Este proceso perfectamente podría ser del tipo que describe Prinz en su noción de evaluaciones corporalizadas. Esto es especialmente relevante para las éticas que buscan incluir individuos con facultades cognitivas distintas a las de un adulto 'promedio' (la ética focalizada en la segunda persona de Mar Cabezas (2015), por ejemplo; o la ética animalista de Peter Singer (2016)).

VIGÉSIMA SEGUNDA: Pese a lo anterior, tampoco pareció acertado plegarse netamente a las propuestas fisiológicas, sensitivas o incluso a la teoría híbrida de Prinz, ya que se quiere considerar -en todos los casos posibles- el contexto social, cultural, comunicativo-lingüístico, moral y político en el proceso emocional; en resumen: los elementos que destaca Nussbaum en su teoría de las emociones como pensamiento. Esto, puesto que será importante para desarrollar una lectura emocionista de la experiencia moral, basándose en lo planteado por Giannini.

VIGÉSIMA TERCERA: Se plantea un esquema integrativo de las emociones que considere el proceso emocional desde el contexto desencadenante (objeto emocionalmente significativo) hasta la expresión emocional y/o la acción resultante. Este esquema es integrativo porque reúne los elementos descritos por las teorías previamente analizadas, pero no de manera necesaria. Se comprende que el proceso emocional es multidimensional y multifactorial, por lo que es posible que en cada caso ocurra de manera distinta: mientras que una reacción emocional puede ser profundamente automática e instintiva (miedo y escape ante un peligro

repentino), puede haber otros donde tengan más peso procesos cognitivos incluso tan complejos como la reflexión.

VIGÉSIMA CUARTA: Un esquema integrativo de las emociones como el propuesto destaca, además, la relación con el mundo del sujeto en los momentos de percepción del objeto desencadenante de la emoción (momento en que se juega el peso de las creencias y predisposiciones emocionales previamente adquiridas en la socialización y aprendizaje) y en la acción resultante: la conducta derivada de la emoción.

VIGÉSIMA QUINTA: De la reflexión en torno a la naturaleza de las emociones y la elaboración de una concepción integrativa, se destacan dos rasgos fundamentales para su aplicación a una lectura de la experiencia moral: su carácter vinculante del sujeto con el mundo (y los otros) en tanto que son evaluativas y cognitivo-fisiológicas.

VIGÉSIMO SEXTA: La visión emocionista que se adopta para abordar la experiencia moral es del tipo débil (Cabezas, 2015:200). Esto quiere decir que considera que las emociones son un componente necesario para el desarrollo de los juicios morales (valores y normas inclusive), pero no plantea que sean suficientes, es decir, se deja abierta la posibilidad a que haya influencia de factores no emocionales en ello.

VIGÉSIMO SÉPTIMA: Debido a que se toma una postura emocionista débil, el planteamiento aquí elaborado no corresponde al que criticado por McIntyre, quien

plantea una serie de cuestionamientos al emotivismo moral (correspondiente más bien al emocionismo fuerte).

VIGÉSIMO OCTAVA: Hay evidencia empírica suficiente que apoya la tesis de que las emociones juegan un rol importante en el desarrollo de conceptos, normas y juicios morales (lo que queda expuesto con algunos ejemplos en la sección 4.2 del capítulo cuarto).

VIGÉSIMO NOVENA: El sentimentalismo constructivo –la propuesta sobre la moral de Jesse Prinz– plantea elementos relevantes para elaborar una lectura emocionista de la experiencia moral según Giannini (por ello se expone en extenso). Principalmente, la explicación de cómo la asociación de emociones a experiencias tempranas conforma una noción de las normas morales que, si bien son como ontológicamente subjetivas, se perciben psicológicamente como objetivas, posicionándolas como un tipo de realidad surgida de la intersubjetividad, pero no dependiente de la sola voluntad individual (anteriormente las categoricé como realidad social en el sentido searleano (Bruna, 2015). Dichas normas se gestan en el desarrollo de sentimientos morales, comprendidos como predisposiciones emocionales, es decir, que se expresan como emociones puntuales cuando se perciben sucesos que transgreden la normatividad vigente para el sujeto.

