

# LA EMOCIÓN FUERA DEL PSICOLOGISMO

Miguel García-Valdecasas Merino. Universidad de Navarra

## 1. *La recuperación de la intencionalidad*

Es bien sabido que la importancia que el lenguaje ha cobrado en la filosofía contemporánea se debe en buena parte a la obra de los maestros de la filosofía analítica, Frege, Russell y Wittgenstein. En la analítica, es un lugar común entender el lenguaje como vehículo del pensamiento, o más bien, la expresión que hace posible dibujar conceptualmente el mundo. El viejo problema de la relación que mediaba entre nuestro bagaje semántico y los objetos reales, parece divisar tierra con el alumbramiento del método del análisis del lenguaje. Atrás quedaron los intentos de Kant, empeñados en hallar la resolución de nuestras paradojas en el uso del método crítico, y más tarde el positivismo, afanado en la interpretación científica del mundo y agostado tras las críticas de Wittgenstein y Popper a la doctrina del Círculo de Viena.

Años antes de la disolución del Círculo de Viena, el 29 de septiembre de 1914, Wittgenstein entiende hallarse en una situación inmejorable para resolver el enigma de la significación de nuestras proposiciones. Había tenido noticia de las representaciones de accidentes automovilísticos que un tribunal de París empleaba mediante el uso de juguetes y muñecas. Así, Wittgenstein entrevió que en la proposición tenemos algo semejante a los relatos que se ilustraban en las sesiones de ese tribunal. El uso de juguetes y muñecas es una prefiguración meridiana de las relaciones lenguaje-mundo. Por entonces, aparecía tan claro a su mente que, según sus propias palabras, el ejemplo examinado «debe conducir directamente (si yo no estoy ciego) a la naturaleza de la verdad»<sup>1</sup>.

Surge de esta forma la teoría pictórica de la proposición. Las proposiciones, en el entramado que forman los cruces de los términos con significado, instan en nuestra inteligencia la habilidad de elaborar una pintura lógica. El pensamiento es para Wittgenstein la pintura lógica de un hecho, una figuración que ha de poderse trasladar de una manera perceptible a nuestros sentidos, y ser expresada con cierta claridad<sup>2</sup>, aunque como parece lógico, la proposición no sea la única forma de comunicar nuestros pensamientos, puesto que también lo hace una pintura, una escultura o una

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916* (ed. de G.E.M. Amscombe y G.H. Von Wright), Blackwell, Oxford, 1961, p. 7 (en adelante, NB).

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966, § 3-3.1 (en adelante, TLP).

partitura musical<sup>3</sup>. La relación que interesa en este momento es la de cada pieza de la proposición. Las diversas partes de la frase forman algo así como un universo sintáctico instalado en la mente del hombre. De su combinatoria se puede deducir que las cosas que se nos pasan por la cabeza no son en modo alguno arbitrarias. Cada pensamiento tiene un sentido, y cada sentido se asocia a una serie de reglas que son competencia de la lógica, aunque, como es evidente, no toda conexión de palabras constituye por sí misma una oración. Tal como lo expresa Platón, «pasea corre vuela» y «león ciervo caballo» no son oraciones, sino que son en todo caso la dicción intencionada de ciertos términos aislados que sólo significan por separado<sup>4</sup>.

La pintura como tal no es una realidad del mismo tipo que la que se dibuja. Como es de suponer, si la proposición constituyera una existencia del mismo género que la que significan nuestras intenciones, el lenguaje sería la reconstrucción interna de un mundo al que intentaríamos acertar con los dardos de nuestras proposiciones, pero cuya realidad se nos escaparía de las manos. La proposición encierra una forma lógica que no es una realidad en sí misma, sino justamente su descripción. De ahí que podamos proferir la forma lógica con la misma sencillez con la que describo ordinariamente las incidencias climatológicas del día. Con otras palabras, la relación entre la proposición y el hecho no deviene de manera contingente, o como se ha señalado antes, arbitraria. La estructura lógica de una proposición ostenta una conexión interna de tal magnitud que es impensable que su poseedor no la posea<sup>5</sup>. La proposición describiría la realidad en el nudo de sus propiedades, la forma lógica, la pintura o la vara de medir que nos es manifiestamente necesaria para obtener una descripción de las bases que cimentan el mundo.

