



Anthony J. Steinbock

Emociones morales

El clamor de la evidencia desde el corazón

Colección Fenomenología

Herder

Anthony J. Steinbock

Emociones morales

El clamor de la evidencia desde el
corazón

Traducción de Ignacio Quepons

con la colaboración de Ernesto Guadarrama
y Paola Pérez Apodaca

Herder

Título original: Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart

Traducción: Ignacio Quepons, con la colaboración de Ernesto Guadarrama y Paola Pérez Apodaca

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

Edición digital: José Toribio Barba

© 2014, Northwestern University Press

© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN epub: 978-84-254-4889-8

1.^a edición digital: 2022

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

El carácter distintivo de las emociones morales

Las emociones: ¿tienen una estructura distintiva?

Emociones morales

Fenomenología de las emociones

PARTE 1. EMOCIONES MORALES DE AUTO-DONACIÓN

1. ORGULLO

El orgullo como una experiencia interpersonal y como una emoción moral

Las experiencias básicas como estímulos para el orgullo

Experiencias básicas como estímulos para el orgullo en el nivel de la persona

Experiencias básicas como estímulo para el orgullo en el nivel estético

El orgullo como actitud subjetiva

El orgullo como no auto-revelatorio: la posibilidad de una reducción moral

El orgullo como auto-disimulante y como auto-limitante

Amor propio y orgullo

Estar orgulloso, jactarse y la confianza en uno mismo

Conclusión

2. VERGÜENZA

Vida, espíritu y vergüenza

Experiencias disruptivas: lo embarazoso y la vergüenza

La vergüenza como auto-revelación

La valencia negativa de la vergüenza y la vergüenza debilitante

Vergüenza y otredad

La ausencia de vergüenza y la desvergüenza

La temporalidad de la vergüenza como hacerse presente

Conclusión

3. CULPA

La culpa en perspectiva histórica crítica: los hilos conductores hacia una fenomenología de la culpa

Estructuras de la culpa: rendimiento, acusación, demanda

La culpa como experiencia disruptiva y la puesta en cuestión del orgullo

La culpa como el «Mí mismo» vocacional

Conclusión. Vergüenza y culpa: del orgullo al arrepentimiento

PARTE 2. EMOCIONES MORALES DE LA POSIBILIDAD

4. ARREPENTIMIENTO

El retorno y la cualidad perdurable del arrepentimiento

Arrepentimiento como liberación

Inmanencia y trascendencia en el arrepentimiento

Por quién y por el bien de quién

Perdón y misericordia

Conclusión

5. ESPERANZA Y DESESPERANZA

La orientación temporal de la esperanza como futura

Esperanza como compromiso

Esperar como estar-relacionado-con-otro

La esperanza como sostenible

Esperanza y negación

La significación temporal de la esperanza como aguardar-resistir

La desesperación como el fundamento imposible de la esperanza

Conclusión

PARTE 3. EMOCIONES MORALES DE LA OTREDAD

6. CONFIANZA

Confiabilidad como funcionalidad práctica

Confianza en tanto interpersonal

Libertad y trascendencia

La temporalidad de la confianza en tanto proferir

La confianza me enlaza a otro como vulnerable

Confianza, desconfianza y recelo

La confianza como generadora de confianza y la confianza como imposición

Confianza y compromiso

Especificación modal de la confianza

Conclusión

7. AMOR Y HUMILDAD

Amar

Humildad

El carácter fundacional de la humildad

La cuestión de la auto-donación en la humildad

Recibir una lección de humildad, volverse humilde y la modestia

Humillación, aflicción y humildad

Temporalidad de la humildad

Conclusión

CONCLUSIÓN. LAS EMOCIONES MORALES, LA PERSONA Y EL IMAGINARIO SOCIAL

Los rasgos distintivos y fundamentales de las emociones morales para el significado

Imaginario social, libertad y modernidad

BIBLIOGRAFÍA

Agradecimientos

Las reflexiones y clarificaciones de método siguientes son de alguna manera tanto el resultado de análisis como su propia motivación para realizarlos. En parte, vienen a ser un intento de llevar a cabo una fenomenología de las emociones en la tradición iniciada por Edmund Husserl y desarrollada por Max Scheler, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Pero también se presentan como un intento de hacer fenomenología con otros. Asediado por preguntas acerca de cómo hacer fenomenología, continué este proyecto de una fenomenología de las emociones en un grupo de reuniones que comenzó en un café, manteniendo encuentros semanales o cada dos semanas con la circulación de estudiantes y colegas de diferentes disciplinas durante muchos años. Aquellos encuentros gradualmente se desarrollaron en lo que ahora es el «Grupo de Investigación Fenomenológica» (PGR) que es parte integral del Centro de Investigación Fenomenológica (PRC).

Mi orientación inicial ha permanecido fenomenológica. Pero debido a preguntas que surgieron en lo que Herbert Spiegelberg y Ed Casey llamarían un esfuerzo «simp-fenomenologizante», las descripciones fueron planeadas de acuerdo con ciertas ideas preconcebidas desarrolladas espontáneamente, y condujeron a las elucidaciones en curso relativas a la fenomenología como un método. Esto supuso una clarificación e interpretación de la relación de la fenomenología y la psicología, la antropología, la filosofía del lenguaje ordinario, la filosofía analítica, el análisis

eidético, el papel de los ejemplos y las descripciones fenomenológicas en primera y segunda persona.