TRIGÉSIMA: El planteamiento de Prinz plantea una comprensión de la moral que permite comprender la diversidad valórica que origina el conflicto, en tanto que es relativa al contexto de cada sujeto. Pero también permite comprender la convergencia valórica en comunidades socioculturales, ya que los valores y normas se desarrollan en la interacción con los demás. Esto posiciona a la teoría de Prinz

como una matriz adecuada para la lectura de la experiencia moral que se quiere desarrollar, ya que parece acercarse al punto medio que sugiere la interrogante gianniniana que da origen a esta tesis: cómo situarse lejos del relativismo escéptico, a la vez que del dogmatismo absolutista en el plano moral.

TRIGÉSIMA PRIMERA: Las teorías revisadas hasta el capítulo cuarto de la tesis se enmarcan en una tradición distinta de la que podría ser más propicia para instalar a Giannini, a quien no se pretende situar en el contexto teórico de dichas propuestas. Lo que se plantea es rescatar las ganancias teóricas tomadas del estudio de las propuestas anteriores (sobre todo en el esquema integrativo de las emociones y la revisión de la teoría moral de Prinz) para elaborar una concepción emocionista de la experiencia moral conflictiva descrita por Giannini, en virtud de la hipótesis que planteo sobre que las emociones permitirían acercarse al plano intermedio en que el autor quisiera situar a la consciencia moral, en tanto que propician el diálogo.

TRIGÉSIMA SEGUNDA: Frente a la tradición teórica a la que pertenece Prinz, la filosofía de Giannini permite acceder a espacios conceptuales que no se alcanzan con los criterios analíticos. Por ejemplo, la preocupación por la metafísica que permite plantear una objetividad moral más fuerte (aunque en un sentido peculiar: como producto de la comunicación intersubjetiva).

TRIGÉSIMA TERCERA: La obra gianniniana es extensa y su estilo podría caracterizarse (como él mismo lo hace (Giannini, 1988: 10)) como asistemática. Esto plantea el problema de que los conceptos presentados tal como se los entendió aquí, a partir del estudio de su obra extensa (desde 1965 hasta 2014), puedan encontrarse con distintos matices a en otros lugares de su obra.

TRIGÉSIMA CUARTA: Pese a la 'asistematicidad' de la obra gianniniana es posible observar en la totalidad de su obra intereses persistentes y pilares temáticos, que desarrolla en diferentes medidas y desde distintos ángulos a lo largo de su trabajo. Se identificó al menos tres temáticas generales recurrentes: interés por la metafísica, estudio de la comunicación y reflexiones en torno a la experiencia moral; todos estos girarían en torno a un eje gravitacional, que sería la experiencia común en la cotidianidad. Dado el retorno constante a los mismos temas desde distintos puntos de su obra, se la calificó como 'reflexiva', en el sentido en que el mismo autor comprende la reflexión: como una vuelta a las mismas cosas desde otros puntos.

TRIGÉSIMA QUINTA: En el desarrollo de su pensamiento, Giannini dialoga con autores variados, lo que nos sugiere que no transgrede los límites de su filosofía ponerlo en relación con el trabajo realizado anteriormente, basado en autores perteneciente a una tradición algo más ajena a la filosofía gianniniana. El sentido de la filosofía para Giannini parece apuntar a una interpretación del tiempo y lugar propios, con sus contingencias y particularidades, frente a lo que queda en segundo plano las líneas divisorias teóricas. No obstante, es importante tener a la vista dichos límites para no incurrir en errores conceptuales o transgredir lo que los autores quisieron decir. En ese contexto se plantea la lectura emocionista de la obra gianniniana, teniendo como base lo desarrollado anteriormente.

TRIGÉSIMA SEXTA: De acuerdo con la concepción gianniniana de la subjetividad, la experiencia humana en –como lo he planteado en mis términos– multidimensional. Es por ello por lo que en nuestro pasar por el mundo como seres humanos, vivimos aspectos de la experiencia que son racionales o intelectuales, y

también existe el aspecto emocional. La concepción que Giannini sostiene sobre el ser humano es una que acoge la dimensión física y emotiva de la humanidad, pues su noción del sujeto se aleja de la idea cartesiana de un yo exclusivamente racional: “desechada la idea de ‘sujeto’ como aquel principio enclaustrado y autosuficiente que proponía el cartesianismo” (Giannini, 1997: 19). La noción de sujeto que se encuentra en la filosofía gianniniana es una en que el sujeto es *afectado* por lo otro, al punto en que:

Corresponde a la comprensión de nosotros mismos el comprender que lo que nos pasa, lo que a cada uno *hace sensible*,¹²⁷ reflexivo para su propio ser, proviene de una suerte de flexión de lo que pasa (del ser que pasa) por este punto de incidencia o de empalme, que es cada uno de nosotros. Cada cual, un punto re-flexivo, una perspectiva (Giannini, 1997:21)

Ser sujeto y, por lo tanto, la experiencia subjetiva, en Giannini es ser-ante-otro, lo que, considerando la emocionalidad como parte de la experiencia, no puede desmarcarse del ámbito de los afectos.

