



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.71975>

INTRODUCCIÓN A LA TRADUCCIÓN

En “El sentimiento de ser”, publicado en *Journal of Consciousness Studies* 12.8-10 (2005): 45-63, Matthew Ratcliffe introduce por primera vez el concepto de “sentimiento existencial”, que desde entonces ha ido ganando interés entre los filósofos dedicados al estudio de las emociones y los fenómenos afectivos en general, especialmente aquellos que tienen afinidad con el método fenomenológico inicialmente formulado por Edmund Husserl y, quizá más relevante para la investigación de Ratcliffe, desarrollado más allá por Martin Heidegger, entre otros.

En este artículo, Ratcliffe argumenta que los estudios filosóficos de la emoción, por su afán de dar cuenta de las llamadas emociones dirigidas, en contraste con el carácter meramente corporal de los sentimientos (*feelings*), han ignorado una dimensión filosóficamente relevante de la experiencia afectiva: los fenómenos que él denomina “sentimientos existenciales”. Estos corresponden a un tipo de sensaciones corporales que tienen como función la estructuración de la experiencia que se tiene del mundo como totalidad y de la relación que se tiene con este. Esto recuerda la noción heideggeriana de *Befindlichkeit*, que, en contraste con los sentimientos existenciales de Ratcliffe, omite cualquier referencia a la experiencia del propio cuerpo. Esta diferencia no debe ser ignorada, pues es justamente la que permite, por un lado, enlazar la tesis del artículo con las investigaciones neurofisiológicas de Antonio Damasio y, por otro, apuntar a la comprensión filosófica y psiquiátrica de psicopatologías como la depresión y la esquizofrenia, en virtud de la experiencia corporal que tienen las personas que las sufren. No obstante, este último punto es tan solo mencionado en este artículo; luego es desarrollado con mayor cuidado y extensión por Ratcliffe en *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality* y en *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Otro punto interesante del presente artículo es el comentario meta-filosófico



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

de Ratcliffe hacia el final, donde, partiendo de su propuesta de los sentimientos existenciales como “maneras de encontrarse a sí mismo en el mundo”, argumenta que las posiciones filosóficas son un olvido del sentimiento existencial que hace que el filósofo se desprenda del mundo concreto que lo rodea, lo cual deja abiertas preguntas sobre la investigación y el quehacer filosófico general que merecen ser eventualmente respondidas.

Para concluir esta introducción, considero importante aclarar la traducción del término central del artículo de Ratcliffe. En inglés, el término *feeling* abarca más de lo que la palabra “sentimiento” puede llegar a significar en español. Es más, en principio puede parecer extraña la decisión preliminar de traducir *feeling* como “sentimiento”, pero hay una razón para ello y es el contexto filosófico en que Ratcliffe y otros autores hablan de *feelings*, a saber, el estudio de las emociones y otros fenómenos afectivos. Un ejemplo perfecto de esto es la traducción de Joandomènec Ros de *El error de Descartes* de Antonio Damasio, donde casi siempre se traduce *feelings* como “sentimientos”, de este modo se resalta la relación afectiva de estos con las emociones. No obstante, considero que esta decisión da lugar a cierta ambigüedad y a formulaciones extrañas en español: mientras que en inglés no hay ningún problema en una frase tal como “*I’ve got a feeling of coldness*”, en español no diríamos “tengo un sentimiento de frío”, sino “tengo una sensación de frío”. El problema surge porque, en inglés, el término *feeling* puede referir a lo que en español denominamos, por un lado, “sentimiento” y, por el otro, “sensación”. Es por esta razón que he decidido traducir *feeling* como “sentimiento” y “sensación”, dependiendo de lo que exija el contexto. Siempre que figure alguna de estas dos palabras, el término usado por Ratcliffe en el idioma original del artículo es *feeling*.

JUAN DIEGO BOGOTÁ JOHNSON

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

jdbogotaj@unal.edu.co

EL SENTIMIENTO DE SER

MATTHEW RATCLIFFE

Recientemente ha habido mucha discusión filosófica concerniente a la relación entre la emoción y el sentimiento. Sin embargo, el uso cotidiano de “sentimiento” no se restringe al sentimiento emocional y el énfasis actual en las emociones ha llevado a omitir otros tipos de sentimiento. Estos incluyen los sentimientos de sencillez, pertenencia, separación, falta de familiaridad, poder, control, hacer parte de algo, estar en armonía con la naturaleza y “estar ahí”. Tales sentimientos quizá no son “emocionales”. No obstante, aquí sugiero que forman un grupo distintivo; todos ellos son maneras de “encontrarnos a nosotros mismos en el mundo”. En efecto, nuestro sentido de que hay un mundo y de que nosotros estamos “en él” es, sugiero, constituido por el sentimiento. Ofrezco un análisis sobre en qué consisten esos “sentimientos existenciales”, mostrando cómo pueden ser “sensaciones corporales” y, al mismo tiempo, parte de la estructura de la intencionalidad.

Emociones y sentimientos

Una de las cuestiones centrales abordadas por el trabajo filosófico reciente sobre la emoción es cómo las emociones pueden ser estados cognitivos complejos y, al mismo tiempo, incorporar sentimientos como un constituyente principal. El problema es ejemplificado por el contraste de las posiciones de James y Solomon. James afirma que las emociones son sensaciones de ciertos cambios corporales reflexivamente provocados durante la percepción: “*los cambios corporales siguen directamente a la PERCEPCIÓN del hecho desencadenante, y [...] nuestra sensación de esos cambios según van ocurriendo ES la emoción*” (1884 190).^{*} Solomon objeta que las emociones juegan un papel significativo en la estructuración de nuestras experiencias del mundo, mientras que los sentimientos son solo percepciones de estados corporales internos. Las emociones, argumenta, no son sentimientos sino juicios constitutivos. Estos le dan forma a las maneras como partes del mundo o el mundo como totalidad se nos aparece. Los sentimientos sin más “no constituyen o definen la emoción en mayor medida en que una armada de moscas constituye a un perro sin hogar” (Solomon 1993 97).

* Traducción tomada de la versión de Elena Gaviria Stewart (cf. James 1985 59). El único cambio que hice a la traducción fue introducir las mayúsculas sostenidas en algunas palabras que están presentes en el artículo de James y en la cita de Ratcliffe. [N. del T.]

Solomon no solo descarta una identificación de la emoción y el sentimiento, sino que incluso va hasta el punto de negar que los sentimientos corporales jueguen una *parte* esencial en la experiencia emocional. Nussbaum ofrece una postura similar, al sugerir que el término “sentimiento” es ambiguo: no siempre se refiere a la percepción de un estado corporal y, en algunos usos, es intercambiable con términos tales como “percepción” y “juicio”. Nussbaum sugiere que este es el caso de los sentimientos emocionales. Las sensaciones corporales son incidentales respecto a la emoción, mientras que los “sentimientos” que realmente importan pueden ser simplemente llamados juicios o creencias (*cf.* Nussbaum 60).

Aproximaciones filosóficas más recientes *sí* aceptan que las sensaciones corporales hacen una contribución importante a la experiencia de la emoción. Sin embargo, continúan asumiendo la distinción hecha por Solomon y otros [autores] entre sensaciones corporales y estados intencionales. Por lo tanto, el problema puede ser construido como aquel en el que se requiere mostrar cómo algo aparentemente trivial y autodirigido es un constituyente central de algo importante y dirigido-al-mundo. La concepción de “sensación corporal”, que es adoptada rutinariamente por los filósofos que trabajan en la emoción, es representada por el siguiente pasaje de Ben-Ze’ev:

a diferencia de niveles más altos de conciencia, tales como los encontrados en la percepción, la memoria y el pensamiento, la dimensión del sentimiento no tiene contenido cognitivo significativo. Expresa nuestro propio estado, pero no está él mismo dirigido a este estado o a aquel otro objeto. Dado que esta dimensión es un modo de conciencia, no se puede ser inconsciente a propósito de ella; no hay sensaciones que no son sentidas. (253)

Ben-Ze’ev, como muchos otros, hace tres suposiciones acerca de las sensaciones corporales, que voy a desafiar aquí:

1. Las sensaciones corporales no tienen intencionalidad.
2. Las sensaciones corporales son expresiones o percepciones de estados corporales. En otras palabras, cuando se tiene una sensación corporal, uno tiene conciencia del propio cuerpo como estando de cierta manera.
3. Uno siempre es consciente de las sensaciones corporales.

En contraste con estas suposiciones, yo argumentaré que:

1. Las sensaciones corporales son parte de la estructura de la intencionalidad. Estas contribuyen a cómo el propio cuerpo y/o aspectos del mundo son experimentados.

2. Hay una distinción entre la localización de una sensación y *de* lo que esta es sensación.¹ Un sentimiento puede estar *en* el cuerpo, pero ser *de* algo afuera del cuerpo. Uno no siempre es consciente *del* cuerpo, a pesar de que ahí es donde el sentimiento ocurre.
3. Una sensación corporal no necesita ser un objeto de la conciencia. Generalmente, los sentimientos son aquello *a través* de lo cual uno es consciente de algo más.