Reuniendo diversos andamiajes de la filosofía del *Tractatus*, Wittgenstein examinó el tipo de conocimiento que adoptamos ante una expectativa. La expectativa es un tipo especial de pensamiento<sup>6</sup> que corresponde a un estado indicativo en futuro. La estructura de la oración que asevere el anhelo del cumplimiento de una expectativa también habrá de estar en coherencia con el estado de cosas que, si tiene lugar, se cumple. La proposición «confío en que cese la tormenta», no alude a una situación que tenemos ante nuestros ojos, sino a un futuro coherente con la forma lógica en que nuestra expectación apunta hacia la realidad. Para Wittgenstein, la expectativa contiene una pintura de lo que pretendemos mediante el interés que tenemos de que se cumpla: «Cuando yo deseo que p sea el caso, p no es el caso, y por tanto, debe haber un representante de p en el estado de cosas que constituyen el deseo, no menos que la expresión del deseo»<sup>7</sup>.

Algunos años antes, también Russell había tratado sobre la expectación. En su estudio, Russell había llegado a conclusiones diferentes de las de Wittgenstein. Un estado de expectativa podía segregarse en dos momentos diferenciados, a saber, el contenido y la expectativa. Un idéntico contenido podía ser perfectamente aplicable

<sup>3</sup> TLP, 4.014.

<sup>4</sup> NB, p. 105; TLP, 3.141-3.142.

<sup>5</sup> TLP, 4.123.

<sup>6</sup> TLP, 2.63.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen* (ed. de R. Rhees), Blackwell, Oxford, 1964, p. 66 (en adelante, PB).

a una variedad definida de expectativas, de modo que entre la expectativa y el contenido mediaba una diferencia de composición con la cual jugaba nuestro pensamiento<sup>8</sup>. En los términos empleados por Russell, «el mismo contenido puede entrar en el recuerdo 'estaba lloviendo' o en la aserción 'llueve'. La diferencia estriba en la naturaleza de la sensación de creencia»<sup>9</sup>. Ahora bien, al contenido y a la expectativa Russell quiso sumar un tercer factor: el reconocimiento. El tercer elemento de discusión se perfilaba como una confrontación experimental de la expectativa, o bien, como una relación externa que ratificase la legítima unión entre contenido y expectativa.

En las *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein atacó repetidamente esta concepción de Russell. A su juicio, el tercer elemento de Russell le parecía una suerte de *satisfacción* de la expectativa, y en consecuencia, algo completamente inocuo, pues el cumplimiento de la expectativa está ya prefigurado en mi confianza de que aquello se verifique. Con lo cual, la satisfacción o insatisfacción de lo esperado no añade nada a la expectativa que anteriormente se tenía. Mi expectativa no es más *expectante* por el hecho de que tenga lugar aquello que esperaba<sup>10</sup>. De forma, que el tercer elemento de Russell no era tal, pues no tenía cabida en la expectación. Lo que Russell quiso describir fue el engarce lógico que conducía la expectación a una *expectación real*: la expectación en su pura formalidad. Se trataba de mostrar cómo una aserción concreta podía ser representativa de la esperanza de que *p* sea el caso.

En la crítica a la teoría de la expectación de Russell, Kenny advirtió un uso reiterado del concepto de intencionalidad<sup>11</sup>. Efectivamente, en las *Bemerkungen* Wittgenstein se acogió abiertamente a este concepto para señalar que Russell ignoraba por completo el elemento de intencionalidad. Este condicionante justificaba la suposición de un medio externo, que en el caso examinado lleva por título «satisfacción», capaz de asociar los contenidos expectantes a una realidad y cuya participación suponía la introducción de un elemento extraño a la expectación misma. Wittgenstein entendió que la intencionalidad encaja a la perfección en el contexto de su forma pictórica. Como vuelve a señalar Kenny, parece que pudo tomarla de Husserl, y este a su vez de Brentano, quien la había recuperado de la memoria de la filosofía clásica<sup>12</sup>. Con ella, la conexión entre estados de la mente y sus contrapartidas en el mundo no es — como creía Russell — causal y externa, sino que se encuentra internamente relacionada y en estrecha relación con la realidad, cosa que Wittgenstein intentaba mostrar acudiendo a la contingencia de que soy perfectamente consciente de qué pensamiento mío resulta ser una expectativa, y no me surgen dudas o confusiones con lo que pudiera ser un recuerdo o alguna otra clase de pensamiento. Sólo la expectativa resulta ser una expectativa de la realidad, con independencia de que luego se verifique<sup>13</sup>. Por esta razón, Wittgenstein atribuyó a Russell una visión de

<sup>8</sup> B. Russell, *Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London, 1921, p. 75.