TRIGÉSIMA SÉPTIMA: Las emociones tradicional y actualmente han sido ligadas a lo corporal y la concepción en juego del ser humano en la filosofía de Giannini considera su dimensión corporal. Prueba de ello es que en la última fase de su trabajo Giannini considera como parte de su esquema de la comunicación la corporalidad (la comunicación es *corp-oral*):

¹²⁷ Las cursivas fueron agregadas por mí.

En todo caso, es casi inconcebible la pasividad marmórea del cuerpo. La acción es corp-oral a tal punto que la expresión oral del significado puede quedar, y queda casi siempre, implícita (por ejemplo, cuando negamos algo a alguien solo con un movimiento de cabeza) (Giannini, 2008: 2011)

A su vez, la comunicación es, en tanto que acción, siempre moral.¹²⁸ De este modo, podría trazarse una relación entre corporalidad, acción (comunicativa) y moral. Ahora bien, considerando la dimensión corporal de las emociones, no es ilógico pensar que podrían integrarse a la relación, enlazándose con la moralidad, por medio de la comunicación corp-oral.

TRIGÉSIMA OCTAVA: Giannini plantea que la experiencia moral –específicamente, la ofensa– involucra un sentir. Si bien el autor no se autocalifica como un emocionista moral, ni se dedica a desarrollar una teoría sobre la naturaleza de las emociones, sí afirma que en la ofensa el ofendido “siente y resiente la no reciprocidad” (Giannini 2011: 21). Cuando se enjuicia a otro por la ofensa, se declara un sentimiento respecto a su acción, deficitaria en relación con los significados consabidos y la expectativa dada por ellos.

Lo que se denuncia en todos los casos es una suerte de deuda del querer *-debitum volendi-* respecto de la humanidad exigible a cada cual; acto deficitario que se traduce en daño moral, propiamente en ofensa para quien recibe este daño (Giannini, 1997: 67).

¹²⁸ Ver “Notas acerca de la moralidad de la acción” (Giannini, 2011).

Dado que no se tiene acceso epistémico a la voluntad ajena, todo juicio sobre ella es conjetura, siempre posiblemente errada. Con esto en cuenta, el enjuiciamiento ante la ofensa no es un ejercicio de conocimiento o cálculo racional, sino una sensación provocada por el desajuste entre el bien que se esperaba y el mal recibido: “Es, pues, en esta no reciprocidad donde reside la ofensa, nervio del conflicto moral. ¿Cómo expresar un sentimiento tan subjetivo y multiforme?” (Giannini, 2011b: 22). Hay, en las palabras de Giannini, claramente una valorización de lo afectivo en la experiencia moral que da pie para, al menos, preguntarse por la posibilidad de descubrir un rol relevante de la emocionalidad en la dinámica del conflicto moral.

TRIGÉSIMO NOVENA: Una esquematización de la dinámica de la experiencia moral descrita por Giannini permite apreciar que esta tiene un carácter reflexivo (en el sentido particular en que Giannini entiende la reflexión no psíquica), puesto que comienza y concluye en el diálogo.

CUADRAGÉSIMA: En mi lectura emocionista de la experiencia moral descrita por Giannini las emociones se insertan en el momento del aprendizaje de las normas existentes en el mundo común, previamente elaboradas a través del diálogo, y en el momento de la expresión del enjuiciamiento y la justificación, que, nuevamente, reconducen al diálogo.

CUADRAGÉSIMA PRIMERA: Considerar a las emociones como parte de la experiencia moral descrita por Giannini aporta a encaminarse al terreno intermedio entre relativismo escéptico y dogmatismo. En primer lugar, una concepción emocionista nos aleja del dogmatismo moral, ya que las emociones son

originariamente una experiencia subjetiva (aunque esta está siempre inserta en la intersubjetividad),¹²⁹ considerarlas como parte de la experiencia moral y plantear que tienen un rol en la elaboración intersubjetiva de la normatividad, nos desliga de la pretensión totalizante de encontrar normas universales, que generalmente se consideran ligadas al ejercicio racional. Vale decir en este punto que Giannini no desprecia en absoluto la racionalidad, ni la desplaza a un segundo plano del tipo instrumental,¹³⁰ sin embargo, no deposita en ella el criterio exclusivo para la comprensión de la moral ni de la convivencia humana en general.

