

## La redefinición del concepto de juicio en la explicación cognitivista de las emociones

Rodrigo Sebastián Braicovich. CONICET (Argentina)

Recepción 24/3/2021

### Resumen

Una de las premisas centrales del modelo cognitivista de explicación de las emociones consiste en afirmar que toda emoción es un juicio, afirmación que conduce a lo que denominaré el problema de la restrictividad, es decir, al hecho de que dicho modelo parece impedirnos atribuir emociones a entidades que carecen (temporal o estructuralmente) de la capacidad de juzgar. El objetivo del artículo consistirá en relevar las estrategias a las que recurren los dos autores que han defendido el modelo cognitivista de forma más radical y sostenida (Robert Solomon y Martha Nussbaum) al momento de hacer frente al problema de la restrictividad. Argumentaré, fundamentalmente, que dichas estrategias conducen al modelo cognitivista a un dilema del cual sólo puede salir al precio de perder su especificidad como modelo de explicación de las emociones.

**Palabras clave:** cognitivismo; emociones; representacionalismo; conceptualismo; juicio

### Abstract

One of the central tenets of the cognitive model of explanation of the emotions is the claim that every emotion is a judgment, a claim that leads to what I will call the problem of restrictivity, that is, the fact that such a model seems to deny us the possibility of attributing emotions to entities that lack (temporarily or structurally) the capacity to make judgments. The aim of the article will be to review the strategies to which two of the authors that have more radically and systematically defended the cognitive model (Robert Solomon and Martha Nussbaum) resort in their writings when faced with the problem of restrictivity. I will suggest that such strategies lead the cognitive model to a dilemma that it can only escape at the price of losing its specificity as a model of explanation of the emotions.

**Keywords:** cognitivism; emotions; representationalism; conceptualism; animal cognition.



## La redefinición del concepto de juicio en la explicación cognitivista de las emociones

Rodrigo Sebastián Braicovich. CONICET (Argentina)

Recepción 24/3/2021

### Introducción

Las especulaciones acerca de la naturaleza específica de las emociones (consideradas como un conjunto claramente distinguible de otros fenómenos anímicos) se remontan hasta los inicios mismos del pensamiento occidental: ya en la épica homérica podemos encontrar apreciaciones explícitas respecto de la dinámica de las pasiones y su relación con el resto de los fenómenos psíquicos, la tragedia griega nos ofrece innumerables elementos para pensar conflictos anímicos como los que solemos atravesar cuando somos presa de ciertas pasiones irrefrenables o violentas, y la medicina grecorromana despliega un amplio repertorio de interpretaciones respecto de cuáles son los elementos constitutivos de las pasiones y qué las diferencia de otros estados anímicos. Algo análogo sucede en el ámbito específico de la filosofía: desde los inicios de la cultura clásica, la filosofía se hace eco, en efecto, de dicha riqueza, complejidad y pluralidad de abordajes, nutriéndose en muchos casos de tales debates y dialogando subrepticamente con Homero, Eurípides e Hipócrates, por mencionar los ejemplos más explícitamente visibles en las fuentes filosóficas. Aún así, ya en los primeros momentos de dicha historia comienzan a delinearse con gradual precisión los dos polos sobre los que oscilarán, de modo cíclico y pendular, las reflexiones filosóficas acerca de la naturaleza de las emociones. El primero de dichos polos, al que denominaremos simplemente *no-cognitivista*, niega que las emociones se hallen constituidas por elementos cognitivos o intelectuales. Esto no implica, es preciso remarcarlo, asignar a las emociones un carácter hermético y aislado respecto de otros procesos cognitivos: para un no-cognitivista, una deliberación racional bien puede hallarse en el inicio temporal o causal de un fenómeno emocional, considerado en sentido amplio, pero no lo *constituye* en sentido estricto, esto es: no forma parte de él. Como se verá inmediatamente, las consecuencias de esto no son menores ni se limitan

a cuestiones de taxonomía arbitraria: afirmar que una emoción *puede* ser precedida por un proceso intelectual equivale a admitir que también *puede no serlo*. Y eso es precisamente lo que niega el segundo polo del debate, que se encuentra representado por quienes niegan, en efecto, que pueda darse una emoción que no halla sido precedida, estructural y causalmente, por procesos cognitivos. Allí reside, precisamente, el eje central de lo que denominaré, de aquí en más, *modelo cognitivo* [MC], una posición que, bajo diversos variantes, ha resurgido en forma intermitente a lo largo de la historia de la filosofía, y cuyas pretensiones de representar una alternativa distintiva me interesa analizar en estas páginas.

El camino que seguiré en las secciones siguientes será, en líneas generales, el siguiente: luego de una reconstrucción mínima de los antecedentes de la historia del debate entre cognitivistas y no-cognitivistas, analizaré el resurgimiento del cognitivismo, en el ámbito específicamente filosófico, hacia fines del siglo XX, de la mano de dos autores en particular: Robert Solomon y Martha Nussbaum. Luego de eso esquematizaré algunas de las dificultades y objeciones que han sido señaladas respecto del modelo cognitivista defendido por dichos autores, y concluiré abordando dos preguntas fundamentales: en primer lugar, si el cognitivismo emotivo contemporáneo (al menos en la variante defendida por los autores mencionados) representa, tal como pretende, un modelo sólido y defendible frente a una serie de objeciones provenientes de las ciencias empíricas; en segundo lugar, si el cognitivismo emotivo representa realmente una alternativa frente a los modelos no-cognitivistas.

