



EMOCIONES MORALES E IDENTIDAD PERSONAL

MORAL EMOTIONS AND PERSONAL IDENTITY

Mariano Crespo
ICS / Universidad de Navarra
España
mjrcrespo@unav.es

Resumen: El capítulo IV de *De la ética a la metafísica* es dedicado por Julia Iribarne al estudio del surgimiento de la cuestión de la identidad personal en el pensamiento de Husserl. El objetivo, trazado al inicio del cap., es la exposición de una suerte de "arqueología del sujeto" la cual tiene lugar entre dos polos: por un lado, lo que Husserl denomina fluyente presente viviente y, por otro, ese mismo yo concreto "visto ahora como persona única e irrepetible". Un paso importante en este proceso arqueológico tiene que ver con la identidad vista en el estrato de la persona moral. En relación con este estrato, este artículo pretende mostrar que las denominadas "emociones morales", entendidas como vivencias interpersonales y, por tanto, sociales, desempeñan un papel muy importante en la constitución y en la revelación de la persona única e irrepetible que somos cada uno de nosotros. Para ello nos serviremos del reciente estudio de A. J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart* inserto en su proyecto más amplio de lo que él mismo denomina "fenomenología vertical".

Palabras claves: Emociones, identidad moral, persona.

Abstract: Chapter 4 of Iribarne's *De la ética a la metafísica* deals with the question of personal identity in Edmund Husserl's thought. The objective of this chapter is the exposition of a kind of "subject's archaeology" which takes place between two poles: on the one hand, that what Husserl calls "fluent living present" and, on the other hand, this same concrete ego, but "now seen as unique and unique person". An important step in this archaeological process has to do with personal identity considered on the level of the moral person. In this regard, this paper tries to show that the so called "moral emotions", as interpersonal and therefore social experiences, play an important role in the constitution and revelation of the unique person each of us are. To do that I will refer to the recent book by A.J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*, which has to be considered in the more general frame of what he calls "vertical phenomenology". In this way I try to develop Iribarne's analysis on the mentioned chapter.

Key Words: Emotions, Moral Identity, Person.

I

A través de esta modesta contribución quisiera ofrecer un testimonio de agradecimiento y homenaje a la persona de Julia Iribarne. Todos los que nos

dedicamos a la investigación de la Ética de Edmund Husserl tenemos una deuda de gratitud con la figura de Julia. Aunque tuve la oportunidad de tratarla directamente tan sólo en los últimos años de su vida, los encuentros con ella siempre estuvieron presididos por su sabiduría y amabilidad. Permítaseme contar una breve anécdota que refleja justamente estos dos rasgos de su personalidad. Algunos meses antes de la celebración del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía (Santiago, Noviembre 2012) propuse a Julia que presentara un libro mío de reciente aparición. Aceptó y me respondió, pero lamentablemente su respuesta nunca me llegó. Un día antes de la presentación del libro, ya en Santiago, Julia me pidió, para mi sorpresa, un ejemplar del mismo para preparar la presentación, la cual hizo en medio de un gran resfriado. Había dedicado toda la noche a leer el libro y a preparar unas palabras sobre el mismo. Sea, pues, esta una modesta contribución a la memoria de una gran investigadora, pero, sobre todo, de una excelente persona.

En su obra *De la ética a la metafísica*¹ Julia Iribarne ofrece una visión panorámica del pensamiento ético del fundador del método fenomenológico que va desde las iniciales preocupaciones éticas de los años veinte, guiadas por la idea de los "lados diferentes, pero no de partes de la razón", pasando por el paralelismo entre Lógica y Ética², hasta la apertura a cuestiones metafísicas últimas. En esta presentación razonada de la evolución del pensamiento de Edmund Husserl, la cuestión del surgimiento de la identidad personal, a partir del "anónimo fluir originario" o "fluyente presente viviente"³, adquiere una importancia especial. Dicha identidad puede ser vista en el estrato social y en el de la persona moral. Este último estrato constituye el punto final o más alto de este proceso "arqueológico" y, por tanto, el que más interesa analizar a Iribarne. Sin embargo, como es de sobra conocido, sería un error pensar que la identidad moral de las personas puede construirse al margen de la dimensión social o interpersonal de las mismas. Ambos estratos de identidad están íntimamente unidos en virtud de la importancia que en ambos tiene la referencia al otro. Por

¹ IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2007.

² Cf. CRESPO, M., "El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Max Scheler y Edmund Husserl" en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2010, pp. 207-224.

³ IRIBARNE, J. V., *op. cit.*, cap. IV, p. 83 ss.