Por otro lado, la consideración emocionista de la experiencia moral nos aleja del relativismo, en tanto que se considere no sólo la experiencia emocional propia, sino también la del otro. El desligarse de la universalidad racional para poner en valor las emociones no implica necesariamente caer en otro tipo de totalitarismo: el de mi propio sentir. Si se quiere entablar un diálogo –como resulta en el esquema del conflicto moral propuesto por Giannini–, mi visión de las cosas (del mundo, del otro, de lo que salió mal en la interacción que desembocó en ofensa, etc.), al asumirse emocional y subjetiva, implica que, así como la mía, hay otras versiones de la historia: “Convivir, que es el hecho radical, es saber desde siempre que hay otras perspectivas” (Giannini, 1997: 21). En este sentido, planteo que esclarecer que en el conflicto moral hay posiciones emotivas en juego puede, en lugar de radicalizar las posturas de cada extremo (la del ofensor y el ofendido), acercar las posiciones.

¹²⁹ Ya que se asume una comprensión del sujeto esencialmente puesto en relación con otros.

¹³⁰ Como ocurre con algunos filósofos emotivistas. Por ejemplo, en la teoría humeana (2005) que considera a la razón como instrumento para perseguir los fines de las pasiones.

CUADRAGÉSIMA SEGUNDA: Las emociones son un mecanismo de conexión entre el sujeto y el mundo. Como se expuso en la parte primera de la tesis, desde un punto de vista evolutivo, el sistema emocional corresponde a una respuesta físico-psíquica ante las circunstancias en que se encuentra el sujeto. El peligro desata el miedo, la pérdida desata tristeza, y la ofensa desata ira,¹³¹ entre otros ejemplos. Desde el punto de vista del cognitivismo y de la teoría de emociones corporalizadas de Prinz, esta función de las emociones conecta al sujeto con el mundo por cuanto le permiten evaluar las situaciones y objetos que se presentan en la experiencia. En otras palabras, tener una emoción es realizar un juicio acerca de la situación presente. Aplicado al esquema de Giannini, una visión de las emociones que destaque su papel evaluativo permitiría comprender cómo es que la ofensa es un sentimiento (o, en otras palabras: una emoción), pues es a través de lo afectivo que se evalúan las circunstancias y eventos con que se encuentra el sujeto, incluyendo el comportamiento ajeno. Así, las acciones de los otros serían evaluadas y juzgadas por nuestro sistema emocional, en relación con la normatividad vigente de los significados consabidos operando en cada vínculo dado. Sin embargo esta evaluación no ocurre sólo en el ámbito cognitivo, sino que también involucra procesos fisiológicos, lo que permite considerar en el plano de la moralidad también a aquellos con diferentes desarrollos cognitivos, pero que son

¹³¹ Existen numerosos estudios que asocian las respuestas emocionales con determinadas circunstancias desencadenantes. Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. y Haidt, J. (1999), indagan en el condicionamiento social y moral determinante en la asociación entre ciertas circunstancias y la respuesta emocional. Por ejemplo, que ante el quebrantamiento de lo que en una comunidad sociocultural se considera 'natural', derive la respuesta del asco.

sensibles. Es por ello que es relevante considerar una concepción de las emociones integrativa.

CUADRAGÉSIMA TERCERA: La expresión de las emociones negativas provocadas por la ofensa es provechosa para conducir al diálogo revinculante, en tanto que denunciar la ofensa es la única manera de llamar la atención sobre el daño cometido y, a partir de ello, recomponer el vínculo. Esto se encuentra en línea y es coherente con el pensamiento de Humberto Giannini. Tanto en el análisis del conflicto moral de uno a uno, como cuando se pronunciaba acerca de los tópicos del conflicto social, es el mismo Giannini quien afirma que ante la ofensa hay un sentir que, de no ser expresado, deja al vínculo fracturado. “Yo creo que la ofensa se siente, aunque no siempre se hace conciencia de ella (...) La ofensa está debajo, entonces; como no se manifiesta, no se manifiesta sino en cosas que son a veces condenables, como la violencia.” (Giannini, 2015: 120). Giannini sostiene que “la ira y todo el descontento que no se sabe por qué, se da, a veces, de modo descontrolado” (2015:120), y es que la emocionalidad no necesariamente es consciente, por tanto, el sentimiento de la ofensa no siempre es racionalizado, pero está presente cuando se transgrede la normatividad moral implícita en la interacción.