Estoy agradecido por ello con muchos de los miembros y asociados de este grupo de investigación, locales, nacionales e internacionales, quienes contribuyeron con invaluable intuiciones en nuestra discusión en diferentes formas. Son muy numerosos como para mencionarlos aquí. Sin embargo, quiero reconocer algunos de los participantes de mayor duración y a los interlocutores que ayudaron a dar forma a mi pensamiento en estos asuntos de manera importante: Leslie Brown (quien me ha provisto de apoyo tanto intelectual como moral), John Brittingham, Christina Gould, John Hartmann, Iris Hennigfeld, Yinghua Lu, Jodie McNeilly, Frédéric Moinat, Christopher Paone, Fabricio Pointin, Thomas Price, Rebecca Rozelle, Mohammad Sayeh, Jessica Soester, Lucian Stone y Shia Yeshayahu. Estoy muy agradecido con Thomas Ruble, uno de los miembros más nuevos de este grupo por su diligente lectura de este libro y su atento trabajo en el desarrollo del índice. Una especial apreciación merece el anterior decano Alan Vaux y el decano David DiLalla (Universidad del Sur de Illinois, Colegio de Artes Liberales) por el apoyo inicial para convertir este grupo de investigación en el Centro de Investigación Fenomenológica. Mi aprecio también va para el decano John Nicklow y la decana Kimberly Kemp-Leonard por su amable apoyo para este centro y para el libro.

He estado especialmente beneficiado por la lectura demandante e incisiva del manuscrito en casi todas sus etapas de mi maestro de toda la vida y amigo Art Luther, y por las prolongadas conversaciones con él. Mi agradecimiento se extiende también para Jana Trajtelová, quien me invitó a presentar el trabajo en una serie de conferencias y seminarios como profesor visitante en la Universidad Trnava, en Eslovaquia; ella también generosamente comentó una versión temprana del

manuscrito. Quisiera agradecer a Dan Zahavi por nuestras discusiones, y por la envolvente atmósfera en el Centro para la investigación sobre la Subjetividad en Copenhague, Dinamarca; esto me dio la oportunidad en dos ocasiones principales como profesor visitante de desarrollar los aspectos tempranos de mi trabajo sobre las emociones morales. También estoy en deuda con Sara Heinämaa, quien me hizo profundos comentarios en una primera versión del libro, y por darme intuiciones en formas que difícilmente podría imaginar. Finalmente, quisiera agradecer a Jane Bunker, directora de Northwestern University Press, por invitarme a proponer el libro ante esta editorial; estoy agradecido con ella y con la atención y profesionalismo de la editora Anne Gendler por sus cuidados en las diferentes etapas hacia la publicación.

Introducción

El carácter distintivo de las emociones morales

Mi intención en este trabajo es doble. Primero, se trata de dar cuenta de forma más completa y rica de la persona humana de lo que habitualmente se encuentra en las interpretaciones que restringen la evidencia en el ámbito de la experiencia humana a sus dimensiones perceptuales y judicativas, en sentido amplio. Esto lo llevo a cabo describiendo ciertas emociones morales clave. De este modo, al poner en consideración estas emociones morales, las describo en análisis fenomenológicos originales, prestando atención tanto al modo en que se dan a sí mismas en la experiencia, así como en sus características estructurales e interrelaciones. Una perspectiva crítica tal requiere un análisis cuidadoso y detallado de los modos de donación de las emociones (por ejemplo, en relación con otros, sus significados temporales, sus estructuras de posibilidad) así como atención a cómo pueden dar por resultado una esfera más amplia de evidencia en la cual las personas están interesadas.

Mi segunda meta, también realizada a través de estos análisis, es mostrar cómo las emociones morales pueden desempeñar un papel destacado al apuntar hacia los problemas asociados con la «modernidad» y en aquellos que se encuentran en el *impasse* de la posmodernidad. La descripción de las emociones morales como emociones de la auto-donación, emociones de la posibilidad, y emociones de la otredad, me permite sugerir las formas en las que

ellas revelan dimensiones únicas de libertad, por qué pueden tener un liderazgo en la formación de la vida cívica y las relaciones de poder, y cómo las emociones morales no deberían ser relegadas de tales discusiones. Concluyo este trabajo con reflexiones sobre lo que nos pueden decir las emociones morales acerca de quiénes somos como personas, lo que ello nos dice sobre nuestra experiencia y los conceptos de libertad, normatividad, poder y crítica. De este modo, las emociones morales apuntan a la posibilidad de contribuir al imaginario social de lo moderno y sus variantes posmodernas, en un campo donde tales intervenciones han sido predominantemente guiadas por la ética comunicativa, las teorías racionales sobre la justicia, el discurso del psicoanálisis y la intersección de la biopolítica. Además de apuntar hacia estas diferentes concepciones, por ejemplo, de libertad, normatividad, y crítica desde la perspectiva de las emociones morales, otra de mis conclusiones en este respecto se refiere a la manera en que comprendemos el papel de las emociones en la crisis de la razón, la modernidad y la posmodernidad. Esto es, si las emociones morales nos dan nuevas perspectivas en nuestro imaginario social, no es porque constituyan un nuevo comienzo (en relación con el viejo inicio del asombro, la teoría o la razón), sino porque las emociones siempre han estado ahí y, sin embargo, han sido subordinadas en relación con lo que son capaces de contribuir; y así se vuelve un asunto de recobrar sus contribuciones específicas sobre quiénes somos como personas, interpersonalmente. Si hay una crisis, no es de la razón; ni es un asunto de volver a un auténtico sentido de la razón, sino que tiene que ver con la manera en que las emociones habían perdido la base evidencial que las distingue, y habían sido consignadas bien a la razón, o bien a la sensibilidad.

En esta «Introducción» describo (1) lo que está en juego en las emociones morales al tener una estructura distintiva

de experiencia y evidencia que es irreductible a la de otras clases de experiencias; (2) el ámbito de las emociones como interpersonales, y lo que las distingue tanto como «emociones» y como «morales» y (3) el método a través del cual investigo las emociones, a saber, el método fenomenológico. Al hacerlo, describo brevemente el lugar de la filosofía del lenguaje ordinario en una fenomenología de las emociones morales.