## 1. Prehistoria del debate

El punto de partida natural para reconstruir sucintamente la historia del cognitivismo en la explicación de la dinámica de las emociones está representado por la figura de Sócrates, dado que es en los diálogos platónicos de juventud en donde encontramos el primer antecedente de una concepción cognitivista de las emociones. El intelectualismo socrático, en efecto, asume que cada vez que un individuo actúa, aquello que realiza representa lo que él considera como el mejor curso de acción posible. Los interrogantes que surgen inevitablemente ante una afirmación de este tipo son numerosos: ¿qué cuenta como una acción y qué no? ¿considera Sócrates que la

evaluación del mejor curso de acción posible constituye un acto mental consciente, o debemos asumir, por el contrario, que Sócrates entrevió la posibilidad de procesos mentales inconscientes? ¿cómo explicar los casos, sumamente frecuentes, de conflicto entre nuestras creencias y nuestras acciones? Los diálogos platónicos no nos ofrecen respuestas claras ante ninguna de estas preguntas, no obstante, y deberemos esperar hasta que el estoicismo (helenístico e imperial) desarrolle una defensa sistemática y explícita de esta concepción intelectualista de la acción humana, dando inicio a uno de los debates más extensos en la historia del pensamiento occidental. El núcleo del intelectualismo estoico puede ser resumido en la idea (sumamente compleja y controversial) de que *toda* acción humana se halla precedida por un juicio que afirma que dicha acción representa el mejor curso de acción posible dentro de las opciones que se aparecen ante el sujeto en ese momento en particular. La radicalidad del estoicismo en este punto es absoluta: pasiones como la envidia o la lujuria, o aún el ataque de ira más violento, son, todos ellos, acontecimientos mentales que pueden ser explicados causalmente por la presencia en el alma del sujeto que los realiza o experimenta, de un juicio que afirma que ése era el mejor curso de acción posible. Cabe remarcar que los estoicos no se limitan a afirmar que existen *ciertas* pasiones que pueden ser explicadas causalmente comprendiendo los juicios que el sujeto ha realizado (algo que ya habían afirmado explícitamente Platón y Aristóteles, entre otros); lo que los estoicos afirman es que *toda* pasión puede ser explicada de esa forma, o, para invertir la formulación, que *no hay pasión que no sea el efecto causal de un juicio*. Para los estoicos no existen, en suma, pasiones ciegas, o pasiones desencadenadas por procesos corporales *no intelectuales*.

El cognitivismo radical estoico no pasó desapercibido, y las generaciones posteriores de platónicos (Alcino, Plotino y, fundamentalmente, Galeno) se encargaron de ofrecer modelos de explicación de las pasiones humanas que no dependieran exclusivamente de elementos cognitivos, sino que incorporaran la participación de elementos no racionales. Las explicaciones propuestas por los platónicos no pasaron de alusiones vagas a ciertos “movimientos irracionales del alma” (Alcino, *Didaskalikos* 32.1), alteraciones de los humores y alteraciones en órganos como el estómago y el corazón (Galeno), o simplemente “ciertos cambios corporales” (Plotino, *Eneadas* 4.4). El núcleo de la posición anti-cognitivista, sin embargo, ya estaba claro, y consistía en la negación de que la totalidad de la vida anímica pudiera ser

remitida causalmente a procesos intelectuales: ciertos acontecimientos anímicos remiten causalmente a elementos no racionales, ya sean que se vinculen con el cuerpo o con el alma.

Esta diferencia esencial entre las dos formas de entender la estructura de las pasiones derivó, desde ya, en dos formas radicalmente opuestas de entender la dimensión terapéutica de la filosofía: para los estoicos (como también va a ser el caso para los epicúreos, para Nussbaum y Solomon), la única terapia posible para las pasiones es de tipo cognitivo. Los platónicos, por su parte, no descartan de plano tal posibilidad, pero admiten al mismo tiempo la validez (y necesidad) de estrategias terapéuticas no intelectuales (apoyadas, por ejemplo, en la música o el trabajo sobre el cuerpo) como medios para dominar, sosegar o prevenir las pasiones<sup>1</sup>.

A pesar de que el debate entre cognitivistas y no cognitivistas representó una de las divisorias de aguas más importantes del período helenístico-romano, la discusión quedó relegada a un segundo plano durante casi dos milenios, reapareciendo, ocasional y aisladamente, en pensadores de inicios de la modernidad (Spinoza y Hume, entre otros), y permaneció prácticamente silenciada hasta la publicación, en 1884, por parte de William James, de una monografía (*What is an emotion?*) que sentaría, hasta cierto punto, las bases de la posición anti-cognitivista más radical. La especificidad de la propuesta de James consistía en que proponía entender las emociones como *sentimientos producidos por un cambio corporal*, que no involucraban factores cognitivos:

“Common sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, and angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry

---

<sup>1</sup>Adicionalmente, las dos concepciones conducen a posiciones diferentes en cuanto al problema del *conflicto anímico*: para los estoicos, la *akrasía* o incontinencia no existe: lo que hay, en tales casos, es simplemente un conflicto y oscilación entre distintas creencias, y no un conflicto entre la razón, por un lado, y una pulsión irracional por el otro. Los casos de debilidad de la voluntad, por otra parte, son interpretados por los estoicos como una *falencia cognitiva*: cuando afirmo que “comprendo que debo hacer X”, pero carezco, al mismo tiempo, de la fuerza de voluntad para realizarlo, lo que en realidad está sucediendo es que “creo comprenderlo”, pero en realidad no es así; si realmente lo comprendiera, en un sentido profundo, lo haría. Cf. al respecto Braicovich 2015.

because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry or fearful, as the case may be. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might then see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually *feel* afraid or angry." (James 1884, 190)

Si bien James admitiría más tarde que las emociones pueden ser precedidas por creencias o juicios (James 1894), el punto fundamental seguía siendo que la presencia de un elemento cognitivo *puede* estar en la base de un fenómeno emocional, pero *i)* no es necesario que así sea, y *ii)* ese elemento cognitivo no forma parte de la emoción misma<sup>2</sup>. Esas son, precisamente, las dos afirmaciones que van a constituir el núcleo duro del cognitivismo radical que resurgirá un siglo más tarde.

### 1.1. Las tesis centrales del cognitivismo de Solomon y Nussbaum

Luego de las repercusiones iniciales de la teoría de James, el debate acerca de la naturaleza de las emociones quedó relegado virtualmente a un segundo plano hasta finales del siglo pasado, cuando, por una especie de "evolución convergente" (según la versión de los hechos ofrecida por (Solomon 2007, 208-9), la polémica cobró vida nuevamente en dos terrenos simultáneos: la psicología y la filosofía. En el terreno de la psicología, el debate se inició en 1980 con la publicación de un controversial artículo de Robert Zajonc, "*Feeling and Thinking: Preferences need no inferences*" (Zajonc 1980), en el que argumentaba, sobre la base de evidencia proveniente de la psicología experimental, que muchas emociones y preferencias no presuponen la intervención de una evaluación intelectual — que es precisamente lo que el cognitivismo negaba: a saber que pudieran existir pasiones (o estados emocionales) carentes de un juicio previo, o, peor aún, procesos en los cuales es el estado afectivo el que *produce* el juicio (sin que, por lo general, el sujeto sea consciente de ello). La respuesta más célebre al texto de Zajonc provino de un artículo, publicado un par de años más tarde, de Richard

---

<sup>2</sup>En rigor, la propuesta de James suele ser denominada la "concepción James-Lange de las emociones", dado que al año siguiente de la publicación de *What is an emotion?*, y sin influencia alguna de dicho texto, Carl Lange propuso un modelo explicativo de la dinámica de las emociones muy cercano al de James.