<sup>9</sup> B. Russell, *Analysis of Mind*, p. 250.

<sup>10</sup> PB, p. 65-6.

<sup>11</sup> A. Kenny, *Wittgenstein* (tr. de Alfredo Deaño), Alianza, Madrid, 1982 (2ª reimpr., 1988), p. 114.

<sup>12</sup> A. Kenny, *Wittgenstein*, p. 114.

<sup>13</sup> PB, p. 72.

la expectativa paralela a su visión del deseo, o si se prefiere, la reducción de la expectativa a algún género de deseo.

## 2. *El sesgo intencional de la emoción*

Tradicionalmente, desde las tesis psicologistas de William James, se había entendido que la percepción de un estado mental es tanto como un evento que ocurre en nuestra mente y que sorprende en nosotros una determinada manifestación orgánica. Según las tesis de James, descubro que estoy alegre porque compruebo que mis labios esbozan una sonrisa, y no tanto por haber recibido la noticia que esperaba. Son las manifestaciones de la emoción el criterio y la norma de cada una de las emociones. Paralelamente, en Descartes, encontramos el mismo esquema. Para él, las pasiones del alma son algo que se siente de modo infalible, evidente. Su misma naturaleza ahuyenta los fantasmas del error. Las pasiones son *persées* recibidos por el alma a la manera de cualquier otro objeto. Cuando un objeto es percibido, se desata una dinámica fisiológica capaz de dar lugar a una pasión y cuyas causas nos son del todo impenetrables<sup>14</sup>. De esta forma, un inesperado *mecanismo anónimo* asume la tarea de vincular la sensación a una pasión cuya causa se desconoce. El efecto, con todo, es claramente perceptible; es un objeto de carácter indudable, que cruza lazos indeterminados con la sensibilidad. Como ha señalado Kenny para el caso de Descartes, la contingencia de la pasión hace del fenómeno un puro acontecimiento mental<sup>15</sup>. Esta precariedad epistemológica de la sensación, consigue a su vez que la conciencia imborrable de sentir se aísle en una pura subjetividad. De este modo, por más que la conexión de la pasión con su causa se diga real y contingente, la percepción cartesiana de la pasión se queda al borde del psicologismo.

Parece que claro que la expectación de un contenido intelectual tiene poco de emoción, aunque también es cierto que cuando espero la realización de cierta expectativa expresable hay que reconocer en ella un cierto tipo de anhelo, e incluso, si es el caso, una manifestación orgánica acorde con la importancia que prestemos a su cumplimiento. Los anhelos o los deseos sí son propiamente estados emocionales del sujeto. Pues bien, en lo sucesivo intentaré mostrar que el sesgo intencional de las emociones es una salida válida para no caer en el subjetivismo cartesiano.

Aunque la intencionalidad es un término que Wittgenstein reconoció como integrante de la forma pictórica de una proposición, también una emoción ofrece un valor cognoscitivo indudable. Quien siente que le lleva la tristeza, es perfectamente consciente de que está triste, y se entiende como tal a sí mismo. En el tratado acerca de las pasiones del alma, Descartes había advertido que la percepción de nuestro propio estado de ánimo es perfectamente infalible gracias a la colaboración de un sentido interno *valorativo*. De hecho, en una emoción «no cabe diferencia alguna entre el ser y el aparecer porque la afectividad es el modo en que me encuentro dado a mí

<sup>14</sup> R. Descartes, «Les passions de l'âme» en *Oeuvres*, t. XI, I, (ed. de Adam y Tannery), J. Vrin, París, 1964, p. 25.