Las emociones: ¿tienen una estructura distintiva?

Es posible atribuir muchas cosas a la modernidad, entre ellas, el reconocimiento de la subjetividad individual, el valor de la libertad, la práctica de la crítica y el prominente papel que desempeña la racionalidad en ellas. La modernidad también marca la emergencia de un imaginario social innovador, cuyas consecuencias todavía estamos viviendo. Reservando estos temas para la sección conclusiva de este trabajo, quiero llamar la atención aquí a lo que ha sido desestimado tanto en el entusiasmo por estas características modernas como en la crítica contemporánea de la modernidad, por ejemplo, desde la crítica elevada por el idealismo alemán, el psicoanálisis, la fenomenología y la teoría crítica. Lo que ha sido alineado parcialmente son las emociones, especialmente las emociones morales.

Es bien sabido que al haber identificado la cognición con la racionalidad y la racionalidad con el significado (predominantemente masculino) de los seres humanos, las emociones se vuelven la provincia de lo que es no-humano, instintivo y característico de las mujeres, los niños y los animales, así como los perturbados mentales. Lejos de tener una importancia evidencial y lejos de ser capaces de revelar el significado de las personas, las emociones fueron

habitualmente relegadas como rupturas irracionales en la objetividad, violaciones del potencial humano y, en última instancia, desprovistas de cualquier significatividad espiritual o filosófica. Se volvieron meros asuntos subjetivos desprovistos de una fundamentación objetiva o racional, y así carecieron de legitimidad en el propósito o sentido de la existencia humana. Cuántas veces no hemos escuchado la precaución «¡No permitas que tus emociones tomen lo mejor de ti!». Como Max Scheler observó, la modernidad ya no comprendía la esfera emocional como una con un lenguaje simbólico significativo; ya no fue permitido gobernar el sentido y el significado de nuestras vidas. En su lugar, las emociones fueron dejadas de lado como un proceso ciego, siguiendo su propio curso en la naturaleza; como tal, requieren una tecnología racional que las restrinja de tal forma que no nos hagamos daño, y así la actividad humana puede ser verdaderamente espiritual, cognitiva y llena de sentido.¹ La corriente completa de las emociones, y todo lo no lógico, fue sometido, convirtiéndolo ya sea en un objeto de la psicología de la percepción interna o un asunto de ética del interior individual, o sea como sujeto de intelección, perteneciente a la provincia del juicio como actos inferenciales del pensamiento.²

En lugar de alentar el sentimiento de calma o agitación ante un evento, el amor hacia una persona ante nosotros, la vergüenza de la inacción comunal, la culpa de ante algo que hicimos, la confianza hacia un extraño, o incluso el orgullo auto-dirigido hacia nuestros propios quehaceres — para examinar cómo y qué esta experiencia puede revelarnos acerca de nosotros mismos y de nuestro estar con otros en el mundo— por el contrario nos hemos vuelto expertos en ignorarlos, y como resultado, nos hacemos sordos ante nuestra sensibilidades hacia ellos en su facultad de proveer una brújula social y política. Sin embargo, con Scheler, si la lógica quiere investigar la estructura de las interconexiones y las relaciones, o los

actos a través de los cuales podemos captar estas interconexiones lógicas, esto es un signo de la insuperable arbitrariedad de llevar a cabo este tipo de investigaciones en modos de donación y conexión esencial solo en el caso de la percepción y el pensamiento, pero abandonando a la psicología la parte restante del espíritu.³ Esto es arbitrario porque nuestra experiencia muestra que hay diferentes tipos de cognición y evidencia que tienen su propia integridad y que no son reducibles al conocimiento racional, volitivo o instrumental —incluso si el segundo se vuelve para nosotros la forma predominante de «conocer» o, en su lugar, la experiencia de algo dado de forma evidente.

Sería fácil declarar simplemente que las emociones tienen una estructura distintiva, que tienen sus propias formas de evidencia, y que son reveladoras de las personas. Sin embargo, mi intención es ilustrar, a través de la descripción de las emociones morales tratadas aquí, cómo ellas mismas tienen su propia estructura, sus propias formas de evidencia, sus estilos «cognitivos» únicos, y cómo son reveladoras de las personas como interpersonales —sin que ello signifique que tales emociones deban estar atadas a la racionalidad para ser significativas o, por el contrario, estar condenadas al ostracismo respecto de la esfera de la evidencia por no ser racionales—. Así, a diferencia de algunos autores contemporáneos que tratan las emociones, estos análisis muestran que algunas emociones son directamente morales, y que, además, las emociones morales tienen una dimensión evidencial y no son meros apoyos para juicios.⁴ Sin embargo, mostrar requiere superar el prejuicio de que la persona humana se agota en el dualismo de razón y sensibilidad.

La desgastada dicotomía entre razón y sensibilidad concerniente a las emociones ya había sido blanco de artillería en las figuras transicionales del existencialismo

como Nietzsche y Kierkegaard;⁵ también ha sido confrontada de forma sistemática por figuras de la fenomenología clásica como Scheler, a quien ya he aludido antes, y en algún respecto a Heidegger, Sartre, Marcel y Strasser.⁶ Más recientemente, ha sido abordada por pensadores contemporáneos como Jankélévitch, Wandenfels, Depraz y Varela, Johnston y Malabou, Sheets-Johnstone, Solomon, Thompson y Zahavi, con competencia interdisciplinaria de trabajo con filósofos, psicólogos, científicos cognitivos y biólogos evolucionistas.⁷

Por supuesto, uno podría sostener que el dualismo entre razón y sensibilidad había sido revertido cuando se ha reconocido que no solo hay una mención y cumplimiento de sentido, y con ello la evidencia (adecuada o inadecuada) en el nivel de los juicios. El juicio, se ha sostenido, no es el único territorio de la verdad y la evidencia porque también hay un proceso de mención y cumplimiento de sentido (y, así, un tipo de evidencia) que tiene lugar en el nivel de la cinestesia corporal, en las síntesis «pasivas», y no solo en las síntesis «activas». ¿No es este un descubrimiento ya anunciado por Husserl, algunos de sus seguidores y sus concepciones de la fenomenología? ¿No es este el anuncio de una ruptura decisiva?