Lazarus, “*Thoughts on the relations between emotion and cognition*” (Lazarus 1982), en el cual Lazarus impugnaba explícitamente la tesis de Zajonc, argumentando, en primer lugar, que Zajonc había malinterpretado al cognitivismo al asignar a la idea de procesos cognitivos una complejidad innecesaria, y, en segundo lugar, que aun cuando tuviéramos que admitir que la evaluación (*appraisal*) que realiza el sujeto (que luego conduce a la emoción) sea inconsciente, dicha evaluación sigue siendo un proceso cognitivo. En el terreno de la psicología, las “Appraisal Theories” como la de Lazarus siguieron siendo fuertemente defendidas y reelaboradas, aun cuando no hayan recibido demasiada atención en los debates académicos en el ámbito de la filosofía.

Esto último se debió, en parte, a que la posición que tendió a captar la atención en dichos debates fue la defendida inicialmente por Robert Solomon en 1973 en un célebre artículo titulado “Emotions and choice” (Solomon 1980), cuyas tesis centrales fueron retomadas en forma algo más sistemática y exhaustiva algunos años más tarde en su libro *The Passions* (Solomon 1976). El núcleo fundamental de dicha posición consistía en afirmar, retornando explícitamente sobre las premisas básicas del cognitivismo estoico, que toda emoción está *constituida* (y no meramente *precedida*) por un elemento cognitivo, elemento sin el cual no puede darse en absoluto una emoción. El término específico elegido por Solomon (en clara alusión a las discusiones helenístico-romanas sobre el problemas de las pasiones) fue el de “juicios” (*judgments*):

“Emotions are judgments – normative and often moral judgments. [...] The (moral) judgments entailed by my anger is not a judgment *about* my anger [...]. My anger is that judgment.” (Solomon 1980, 257)

Con esto se conformó lo que denominaremos la premisa central del modelo cognitivista de las emociones, a saber, la tesis que identificaba las emociones con una determinada especie de juicios [E], y que sería defendida, con variantes más o menos diversas, a lo largo de toda la obra de Solomon. Ahora bien, tomando en cuenta la popularidad en el ámbito anglosajón de la concepción jamesiana de las emociones, y considerando el carácter fuertemente contraintuitivo de dicha tesis, cabría esperar ciertos recaudos al momento de su enunciación por parte de los defensores de alguna u otra variante de MC. Curiosamente, sin embargo, desde Solomon 1973 en adelante, el neoestoicismo de Solomon y Nussbaum se caracterizó históricamente, al menos en sus jugadas de apertura, por adoptar un tono directo y por momentos belicoso (o,

cuanto menos, provocador) en relación con este punto, y por exhibir una confianza casi absoluta en la verdad de EJ<sup>3</sup>.

Sobre la base de ese núcleo ofrecido por EJ, los **neoestoicos** procedieron a derivar, a su turno, algunos corolarios decisivos que se deducían, a su criterio, de la clasificación de las emociones como juicios:

- Las emociones no son cosas que “nos pasan” a nosotros, espectadores pasivos e impotentes, sino que, en la medida en que nuestros juicios dependen, al menos hasta cierto punto, de nosotros mismos, somos responsables por nuestras emociones, en tanto son “nuestro obrar” (“*our doing*”) (Solomon 1980, 261; Solomon 2007, 190-200).
- Dada la base cognitiva de nuestras emociones, los cambios en nuestros juicios conducen necesariamente a cambios en nuestros estados emocionales. A modo de ejemplo, si la causa de mi indignación es mi creencia de que he sido injuriado, en el momento en que me convenzo de que estaba equivocado, mi indignación debería cesar de manera inmediata. (Solomon 1980, 260-61).
- Las emociones son intencionales, i.e., poseen un objeto que las define en forma esencial. (Nussbaum 2001, 27; Solomon 1980, 252-53)<sup>4</sup>.
- El elemento cognitivo (e intencional) de las emociones es el que opera como criterio de distinción entre las mismas. A modo de ejemplo, dos procesos mentales complejos pueden compartir un mismo conjunto de alteraciones fisiológicas y sensaciones, pero lo que servirá para distinguirlos es el juicio que refiere al objeto de la emoción. (Solomon 1980, 253-54; Nussbaum 2004, 187).
- Las emociones se ensamblan en el entramado de deseos, medios y fines que componen la vida mental del sujeto, y solo pueden ser comprendidas en el seno de dicho entramado lógico. (Nussbaum 2001, 30-32; Solomon 1980, 263; 2003, 88-90).
- La incapacidad de comprender el carácter cognitivo de las emociones (o, cuanto menos, la posibilidad de un juicio que posea las características tradicionalmente atribuidas a las emociones), procede de una (errónea) interpretación de la razón como una facultad inerte, una interpretación que encuentra sus raíces en Hume y frente a la que MC ofrece una alternativa más rica y compleja. (Nussbaum 2001, 38;

<sup>3</sup>Cf., a modo de ejemplo: Lyons 1980, 71; Neu 2002, 11-12; Nussbaum 2001, 19; Roberts 1988, 191; Roberts y Pelsier 2017, 10-11.

<sup>4</sup>Cf. asimismo Neu 2002, 12.

45; Solomon 2003, 78).

- El estudio de los procesos corporales neuro-fisiológicos que subyacen a las emociones es parcialmente irrelevante para comprenderlas, en la medida en que la singularidad y especificidad distintiva de las emociones procede de sus aspectos mentales (i.e., no reductibles a procesos corpóreos). (Nussbaum 2001, 117-18; Solomon 1999, 45-46; 2004, 88)<sup>5</sup>.