Por consiguiente, los sentimientos son más complicados que lo que gran parte del trabajo reciente sobre las emociones podría indicar. En efecto, sugeriré que la suposición habitual de que todas las sensaciones corporales son percepciones de estados corporales, en conjunto con una restricción de la discusión al problema de cómo estos estados están integrados en la experiencia *emocional*, ha llevado a omitir un grupo de fenómenos filosóficamente importantes que llamaré *sentimientos existenciales*. Estos no se encuentran en las listas estándar de “emociones”, junto con el miedo, la furia, la felicidad, la aversión, la tristeza, el luto, la culpa, los celos, la alegría y la envidia. Sin embargo, hacen una contribución considerable a la estructura de la experiencia, el pensamiento y la acción.

Sentimientos existenciales

El uso cotidiano del término “sentimiento” no se limita a la discusión sobre las emociones. El término también es empleado para articular varias maneras de la experiencia de nuestra relación con el mundo que ordinariamente no serían consideradas “emociones” o “emocionales”. Considere la siguiente lista:

La sensación de ser/estar [*The feeling of being*]: “completo”, “defectuoso y disminuido”, “indigno”, “humilde”, “separado y limitado”, “en casa”, “un fraude”, “ligeramente perdido”, “abrumado”, “abandonado”, “observado”, “desgarrado”, “desconectado del mundo”, “invulnerable”, “no amado”, “visto”, “vacío”, “en control”, “poderoso”, “completamente impotente”, “parte del mundo real nuevamente”, “atrapado y agobiado”, “parte de una máquina más grande”, “en armonía con la vida”, “en armonía con la naturaleza”, “ahí”, “familiar”, “real”.²

-
- 1 Por la “localización” de una sensación, me refiero a la localización fenomenológica, en vez de la fisiológica. Es decir, la parte del propio cuerpo donde uno sostiene que el sentimiento está ocurriendo. Como espero que llegue a ser claro, tener un sentido de dónde está ocurriendo una sensación no requiere que el sentimiento en sí mismo sea un *objeto* de la experiencia.
 - 2 Todos estos ejemplos fueron obtenidos al escribir “la sensación de ser/estar” [*the feeling of being*] en el motor de búsqueda de Internet Google el 12 de febrero de 2005 y seleccionar entre los primeros cincuenta resultados.

¿Qué debemos hacer con estos sentimientos? La mayoría, si no todos, no parecen ser descripciones de los estados internos propios o de características del mundo, sino de la relación que se tiene con el mundo. A veces este puede aparecer irreal, distante, cercano o como si no fuera familiar; puede ser algo de lo cual uno se siente apartado o con lo que uno se siente en armonía. Uno puede sentirse en control de la situación general propia o abrumado por ella. Uno puede sentirse como un participante del mundo o como un observador separado y alejado [*detached, estranged observer*], observando objetos que no se sienten como si estuviesen “ahí” del todo. Semejantes relaciones estructuran todas las experiencias. Siempre que se tiene una experiencia específica de uno mismo, de otra persona o de un objeto inanimado como siendo de cierta manera, la experiencia tiene como trasfondo un sentido general de la relación que se tiene con el mundo. Esta relación no consiste simplemente en una experiencia de ser una entidad que ocupa una localización espacial y temporal, junto con una serie de otras entidades. Las maneras como uno se encuentra a sí mismo en el mundo son espacios presupuestos de posible experiencia, los cuales dan forma a la variedad de maneras como las cosas pueden ser experimentadas. Por ejemplo, si el sentido que se tiene del mundo es empañado por una “sensación de irrealidad”, esto afectará la manera como todos los objetos perceptuales aparecerán. Estos son distantes, removidos, no están del todo “ahí”.

Hay muchas maneras en las que uno puede encontrarse a sí mismo en un mundo y estas son generalmente descritas como “sentimientos” y no como “emociones”, “estados de ánimo” o “pensamientos”. El mundo puede *sentirse* extraño, familiar, irreal, hogareño, alienante o intangible. Desde luego, algunos de los “sentimientos” que listé anteriormente pueden incorporar una variedad de otros ingredientes y podrían también estar dirigidos hacia ciertas situaciones *en* el mundo, en vez de ser orientaciones-mundanas [*world-orientations*] generales que todo lo abarcan. Por ejemplo, puede que la sensación de ser un “fraude” involucre un *appraisal* del estado, las habilidades y la conducta propia en un contexto práctico específico. Adicionalmente a una “sensación”, este *appraisal* puede consistir en narrativas intrincadas y entrelazadas concernientes a las relaciones que se tienen con otros y con las habilidades propias. Ciertos “sentimientos” claramente no son solo “maneras de encontrarse a sí mismo en el mundo”. Tómese por ejemplo “la sensación de ser un verdadero americano”, la cual incorpora interpretaciones de la nacionalidad, o “la sensación de ser rechazado por Dios”, que es específicamente una interpretación o expresión teísta del predicamento propio. El término “sentimiento” también es empleado para describir en qué consiste estar en situaciones bastante específicas. Piénsese en “la sensación de estar en la playa de Brighton durante un caluroso día de

verano”³ Nussbaum (2001) está en lo correcto al notar que “sentimiento” tiene diversos usos. Incluso así, sugiero que ciertos usos del término recogen una categoría distintiva de fenómenos, que consisten en “maneras de encontrarse a sí mismo en el mundo”. Estos forman un grupo reconocible en virtud de dos características compartidas. Primero que todo, no están dirigidos a objetos o situaciones específicos, sino que son orientaciones de fondo, a través de las cuales la experiencia como un todo es estructurada. Segundo, todos son *sentimientos*, en el sentido de que son estados corporales que tienen influencia sobre nuestra conciencia [*awareness*] de las cosas. Dado que constituyen la estructura básica del “estar ahí”, un “apoyo en las cosas” [*hold on things*]* que funciona como un contexto presupuesto por toda actividad intelectual y práctica, me referiré a ellos como “sentimientos existenciales”.

El papel que juegan los sentimientos existenciales en nuestra experiencia es diferente al de la mayoría de estados denominados comúnmente como “emociones”. Mientras que las emociones usualmente están dirigidas hacia objetos, eventos o situaciones específicos, los sentimientos existenciales abarcan el mundo como totalidad. Es más, a pesar de que las emociones pueden estructurar las maneras como los objetos son experimentados, no constituyen nuestro sentido del *ser* de esos objetos. Por ejemplo, un león que escapó a nuestro jardín podría aparecer como un *león temible*, pero la emoción dirigida hacia él no agota el sentido de su existencia, de *haber un león ahí*.⁴ En contraste, el sentimiento existencial es un trasfondo que abarca el sentido mismo del “ser” o de la “realidad” que se añade a la experiencia de mundo. Específicamente, las emociones dirigidas presuponen este trasfondo y, por lo tanto, independientemente de en qué consistan dichas emociones, los sentimientos existenciales son una característica más fundamental de la experiencia-de-mundo. La distinción entre “emociones” y “sentimientos existenciales” será, no obstante, probablemente borrosa. Algunos de aquellos estados que son

3 De nuevo, estos tres ejemplos fueron conseguidos a partir de los cincuenta primeros resultados que obtuve al usar Google para buscar “la sensación de ser/estar” [*the feeling of being*].

* La expresión “*hold on things*” es especialmente difícil de traducir. Ratcliffe parece tomarla de un pasaje de *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger, que cita textualmente luego en el artículo. No obstante, en el alemán original no se habla realmente de un “apoyo en las cosas”, sino de un apoyo (*Halt*) en general que se pierde en el estado de la angustia. No obstante, para mantener el sentido de las palabras de Ratcliffe, he decidido traducir la expresión como “apoyo en las cosas”. [N. del T.]

4 Véase, por ejemplo, los ensayos de Solomon, Roberts y de Sousa en Solomon (ed.) (2004), para la posición de que las emociones dan forma a la experiencia de objetos y situaciones. Solomon se refiere a ellas como juicios constitutivos, Roberts prefiere el término “constructo” y de Sousa afirma que las emociones son estructuras perceptuales.

comúnmente denominados “emociones” puede que estén acordes con mi descripción de los “sentimientos existenciales”. Por ejemplo, el luto extremo puede también ser una relación con el mundo como un todo, un sentido de pérdida que estructura toda la experiencia.

Gran parte del lenguaje utilizado para transmitir sentimientos existenciales es metafórico, y las metáforas empleadas generalmente incorporan referencias a relaciones corporales con las cosas. Por ejemplo, el mundo puede sentirse “imperioso” [*overbearing*], “abrumador” [*overwhelming*] o “sofocante”.* Uno puede sentirse “atrapado” en una situación, “invulnerable” o “parte de algo mayor”, y el mundo como un todo puede estar “distante” o “cercano”. Sugiero que este tipo de lenguaje no es accidental. Los sentimientos expresados por tales descripciones son, en efecto, *corporales* o, al menos, tienen sensaciones corporales en su núcleo. Pero al mismo tiempo son maneras en que el mundo aparece o modos en que uno se relaciona con el mundo como un todo. En lo que sigue, mostraré cómo, a pesar de la tendencia dominante en filosofía de concebir los sentimientos como reportes de estados internos, ciertas sensaciones corporales son inextricables de la estructura de la experiencia de mundo.