<sup>15</sup> A. Kenny, *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, London, p. 12-3. Cit. por J. V. Arregui, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Rialp, Madrid, 1992, p. 226.

mismo, y en consecuencia, *esse est percipi* (...). Ser es ser sentido y *estar* triste es exactamente lo mismo que *sentirse* triste»<sup>16</sup>. Las tesis cartesianas y psicologistas representan el contrapunto de la intencionalidad afectiva. El psicologismo, alimentado en los estudios de Descartes, ignora la vertiente cognoscitiva de cada uno de los afectos. Si para saber que una determinada cuestión nos exaspera, tuviéramos que vemos a nosotros mismos conociendo por diversos síntomas nuestro estado de exasperación, lo que parecería más bien es que no estamos exasperados. A nadie que se exaspera se le pasa por alto el motivo de su exasperación, y sabe por qué está así sin necesidad observarse a sí mismo con los nervios a flor de piel. En verdad, lo que hace que carguemos con un gran enfado no es nuestra advertencia de tal emoción, sino el hecho de que estemos *realmente* enfadados.

El presente cuadro habría que conjugarlo con el hecho de que no todo conocimiento supone necesariamente una *reditio* total en el sentido en que la entendían los clásicos. En el caso de las emociones, sentir es conocer cómo me siento ante una determinada realidad, sin que esa realidad se pueda decir subjetiva por el hecho de que soy yo el que la valoro. De esta forma, se despeja la posibilidad de dar ocasión a un *inner sense* que conozca nítidamente la situación de nuestro estado anímico, porque de esta manera el problema del conocimiento del propio *inner sense* acabaría por volverse irresoluble. Como ha señalado certeramente Geach, nadie se halla en la necesidad de comprobar los efectos psíquicos de su propia emoción para saber que se encuentra embargado por ella<sup>17</sup>. La emoción es de suyo un conocimiento, y no requiere la generación de una nueva facultad que corra con los riesgos de aclarar una paradoja infinita. Porque, si sentir es simplemente sentir, y no un *sentir-qué*, ¿quién conocería a esa segunda facultad? Como ha observado Anscombe, existe un conocimiento de los propios estados de ánimo, pero ese conocimiento no es observacional, sino que más bien, sería similar al conocimiento que tenemos de la propia postura<sup>18</sup>.

Si una emoción no remite a otra facultad de conocimiento que nos advierta que nos embarga el dolor, lo propio del dolor es sufrirlo, padecerlo o vemos sacudidos por él. Esto, que puede suponer una cierta inadvertencia de la persona que lo sufre — porque el sufriente puede no ser analíticamente consciente de que se halla embargado por el dolor—, conlleva como contrapartida el hecho de que no quepan «falsas emociones», o emociones que no nos sacudan interiormente. Una emoción sólo puede ser una falsa alarma de tristeza cuando se analiza racionalmente — el modo de asociar la tristeza a algo que nos pasa—, pero es evidente que aquello que nos sacude interiormente me da a conocer un fenómeno de validez meramente interna, o para simplificar, que me *manifiesta* el modo en que subjetivamente me encuentro.

Para lo que ahora se pretende subrayar, el hecho de que no yo no reconozca un dolor como mío a través de la observación de mí mismo, se corresponde — como observó Wittgenstein— con un lenguaje fiscalista, para el que el dolor sería tanto

<sup>16</sup> J. V. Arregui, «Descartes y Wittgenstein sobre las emociones» en *Anuario Filosófico* XXIV (1991), p. 292.

<sup>17</sup> P. T. Geach, *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957, pp. 107-10.

<sup>18</sup> G. E. M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1958.

como tener noticia de que una persona llamada «yo» tiene algo, cuando curiosamente, en la experiencia del dolor podemos adivinar la intensidad o la localización, pero en ningún caso tenemos experiencia de su poseedor<sup>19</sup>. De hecho, parece evidente que un dolor no es traducible a términos objetivos — por lo que resulta más bien difícil de describir—, y por eso, la proposición «tengo dolor de cabeza» no es ninguna percepción experiencial de ningún género, sino un estado interno que, sin necesidad de remitirse a un agente exterior, informa puntualmente del estado en que se halla nuestra subjetividad.