Por mi parte, incluso esta apertura del sentido y la donación de sentido puede ser engañosa en lo que concierne a las emociones. Esto es, podemos admitir que se ha logrado un avance en la epistemología con el descubrimiento de que hay maneras en las que se forma el sentido en y a través de la cinestesia corporal, o en las que la evidencia puede surgir de la experiencia sensible (desde la colocación de un pie en un escalón mientras hablo con un amigo, hasta la identificación de una melodía familiar mientras se lee) sin la intervención explícita de actos egoicos o juicios conscientes de aprobación activa de la experiencia. Pero lo presupuesto en todo esto es que todavía hay una forma básica de donación —lo que he

llamado en otra parte «presentación»—⁸ analizado en términos de variantes activas y pasivas.

En consecuencia, esto no satisface nuestra preocupación sobre si desplazamos a las emociones del ámbito del juicio hacia la sensibilidad, al mencionar el caso en el que lo sensible también es susceptible de sentido y evidencia. Por el contrario, está en juego un orden enteramente diferente o único de donación y evidencia peculiar a la esfera emocional que no está relegado ni al orden de los juicios ni al orden de la sensibilidad (es decir, el campo entero de la presentación: judicativa o perceptual). La cuestión no es si, por ejemplo, los juicios o los significados proposicionales están fundados en la sensibilidad o en el sentido perceptual (y como un todo constituyendo el orden presentativo de la donación); por el contrario, se refiere a si la esfera emocional como tal está fundada en el sentido perceptual y/o el significado judicativo (en la esfera emotiva) para poder ser fuente de evidencia en la existencia personal, o por el contrario si la esfera emocional es de otro orden irreductible, con sus propias formas de evidencia, modalizaciones, y así sucesivamente, y si la esfera misma de las emociones, en la medida en que tiene su propio tipo de cognición y evidencia, podría estar fundando otros tipos de conocimiento (ver capítulo 7 y «Conclusión»). Al menos esto es lo que está en juego con tales preguntas.

Permítanme formular el problema relativo a la estructura evidencial de las emociones en una forma un poco más sutil, aunque también de una manera que podría seguir siendo problemática para una aproximación fenomenológica típica. Podemos preguntar: ¿las emociones están *fundadas en* ciertos actos epistémicos que para existir para nosotros tienen relaciones con objetos, o tienen una *estructura única* que es independiente de tales actos? En términos de la fenomenología tradicional: ¿los actos peculiares de la esfera de la emoción siguen simplemente las coordenadas de la estructura noesis-noema de la

intencionalidad? Esto no es preguntar si tienen estructura intencional sino solo si la estructura noesis-noema es la única forma de intencionalidad que puede definir a las emociones. ¿Las emociones dependen de esta estructura para obtener su integridad y evidencia? ¿O la esfera emocional, que concierne a la persona, (y no simplemente al sujeto que percibe o conoce), tiene una estructura esencialmente diferente?⁹

Encontramos una discusión inicial y extremadamente clara de tal problemática en la fenomenología husserliana, primero en las *Investigaciones lógicas* del propio Edmund Husserl, y con ciertas modificaciones, más adelante en sus *Ideas*. Permítanme explicar primero a qué se refiere Husserl con este tipo de actos y sus relaciones de fundación. De este modo, podemos tener una comprensión más clara de los asuntos implicados y, después de los análisis concretos de estas emociones morales elegidas, podemos aducir en qué medida tales actos de la esfera emocional tienen una estructura única tal que no son meras modificaciones de otros actos epistémicos o están gobernados por actos epistémicos para estar dotados de significado.

Mientras que Husserl normalmente recibe el crédito por darse cuenta de que toda conciencia es conciencia de algo, esta intuición ya estaba dispuesta por Descartes, Kant y Hegel, entre otros. La intuición decisiva de Husserl no solo involucra el descubrimiento de la estructura intencional de la conciencia, sino que se ocupa de su enfoque fenomenológico único que le permite describir el «cómo» de lo dado (sentido, significado) y el «qué» de algo que es (el ser del objeto) en relación con los límites y poderes de la subjetividad. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl describió esta relación bajo el título de «actos objetivantes». Un acto objetivante es un acto intencional que se «refiere» a un objeto en cierto sentido. Así, un acto objetivante es ese tipo de acto que permite que haya un

objeto intencional e intencionado. Esto es conocido generalmente como la estructura intencional, y es lo que Husserl llama también un proceso de *Gegenständlichung* (objetivación), esto es, el proceso por el cual algo adquiere el estatus de «objeto» *constituido*; de este modo, el proceso es una manera de donación objetiva u «objetivación».

Un acto objetivante no solo es el acto intencional en el que un objeto es dado como sentido, sino también de tal forma que no requiere ningún acto adicional, adjunto, para que un objeto le sea dado. Un acto no-objetivante se dice que está «fundado» en un acto objetivante, requiriendo la estructura anterior.¹⁰ El acto objetivante es lo que permite al acto no-objetivante tener esta estructura intencional, tener una correlación acto-sentido a través de la cual algo es dado más allá de quien ejecuta los actos. Ejemplos de actos no-objetivantes son los actos de valoración, voluntad y los actos emocionales.