A partir de la elaboración de estos corolarios, MC se constituyó gradualmente en una alternativa sólida y sistemática frente a los abordajes no cognitivistas, a los cuales acusó de apoyarse en una concepción reductivista de las emociones y en una concepción inerte e ineficaz de los procesos cognitivos. Buena parte de la fuerte repercusión que logró MC, no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también fuera de él (a raíz del éxito de la obra de Nussbaum, fundamentalmente), puede ser explicada por el carácter marcada y explícitamente terapéutico que atraviesa a la explicación cognitivista de las emociones, así como de la mirada optimista que la caracteriza en relación con la confianza en las capacidades racionales del hombre para sobreponerse a los aspectos más disruptivos de las emociones<sup>6</sup>.

Sin embargo, el corolario más importante y controversial que se deduce de EJ, como los propios neoestoicos se vieron tarde o temprano obligados a admitir, es lo que denominaré el “problema de la restrictividad”, que consiste en el hecho de que, si toda emoción es (o está constituida por) un juicio, entonces toda emoción requiere de la capacidad de formular juicios, y que, como contrapartida, solo podemos atribuir emociones a sujetos dotados de la capacidad de formular juicios. Desde esta perspectiva, afirmar que un perro puede experimentar tristeza o lamentarse ante la ausencia de su dueño o de otro perro que ha sido su compañero durante mucho tiempo equivale a afirmar que puede *juizar que dicha ausencia es algo lamentable*. De modo análogo, atribuirle a un niño de 6 meses la capacidad de alegrarse ante la vista de su madre luego de breve período de ausencia implica admitir que puede juzgar que dicha reaparición representa un acontecimiento que amerita una expresión de alegría. A menos que estemos dispuestos a asignar a animales no humanos o a recién nacidos la

<sup>5</sup>Cf. asimismo Roberts 2003, 38-44.

<sup>6</sup>Cf., paradigmáticamente, Nussbaum 1996; 1992; Roberts 2003; Solomon 2003.

capacidad de realizar juicios complejos y estructurados conceptualmente, entonces el carácter sumamente restrictivo de MC se vuelve evidente y problemático.

A pesar de que los defensores de MC no estuvieron particularmente interesados (al menos en sus primeros textos) en integrar en sus explicaciones las investigaciones provenientes de la etología y, menos aún, de la psicología del desarrollo (a la que desatendieron en forma sistemática), lo cierto es que EJ establecía restricciones sumamente fuertes al poder explicativo y predictivo de MC. No parece ser casual, en función de ello, que el derrotero de la casi totalidad de los textos destinados a exponer, defender o desarrollar MC haya incluido sistemáticamente, como primera parada del recorrido, un intento de responder a la siguiente pregunta: ¿qué debemos entender por *juicio* (en el contexto de explicación de las emociones)? Como se hace evidente, la alternativa de entender por juicio un proceso mental que depende de conceptos claramente formulados y encadenados según reglas de inferencia habría vuelto a MC claramente implausible. Descartada tal alternativa, una de las tareas fundamentales se volvió la de encontrar una definición de la capacidad de juzgar que eludiera la exigencia de tener actitudes proposicionales de carácter lingüístico. Como veremos, tanto Solomon como Nussbaum desplegarán, a tal fin, estrategias de redefinición de lo que significa un juicio (*judgment*) que, según ellos creerán en ese momento, les permitirá sortear la objeción acerca del carácter potencialmente restrictivo de MC.

## 2. Estrategias frente al problema de la restrictividad

Un relevamiento de los textos fundantes de la visión neoestoica de las emociones trae a la luz al menos **cuatro** estrategias a las que los defensores de MC recurren al momento de hacer frente al problema de la restrictividad — un problema del que, cabe remarcarlo, tanto Solomon como Nussbaum fueron plenamente conscientes desde el inicio. La primera de ellas consiste en afirmar que EJ es válido únicamente para los “casos típicos”, pero que pueden existir otros tipos de emociones u otros estados emocionales que no estén precedidas o constituidas por un juicio. Como es evidente, una respuesta de este tipo no puede ser tomada en serio si de lo que se trata es de ofrecer modelo explicativo de “las emociones” (y no meramente un modelo explicativo de “algunas emociones”), y no es casual, en este sentido, que dicha estrategia haga su aparición en pasajes aislados y sea abandonada rápidamente (Solomon 1980, 258; 2007,

82)<sup>7</sup>. Solomon, sin embargo, parece apelar a una estrategia similar cuando argumenta, frente al problema de la restrictividad, que el interés primario de MC consiste en arrojar luz sobre fenómenos emocionales complejos, tales como los celos, la indignación, etc., y no en elucidar la estructura de emociones más básicas y simples como el miedo, el rechazo, etc. (Solomon 2004, 78-79)<sup>8</sup>. Esta estrategia explicaría el recurso a un modelo explicativo que depende fuertemente de capacidades cognitivas complejas, haciendo a un lado las emociones más primitivas y las expresiones emocionales de sujetos carentes de capacidades lingüísticas. No obstante, lo dicho para la estrategia anterior vale claramente aquí también para dar por tierra con esta última: a pesar de las afirmaciones eventuales de Solomon, MC *sí* se presenta a sí mismo como un modelo que puede dar cuenta de *todas* las emociones. Más aun: su especificidad como alternativa explicativa frente a otros modelos consiste, precisamente, en que pretende localizar en la base de todas las expresiones emocionales un juicio. Si así no lo fuera, MC se reduciría virtualmente a una tautología (“las emociones que tienen una base cognitiva compleja están constituidas por juicios”), o a una mera perogrullada (“algunas emociones poseen una base cognitiva compleja”).

Una tercera estrategia, particular una vez más a Solomon, consiste en aclarar que EJ no requiere que el sujeto *haya realizado un juicio*, ni que tenga la capacidad de realizarlo, sino simplemente que otro sujeto (él sí dotado de capacidades cognitivas y lingüísticas complejas) podría realizar una defensa lógicamente coherente de la racionalidad de la emoción experimentada por el primero:

“Our emotions are often «felt» much more clearly than they can be articulated, but this does not mean that they cannot be rational. *They are rational insofar as they «fit», if they are appropriate, if someone else could articulate reasons to support them even if the subject cannot do so him- or her- or itself (in the case of an animal or an infant, for instance). An emotion is rational if it is suited to relevant norms, whether or not the norms or the suitability or the relevance can be reflected on or explicated. [...] The mistake is thinking that an emotion is rational only when it has in fact been defended; it is sufficient that it could be defended.*” (Solomon 2007, 81)

<sup>7</sup>Cf. asimismo Lyons 1980, 76-77; Roberts 2003, 90.