La sensación de las cosas

Goldie (2000; 2002) aborda la pregunta de cómo el “sentimiento” puede ser integrado en la direccionalidad hacia el mundo de las emociones, y sugiere que los sentimientos emocionales caen en dos categorías: hay “sensaciones corporales”, que carecen de intencionalidad o la “piden prestada” de estados intencionales con los que surgen en conjunto, y también hay “sentimientos dirigidos hacia” [*feeling towards*]. Estos son maneras de experimentar las cosas en el mundo que no pueden ser analizadas en términos de un componente sentimental y uno intencional, ya que el “sentimiento dirigido hacia” es inextricable de la intencionalidad de la emoción. Como señala Goldie, “el sentimiento dirigido hacia es un involucramiento [*engagement*] emocional irreflexivo con el mundo más allá del cuerpo; no es una conciencia de sí mismo, sea de la condición corporal propia o de uno mismo *como* experimentando una emoción” (2002 241).

Con base en esto, podría proponerse que los sentimientos existenciales, más que “sensaciones corporales”, son “sentimientos dirigidos hacia” el mundo como totalidad. No obstante, a pesar de que pienso que Goldie

* Es imposible traducir los adjetivos que usa Ratcliffe y lograr expresar las analogías corporales que se encuentran en el idioma original y, simultáneamente, manteniendo el lenguaje propio de la dimensión de los sentimientos. *Overbearing* debería ser literalmente traducido como “excesivamente pesado” (*over-bearing*), mientras que *overwhelming* como “que sumerge excesivamente” (*over-whelming*, del verbo *to overwhelm*). [N. del T.]

tiene razón al reconocer que ciertos sentimientos son inextricables de la experiencia del mundo y que tienen direccionalidad hacia cosas, sugiero que se equivoca al afirmar que hay dos tipos distintos de sentimiento, uno de los cuales es meramente corporal y que carece de intencionalidad. El mismo Goldie nota que, en algunos casos, las sensaciones corporales y los sentimientos dirigidos hacia surgen como constituyentes de la experiencia aparentemente inseparables; “la sensación corporal es imbuida a fondo con la intencionalidad de la emoción; a su vez, el sentimiento dirigido hacia es imbuido con una caracterización corporal” (2000 56-57). Sin embargo, al sostener que las sensaciones corporales no tienen ellas mismas intencionalidad, mientras que los sentimientos dirigidos hacia sí, Goldie retiene una distinción entre tipos de sentimiento. Estos pueden estar mezclados en la experiencia, pero aún hay dos ingredientes diferentes yendo a la mezcladora. En lo que sigue, sugeriré que la distinción de Goldie es un caso de conteo doble; las sensaciones corporales simplemente son sentimientos dirigidos hacia. Algunos son sentimientos dirigidos hacia el cuerpo o partes suyas y otros son sentimientos dirigidos hacia cosas fuera del cuerpo. Una explicación de cómo puede suceder esto servirá para clarificar la naturaleza de los “sentimientos existenciales” y mostrará cómo la sensación “corporal” puede contribuir a la experiencia como un todo.

Si uno fuese a modelar la concepción general que se tiene de la intencionalidad con base en la modalidad visual, considerándola en aislamiento abstracto de la propiocepción y de otros sentidos, una distinción entre las cosas percibidas en el mundo y tener sensaciones corporales podría parecer plausible. Cuando se percibe un objeto x extremadamente deseable y se tiene una sensación corporal y , uno tiene dos percepciones distintas: la percepción de x en el mundo y la percepción de y en el cuerpo. No obstante, se puede contar una historia diferente si se toma el tacto como punto partida de exploración fenomenológica y se modela una explicación más general de las sensaciones corporales basada en esta modalidad. En el caso del tacto, las sensaciones corporales y la experiencia del mundo son inextricables.

Considérese la experiencia de agarrar un vaso de agua fría. Se siente frío. ¿Pero qué es “eso” que se siente frío? El vaso de agua es lo que se siente frío, no la mano. La atención no está dirigida hacia la mano sino hacia el vaso, que se siente liso, redondeado y frío. Ahora considérese la experiencia de agarrar una bola de nieve con la mano desnuda. De nuevo, la nieve se siente fría. La mano, en vez de ser un objeto de percepción, comienza como el vehículo de la percepción *a través* del cual la nieve es percibida. Pero cuando la bola de nieve es sostenida por más de unos segundos, el objeto de percepción cambia. La sensación de la nieve fría, suave y húmeda se convierte en un dolor apagado y poco agradable en la mano. Ya no es la nieve, sino la mano lo que es sentido

ahora. La sensación no es experimentada como cambiando de localización; está y siempre ha estado en la mano. No obstante, a medida que cambia en intensidad y quizás en cualidad, hay un cambio en aquello *de* lo que es la sensación. ¿Acaso hay dos sensaciones? ¿Una *en* la mano y otra *del* vaso? No, solo está la sensación de la mano. ¿Acaso uno debe interpretar esa sensación para poder determinar si es una sensación *de* una mano o *de* un objeto externo al propio cuerpo? Parece que no. Un sentido de un objeto liso y frío como distinto del propio cuerpo es *parte de* la sensación de tacto. Tocar es experimentar una relación entre el propio cuerpo y un objeto con el cual este entra en contacto. Aun así, el lado de la relación que es objeto de la experiencia, si es que alguno lo es, depende de la cualidad de la sensación y de a qué es lo que uno está atendiendo en el momento. El propio cuerpo puede ser un objeto conspicuo de atención o un contexto invisible de la actividad táctil. Por ejemplo, compárese la actividad de escribir en un teclado, en la que las manos desaparecen en el trasfondo, con la de intentar ensamblar un pequeño y delicado dispositivo, como un reloj, solo con las manos. En el segundo caso, las manos son mucho más conspicuas y son *sentidas* como torpes y poco delicadas.

La sensación táctil de algo no es ella misma suficiente para experimentar esa cosa como un tipo de objeto identificable. La sensación de frío, acompañada por una superficie lisa y curvada, no llega a ser la percepción de un vaso.⁵ Sin embargo, la sensación táctil incorpora cuanto menos un sentido de yo y de lo ajeno. Mientras uno sostiene la bola de nieve, la experiencia tiene, como parte de su estructura, una sensación de una mano y no de la nieve como siendo parte de uno.

Quiero extraer dos puntos del ejemplo. Primero que todo, una diferenciación entre yo y no-yo está integrada en la sensación táctil. Esto puede no ser suficiente para determinar un objeto intencional específico, pero es parte de la *estructura* de la intencionalidad. Segundo, la localización corporal de una sensación no determina *de* qué es sensación.⁶ Estos puntos relacionados pueden ser generalizados para

5 Las sensaciones táctiles deberían ser distinguidas de las sensaciones de calor y frío, dado que se puede perder el sentido del tacto mientras se retiene la habilidad de detectar frío y calor (cf. Gallagher cap. 2). Es posible que ambos tipos de sensación incorporen una diferenciación entre yo y no-yo. No obstante, puede que la diferenciación no sea intrínseca a una sensación de frío o caliente y que el tacto sea requerido para discriminar de manera experiencial entre sentir fría la mano y sentir frío un objeto.

6 Se puede decir mucho más acerca de la fenomenología del tacto. Por ejemplo, tocarse a sí mismo es diferente a tocar a otras personas, y ambas experiencias son muy diferentes que agarrar un vaso de agua. También se deben establecer distinciones entre el tacto pasivo y activo y entre varias maneras de tocar. Para mayor discusión acerca de estas cuestiones, véase Merleau-Ponty (1962 315-317).

abarcarse otras sensaciones corporales no-táctiles. Las divisiones filosóficas habituales entre sensaciones corporales e intencionalidad asumen que donde *x* está localizado es también de lo que *x* es una sensación. No obstante, a pesar de que a veces el cuerpo o parte de él es aquello que es sentido, se puede ser consciente de una sensación *como* algo que está ocurriendo en el propio cuerpo o *como* una manera en la que el mundo aparece. Las sensaciones del cuerpo y los sentimientos dirigidos hacia objetos en el mundo son dos caras de la misma moneda, aunque usualmente la una o la otra estén en el primer plano de la experiencia. Como Drummond observa:

Debo enfatizar que tenemos que ser cuidadosos y no distinguir muy agudamente estos diferentes tipos de sentimientos; estos están entrelazados el uno con el otro de numerosas y complejas maneras. En efecto, son los mismos sentimientos considerados en dos relaciones diferentes: en un momento, en relación con el cuerpo; en otro, en relación con el objeto. (115)