La imagen inicial de la estructura de los actos objetivantes propuesta por Husserl tiene lugar dentro de su discusión sobre la relación intencional en *Ideas*. En breve, la estructura intencional fue en parte caracterizada por medio de la «cualidad» y la «materia» del acto en *Investigaciones lógicas*, y con ciertas cualificaciones importantes, fue más tarde articulada en *Ideas* de tal forma que la relación intencional puede ser descrita bajo la rúbrica de «noesis» o el lado de la mención de la relación y «nóema» o el lado mentado.¹¹ En consecuencia, la caracterización de la relación entre actos objetivantes y actos no-objetivantes tiene lugar dentro de la discusión de Husserl sobre la intencionalidad.¹² Luego de describir las «altas esferas» de la conciencia en el juicio del nóema y la noesis, Husserl escribe «Análogas consideraciones son válidas, como uno se convence fácilmente, para la esfera de la emoción y de la voluntad, para vivencias de agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, actuar. Todas ellas son vivencias que contienen

varias y con frecuencia múltiples estratificaciones, intencionales, tanto noéticas cuanto, en correspondencia, también noemáticas»¹³ Así, los actos emocionales se fundamentan en actos epistémicos intencionales esenciales más básicos, otorgándole a este último un privilegio peculiar: «un percibir, fantasear, juzgar o similares, funda un estrato de valoración que lo superpone por completo».¹⁴

Decir que los actos emotivos están fundados en actos intencionales más básicos quiere decir que para Husserl las emociones son dependientes de los actos «objetivantes», porque estos requieren características de las últimas para que como acto no-objetivante signifique algo más allá de ser presentado bajo un cierto sentido. Así, o bien los actos tienen una estructura epistémica (básicamente una estructura «racional») o bien ellos son —en este caso— la provincia del mero instinto y no tienen valor cognitivo. Los actos fundados son llamados «superiores», porque las noesis y los noemas (actos y sentidos) están «construidos» sobre niveles fundantes, a través de ellos, también, forman una nueva unidad distintiva de procesos epistémicos tales que el nuevo objeto-estructura tendrá sus propios modos de donación, sus «caracteres», sus variados modos de ser mentada.¹⁵

Incluso cuando las dimensiones fundante y fundada constituyan un nuevo «objeto», la relación de fundación es tal que estos niveles «más altos» y los estratos del fenómeno total pueden ser «abolidos» sin que el resto deje de ser una experiencia concreta completamente intencional.¹⁶ Como se ha señalado al describir la estructura fundante-fundada de actos en series en *Ideas*, Husserl inicialmente consideró ejemplos de vivencias tales como agradar o desagradar, valorar, desear, decidir o hacer. Decidir, por ejemplo, pertenece al territorio de la volición, pero a fin de querer algo y para decidirse en la forma de un querer, todavía tengo que mentar o «referirme» a un objeto en algún sentido, donde la

significación dada es el significado del objeto. El punto «análogo» que Husserl desea trazar aquí es que tales experiencias contienen una pluralidad de estratos intencionales noéticos y noemáticos.¹⁷ Como se sugirió arriba, un nuevo sentido es constituido cuando este está fundado sobre la estructura fundante, aunque abarcándola. «El nuevo sentido da una dimensión totalmente nueva de sentido» por ejemplo, cuando vemos no solo la pintura, sino que la experimentamos como una pintura hermosa, la máquina como una máquina útil, etc.¹⁸

Un valorar que está fundado sobre un «percibir, imaginar, juzgar, y el agrado» por virtud de su estatus adyacente, cualifica el todo fundante-fundado como, por ejemplo, un «deseo» (por el café caliente, tal vez) incluso cuando la dimensión valorante pueda ser removida, dejando intacta, *mutatis mutandis*, el estrato perceptivo fundante, por ejemplo «aquel café ciertamente está caliente». Aquí el todo-fundante puede también apartarse de lo fundado sin perjuicio de la estructura básica subyacente.

Cuando nos referimos al valorar, entonces, Husserl sugiere que el sentido perceptivo del objeto, lo percibido en cuanto tal, pertenece a la percepción, pero en un valorar de nivel superior, este es integrado en lo «valorado» como tal, como correlato del valorar concreto, *cuyo* sentido (el sentido perceptual) funda.¹⁹ En consecuencia, debemos distinguir entre los objetos, las cosas, las características, los estados de cosas que están dados como valorados en el valorar, y las presentaciones, los enjuiciamientos, las imaginaciones, y así sucesivamente, los cuales fundan el valorar, incluso cuando el nuevo mentar total pueda dar el objeto en una modalidad de creencia única, por decir, como «una obra de arte ciertamente horrenda» o «una máquina probablemente valiosa».

Las relaciones de fundación son múltiples, y pueden describir la relación de partes a todos,²⁰ o la manera en que el juicio (como el correlato noemático) está fundado sobre

el sentido perceptivo, y el acto de juzgar está fundado sobre el percibir como un proceso de ser-puesto: ser en duda, ser posible, considerado como ser semejante a, ser rechazado o negado, todas son modificaciones de una donación «básica» y una posición de ser que es dada en una actitud directa. Esto es también el sentido en el que Husserl concibió la síntesis pasiva (en la «estética trascendental») como siendo fundante para el significado constituido en la síntesis activa (propia de la «lógica trascendental»).²¹

Ahora, la noción husserliana de fundación (*Fundierung*) no es el tema problemático aquí. De hecho, este es uno de esos conceptos que Eugen Fink llamó «operativos», en el sentido de que pueden ser tomados en una variedad de contextos y ser matizados dependiendo del contexto.²² Husserl quiere enfatizar con tal estructura de fundación que la relación no es de carácter causal entre actos perceptivos y emotivos; ni siquiera es una relación «recíproca», que presupondría un intercambio de causas. Por el contrario, lo fundado debe ser comprendido como una «elaboración de» lo fundante más allá de lo que puede ser anticipado de antemano, pero para la cual la relación fundante da un significado radicalmente nuevo en el cual este lo «necesita» para ser de esta forma única.²³ El asunto para nosotros no es la relación de fundación, entonces, sino el hecho de que se dice que la esfera emocional esté fundada en una intencionalidad «epistémica» más básica, queriendo decir con ello que las emociones deben comprenderse con el mismo tipo de estructura intencional, el mismo tipo de importancia racional, el mismo tipo de donación evidencia y así sucesivamente, uno de tipo puramente judicativo y perceptivo.