<sup>8</sup>Cf. asimismo Roberts 2003, 42.

El argumento de Solomon es claro y lógicamente plausible: la racionalidad de una emoción no procede del hecho de haber estado apoyado *efectivamente* en razones, sino en el hecho de que *podría* ser defendida sobre una base racional. Desde esta perspectiva, podríamos admitir que animales no humanos y humanos de apenas meses de edad experimentan emociones, y que dichas emociones poseen una estructura racional interna, aun cuando ninguno de ellos pueda explicitarla ni haya desarrollado aún la capacidad de hacerlo. ¿Evita Solomon con esto el problema de la restrictividad? Ciertamente. Pero lo hace a un precio demasiado alto: el problema de la restrictividad era una objeción formulada frente a EJ, y lo que este principio afirmaba era que *las emociones son juicios* — no que las emociones son meramente “eventos mentales dotados de racionalidad” [ER]. Y la importancia de este punto es absolutamente decisiva por dos razones: en primer lugar, porque EJ era el núcleo central de MC, y siguió representando el *slogan* del cognitvismo a lo largo de toda la obra de Solomon. En vistas de ello, abandonar EJ habría obligado a redefinir el núcleo central de MC, así como todos sus corolarios. En segundo lugar, porque ER es una premisa que bien podría ser compartida por cualquier posición no-cognitivista, lo cual borraría las fronteras entre los bandos, dando por tierra con la especificidad que MC pretendía haber conquistado para sí como un alternativa de explicación de las emociones *frente* al no cognitvismo.

Una última estrategia, a la que recurren todos los cognitivistas (incluidos Roberts, Lyons y Neu), consiste en redefinir el concepto mismo de juicio, y la forma más frecuente de hacerlo consiste en negar que el juicio implicado en EJ (desde ahora en más, “juicio emocional”, siguiendo a Solomon) posea ciertas características que tradicionalmente atribuimos a los juicios. Es usual entre los defensores de MC, a modo de ejemplo, negar que un juicio emocional deba ser un acto mental *consciente*: bien puede ser el caso, por ejemplo, de que yo experimente indignación frente a los dichos de otra persona a causa de que, sin ser consciente de ello, he considerado que tales dichos representan una injuria. La insistencia por parte de los neoestoicos respecto de la necesidad de contemplar juicios emocionales inconscientes procede del hecho de que uno de los grandes desafíos que el cognitvismo enfrentó, ya desde sus inicios en la Grecia antigua, fue, precisamente, el de explicar los casos cotidianos en los que experimentamos una determinada emoción sin que hayamos previamente asentido al juicio correspondiente a la misma (o, peor aún, los casos en los que existe un conflicto

entre nuestras creencias conscientes y nuestras emociones). En este sentido, aun cuando no contribuya a resolver el problema de la restrictividad, el recurso a la idea de juicios inconscientes dota al cognitivismo de una plausibilidad de la que carecían los modelos antiguos.

Pero la redefinición neoestoica de los juicios emocionales no se detiene allí, sino que exige que dejen de contar como requisitos para tales juicios la *deliberación*, la *argumentación* y la *articulación lingüística*: aun cuando una emoción como, por ejemplo, la ira no haya sido precedida por (o esté constituida por) una deliberación respecto del carácter apropiado de dicha emoción, aun cuando el sujeto no pueda argumentar explícitamente en favor de la misma, y aun cuando el sujeto no pueda verbalizar siquiera las razones que causaron su acceso de ira, existe, aun así, un componente cognitivo, un juicio, que es el que está en la base de dicha emoción. En una evaluación retrospectiva de su propia obra (sobre la que volveré más adelante), Solomon sintetizará su posición en los siguientes términos:

“Emotions are structured by judgments, but it is important to be clear what I mean by «judgment». I am not talking about deliberative judgments, that is, judgments that necessarily involve a lot (or in fact any) thought. [...] Nor need the judgments that structure emotions even be articulate, that is, «spelled out» (either to ourselves or others). Nor are emotional judgments what some philosophers call «propositional attitudes», that is fully conceptual depictions of the world in «that...»-type clauses, taking as their objects propositions rather than concrete objects or people or relationships.” (Solomon 2007, 204-6)

Como es evidente, la estrategia de definir un juicio por la negativa nos deja ante una pregunta inevitable: ¿qué tipo de juicio es el que está implicado en EJ que no necesita ser deliberado, ni consciente, ni argumentativo, y que puede carecer por completo de contenido proposicional? ¿Existe alguna concepción plausible de “juicio” que carezca por completo de todas esas características? Solomon está convencido de que sí, y propone cerrar la brecha entre juicio emocional y percepción:

“The judgments involved in emotion might much better be compared to such perceptual-evaluative judgments as the judgment one makes when about to take a step on a platform [...] that the platform will in fact support one's weight. One does not reflect on this and, unless one has recently had a nasty surprise, one does not even

consider the alternatives. And yet, the judgment that the platform will support one's weight is not an evaluation superimposed on an otherwise neutral perception; it defines that perception and gives the experience its essential structure." (Solomon 2003, 80)

La propuesta de esfumar parcialmente la barrera entre juicio y percepción (que, como veremos, es compartida, *mutatis mutandis*, por Nussbaum) es lo que amerita calificar la posición de ambos autores como "neostoicos" (en lugar de denominarlos simplemente neo-cognitivistas), dado que la innovación específicamente estoica en el ámbito de la filosofía de la mente consistió, precisamente, en proponer que toda acción animal (tanto humana como no humana) se halla mediada por una representación o impresión (*phantasía*) que describe cómo un determinado estado de cosas se le "aparece" (*phainó*) al sujeto. El concepto estoico de representación (*phantasía*) posee la ventaja de la indefinición en relación con las exigencias cognitivas que demanda, prometiendo resolver, en consecuencia, el problema de la restrictividad: en el caso típico de un ser humano adulto, una representación suele estar *acompañada de* una proposición que describe en términos conceptuales la forma en la que se le aparece un determinado estado de cosas; en el caso de los animales no racionales, sin embargo, este segundo elemento concomitante está ausente, dado que un perro, por ejemplo, puede representarse un estado de cosas como peligroso sin necesidad de conceptualizarlo como tal. El problema, claro está, consiste en que el concepto estoico de *phantasía* no nos dice nada respecto de qué es lo que tienen en común el "aparecerse" *no racional* de un estado de cosas a un animal no humano, con el aparecerse racional que se da en el caso típico de un humano adulto. Ampliar el espectro de casos cubiertos por una definición sin especificar lo que dicho conjunto posee en común y que justifica la clasificación conjunta no parece una estrategia demasiado prometedora frente al problema de la restrictividad<sup>9</sup> — no, al menos, si se pretende preservar la especificidad de MC frente a otras alternativas<sup>10</sup>.