Sugiero que los sentimientos existenciales son sensaciones en el cuerpo, experimentadas como la relación que se tiene con el mundo como totalidad. Esta relación puede ser muy diferente dependiendo, en parte, de cuál lado de ella es destacado. Cuando uno se siente “en casa” estando en el mundo, “absorbido” en él o “en armonía con la vida”, generalmente el cuerpo se hunde en el trasfondo, siendo aquello *a través* de lo cual las cosas son experimentadas. No obstante, este puede también entrar de varias maneras en el primer plano. Considérese la situación en que uno se da cuenta repentinamente de que está siendo observado por otro, una transformación experiencial que es vívidamente transmitida en varias descripciones de Sartre. Antes de estar alerta de la presencia del otro, uno se encuentra absorbido en un conjunto de proyectos, sin consciencia de sí mismo como un objeto en absoluto. Ahí hay una conciencia del mundo. Sin embargo, un crujido en las hojas o en las escaleras o un par de ojos dirigidos hacia uno pueden desencadenar una transformación afectiva que Sartre llama “vergüenza”. Esta es un cambio en cómo se siente el propio cuerpo; este deja de ser un *locus* invisible de proyectos y, repentinamente, es *sentido como un objeto*. Sartre afirma que esta sensación constituye nuestro sentido más básico de que hay otros. Uno solo puede sentirse a sí mismo como siendo un objeto si se es un objeto *para* otro. Así que experimentarse a sí mismo como un objeto es reconocer que hay otros. Sartre es bastante explícito al establecer que una reorientación sentida y corporal está involucrada [en esta experiencia]:

El prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco* al prójimo. [...] esta comparación no se encuentra en nosotros a título de operación psíquica concreta:

la vergüenza es un estremecimiento inmediato que me recorre de pies a cabeza sin ninguna preparación discursiva [...] la vergüenza es vergüenza *de sí ante otro*; estas dos estructuras son inseparables. (1989 222)*

Su explicación ilustra un tipo de cambio que puede ocurrir entre la absorción irreflexiva en el mundo y la auto-objetivación propia del alejamiento [*estrangement*] de los propios proyectos.⁷ No obstante, es importante no simplificar demasiado los sentimientos existenciales. La experiencia no solo es una cuestión de desaparecer en los propios proyectos y tomar consciencia de sí mismo como siendo una cosa. Como el rango de sentimientos que fue listado previamente ilustra, hay muchas maneras en las cuales uno puede desaparecer en el propio mundo o en las que uno puede tomar consciencia de sí mismo como un objeto. Estar en armonía con la naturaleza no es lo mismo que sentirse parte de una máquina más grande o como en casa en un ambiente familiar. De manera análoga, el cuerpo como objeto inspeccionado por otro no es el cuerpo poco familiar y alienado que a veces lo observa a uno de vuelta después de mirarse en el espejo por mucho tiempo; tampoco es el cuerpo lesionado o debilitado que pasa a ser objeto de experiencia cuando este no hace lo que uno quiere que haga. Es más, el cuerpo, en la medida en que siente en vez de ser sentido, no puede ser experimentado en su totalidad como un objeto. El cuerpo que siente es “cómo nos encontramos a nosotros mismos en el mundo”, un trasfondo de toda experiencia de objetos, opuesto a un objeto de experiencia. Como Merleau-Ponty observa:

En cuanto que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede [...] ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca “completamente constituido”, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible. (1962 92)**

En la sensación táctil, la mano propia puede ser el objeto que es sentido o puede ser un vehículo transparente a través del cual algo en el mundo es sentido. Así que también el cuerpo que siente es más generalmente un marco a través del cual la experiencia-de-mundo es

* Traducción tomada de la versión de Juan Valmar (cf. Sartre 1993 251). [N. del T.]

7 A pesar de que aquí no me dirijo explícitamente a la naturaleza de la intersubjetividad, siempre estoy asumiendo que las maneras de encontrarnos con nosotros mismos en el mundo son también maneras de encontrarnos con nosotros mismos en un mundo social *con otros*. Para una discusión complementaria acerca de la intersubjetividad y el sentimiento, véase Ratcliffe (2005b).

** Traducción tomada de la versión de Jem Cabames (cf. Merleau-Ponty 1994 109-110). [N. del T.]

estructurada. Incluso cuando no se es explícitamente consciente del cuerpo, este sigue funcionando como un trasfondo que da estructura a toda la experiencia. Por ejemplo, puede tenerse un sentido de “arriba”, “abajo”, “izquierda” y “derecha” sin ser explícitamente consciente de la propia posición corporal.

Hay muchas razones para sospechar, por un lado, que los estados corporales que están involucrados en lo que he llamado sentimientos existenciales son de una gran diversidad y, por otro, que son capaces de facilitar una multitud de maneras en las que nos encontramos nosotros mismos en el mundo. Considérese la propiocepción, construida de manera amplia como el sentido que se tiene tanto explícita como implícitamente de los estados corporales propios, que no está mediado por otras modalidades perceptuales tales como la vista y el tacto. La propiocepción tiene una estructura complicada y su función no está restringida a una conciencia *de* estados corporales. Gallagher (2005) discute un considerable cuerpo de evidencia que sugiere que la propiocepción contribuye, en una variedad de maneras, a la estructura de la experiencia de mundo. Como señala Gallagher, “los sujetos perceptuales se mueven a través de un espacio que ya está pragmáticamente organizado por la construcción, por la mismísima forma del cuerpo” (140).

La explicación de Gallagher de cómo el cuerpo está integrado en la experiencia se basa en una distinción que él establece entre “esquema corporal” e “imagen corporal”, a la que llega al clarificar y distinguir varios usos históricos de esos términos. Gallagher emplea la distinción para hacer claro el doble papel del cuerpo, como un objeto de experiencia y como un trasfondo tácito que da forma a la experiencia. Gallagher se refiere al esquema corporal como prenoético, lo cual significa que este da forma a la experiencia sin ser él mismo un objeto de conciencia o parte de la estructura de la conciencia [*awareness*]. En contraste, la imagen corporal es una conciencia del propio cuerpo que puede no estar en el centro de la atención propia, pero que aun así es accesible a través de reflexión fenomenológica. Quizá los “sentimientos existenciales” que he listado se comprendan de mejor manera en el nivel de la imagen corporal. Estos son ordinariamente parte de la estructura de fondo de la experiencia y constituyen maneras de encontrarse a sí mismo en un mundo que da forma a experiencias más específicas. Sin embargo, están fenomenológicamente disponibles, tal como es evidente en varias descripciones, usualmente metafóricas, empleadas para expresarlos. Por lo tanto, son parte de la estructura de la experiencia, en vez de ser un elemento inaccesible de manera experiencial, el cual contribuye a dicha estructura. No obstante, puede haber una delgada línea entre los aspectos noéticos y prenoéticos de los sentimientos existenciales. Por ejemplo, el papel del sentimiento en la constitución de nuestro sentido de realidad,

que discutiré a continuación, quizá sea algo que está escondido bajo la experiencia cotidiana, y que solo pueda hacerse fenomenológicamente explícito a través de reflexión acerca de estados bastante inusuales de uno mismo y de otros.

La sensación de realidad

Hasta ahora he afirmado que ciertos “sentimientos” constituyen maneras en las que nos encontramos en el mundo. Para sustentar esta afirmación, he apelado a la cotidianidad de los sentimientos y al hecho de que las sensaciones corporales no tienen que tener al cuerpo como su objeto. Quizás esto sea suficiente para mostrar que los “sentimientos existenciales” son al menos un *posible* ingrediente de la experiencia. Sin embargo, se requiere más trabajo para hacer que su existencia sea convincente. En esta sección discutiré trabajos en fenomenología, neurofisiología y psicopatología que apoyan la hipótesis de los sentimientos existenciales. Estos trabajos sugieren que el sentimiento es responsable del “sentido de realidad” que está incorporado en nuestra experiencia del mundo como un todo, de los otros e incluso de uno mismo. Por lo tanto, cuando alguien dice que las cosas “no se sienten reales” o que se siente “parte del mundo real nuevamente”, sus palabras deben ser tomadas literalmente. La cualidad de realidad también es algo que varía en intensidad, permitiendo que los objetos de la experiencia, incluso uno mismo, tomen un aspecto de “irrealidad”.

La sensación de realidad es generalmente ignorada por trabajos recientes a propósito de la emoción y el sentimiento. No obstante, este es un tema que se encuentra en el trabajo de algunos fenomenólogos como el Heidegger temprano, quien afirma que la experiencia presupone una “sintonía” [*attunement*] (*Befindlichkeit*) (1962 172), una sensación de pertenecer a un mundo que es dada por sentada en la vida cotidiana.^{8*} De acuerdo con Heidegger, es el “estado de ánimo” [*mood*]

8 “Sintonía” es un término empleado por Stambaugh en su traducción de 1996 de *Ser y tiempo*. Macquarrie y Robinson (1962) traducen “*Befindlichkeit*” equivocadamente como “estado de mente” [*state of mind*]. Esta traducción es errónea, porque *Befindlichkeit* es una manera de encontrarse a sí mismo en el mundo, en vez de una percepción de los propios estados mentales internos.