Podemos preguntarnos: ¿está Husserl en lo correcto cuando sostiene que hay distinciones análogas en las esferas emocionales y volitivas de la experiencia en lo que concierne a esta fundación? ¿Son las esferas volitivas y

emotivas del mismo rango tal que podamos compararlas en primer lugar? ¿Es la esfera emocional realmente análoga a la esfera judicial, y en esta medida solo actualizada como siendo «fundada» en el acto perceptual, objetivante o de posición, o incluso él mismo en un enjuiciamiento o en un acto de imaginar? Si este es el caso, entonces —solo por dar un ejemplo— la confianza misma tendría que ser o bien un tipo de juicio, algo fundado en una decisión de confiar, o una creencia ciega.

¿Pero es la confianza un tipo de juicio, una decisión racional, o una ponderación racional del riesgo? ¿Es la esperanza un tipo de expectativa, un optimismo acerca de lo que podría ser, o una creencia en el futuro? En lo que sigue mostraré cómo la estructura de las emociones morales, por ejemplo, a través de los modos de donación, a través de otras clases de auto-donación, modalizaciones de la posibilidad, relaciones con la otredad, sugieren el orden de una única esfera emocional que es «no-fundada» en el sentido descrito antes.

Ciertamente, Husserl se dio cuenta de que sería ridículo poner en el mismo nivel lo «valioso» y lo «agradable» con lo «posible», lo «presumible» o lo «cierto».²⁴ Pero debemos seguir esta línea de indagación y preguntar si otras experiencias emocionales dependen de estas experiencias epistémicas fundantes tales que solo de esta manera tengan una dimensión cognitiva, y solo de este modo puedan constituir una experiencia significativa.

Veremos, a través de estos análisis, que las emociones morales *no* son tales que puedan ser desmontadas en sus así llamados estratos, dejándonos con nivel integral, objetivante auto-subsistente y fundante. Por el contrario, se muestran a sí mismas como auto-subsistentes, como cualquier otra experiencia que tiene su propia forma de donación, cognición y evidencia, y que es irreductible tanto a los actos epistémicos, por un lado, como al instinto o «sentimientos privados», por el otro. De este modo, se

convierten en otra clave sobre quiénes somos como personas humanas en el universo moral, y nos permiten rectificar nuestro lugar en el mundo.

Emociones Morales

Las emociones son reveladoras de las personas humanas. Mis descripciones de las emociones se refieren no solo al sentido y las estructuras de la experiencia en cuestión (por decir, vergüenza, esperanza o confianza), desambiguándolas de otros fenómenos asociados, e identificando posibles elementos invariables entre culturas. Aspiro profundamente a una imagen más completa y rica de la persona humana (más completa que la que nos daría la explicación racionalista y generalmente epistémica), guiada por un examen de ciertas emociones clave. Considero las emociones que trato como «claves», como veremos en estos análisis, porque ellas revelan de forma óptima los significados centrales de lo que significa ser persona.

Como punto de partida y meramente a modo de introducción, comprendo por persona el movimiento dinámico y la orientación de la vida a través de actos, el agenciamiento que se despliega en el nivel del espíritu o, más exactamente, que es discernible como espiritualización de la totalidad concreta del ser humano. Reconozco tal comprensión como punto de partida porque para los propósitos de este trabajo es importante no identificar «persona» con la mera constitución formal del sí mismo, con el sentido de sí mismo como «sí mismo mínimo» que es el carácter de primera persona de la experiencia vital,²⁵ o con el llamado «sí mismo narrativo», que puede comprenderse como un «sí mismo» constituido cultural o lingüísticamente.²⁶ Incluso cuando utilizo la expresión «sí

mismo» a lo largo de este trabajo, la uso en un sentido mucho más general y no específico, y no, por ejemplo, en el uso técnicamente más rico de Zahavi.

Además, comprendo la persona como un absoluto en términos de su carácter único e irremplazable, dado y agenciado de forma creativa. Como absoluto, la persona no está absuelta de relación, sino que está absuelta de la relatividad de ser una cosa o un objeto en relación con cosas u objetos. Una de las intuiciones cosechadas aquí es que la persona es inherentemente interpersonal. Una de las formas en que hablo de la persona como absoluta e interpersonal es como un «yo mismo» —la persona como recibiendo ella misma en términos de «quién soy», en la forma acusativa (y como consecuencia como reflexiva), como directamente interpersonal, intrínsecamente relacional, y no como auto-fundante—. Como sugiero a lo largo de este trabajo, las experiencias en primera persona como «no puedo hacerlo de otra forma», «esta es mi manera», «este es quien realmente soy», y así sucesivamente, sugieren algunas de las experiencias más profundas que me califican, a mí mismo, como soy o como quiero llegar a ser. Mientras que las descripciones de las emociones morales en este respecto requieren la explicación de la experiencia vocacional, me refiero a ellas en otra obra.²⁷ Una vez más, este sí mismo, que es expresivo en la dimensión de la persona como interpersonal, es más robusto que el sí mismo mínimo o el sentido alternativo, narrativo, del sí mismo —a pesar de que esto no dice nada en contra de la necesidad de un sí mismo mínimo como darse cuenta de sí mismo (*Self-awareness*), como lo ha caracterizado Zahavi—. Al contrario, otra vez, todo esto es meramente una introducción porque parte de la tarea de este trabajo es mostrar el significado de la persona a través de las emociones morales.