<sup>9</sup>En esta misma línea, Solomon fuerza constantemente el espectro de lo que cuenta como juicio emocional, sin definir el criterio de inclusión, tal como cuando propone incorporar en dicha categoría el "saber cómo (habilidades y prácticas) y el saber qué (conocimiento proposicional)" Solomon 2004, 88.

<sup>10</sup>Algo análogo sucede con el intento de Solomon de reducir el carácter cognitivo de las emociones a su mera intencionalidad (Solomon 2007, 204), dado que la atribución de intencionalidad a las emociones no es suficiente para definir a una posición como específicamente cognitivista en el sentido original de MC.

El intento de **Nussbaum** por eludir el problema de la restrictividad, por su parte, parece transitar, al menos inicialmente, caminos similares a los de Solomon: una primera estrategia consiste en purgar a los juicios emocionales de la exigencia de que sean conscientes, deliberados o dotados de contenido proposicional, y definir como requerimiento mínimo que dichos juicios estén dotados de intencionalidad, atención selectiva y evaluación (*appraisal*) (Nussbaum 2001, 91). La segunda estrategia, más radical aún, consiste en definir la esencia de los juicios emocionales como el acto de *procesamiento de información* (Nussbaum 2001, 23).

Dejo de lado esta última propuesta, improductiva por vaciar absolutamente de contenido el acto mental del juicio, al punto de volverlo indistinguible de cualquier modelo funcionalista, y me concentro en la segunda estrategia: proponer, como hace Nussbaum, que debemos admitir que otras especies de animales distintas de la nuestra poseen “una rica vida cognitiva”, entendiendo por tal una interacción con el entorno mediada por evaluaciones (*appraisals*) vinculadas con su propio desarrollo (*flourishing*) como entidades vivas (Nussbaum 2001, 106), no hace más que reeditar el problema que venimos desglosando hasta aquí, pero ahora aplicado al concepto de evaluación: ¿se trata de una evaluación apoyada en conceptos, articulada en forma lingüística, etc.? Si no lo es, ¿de qué tipo de evaluación estamos hablando? Nussbaum es perfectamente consciente de la gravedad de este problema, y no sólo dedica un capítulo entero a intentar ofrecer una respuesta a estos interrogantes, sino que admite explícitamente que la totalidad de su abordaje temprano de la estructura de las emociones (i.e., el abordaje desarrollado en Nussbaum 1992; 1996) debe ser revisado a la luz del problema de la restrictividad. La autora cree, no obstante, que posee una respuesta al problema:

“What we need [...] is a multifaceted notion of cognitive interpretation or *seeing-as*, accompanied by a flexible notion of intentionality that allows us to ascribe to a creature more or less precise, vaguer or more demarcated, ways of intending an object and marking it as salient.” (Nussbaum 2001, 129)

Como se hace evidente, esto no es una solución, sino simplemente una declaración programática que arrastra, sin resolverlo, el problema de la vacuidad semántica de la ampliación del concepto de juicio emocional. Más aún, lo que pone en escena esta “no solución” de Nussbaum es el hecho de que lo que la autora no ha definido es su

posición frente al problema del representacionalismo — algo que, paradójicamente, no considera urgente resolver en forma definitiva (Nussbaum 2001, 102).

¿Por qué es tan importante este problema? Porque la vía representacionalista clásica (conceptualista) no puede ser transitada si de lo que se trata de explicar es un fenómeno (i.e., las emociones) que trasciende las barreras de la especie: suponer, fodorianamente, que todo proceso cognitivo se halla estructurado sintácticamente, en un cierto “lenguaje de la mente” (previo a toda lengua) es precisamente lo que la redefinición neoestoica del concepto de juicio emocional busca poner en cuestión, abriendo el espectro de lo que cuenta como “juicio” a procesos no estructurados conceptual ni sintácticamente. Pero dado que los neoestoicos (y aún de otros cognitivistas como Roberts, Neu y Lyons) adhieren explícitamente a una postura representacionalista, la única salida teórica al problema parecería consistir en explorar alternativas representacionalistas no conceptualistas (tales como las estudiadas, por ejemplo, por C. Peacocke, J.L. Bermúdez o A. Cussins, o, en el ámbito específico del estudio de las emociones por J. Prinz). Eso parece ser lo sugerido, en efecto, por Nussbaum en su reclamo de una “noción multifacética de interpretación cognitiva” (citado *supra*). El hecho de que ni ella ni Solomon se embarquen personalmente en dicho proceso podría ser leído, desde una clave optimista, como una mera deuda pendiente de MC, que podría ser salvada por quienes deseen seguir defendiendo sus postulados centrales. Desde esta perspectiva, MC no se hallaría frente a un obstáculo insalvable, sino simplemente frente a un problema de inacabamiento: todo lo que MC debería hacer para alcanzar un estado desarrollado, sólido y sistemático sería ofrecer una fundamentación teórica consistente de las bases representacionalistas no conceptualistas sobre las que se funda la concepción particular de juicio emocional que el modelo defiende.