* El término heideggereano “*Befindlichkeit*” es virtualmente imposible de traducir sin perder el sentido original que el autor quería expresar. Esto no solo lo aclara aquí Ratcliffe –y con mayor extensión en “Heidegger’s Attunement and the Neuropsychology of Emotion”–, sino que es algo comentado también por traductores de Heidegger tales como John Macquarrie y Edward Robinson (cf. Heidegger 1962 172 n. 2), Jorge Eduardo Rivera (cf. Heidegger 2016 470-471) y José Gaos (cf. 2013 124). En esta traducción no puedo seguir las versiones al español de Gaos y de Rivera, dado que estas, “encontrarse” y “disposición afectiva” respectivamente, pierden de vista precisamente lo que Ratcliffe

lo que lo sintoniza a uno con el mundo y le da a las cosas su significado, que es dado por sentado. Heidegger también afirma que la sintonía cotidiana puede ser interrumpida y que esta colapsa completamente en el estado de ánimo de la “angustia”. Dado que la sintonía subyace tras el sentido mismo del ser-en-el-mundo, la angustia presenta “la nada”. A pesar de que Heidegger no discute explícitamente el papel del cuerpo en la experiencia, destaca que nuestra relación con el mundo consiste ordinariamente de un estar práctico [*practical dwelling*], en vez de una contemplación desprendida [*detached contemplation*]. En adición, su descripción de la angustia parece incorporar un sentido implícito de su naturaleza corporal, de cómo el sentido de realidad que se tiene incorpora una orientación práctica, corpórea:

Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, solo queda y solo nos sobrecoje ese “ningún”. La angustia revela la nada. (1978 101)*

El sentido cotidiano, dado-por-sentado, de que las cosas “son” y de que estamos “en” el mundo no es cuestión de percibir nuestra localización corporal entre las cosas, sino de un “apoyo en las cosas”. Perder este apoyo es perder el sentido de “estar ahí”. La experiencia ya no está anidada en un acogedor mundo de proyectos, propósitos y actividades familiares. Todo lo que queda es aprensión de una pérdida total de parentesco, una ausencia de la orientación práctica usual, a través de la cual las cosas son experimentadas como significativas.

La concepción heideggeriana del “estado de ánimo” se aproxima bastante a lo que he llamado “sentimiento existencial”; el “estado de ánimo”, para Heidegger, es responsable de un sentido de ser-en-el-mundo. No obstante, Heidegger solo se enfoca explícitamente en unos pocos tipos de “estados de ánimo”. Por ejemplo, están el miedo (cf. Heidegger 1962 179), el aburrimiento (cf. 1978 99) y la angustia (cf. 1962 228-235; 1978 100-108). Sin embargo, los sentimientos existenciales son mucho más variados que esto. En la vida cotidiana, podemos sentirnos cerca del mundo, distantes de él, parte de él, alejados [*estranged*] de él, indefensos ante él, en control de las “cosas”, en armonía con la vida, parte de un todo más grande, parte de una máquina, ligeramente perdidos, sobrecogidos, llamativos o discretos [*conspicuous or inconspicuous*]. El mundo puede sentirse familiar, desconocido, intangible, irreal,

.....
resalta del significado del concepto heideggeriano: una manera de encontrarse a uno mismo en el mundo, en términos de qué tan sintonizado se está con él. [N. del T.]

* Traducción tomada de la versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (cf. Heidegger 2009 26-27). [N. del T.]

amenazante, seguro, fascinante, vacío, imbuido de significado, onírico, surreal, extraño o cálido. ¿Es cada uno de estos [sentimientos] un modo de sintonía cotidiana? Es más, la “angustia”, tal como es descrita por Heidegger, es, discutiblemente, no solo un único y distintivo tipo de sentimiento, sino algo que acomoda un número de diferentes estructuras experienciales. Como nota Glas, una forma de angustia es una sensación de desconexión con el mundo:

Lo que se mantiene es una atormentadora sensación de distancia, una conciencia de una brecha infranqueable. Esta sensación puede sumarse a la conciencia de que se vive en un vacío y de que se está a punto de sofocarse o de que se vive en un mundo irreal, en el cual las cosas [no son] lo que parecen ser y que los intentos de conectarse fallan, como si fueran una pared vidriosa entre la persona y el mundo circundante. (238)

Esta podría parecer una descripción bastante precisa de la “angustia revelando la nada” de Heidegger. No obstante, Glas distingue esta sensación de desconexión de la angustia que tiene que ver con la falta de significado, de la angustia de cara a la muerte y de la angustia frente a la existencia en sí misma, de las cuales todas parecen ajustarse a la concepción de Heidegger.

Fenomenólogos como Heidegger dan ricas descripciones de la experiencia que proveen apoyo a la categoría de los “sentimientos existenciales”. Sin embargo, sería un error dar cuenta de estos relacionándose exclusivamente con el inventario familiar de emociones y estados de ánimo. Hacer esto sería ignorar la variedad de sentimientos existenciales que están incorporados en el lenguaje cotidiano, sin hacer parte de las listas de estados emocionales. Hay muchas maneras en las que uno puede encontrarse a sí mismo en el mundo, y un énfasis generalizado en las “emociones” y en los “estados de ánimo”, en conjunción con la asunción de que los sentimientos son “meros” reportes de estados corporales, ha llevado a descuidar estos fenómenos experienciales.

La afirmación de que el sentimiento constituye la relación que se tiene con el mundo, e incluso el sentido de “realidad”, encuentra mayor apoyo en la neurociencia. Por ejemplo, Damasio (1995) discute lo que él llama “sentimientos de fondo”, que son percepciones cotidianas de estados corporales que estructuran tácitamente la experiencia. Damasio sostiene que estos comprenden “el sentimiento de la vida misma, el sentido de ser” (1995 150)* y presenta una teoría neurofisiológica explícita de cómo un trasfondo cambiante de estados corporales da forma a la percepción y al pensamiento. Damasio llama a este trasfondo

* Traducción tomada de la versión de Joandomènec Ros (cf. Damasio 2011 213). [N. del T.]

nuestra “imagen del paisaje del cuerpo” (1995 150-151).^{*} La manera en que Damasio emplea el término “imagen” sugiere que, a pesar de que reconoce la importancia de los sentimientos, falla en distinguir entre un sentimiento como algo que es percibido y de un sentimiento como algo que estructura la percepción de algo más (cf. Gallagher 135-137; Sass 2004 134).⁹ Damasio llama a su explicación general del sentimiento y de la emoción la “hipótesis del marcador somático”. De acuerdo con esta, ciertos estados corporales “marcan” o se asocian a percepciones de entidades particulares o de tipos de entidades. Las sensaciones de estos estados estructuran la experiencia, el pensamiento y la acción. Nuevamente, Damasio interpreta el sentimiento como “la percepción de un determinado estado del cuerpo” (2003 86).^{**} De esta manera, omite la posibilidad de que el cuerpo no necesite ser el objeto de percepción y que los sentimientos puedan manifestarse a sí mismos a través de la manera en que otro objeto de percepción o del mundo en general es percibido. Por esta razón, la afirmación de que los sentimientos *efectivamente* funcionan de tal manera es complementada con una explicación específica de *cómo* es que pueden funcionar así.

A pesar de que la fenomenología heideggeriana y la explicación de Damasio de la emoción proveen algo de apoyo a mi afirmación de que hay una categoría distintiva de sentimiento existencial, parte de la evidencia, que en mi opinión es la más convincente, proviene del trabajo en psicopatología.¹⁰ Las descripciones de varias experiencias inusuales y patológicas ilustran cómo la estructura de la intencionalidad puede ser alterada de diferentes maneras, cambiando los modos en que los objetos son experimentados. Podemos pensar en la intencionalidad como un espacio de posibilidades para la experiencia de objetos. Los objetos no son los presentados de manera experiencial como “ahí” o “no ahí”, “existentes” o “inexistentes”; estos son familiares, desconocidos, reales, surreales, oníricos, anticipados, inesperados, cercanos, distantes, extraños [*estranged*], significativos, separados de uno mismo, experimentados en su particularidad o como miembros discretos de una categoría, contextualizados

* Traducción tomada de la versión de Joandomènec Ros (cf. Damasio 2011 214). [N. del T.]

9 Volviendo a la distinción de Gallagher entre “imagen corporal” y “esquema corporal”, debe aclararse que el uso que hace este autor del término “imagen” es más abarcador. Un sentimiento puede ser un constituyente de la “imagen corporal” sin ser un objeto de percepción, siempre y cuando se mantenga fenomenológicamente accesible. Por lo tanto, los sentimientos pueden ser parte de un trasfondo experiencial a través del cual la experiencia de los objetos que están en el primer plano es estructurada.

** Traducción tomada de la versión de Joandomènec Ros (cf. Damasio 2007 86). [N. del T.]

10 Véase Ratcliffe (2002) para una discusión de las similitudes entre las descripciones fenomenológicas de Heidegger y la explicación neurofisiológica de Damasio, y de cómo estas perspectivas muy diferentes pueden ser reconciliadas.

de manera relativa a los propósitos que se tengan, etc. Este espacio de posibilidades es presupuesto por la estructura de experiencias específicas, y varios cambios en este remodelan [*reshape*] la experiencia de mundo como un todo. Dicho espacio es, más bien, una “manera de encontrarse a sí mismo en el mundo”, en vez de un objeto intencional o de un estado interno de una persona.