Por esta razón, la intencionalidad de los estados internos no requiere del tercer elemento de *satisfacción* o de verificación que encontrábamos en el ejemplo de la expectación acuñado por Russell. La misma intencionalidad de la forma pictórica, aunque de una manera no observacional o analítica, se hace presente al detectar nuestros propios estados de ánimo. «Los verbos psicológicos están caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente ha de ser verificada mediante la observación, y la primera persona no»<sup>20</sup>. Pero, si la proposición «a mí me duele *p*» ostenta una forma lógica determinada, y ésta se refiere a un estado interno de dolor, es gravemente necesario que el estado de dolor sea tal. De lo contrario, tendríamos que dudar de la veracidad de la persona que lo manifiesta, y no tanto por lo que acaba de hacernos saber como por el hecho de que ella no esté sintiendo ninguna clase de dolor. Así, si los sentimientos no son intencionales, las proposiciones que manifiestan un estado interior se quedan sin forma pictórica, y en consecuencia, como en todo planteamiento psicologista, cualquier emoción que nos embargase también habría de ser verificada (en el uso, como sería pertinente, de un imprescindible *inner sense*).

Si, siguiendo la sugerencia de Russell, necesitaríamos de un elemento externo que asocie nuestras emociones a lo que nos viene a suceder realmente, la intencionalidad de las emociones carecería por completo de sentido. Es más, tal como lo expresa Wittgenstein, de ser cierta la teoría de los tres elementos de Russell, la expectación que se suscita en nosotros ante la posible aparición de B, no podríamos conocerla hasta la llegada efectiva de B<sup>21</sup>. Porque, si el conocimiento de mi expectación dependiera de una conexión causal externa, la propia aparición de B alimentaría el sentido de toda la sensación anterior. De modo que, como en el caso de la forma pictórica, en cada una de mis emociones la conexión establecida sería lógica e interna, y no causal y externa (tal como se supondría desde un cierto behaviorismo).

Lo que en el fondo parece resaltar, es que cuando hablamos de intencionalidad, debemos reconocer que el valor cognoscitivo de los afectos significa que no son algo meramente subjetivo, sino que manifiestan una situación interna real. Es por eso por lo que no puedo equivocarme al sentir la tristeza o el desánimo, porque, así como podríamos despejar de nuestra cabeza los problemas teóricos que ofrece el psicologismo y tomar la decisión de no pensar más en ello, quien está triste experimenta que no puede sacudirse la emoción, justamente porque lo propio de la emoción es *padece-experimentando* y *experimentar-padeciéndola*. Aún siendo patente que

<sup>19</sup> PB, p. 94.

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*. Blackwell, Oxford, 1967, § 472.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books*. Blackwell, Oxford, 1958, p. 20.

su conocimiento no puede ser el resultado de una observación externa — como en Russell—, nadie podrá negar que la tristeza y el dolor adquieren el carácter informativo de una situación anímica o corporal que no se nos puede ocultar. En este sentido se dice que, cuando nos afecta una emoción, se padece-conociendo.

Los argumentos de Wittgenstein a favor de las proposiciones en primera persona, se vuelven efectivos para colegir el papel intencional de nuestras emociones. En el mismo sentido se expresa Tomás de Aquino, para el que las pasiones se definen por su objeto<sup>22</sup>, y no, como asevera Descartes, por el acto mental de sentir, que como acto mental debería tener una existencia separada de toda conexión con el estado de mi interioridad y constituiría un hecho de conciencia. En consecuencia, para ser buenos cartesianos, deberíamos estimar más importante el sentir que se siente en general, que sentir una pasión determinada.

Si por subjetividad de la pasión se entiende que no es posible alcanzar la ciencia universal de la valoración, quien esto manifiesta parece pasar por alto que tener uno mismo una emoción no es observar una emoción como forma de un hecho empírico, y que reconocer en el otro una emoción no tiene nada que ver con sentirla en nosotros mismos. Por tanto, a la hora de reconocer la pasión ajena, habremos de guiarnos por las modificaciones de su conducta. Pero, como bien entendió Wittgenstein, no parece procedente intercambiar los papeles de la primera y la tercera persona para decir «yo siento mi dolor» o «yo siento su dolor»<sup>23</sup>, porque de esa forma daríamos a entender que las expresiones de nuestros estados internos manifestarían juicios de valor más que estados de la subjetividad. En consecuencia, llamar subjetiva la valoración por su inferioridad con la objetividad rendida carece de cierta lógica. Simplemente, se trata de conocimientos distintos que se dejan imbricar mediante la intención.

\*\*\*

Miguel García-Valdecasas Merino  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 1.

<sup>23</sup> PB, p. 94.