Lamentablemente, existen razones que obligan, a mi juicio, a renunciar a tal mirada optimista. La primera de ellas consiste en el hecho de que tanto Solomon como Nussbaum (como Roberts) recaen en forma sistemática, luego de la admisión del problema de la restrictividad, en un lenguaje representacionalista marcadamente conceptualista. Esto se ve agravado en el caso específico de Roberts, que es, precisamente, quien comprendió en forma plena el problema de la restrictividad y, en un intento por sortear tal obstáculo, sugirió una variante “moderada” (*mild*) de cognitivismo basada en el concepto (neoestoico) de interpretación (*construal*). El hecho

de que la última obra de Roberts (Roberts y Pelsler 2017) recurra a una concepción exageradamente conceptualista de la noción de juicio emocional podría ser explicado argumentando que se trata, en primer lugar, de un trabajo escrito en colaboración y, en segundo lugar, de un texto cuyo objetivo principal es esencialmente práctico/terapéutico, en la medida en que se concentra en el ámbito humano de las virtudes y de su desarrollo. Pero aún si admitimos tales atenuantes en el caso específico de Roberts, la persistencia del lenguaje conceptualista en el caso de Solomon y Nussbaum revela, a mi entender, el hecho de que tales abordajes se basan, tomando prestado un término de Timothy Morton (2019), en el “Desgarro” entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de lo humano, un desgarro que impide explorar, a diferencia de los modelos no cognitivistas (como los de Griffiths, Ekman, Rachels o Prinz), los posibles puentes que conectan la vida emocional humana y la de otras especies. Esta objeción no es, sin embargo, de carácter estructural: si bien es cierto que tanto Solomon como Nussbaum (o como Roberts o Lyons) parecen haber tenido una actitud de marcada indiferencia frente a las posibles bases no humanas de ciertos elementos de nuestra vida emocional, un neoestoico con una actitud más abierta frente a ese problema podría nutrirse de los resultados de las investigaciones en etología para hacer de MC un modelo con mayor capacidad explicativa.

146

Nº 102  
Septiembre -  
octubre  
2021

Pero existen otras dos razones, ellas sí de carácter estructural, que testifican en contra de la idea de que el problema central de MC tenga que ver con su carácter todavía no acabado. Una de ellas consiste en el hecho de que aun cuando existen actualmente variantes representacionistas no conceptualistas relativamente desarrolladas (es decir, variantes que pretenden explicar ciertas representaciones mentales sin recurrir a la atribución de conceptos), existe una distancia cualitativa enorme entre el tipo de información que tales representaciones (modelos mentales, mapas, etc.) podrían codificar y la información que, de acuerdo a los neoestoicos, se halla en la base de los juicios emocionales. El tipo de cognición implicada sistemáticamente por los neoestoicos en los juicios emocionales parece ser de un tipo completamente distinto: para Nussbaum, por ejemplo, toda emoción implica un juicio que evalúa un estado de cosas en relación con nuestro bienestar, al tiempo que reconoce nuestro estado de “carencia y de incompletitud ante partes del mundo que no controlamos por completo” (Nussbaum 2001, 19); para Solomon, por su parte, toda

emoción es un juicio “que no puede ser comprendido sin relacionarlo con las conexiones sistemáticas con la acción y el deseo y con una visión holística de nuestra experiencia a la largo del tiempo” (Solomon 1988, 191). En contraste con estas exigencias, los tipos de cogniciones investigadas por los modelos representacionistas no conceptualistas se vinculan, por lo general, con aspectos vinculados con la navegación en el entorno por parte de organismos no humanos, o con la representación mental de la relación topográfica entre dos objetos. Salvar la distancia entre las capacidades representativas de ambos tipos de juicios no parece, en este sentido, una tarea fácil.

La última razón que pone en cuestión la idea de que el problema de MC sea la simple falta de desarrollo teórico, es el hecho de que una re-fundamentación teórica del modelo cognitivista sobre bases representacionistas no conceptualistas pondría en jaque a la especificidad misma de MC como alternativa explicativa frente a los modelos no cognitivistas, dado que recurrir a fundamentaciones de ese tipo ha sido una estrategia frecuente entre los modelos no cognitivistas.

Cabe concluir, en función de estas dos razones, que la salida principal que encontró MC frente al problema de la restrictividad lo condujo a un proceso gradual de pérdida de identidad que terminó por poner en cuestión la idea de que el cognitivismo haya representado alguna vez una alternativa viable, un camino transitable en la búsqueda de un modelo que explique la dinámica de las emociones y cómo las mismas se conectan con el resto de los aspectos de nuestra vida anímica.

### 3. Conclusiones

En 1988, Robert Solomon se jactaba del triunfo casi definitivo de los modelos cognitivistas de explicación de las emociones (Solomon 1988, 183). Si atendemos a la cantidad de publicaciones destinadas a defender, divulgar y desarrollar dichos modelos cognitivistas, el diagnóstico de Solomon parecía ciertamente acertado, dado que las dos décadas finales del siglo pasado constituyeron el punto más alto del *risorgimento* cognitivista, luego del largo *impasse* que, haciendo a un lado ciertos episodios aislados, se había extendido por casi dos milenios. Tres décadas más tarde, sin embargo, Julien Deonna y Fabrice Teroni decretaban virtualmente la muerte de los modelos cognitivistas al momento de explicar la estructura interna de las emociones y

la dinámica de su relación con otros eventos mentales (Deonna & Teroni, 2012). ¿Cómo fue esto posible? ¿Qué explica el auge y la caída de los modelos cognitivistas en el ámbito académico?

En cuanto a su auge, cabe especular que una de las razones de su éxito inicial probablemente se deba a lo que MC prometía ser, a saber: un modelo para comprender las emociones ya no como fenómenos puramente pasivos, irracionales, ciegos y aislados, sino como acontecimientos dotados de una lógica interna e integrados de forma sumamente estrecha con el resto de la vida cognitiva del sujeto. Más aún: lo que el cognitivismo prometía no era solamente la capacidad de comprender las emociones, sino de actuar sobre ellas, y ese potencial terapéutico no podía dejar de representar un potencial de máxima atracción en un ambiente altamente medicalizado y ya dominado por las industrias farmacéuticas como lo era el mundo de la psicología anglosajona desde la mitad del siglo XX en adelante.