CUADRAGÉSIMA CUARTA: El diálogo revinculante al que se podría acceder en virtud de la expresión emocional, no es un diálogo que elimine el conflicto, sino que permite poner en común los significados (por tanto, las normas bajo las que se convive). Ello no supone la supresión de la conflictividad, pues no se alcanzan verdades trascendentales, sino surgidas de la experiencia y la comunicación,

vigentes hasta el brote de un nuevo conflicto que ponga en marcha la dinámica de la experiencia moral nuevamente y, en el mejor de los casos, que culmine en la renovación de los significados (y el mundo) comunes mediante el diálogo.

CUADRAGÉSIMA QUINTA: El esquema de la experiencia moral dialógica que plantea Giannini, parece tener una extrapolación hacia el conflicto político. Pese a que el autor no desarrolla exhaustivamente este postulado, en sus entrevistas y columnas se sugiere que en el plano social del conflicto operan dinámicas análogas. Al menos, se reconoce la existencia de la ofensa y el diálogo en ese terreno (Giannini, 1995), además de una respuesta emocional potente (la ira, los casos que Giannini refiere (2015)), que, de no derivar en diálogo, derivarían en violencia.

A partir de ello se abre la posibilidad de un terreno de investigación en continuidad con el de esta tesis, que podría comprender:

- a. La investigación de una derivación política de la filosofía gianniniana (pues, todo sistema filosófico la tiene (Giannini, 1965: 10)).
- b. La aplicación de la lectura emocionista a las dinámicas propias del conflicto social y político.

BIBIOLOGRAFÍA

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5 (5th edition)*. Washintong, EEUU: American Psychiatric Publishing.
- Arnold, M. (1960). *Emotion and Personality*. Nueva York, EEUU: Columbia University Press.
- Austin, J. L. (1962) *How to do things with words*. Londres, Inglaterra: Oxford University Press.
- Bearison, D., & Zimiles, H. (1986). *Thought and Emotion: Developmental Perspectives*. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.
- Blair, R. J. R. (1995). A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath. *Cognition*, N 57, 1–29.
- Blair, R. J. R. (1997). Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies. *Personality and Individual Differences*, N 26, 731–9
- Broncano, F. (2001). La educación sentimental. O de la difícil cohabitación de razones y emociones. *Isegoría*, 25, p:41-61.
- Bruna, R. (2015). *Metaética de la experiencia: de la percepción empírica subjetiva a la construcción social pragmática de la moral (tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía)*. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Cabezas, M. (2015). *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación*

de nuestros juicios morales. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.

Casado, C., y Colomo, R. (2006). Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la Filosofía Occidental. *A parte Reí Revista de Filosofía*, 47, pp.1-10.

Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Madrid, España: Tecnos.

Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion Reason and the Human Brain*. Nueva York, EEUU: Gossett/Putnam.

Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona, España: Ediciones Destino.

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid, España: Tecnos.

Echeverría, J. (1991). La obra de Humberto Giannini. Un modo diferente de filosofar. *Diálogos*, N 57, 167-172.

Fernández, E., y Jiménez, M. (2010). *Psicología de la emoción*. Madrid, España: UNED.

Foot:(1974). Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *Philosophical Review*, N 81, 305–316

García, A. (2019). Neurociencia de las emociones: la sociedad vista desde el individuo. Una aproximación a la vinculación sociología-neurociencia. *Sociológica*, 34 (96), 39-71.

Giannini, H. (1965). *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

- Giannini, H. (1982) *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Giannini, H. (1987). *La reflexión cotidiana*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (1988). *Desde las palabras*. Santiago, Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Giannini, H. (1992). "La experiencia moral". Santiago: Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (1995). "Ética y Negación". *Revista Estudios Públicos*, N 58, 395-406.
- Giannini, H. (1996). "Ser sujeto ante otro sujeto". *Revista de filosofía*, N 48, 5-18
- Giannini, H. (1997). *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmen ediciones.
- Giannini, H. (1999). *La metafísica del lenguaje*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2005) *Breve historia de la filosofía*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Giannini, H. (2006) *La razón heórica. (Sócrates y el oráculo de Delfos)*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú*. Santiago: Catalonia.
- Giannini, H. (2008). Experiencia moral y acción comunicativa. *Revista de Filosofía*, N 94, 5-15.
- Giannini, H. (2011). "Notas acerca de la moralidad de la acción". *Revista de Filosofía*, vol. 67, 167-182.