Los casos de estudio psicopatológicos no solo ilustran cómo la estructura de la experiencia puede ser alterada, sino también cómo esa alteración está relacionada con una sensación corporal que ha sido cambiada. Por ejemplo, Sass (1994) intenta describir los cambios experienciales que ocurren en algunos casos de esquizofrenia, enfocándose en el conocido relato autobiográfico de Schreber en su *Memoirs of my Nervous Illness*. Con base en algunos elementos de las elaboradas descripciones que hace Schreber de sus propias experiencias, Sass argumenta que los delirios esquizofrénicos no son una cuestión de confundir lo irreal con lo real. Semejante interpretación presupone que el habitual espacio de posibilidades experienciales permanece intacto. En cambio, Sass sugiere que toda la estructura de la experiencia es la que ha sido transformada. No es que las personas esquizofrénicas sostengan realidad [*claim reality*] en sus delirios, sino que más bien la totalidad de su experiencia es estructurada por un sentido de irrealidad (*cf.* Sass 1994 32-33). Los pacientes esquizofrénicos, de acuerdo con Sass, experimentan “amundanización” [*unworlding*]; es la forma de lo real la que es deformada, en oposición a los contenidos específicos de lo real (*cf.* 2004 136-141). El resultado es un tipo de dimensión experiencial solipsista, donde el sentido de “un objeto independiente de mí” ha sido removido del espacio de posibilidades experienciales. Sass también aclara la vinculación inextricable entre la transformación experiencial y los cambios en la afección corporal, observando que los sujetos esquizofrénicos manifiestan una afección alterada:

Muchos pacientes esquizofrénicos parecen no sentir ni tampoco evocar un sentido natural de relación emocional. Frecuentemente, tanto la respuesta afectiva como la expresión afectiva de estos pacientes parecen raras, incongruentes, inadecuadas o, por lo demás, fuera de lo común. (2004 128)

Sass sugiere que la esquizofrenia involucra una disminución general de las sensaciones corporales de fondo, acompañada de una exageración de algunas y más específicas respuestas afectivas. Por lo tanto, no solo es una pérdida de los sentimientos lo que abarca nuestro apoyo en las cosas, sino también una transformación. También Stanghellini enfatiza el papel que juegan los cambios en el sentimiento, y observa cómo una persona esquizofrénica habla a veces de su “cuerpo des-animado” o de

su “espíritu desencarnado” (19). Stanghellini sugiere que las distorsiones del sentimiento, que resultan en un sentido de des-corporización, son una fuente de experiencia alterada. El trasfondo de sentimiento a través del cual uno mismo, otras personas y el mundo como un todo son ordinariamente experimentados colapsa. La discusión de Stanghellini incluye un gran número de informes de pacientes esquizofrénicos donde se reportan varios cambios en la “sensación” de las cosas, tales como: “Ya no puedo sentir mi *ser*” o “Me siento desconectado de mí mismo” (123-126). Gallagher propone otro papel que la afección alterada puede jugar en la esquizofrenia: sugiere que la estructura temporal de la experiencia es perturbada por sentimientos anómalos y que esto puede llevar a una falta del sentido usual de anticipación y familiaridad que precede los pensamientos o acciones propias (cf. Gallagher cap. 8). El resultado es que estos pensamientos y actividades son experimentados como ajenos.

Stanghellini apela a la concepción heideggeriana de estado de ánimo con el fin de dar cuenta de los tipos de estados afectivos que estructuran la experiencia esquizofrénica (cf. 39-40). Sass prefiere los términos “emoción” y “afección”, en vez de “sentimiento”, dado que:

El término “sentimiento” tiene un enfoque más subjetivo: en contraste con la emoción, el sentimiento refiere más a un estado de o dentro del yo más que a una actitud hacia el mundo, refiere más a un estado que no suscita ninguna tendencia a la acción ni ningún sentido de urgencia. (2004 133)

No obstante, sospecho que el supuesto “enfoque subjetivo” del “sentimiento” es un síntoma de su abandono y malinterpretación filosófica, más que una connotación que se le adhiere al término en la vida cotidiana. Sugiero que la expresión “sentimiento” es preferible a “estado de ánimo” o “afección”, dado que *efectivamente* nos referimos con “sentimientos” a una manera de encontrarnos en el mundo. El término “emoción” podría invocar la lista usual de estados tales como la furia, el miedo, la felicidad, la tristeza, la pena, la culpa, el arrepentimiento, etc. El término “estado de ánimo” podría hacer pensar en la miseria, la euforia [*elation*], el aburrimiento o, precisamente, en “buenos” y “malos” ánimos. Pero generalmente se conciben como sensaciones la “pertenencia” [*belonging*], la “familiaridad”, la “completitud”, la “extrañeza”, la “distancia”, la “separación” y la “familiaridad” [*homeliness*]. Se puede hablar de la “sensación de ser” o de la “sensación de realidad”, mientras que la “emoción” de ser o de realidad suena, en el mejor de los casos, peculiar. Adicionalmente, algunos “estados de ánimo” parecen ser estados subjetivos razonablemente superficiales. Por ejemplo, uno podría decir: “Lo siento, hoy estoy un poco de mal humor”, indicando que es posible asignarse a sí mismo un estado de ánimo sin que

este envuelva la totalidad de la relación que se tiene con el mundo. Es cierto que algunos otros “estados de ánimo” parecen ser formas más básicas de encontrarse uno mismo *en* un mundo, tal como lo sugiere Heidegger. Sin embargo, el término “sentimiento” es menos restrictivo, al abarcar tanto estos estados de ánimo como un número de otras maneras de relacionarse con el mundo. Por esta razón, sugiero que este término se mantenga. Los fenómenos cotidianos que se relacionan de una manera más clara con la experiencia patológica son un grupo de “sentimientos” ignorados inadvertidamente cuando los sentimientos “emocionales” y los estados de ánimo característicos son tomados como el foco de atención.

Algunos sentimientos existenciales alterados podrían subyacer tras un número de experiencias patológicas. Considérese, por ejemplo, el síndrome de Capgras. Aquellos que sufren esta condición afirman que ciertos familiares, generalmente cónyuges u otros miembros de la familia, han sido reemplazados por impostores; una convicción que se mantiene frente a toda evidencia que demuestre lo contrario. En conjunción con esto, reportan una ausencia de sensación de familiaridad, normalmente asociada con el reconocimiento de estas personas. Muchos pacientes también reportan un sentido más generalizado de falta de familiaridad o de irrealidad adherido a toda su experiencia (*cf.* Ratcliffe 2004 31-36). Algo central a las explicaciones más recientes de esta condición es la observación de que los sujetos sufren una disminución de las respuestas afectivas, ordinariamente asociadas a la percepción visual de amigos cercanos y de familiares. Parece que esta respuesta no solo acompaña al reconocimiento visual, sino que contribuye a él. Sin un sentimiento de fondo de familiaridad, los miembros de la familia aparecen como extraños y “desconocidos”. La experiencia alterada, quizás en conjunción con una deficiencia de razonamiento, es interpretada en los términos de un impostor.¹¹

Otro delirio que puede ser explicado de una manera similar es el síndrome de Cotard. Quienes lo sufren afirman que están muertos, malditos, desencarnados, que son inexistentes o que han sido borrados del universo. Semejantes afirmaciones expresan una experiencia común de autoaniquilación, un sentido de que uno ha sido separado [*extricated*] de la realidad o que, en un sentido más general, la realidad está ausente de experiencia. Una explicación que se ha propuesto es que la disminución global de afección corporal se manifiesta a sí misma de manera experiencial como una ausencia del sentido de realidad. La relación entre yo y mundo, que ordinariamente comprende una

.....
11 Véase Stone y Young (1997) para una explicación de dos factores que incorpora la experiencia alterada y el sesgo de razonamiento. Véase Maher (1999) para una explicación únicamente en términos de experiencia alterada.

orientación experiencial dada-por-sentado, a través de la cual las cosas son encontradas como “reales”, ha colapsado y el sentimiento de ser está él mismo ausente de la experiencia (cf. Gerrans; Ratcliffe 2004).¹²

Otra pregunta que se debe abordar es cuáles respuestas afectivas específicas están involucradas en varias psicopatologías y si los mismos tipos de afecciones contribuyen a todos los “sentimientos existenciales”. No obstante, las respuestas a estos interrogantes no incidirán en si los “sentimientos existenciales” comprenden una esclarecedora categoría de fenómenos. La categoría que aquí estoy intentando explicitar es, en vez de biológica, fenomenológica. Si bien la biología subyacente es diversa, esto no menoscaba el papel experiencial común que une los sentimientos existenciales. Estos son sensaciones corporales que no son sentidos como los objetos de percepción, sino como orientaciones-mundanas, maneras de ser que están integradas en el mundo como un todo.