En cuanto a su caída, creo que al menos una de las razones que la explican se vincula con lo que he intentado hacer evidente en estas páginas, es decir, el estatus problemático de MC como verdadera alternativa de explicación de la dinámica de las emociones frente a otros abordajes no cognitivistas. Es cierto que MC enfrentó, ya desde sus inicios, otros cuestionamientos vinculados con algunos de los corolarios específicos que sus defensores extraían a partir de EJ, pero tanto Nussbaum como Solomon lograron ofrecer, en la mayor parte de los casos, respuestas sólidas a muchas de esas objeciones, demostrando que MC era, a la vez que innovador, un modelo flexible. El problema central, no obstante, terminó siendo, precisamente, hasta dónde podían flexibilizarse las premisas iniciales (fundamentalmente EJ) antes de que MC comenzara a perder su carácter distintivo como alternativa frente a otros abordajes. Como he intentado mostrar, el problema de la restrictividad condujo a Solomon y Nussbaum a un dilema que ya había sido enfrentado por los estoicos antiguos: o bien afirmar que los animales no humanos y los niños en su primera etapa de desarrollo son incapaces de experimentar emociones, o bien admitir que sí pueden hacerlo, pero al precio de redefinir lo que se entiende por “juicio emocional”. Fue esta redefinición, a fin de cuentas, la que marcó el fracaso final de las grandes promesas iniciales de Solomon y Nussbaum en relación con la capacidad explicativa y terapéutica del cognitivismo. Y con ello se esfumaron, a su vez, no sólo la promesa de MC de poner

sobre la escena la gran riqueza cognitiva que se halla en la base de todas las emociones, sino también, como señala (Robinson 2010), la promesa de Solomon de traer a la luz el carácter marcadamente activo y “voluntario” de las mismas.

Curiosamente, la mejor evidencia del fracaso de MC de constituirse como *alternativa* frente a los modelos no-cognitivistas (“jamesianos”, según la caracterización -frecuentemente caricaturesca- de Nussbaum y Solomon) se encuentra en la autobiografía intelectual que éste realizó en su última obra (publicada un año antes de su muerte), en donde reconocía que la creación de un nuevo bando (el de los “cognitivistas”) podía en parte ser atribuida a su propia necesidad de polemizar frente a alternativas ya asentadas, a fin de crear un nuevo nicho en el mundo académico:

“I shifted my thinking to the more existentially explicit conception of emotions as engagements with the world because I now see my former emphasis on judgments suggests more intellectualism in emotions than I intended, despite twenty years of qualifications and explanations (for instance, that the judgments involved in emotions are not necessarily articulate or “propositional” and are more like bodily “kinesthetic” judgments than deliberate and considered judgments). [...] In the earliest versions of my work, I was quite polemical, as are most young philosophers when they are trying to promote what seem like new ideas. My aim was to reject William James’s well-established arousal theory and consider a new way of thinking about emotions, neither as feelings nor as dumb bodily reactions but as judgments more akin to moral and aesthetic evaluations than to physiological reactions or animal impulses. In retrospect—and in light of many years of debate and criticism—I have come to see my view as too much of a lurch to the other extreme, overemphasizing the more intelligent aspects of emotion but then simply dismissing the “noncognitive,” feelings and the body generally. [...] I claim that judgments are essential to emotion, although I no longer say, as I did those many years ago, that feelings and physiology are irrelevant. I now agree with the neo-Jamesians that they are also essential to emotion, but I still insist that no feeling and no physiological response even counts as emotional unless it has the property of intentionality, aboutness. An emotion is an engagement with the world. I explain this by insisting that emotions are structured by judgments, but it is important to be clear what I mean by “judgment.” I am not talking about deliberative judgments, that is, judgments that necessarily involve a lot (or in fact any) thought. The recent “Blink”-type emphasis on intuition and snap judgment is much more what

I have in mind. Nor need the judgments that structure emotions even be articulate, that is, “spelled out” (either to ourselves or others). Nor are emotional judgments what some philosophers call “propositional attitudes,” that is fully conceptual depictions of the world in “that . . .” –type clauses, taking as their objects propositions rather than concrete objects or people or relationships.” (Roberts 2007: 204-6)

Quizás, después de todo, Solomon no habría tenido problemas, ya alejado de su deseo juvenil de hacerse un nombre en el ámbito de la filosofía, en firmar el acta de defunción del modelo que él mismo había creado y popularizado cuatro décadas antes. Y eso nos deja frente al interrogante de si podemos todavía encontrar algo que rescatar de dicha tradición, o si debemos, de una vez por todas, relegarla al museo de las excentricidades.

## Bibliografía

- Braicovich, Rodrigo Sebastián. (2015) «The Approach to the Problem of Comprehension in Roman Stoicism»: *Epoché* 20 (1): 43-63.
- Deonna, Julien. A., & Teroni, Fabrice. (2012). From Justified Emotions to Justified Evaluative Judgements. *Dialogue*, 51(1), 55-77.
- James, William. (1884). «What Is an Emotion». *Mind* 9 (34): 188-205. <https://doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188>.
- James, William. (1894). «The Physical Bases of Emotion». *Psychological Review* 1: 516-29.
- Lazarus, Richard S. (1982). «Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition». *American Psychologist* 37 (9): 1019-24.
- Lyons, William. 1(980). *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morton, Timothy. (2019). *Humanidad: solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Neu, Jerome. (2002). *A Tear Is an Intellectual Thing: The Meanings of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. (1992). «Emotions as Judgments of Value». *Yale Journal of Criticism* 5 (2): 201-13.
- Nussbaum, Martha. (1996). *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. (2004). «Emotions as Judgments of Value and Importance». En *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, editado por Robert C. Solomon, 183-99. Oxford: Oxford University Press.

- Roberts, Robert C. (1988). «What an Emotion Is: A Sketch». *Philosophical Review* 97 (April): 183-209.
- Roberts, Robert C. (2003). *Emotion: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, Robert C., y Adam C. Pelsler. (2017). «Emotions, Character, and Associationist Psychology». *Journal of Moral Philosophy* 14 (6): 623-45. <https://doi.org/10.1163/17455243-46810069>.
- Robinson, Jenefer Mary. (2010). «Bob Solomon and William James: A Rapprochement». *Emotion Review* 2 (1): 53-60.
- Solomon, Robert C. (1976). *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Solomon, Robert C. (1980). «Emotions and Choice». En *Explaining Emotions*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, 251-82. Berkeley: University of California Press.
- Solomon, Robert C. (1988). «On Emotions as Judgments». *American Philosophical Quarterly* 25 (2): 183-91.
- Solomon, Robert C. (1999). *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. (2003). *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. The Passionate Life. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. (2004). «Emotions, Thoughts, and Feelings: Emotions as Engagements with the World». En *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, editado por Robert C. Solomon, 76-90. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. (2007). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Zajonc, Robert Bolesław. 1980. «Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences». *American Psychologist* 35 (2): 151-75.