- Giannini, H. (2011b). "Reconciliarse". *Revista Anales*, séptima serie, N 2, 15-24.
- Giannini, H. (2011c). "Dar la palabra o la insolvencia del yo". *Revista Estudios Públicos*, N 124, 181-199.
- Giannini, H. (2013). *La reflexión cotidiana*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Giannini, H. (2014). "Vinculación social y perdón político". *Revista Mapocho*, N 75, 97-107.
- Greene, J. D. y Haidt, J. (2002). "How (and Where) Does Moral Judgment Work?". *Trends in Cognitive Sciences*, N 6, 517-523
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa I*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Heidegger (2020). *Ser y tiempo*. España, Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, España: Tecnos.
- Jaksic, I. (1996). "La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín". *Anales de la Universidad de Chile*, N 3, 115-171.
- James, W. (1884). "What is an emotion?". *Mind*, 9, 188-205.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology*. Chicago, EEUU: Enciclopedia Britannica.

- Kant (2001). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, España: Alianza Editorial.
- Lara y Domínguez (2013) “El giro afectivo”. *Athenea Digital*, N 13(3), 101-119.
- Lazarus, R. (1982). “Thoughts on the relations between emotion and cognition”. *American Psychologist*, 37, p:1019-1024.
- Le Doux, J. (1994). Emotional Processing, but Not Emotions, Can Occur Unconsciously. En :Ekman y R. J. Davidson (eds.) *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (pp.291-292). Nueva York, EEUU: Oxford University Press.
- López, M. y Giannini, H. (2014). “Comunicación, promesa y política: el poder de las promesas mutuas”. *Revista Atenea*, N 509, 63-77.
- Lyons, W. (1999). “The philosophy of cognition and emotion”. En T. Dalgleish y M. J. Power (eds.). *Handbook of cognition and emotion*. Chichester, UK: Wiley.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Londres, Inglaterra: Penguin.
- McIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Indiana, EEUU: University of Nortre Dame Press.
- McMillen, D. L. y Austin, J. B. (1971). “Effect of Positive Feedback on Compliance Following Transgression”. *Psychonomic Science*, N 24, 59–61.
- Melamed, A. (2016). “Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente”. *Cuadernos FHyCS-UN*, 49, pp.13-38.

- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority*. New York, EEUU: Harper & Row.
- Mill, J. S. (1987). *El utilitarismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Aguilar.
- Moore, G. (1986). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, España: Taurus.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento, La inteligencia de las emociones*. Barcelona, España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinedo, I., y Yáñez, J. (2019). "Las emociones: Una breve historia en su marco filosófico y cultural. Edad Media". *Revista Guillermo de Ockham*, 17(1), pp.17-27.
- Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2004). *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Nueva York, EEUU: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2012). *Beyond Human Nature. How culture and experience shape the human mind*. New York, EEUU: W.W.Norton & Company
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. y Haidt, J. (1999). The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity). *Journal of Personality and Social Psychology*, N 76, 574–86.

- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, EEUU: The Free Press.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York, EEUU: Oxford University Press
- Shweder, R., Much, N., Mahapatra, M., Park, L. (1997). The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity), and the “Big Three” Explanations of Suffering. *Morality and Health*. New York EEU: Routledge.
- Singer:(2016) *The ethics of killing animals*. New York, EEUU: Oxford University Press.
- Solomon, R. (1976). *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion*. Nueva York, EEUU: Anchor Press, Doubleday.
- Solomon, R. (2007). *True to our feelings*. New York, EEUU: Oxford University Press.
- Thomson, J. J. (1976). “Killing, Letting Die, and the Trolley Problem”. *The Monist*, 59, 204–17.
- Trueba, C. (2009). “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos Filosófico*, 9(22), 147-170.
- Wheatley, T.y Haidt, J. (2005). “Hypnotically Induced Disgust Makes Moral Judgments More Severe”. *Psychological Science*, 16, 780–4.
- Zajonc, R. (1984). On the Primacy of Affect. *American Psychologist*, 39, 117-123.
- Zerán et. al (2015). *Giannini Público*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.