Orientaciones filosóficas

A pesar de que raramente figuran como objetos de la investigación filosófica, concluiré sugiriendo tentativamente que una apreciación de la existencia y el papel de los sentimientos existenciales podría servir para aumentar nuestra comprensión de la naturaleza del pensamiento filosófico. Sass (1994) compara el predicamento experiencial de Schreber con la postura filosófica de Wittgenstein, y sugiere que la filosofía y la locura tienen mucho en común. Ciertas preocupaciones filosóficas son sintomáticas de la ausencia de un anclaje afectivo en la realidad, mientras que el trabajo de Wittgenstein se preocupa por el diagnóstico y la cura de los problemas que surgen del desprendimiento artificial que el filósofo tiene frente a la experiencia social cotidiana:

La caracterización de Wittgenstein [de la filosofía como una enfermedad] puede ser tomada casi literalmente: las enfermedades de la comprensión, que él examinó en su trabajo tardío, las enfermedades ligadas a la predilección del filósofo por la abstracción y la alienación –por el desprendimiento del cuerpo, del mundo y de la comunidad–, tienen mucho en común con los síntomas mostrados por Schreber y muchos otros enfermos mentales con esquizofrenia y formas de enfermedad relacionadas. (Sass 1994 x)

.....

12 Otro tipo de experiencia alterada, que podría ser explicada en términos de sentimiento existencial, es el típico autismo, que Hobson (2002) explica en términos de la ausencia de capacidad de respuesta afectiva a otros. Esta capacidad de respuesta es la base de la intersubjetividad temprana de los infantes y también da forma al desarrollo de la habilidad intersubjetiva. La experiencia autista es quizás una manera diferente de encontrarse a uno mismo en el mundo, despojada del complejo de sentimientos hacia otros que estructuran la experiencia cotidiana de uno mismo y de las relaciones que se tienen con el mundo social.

Semejante diagnóstico, a pesar de que puede ser correcto en algunos casos, no aplica a todo pensamiento filosófico. Las filosofías y los filósofos son demasiado variados como para estar guiados por el mismo sentimiento existencial que enajena el mundo. No obstante, puede que diferentes filosofías sí tengan su origen en un rango de varios sentimientos existenciales o de “formas de encontrarse a sí mismo en el mundo”. Esta opinión es expresada en un buen número de trabajos de William James. Aunque James nunca se haya retractado explícitamente de su afirmación de 1884, según la cual las emociones son sensaciones corporales, en sus trabajos posteriores indica que los sentimientos o las emociones subyacen tras nuestro sentido de realidad y tras varios mundos experienciales que damos por sentado.¹³ Por ejemplo, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, sugiere que el núcleo de las disposiciones religiosas y metafísicas consiste en el sentimiento. Su descripción del predicamento experiencial del “alma enferma” antes de la conversión religiosa es sorprendentemente similar a las descripciones de la experiencia alterada en la esquizofrenia; “un velo espeso altera el color y aspecto de las [cosas]” y “Lloro con falsas lágrimas, tengo manos irreales, lo que veo no es real” (1902 152).^{*} James sugiere que la conversión religiosa toma la forma de una reorientación afectiva que altera la estructura de la relación que se tiene con la realidad. Esta estructura no es un objeto explícito de contemplación, sino aquello a través de lo cual la experiencia y el pensamiento son moldeados. De manera similar, un elemento substancial de la posición filosófica propia ya viene dado en la manera en que uno se encuentra en un mundo:

En la esfera metafísica y religiosa, las razones explícitas tan solo nos parecen convincentes cuando nuestros sentimientos no explícitos de la realidad ya han sido incluidos a favor de dicha conclusión. (James 1902 74)^{**}

En otra parte, James sugiere que las diferentes perspectivas filosóficas le deben mucho a las disposiciones corporales y afectivas:

Sea lo que sea que pretendamos, todo nuestro ser entra en juego cuando formamos nuestras opiniones filosóficas. El intelecto, la voluntad, el gusto y la pasión cooperan aquí tal como lo hacen en las cuestiones prácticas. (1956 92)

El sentido de una posición filosófica coherente, afirma James, es constituido por un “fuerte sentimiento de calma, de paz, de tranquilidad”,

13 Rattcliffe (2005a) sugiere que, en efecto, James sostiene que las emociones son sensaciones corporales y que las sensaciones corporales son centrales en la estructura de la experiencia de mundo.

* Traducción tomada de la versión de José Francisco Yvars (cf. James 1994 73). [N. del T.]

** Traducción tomada de la versión de José Francisco Yvars (cf. James 1994 38). [N. del T.]

mientras que una sensación de “alivio” estructura la transición de la perplejidad a la comprensión (cf. 1956 63). Por lo tanto, la filosofía no solo es una cuestión de argumentación o de alinear la posición propia con la razón y la evidencia:

Esa filosofía que es tan importante para cada uno de nosotros no es una cuestión técnica, sino nuestro sentido, más o menos articulado, de lo que auténtica y profundamente significa la vida. Solo se obtiene parcialmente de los libros; es nuestro modo individual de percibir y sentir todo el empuje y energía del cosmos. (James 1981 7)*

De acuerdo con James, las filosofías son el resultado de varios “temperamentos”. Las orientaciones-mundanas difieren de persona a persona. Algunos son cautivados por el mundo, fascinados por él; otros se sienten distantes de él, alejados [*estranged*], ausentes de conexión. Los filósofos se sienten como en casa en el mundo en diferentes maneras y grados, y es la manera de encontrarse a sí mismos en un mundo lo que es un trasfondo de sentido a través del cual sus posiciones y argumentos son formulados. James sostiene que el racionalismo y el empirismo tienen su origen en diferentes temperamentos filosóficos (cf. 1981 8) o relaciones con el mundo, que son tanto corporales como sentidos, esto en oposición a los productos abstractos de la razón separada del sentido propio de ser ahí.¹⁴ Añade que el sentido que se tiene de la falta de plausibilidad o de lo absurdo de una posición raramente tiene su origen en un proceso de deliberación racional.

En contraste con Sass, James no ve la filosofía en general como semejante a una clase de locura, a una reflexión de experiencia patológica enredada con un deseo de reintegrarse con el mundo. En efecto, por lo general una posición filosófica no es en absoluto una explicación del predicamento existencial propio, sino un retroceso desde ese predicamento hacia una dimensión de abstracción acogedora que tiene poco que ver con las realidades de la experiencia:

Lejos de ser una descripción de este mundo real, todo es más bien una adición sobreañadida a él, un santuario clásico en el que la fantasía racionalista puede refugiarse del aspecto gótico e intolerablemente confuso que presentan los meros hechos. No es una *explicación* de nuestro

* Traducción tomada de la versión de Ramón del Castillo (cf. James 2000 55-56). El único cambio que he hecho consiste en cambiar la traducción de *sense* de “sentimiento” a “sentido”. [N. del T.]

14 Recientemente, van Fraassen (2002) ha sugerido que el empirismo es una actitud [*stance*], en lugar de una posición filosófica específica o un conjunto de creencias. Es una actitud o una orientación filosófica presupuesta, esculpida no solo por razones sin más, sino también por las actitudes emocionales propias.

universo concreto, sino una cosa completamente diferente, un sucedáneo, un consuelo, una vía de escape. (James 1981 14)*

Por lo tanto, James sugiere que a veces la filosofía es un olvido del sentimiento existencial, en vez de una expresión o un síntoma suyo. Uno se esconde en el reino de la abstracción, jugando con argumentos abstractos y dudas irreales, todo esto divorciado del mundo de la experiencia actual. Esto abre preguntas concernientes a lo que realmente significa pensar en la experiencia y a si se pueden perder de vista los problemas que uno dice que está abordando al reflexionar sobre esquemas de conceptos abstractos, en vez de hacerlo sobre la experiencia misma. Es posible que estas preocupaciones puedan ser dirigidas a aproximaciones filosóficas que toman la experiencia como siendo comprendida por “representaciones de objetos”, “sensaciones cualitativas” y cosas similares que son generadas en el cerebro, en vez de simplemente residir en los cuerpos. Semejantes aproximaciones obvian las estructuras de la experiencia de mundo presupuestas por todos los objetos experienciales, con lo que abstraen los objetos de la experiencia del espacio de posibilidades a través del cual aparecen.

También surgen preguntas concernientes a lo que es *aferrarse* a una posición filosófica. ¿Es suficiente sentir lingüísticamente a un conjunto de proposiciones o debe uno *sentir* una sensación [*sense*] de convicción con respecto a él? ¿En qué consiste dudar de una afirmación? Como sostiene Hookway, la “duda que se siente” [*felt doubt*] es una clase de inmediatez que se distingue de varios ejemplos de duda filosófica (cf. 255-256). Al reflexionar sobre el ejemplo clásico de la duda cartesiana, ¿se puede dudar realmente de la existencia del mundo o del propio cuerpo? Se puede pensar en el propio cuerpo como un objeto o en el mundo como una colección de objetos, y luego pensar “no es el caso que x exista”, ¿pero se puede genuinamente concebir la existencia propia como una existencia desencarnada, como una substancia mental cartesiana o como un cerebro en una cubeta, cuando toda la experiencia propia está estructurada por un trasfondo tácito de sentimiento?¹⁵ ¿Puede dudarse de la realidad del mundo, teniendo en cuenta que el sentido de “realidad” no consiste en un objeto presentado ante la conciencia, sino en un espacio de posibilidades presupuesto, a través del cual las cosas aparecen en ciertas maneras? ¿Se puede dudar desprendida e indiferentemente del sentido mismo de realidad o del propio ser corporal en

* Traducción tomada de la versión de Ramón del Castillo (cf. James 2000 66). [N. del T.]