Por emociones comprendo aquellas experiencias que

pertenecen al dominio de los sentimientos (o lo que podemos llamar el orden del «corazón») pero que tienen lugar o están agenciadas en el nivel del espíritu.²⁸ Los agenciamientos emocionales abren de forma única la esfera de las personas, esto es, la esfera específica de donación a través de la cual el ser humano es revelado no meramente como sujeto, sino como persona, en posesión de su esfera distintiva de evidencia (esta se distingue, por ejemplo, de aquel tipo percepción o apercepción a través del cual el cuerpo vivido es dado en sus propios términos).²⁹

Por emociones morales me refiero a aquellas emociones que son esencialmente interpersonales o que surgen esencialmente en nexos interpersonales. A diferencia de la comprensión de la esfera moral como perteneciente a un concepto individualista del ser humano relevante solo para el carácter interior del sujeto, comprendo la esfera de la moral como expresión de la existencia humana como coexistencia interpersonal y en esa medida dando forma a la esfera de la «praxis». A diferencia de las conductas morales relativas al conjunto de normas que «deben» gobernar la acción humana, la praxis moral es revelada a través de las emociones morales que, como veremos, ponen de manifiesto la constitución y regulación de normas en el interior de la experiencia misma, y son en este sentido «normativas». La legitimidad de las normas que emerge (por ejemplo, a través de la vergüenza, la culpa, la confianza, el amor, etc.) se origina desde la experiencia en la que son dadas y el registro interpersonal en la que son vividas. Así, mi uso de lo moral y lo normativo desde una perspectiva fenomenológica no corresponde con el intento de inferir cómo debería ser el mundo o la prescripción de la conducta.³⁰ Además, lo que intento es distinto de aquellas preguntas morales de primer orden acerca de lo que está bien y lo que está mal, y de las meta-preguntas o preguntas de segundo orden, relativas a la epistemología del pensamiento moral que podríamos encontrar en

pensadores que han contribuido a dar forma a estas discusiones, como Mark Timmons y Terry Horgan.³¹

Con el uso de «moral» en «emociones morales» se quiere evocar el carácter irreductible de la dimensión interpersonal de la experiencia. Aquí prefiero la expresión «moral» a «ética», a pesar de ciertas convenciones contemporáneas, porque es mi manera de enfatizar el carácter interpersonal de la experiencia, como una manera de experimentarlo, un modo de donación, en lugar de presuponer un sujeto ético que de alguna forma está dado con anterioridad a la experiencia, o quien puede ser considerado meramente en el caso nominativo, aislado de otros.³² Con la expresión «moral» también quisiera evitar la asunción de que estamos tratando con un proceso de mera deliberación o de dilemas, cuya meta en la «conducta ética» es algo orientado hacia la propiedad individual o la salvación del alma de uno mismo, o simplemente hacer lo correcto de acuerdo con normas fijas o dispuestas de forma arbitraria.

Resulta de igual importancia para este trabajo el sentido de moral como «vertical» en dos sentidos.³³ Lo moral es vertical en el sentido de que las personas son «absolutas», únicas, finitas y no meramente relativas o intercambiables. Y, por consiguiente, tiendo a hablar de experiencias morales (interpersonales) absolutas, pero no de una ética universal. La moral es vertical en otro sentido: la experiencia moral es irreductiblemente moral, pero también es implícitamente la experiencia de no estar auto-fundado, mientras que la dimensión inter-Personal de la experiencia (o lo que he llamado en otra parte «experiencia religiosa») puede no ser explícita en la moral, está implícitamente conectada con ella, y de forma alternativa, la moral implícitamente abre o «de-limita» lo inter-Personal.³⁴ Para algo así como la ética computacional, la ética corporativa o la ética de la ingeniería puede no ser el caso, mientras que, por el contrario, para lo que ha sido

desarrollado en términos de una «ética del cuidado» tal dimensión interpersonal es evidente.³⁵ Ciertamente es apropiado usar la expresión «ética» o «moral» en cualquier forma que uno quiera —pero presento esta clarificación para anunciar la manera en que es empleado «moral» en esta obra y por qué razones.

Bajo el título de emociones, incluyo experiencias como el remordimiento, el lamento, el optimismo, el pesimismo, el pánico, la repugnancia, la sinceridad —solo por mirar por encima—. Pero estas no son esencialmente emociones *morales* porque no en todas sus instancias exhiben relaciones interpersonales. Así, mientras que la repugnancia y el asombro podrían relacionarse con una persona, pueden relacionarse de forma exclusiva con un objeto sin poner en juego la dimensión interpersonal. Sin embargo, esta característica no es por sí misma suficiente para distinguir una emoción como una emoción moral. Una emoción puede estar expresada en una relación sujeto-objeto en un respecto, pero estar sostenida por una relación más profunda, por ejemplo, si en sí misma y por sí misma la experiencia me daría a mí mismo como no auto-fundado —en este respecto, estar en relación con otro y ser constituido como emoción moral (como es el caso de la esperanza, como veremos más adelante)—. Así, mientras que hay emociones que exhiben una relación sujeto-objeto como el miedo o el coraje (de cara a un evento), y mientras que ellas podrían ser compartidas por personas humanas o en el interior con una relación con el mundo u objetos en el mundo, no están dadas con ninguna otra relación más profunda. Finalmente, en este respecto, están esas emociones que no solo no son interpersonales, sino que podrían no exhibir una relación sujeto-objeto. Entre las emociones que tengo en mente aquí, que no son emociones morales (o lo que Heidegger llamaría «estados de ánimo»), se incluyen la ansiedad y el aburrimiento.