15 Young y Leafhead observan que ciertos delirios son “interesantes a propósito de la pregunta por lo que significa decir que uno existe”, y relacionan esto con la duda cartesiana (cf. 149).

el mundo? Sugiero que no. Se puede dudar de la existencia de un objeto, pero la estructura de la experiencia propia del cuerpo y del mundo no solo consiste en la experiencia de objetos. Es a través de aquella que los objetos son experimentados como reales o irreales. Por lo tanto, dudar de la existencia del “mundo como un objeto” no constituye una duda genuina a propósito de la existencia del mundo.

Conclusión

Para resumir, la discusión filosófica de los sentimientos usualmente está restringida al papel que cumplen en las emociones. Estas, generalmente, son maneras en las que objetos específicos, eventos o situaciones son percibidos, evaluados o sentidos. Sin embargo, todos los estados intencionales específicos presuponen estructuras generales de la intencionalidad, maneras de encontrarse a uno mismo en el mundo, que determinan el espacio de posibilidades experienciales. Estas maneras de encontrarse en el mundo son lo que yo llamo “sentimientos existenciales”. Se puede establecer una distinción entre la localización de una sensación y de lo que esta es sensación. Por lo tanto, están equivocadas las explicaciones de la sensación corporal que asumen que lo que es sentido debe ser el cuerpo. Los sentimientos existenciales son sensaciones corporales que constituyen la estructura de la relación que se tiene con el mundo como totalidad. Estos son, por lo tanto, una categoría fenomenológicamente importante que ha sido ignorada.

Comencé este artículo contrastando las posiciones de Solomon y James a propósito de la relación entre sentimiento y emoción. James sostiene que las emociones son sensaciones corporales, mientras que Solomon afirma que son juicios. En sus trabajos más recientes, Solomon reconoce que el cuerpo juega una función importante en la experiencia emocional:

Ahora estoy llegando a apreciar que la explicación de los sentimientos (no solo de las sensaciones [*sensations*]) en la emoción no es una preocupación secundaria que no es independiente de la apreciación del papel esencial del cuerpo en la experiencia emocional. (2003 189)

Solomon intenta explicar la función del cuerpo en los juicios emocionales introduciendo los “juicios del cuerpo” (cf. 2003 191). Estos están integrados en la percepción y la acción. Por ejemplo, en el juicio corporal de que una bola que se acerca rápidamente se puede agarrar [*is catchable*]. Solomon afirma que lo que la gente llama “sentimiento” puede ser comprendido como una clase de juicio corporal. De acuerdo con él, los juicios emocionales en general no son el resultado de una deliberación, sino que son “prerreflexivamente constitutivos de la experiencia” (2003 95); son estructuras de inteligibilidad a través de las cuales los objetos de la experiencia aparecen. Construidos de esta manera, los juicios del

cuerpo se parecen a lo que he estado llamando sentimientos emocionales, más que aquellos estados generalmente concebidos como emociones. Un juicio corporal prerreflexivo o un conjunto de juicios corporales pueden también ser denominados como un sentimiento estructurador de la experiencia, y aquí volvemos a James. Este autor no solo establece que las emociones son sensaciones corporales. En su trabajo tardío, también sugiere que los sentimientos constituyen nuestro sentido de realidad, nuestra relación presupuesta con el mundo. Así que parece que James y Solomon han estado hablando de la estrella matutina y de la estrella vespertina; un fenómeno unitario que ha sido confundido como dos cosas completamente diferentes.¹⁶ Es más, cuando ellos se refieren a aquellos fenómenos que estructuran nuestra relación con el mundo como un todo, no están identificando emociones específicamente dirigidas, tales como el miedo o la furia, sino sentimientos existenciales que son presupuestos por las emociones focalizadas y que constituyen nuestro sentido del ser.¹⁷

Bibliografía

- Ben-Ze'ev, A. "Emotion as a Subtle Mental Mode." *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. Robert C. Solomon. Oxford: Oxford University Press, 2004. 250-268.
- Damasio, A. *Descartes Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. London: Picador, 1995.
- Damasio, A. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Destino, 2011.
- Damasio, A. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London: Heinemann, 2003.
- Damasio, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2007.
- Drummond, J. "'Cognitive Impenetrability' and the Complex Intentionality of the Emotions." *Journal of Consciousness Studies* 11.10-11 (2004): 109-126.
- Gallagher, S. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Gaos, J. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gerrans, P. "Refining the Explanation of Cotard's Delusion." *Pathologies of Belief*. Eds. Max Coltheart and Martin Davies. Oxford: Blackwell, 2000. 111-122.

.....

16 Como observa Greenspan, "¡La afeción evalúa! La afeción emocional o el sentimiento es él mismo evaluativo –y el resultado puede ser resumido en una proposición–. Puedo pensarlo de ambas maneras, es decir, en la emoción como sentimientos o como juicios" (132).

17 Agradezco a mi esposa Beth, a una audiencia de la Universidad Nacional de Irlanda, Galway, a Giovanna Colombetti y a dos árbitros anónimos por sus útiles comentarios a previas versiones de este artículo.

- Glas, G. "Anxiety: Animal Reactions and the Embodiment of Meaning." *Nature and Narrative: An Introduction to the New Philosophy of Psychiatry*. Eds. Bill Fulford, Katherine Morris, John Sadler and Giovanni Stanghellini. Oxford: Oxford University Press, 2003. 231-249.
- Goldie, P. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Goldie, P. "Emotions, Feelings and Intentionality." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2002): 235-254.
- Greenspan, P. "Emotions, Rationality, and Mind / Body." *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. Robert C. Solomon. Oxford: Oxford University Press, 2004. 125-134.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- Heidegger, M. "What is Metaphysics?" *Basic Writings*. By Martin Heidegger. Ed. and Trans. David Farrell Krell. London: Routledge, 1978. 89-110.
- Heidegger, M. *¿Qué es la metafísica?* Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2009.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2016.
- Hobson, P. *The Cradle of Thought: Exploring the Origins of Thinking*. London: Macmillan, 2002.
- Hookway, C. "Emotions and Epistemic Evaluations." *The Cognitive Basis of Science*. Eds. Peter Carruthers, Stephen Stich and Michael Siegal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 251-262.
- James, W. "What is an Emotion?" *Mind* 9 (1884): 188-205.
- James, W. "¿Qué es una emoción?" Trad. Elena Gaviria Stewart. *Estudios de psicología* 21 (1985): 57-73.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1902.
- James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Trad. José Francisco Yvars. Barcelona: Península, 1994.
- James, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications, 1956.
- James, W. *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett, 1981.
- James, W. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad. Ramón del Castillo. Madrid: Alianza, 2000.
- Maher, B. "Anomalous Experience in Everyday Life: Its Significance for Psychopathology." *The Monist* 82 (1999): 547-570.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge, 1962.

- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabames. Barcelona: Península, 1994.
- Nussbaum, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ratcliffe, M. "Heidegger's Attunement and the Neuropsychology of Emotion." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2002): 287-312.
- Ratcliffe, M. "Interpreting Delusions." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004): 25-48.
- Ratcliffe, M. "William James on Emotion and Intentionality." *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2005a): 179-202. <https://doi.org/10.1080/09672550500080405>
- Ratcliffe, M. "Folk Psychology and the Biological Basis of Intersubjectivity." *Philosophy, Biology and Life (Royal Institute of Philosophy Supplements)*. Ed. Anthony O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b. 211-234.
- Sartre, J.-P. *Being and Nothingness*. Trans. Hazel Estella Barnes. London: Routledge, 1989.
- Sartre, J.-P. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Altaya, 1993.
- Sass, L. *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Sass, L. "Affectivity in Schizophrenia: A Phenomenological View." *Journal of Consciousness Studies* 11.10-11 (2004): 127-147.
- Schreber, D. P. *Memoirs of my Nervous Illness*. New York: New York Review of Books, 2000.
- Solomon, R. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett, 1993.
- Solomon, R. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Solomon, R., ed. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Stanghellini, G. *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Stone, T., and Young, A. W. "Delusion and Brain Injury: The Philosophy and Psychology of Belief." *Mind & Language* 12 (1997): 327-364. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1997.tb00077.x>
- van Fraassen, B. *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Young, A., and Leafhead, K. "Betwixt Life and Death: Case Studies in the Cotard Delusion." *Method in Madness: Case Studies in Cognitive Neuropsychiatry*. Eds. Peter W. Halligan and John C. Marshall. Hove: Psychology Press, 1996. 147-172.