El tenor moral de la emoción no está medido de acuerdo a

si pueden juzgarse como «buenas» o «malas» o si la emoción encaja con estándares aceptados o si conforma normas. Por el contrario, el tenor moral de las emociones puede ser ponderado de acuerdo con cómo abren o cierran los vínculos interpersonales. Esta manera de entender está más en consonancia con aquella con la que Henry Bergson caracterizaba la moralidad como «abierta» o «cerrada», donde cada esfera moral está fundada en una experiencia religiosa dinámica (no estática).³⁶ Las emociones morales son expresivas de relaciones persona-persona, cada una a su manera; iluminan una dimensión creativa de persona y una dimensión *interpersonal* de libertad. Esto se ve tal vez de forma más clara en emociones como la esperanza y el arrepentimiento, pero también vale para emociones de la auto-donación como la vergüenza y la culpa. Cuando se las presiona en lo más hondo, lo que todas las emociones morales revelan es a la «persona» *como* interpersonal (como desde y con personas finitas) y *como* inter-Personal (como desde y con la Persona Infinita).

Examinó las emociones morales de acuerdo con tres rúbricas centrales: las emociones de la auto-donación, las emociones de la posibilidad y las emociones de la otredad. Bajo estas rúbricas investigó lo que considero que es la clave de las emociones morales. Por qué son clave se verá con mayor claridad más adelante, pero, en general, esto tiene que ver con cómo expresan estas características centrales por ahora solo mencionadas, cómo son formas ejemplares de las emociones morales y cómo son esenciales para quienes somos como personas. Por emociones de la auto-donación trató fundamentalmente: orgullo, vergüenza y culpa; por emociones de la posibilidad investigó principalmente arrepentimiento, esperanza y desesperanza; para las emociones de la otredad me enfocó en confianza, amor y humildad.

Mientras que estas características centrales (auto-donación, posibilidad y otredad) son evidentes en todas

estas emociones morales, se hacen patentes de forma diferente. Aquellas que caracterizan de forma más directa una modalidad, sugieren ellas mismas ser tratadas bajo aquella tópica específica. Por ejemplo, incluso cuando el confiar está directamente relacionado con la otredad, una emoción como la vergüenza también exhibe esencialmente tal relación, mientras que el peso experiencial primario de la vergüenza o su principal «contribución» es una emoción de la auto-donación. Explico con mayor detalle el significado de estas categorías más adelante.

Mientras que casi todos los trabajos sobre emociones no toman la orientación temporal única de las emociones y sus significados de las emociones, este trabajo caracteriza las dimensiones temporales de las experiencias. Esta es la razón: si las emociones morales tienen sus formas de donación propias del tipo de experiencias que son como personales e interpersonales, pueden no necesariamente permitir ser esquematizadas dentro de la vida temporal familiar como la que vemos en la estructura presentacional de la conciencia del tiempo, esto es, en el sentido de la presentación, retención y la protención motivada por los objetos. Por supuesto, siempre hay una retención y una protención en cualquier experiencia psicofísica dada, así, en este caso, el proceso de auto-temporalización se relaciona con estas experiencias como experiencias que son mías. Sin embargo, la temporalidad de algunas de estas experiencias emocionales no está simplemente fundada en estas estructuras presentacionales de la conciencia del tiempo, ni se lleva a cabo sobre o se elabora a partir de estas estructuras. Pues la presentación, retención, protención y, más activamente, rememoración y expectativa, son *modos de donación temporal*; y si hay experiencias que exhiben diferentes tipos de donación y diferentes tipos de evidencia (por ejemplo, la epifanía, la revelación, la apertura, etc.),³⁷ entonces podemos por lo menos sospechar que esto vale también para sus modos

temporales de donación.³⁸

La dimensión moral de las emociones pertenece no solo a la dimensión del espíritu sino al nexo interpersonal en el que surgen. Hay, por supuesto otras emociones que podrían ser clasificadas como emociones morales y se justificaría ser tratadas aquí, aunque solo puedo referirme a ellas superficialmente: sentirse avergonzado, el desagravio, la simpatía, la empatía, la envidia, los celos —solo por mencionar algunas—. De hecho, algunas de estas emociones son examinadas por medio de la comparación y la distinción, articuladas alrededor de las emociones morales principales estructuradas aquí: aquellas que toman como punto de elucidación el significado de la persona en este trabajo. En el caso del amar que es una emoción moral fundamental, reservo su tratamiento sistemático para otro trabajo conectado con este, aunque el amar es explorado a través de este trabajo e introducido en conjunto, bajo su propia tópica, en relación con la humildad. Dado mi interés específico en revelar las estructuras distintiva de las emociones, y con ello revelar el significado de la persona, y conectado con esto, mostrar cómo las emociones morales pueden y deben intervenir en los problemas que tienen que ver con nuestros imaginarios sociales —por todo ello, mi meta no es un tratamiento exhaustivo de las emociones morales, y de hecho, no considero que la emociones morales descritas aquí sean las únicas, aunque por varias razones ellas pueden ser consideradas casos ejemplares, o claves—. Si bien tienen implicaciones para el discurso psicológico de las emociones y la manera en que son tratadas de forma semejante en la literatura analítica, empírica o fenomenológica, no es mi objetivo primordial una intervención en este respecto.

Finalmente, para los propósitos de este trabajo distingo afectos de emociones y específicamente de emociones morales. Los afectos o la vida afectiva tienen que ver con lo que somos en cuanto seres psicofísicos: el agrado y el