un lado, “el ámbito de lo social es el ámbito de las relaciones yo-tú⁴, en ellas se hacen manifiestas efectuaciones de temporalidad intersubjetivas y las relativas a la problemática moral”⁵ y, por otro lado, como recientemente ha afirmado Anthony J. Steinbock, la esfera moral expresa “la existencia humana como coexistencia personal y, de este modo, informa la esfera de la ‘praxis’”⁶. Dicho con otras palabras, y restringiéndonos al ámbito de la identidad moral, la relación con los otros ejerce una función doble: por un lado, tiene un papel constitutivo o conformador de la identidad moral y, por otro lado, esta identidad, se expresa o revela en la relación con los otros. La pregunta que aquí quisiera plantear apuntar al modo en el que tiene lugar esta doble relación de constitución y de revelación de la identidad moral por y en la relación con los otros. Más en concreto, ¿son únicamente las acciones voluntarias —en el sentido estricto de la voluntad en cuanto “dueña” de todas las acciones⁷— referidas a los otros, las que ejercen esta doble función (constitutiva y reveladora) con respecto a la identidad moral? ¿No desempeñan también esas vivencias que habitualmente denominamos “emociones” esa doble función? ¿No tienen las emociones la capacidad de revelarnos algo acerca de nosotros mismos y de nuestro ser con los otros? ¿No contribuyen éstas a constituirnos en la persona concreta que somos? En este orden de cosas me propongo en estas páginas desarrollar algunos de los análisis de Iribarne acerca de la identidad moral poniéndolos en conexión con los que acerca de las emociones morales se contienen en el último libro de Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the evidence of Heart*.

⁴ HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. I. Kern, Husserliana (Hua) XIV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1993, p. 167.

⁵ IRIBARNE, *op. cit.*, p. 98.

⁶ STEINBOCK, A. J., *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*. Evanston: Northwestern University Press, 2014, p. 12.

⁷ Aquí me refiero a lo que Hildebrand, apoyándose en la ética clásica, denomina la segunda perfección de la voluntad: “La primera perfección de la voluntad se da entre esta y el objeto motivador. Se refiere a la voluntad, como respuesta volitiva, a su decisión con respecto al objeto. Esta perfección comprende la capacidad del hombre de conformarse libremente a un objeto importante y de llevar a cabo una respuesta volitiva que sólo de él depende dar o no dar. (...) La segunda perfección de la voluntad es su papel de dueña de todas las acciones. No se refiere ni al carácter de respuesta intencional de la voluntad ni a su decisión con respecto a un objeto, sino, más bien, a su poder de mandar ciertas actividades” (Cf. HILDEBRAND, D. v., *Ética*. Trad. J.J. GARCÍA NORRO, Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, pp. 279-280) En su apoyo, este autor cita un texto de Santo Tomás en el que, refiriéndose a otro problema, señala estas dos perfecciones de la voluntad: “Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulate et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4).

II

Los análisis que sobre la identidad moral y su vinculación con la socialidad se encuentran en *De ética a la metafísica* están guiados —aunque no exclusivamente— por la consideración detallada de dos textos de Husserl titulados *Gemeingeist I* y *Gemeingeist II*⁸, especialmente del § 9 “Socialidad y ética” del primero de ellos.

En primer lugar, es preciso esclarecer, aunque sea mínimamente, qué entiende Husserl por “identidad personal” o “identidad individual que se va sedimentando”⁹. En este orden de cosas, conviene recordar que el yo centrípeto, sujeto de todas las vivencias, no es un vacío polo de identidad, sino que, como se afirma en *Meditaciones cartesianas*, éste “gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él”¹⁰. Por tanto, no se trata sólo de que el yo sea sujeto de actos, sino que éstos dejan, de algún modo, una “huella” en él conformando un determinado “estilo de motivación”. Asistimos, pues, a un proceso de “génesis activa” en que lo constituido es un “*sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo [que] se constituye consiguientemente en un yo personal ,estable y duradero`(...)`”¹¹. Estas propiedades surgen de actividades fundantes propias y pueden, eventualmente, perderse por medio de otras actividades¹². A este ámbito de propiedades o “convicciones” (*Überzeugungen*) adquiridas refiere Husserl conceptos como “personalidad”, “carácter”, individualidad, etc. Lo importante aquí, señala, es que estos conceptos no se refieren al yo como un mero sustrato de propiedades, de habitualidades, sino que nos encontramos ante una *individualidad personal* “que se constituye en el cambio de las decisiones y que permanece*

⁸ HUSSERL, E., “Gemeingeist I: Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft” (Freiburg 1921) en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. I. Kern, Husserliana (Hua) XIV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165-191; „Gemeingeist II: Personale Einheiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate” (Bernau, 1918 oder St. Märgen, 1921) en Hua XIV, pp. 192-231.

⁹ IRIBARNE, J., *De la ética a la metafísica*, p. 96.

¹⁰ HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. S. Strasser, Husserliana (Hua) I, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 100 (*Meditaciones cartesianas*. Edición de M. García-Baró. México: Fondo de cultura Económica, 1985, pp. 120-121).

¹¹ Hua I, 101 (*Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 122).

¹² “Ich habe nicht Überzeugungen wie flüchtige Erlebnisse, sondern ich habe sie als *Icheigenheiten*, die ich aus eigenen ursprünglich stiftenden Tätigkeiten her habe oder aus eigenen, anderen Ich und ihren Entscheidungen frei folgenden Entscheidungen, die ich aber eventuell durch andere Tätigkeiten und durch sie notwendig motiviert verliere”, HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, Hrsg. W. Biemel, Husserliana IX, La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 214.

idéntica”¹³. Esta identidad moral o individualidad personal se manifiesta en un peculiar *estilo de motivación* que atraviesa la totalidad de las decisiones del sujeto¹⁴. Dicho de otro modo, en estas decisiones se manifiesta la identidad personal.

Para el surgimiento de esta identidad no basta con que el sujeto sea consciente de ser el polo de sus vivencias. Ésta se constituye en la medida en que el sujeto entra en relación social con otros sujetos. Husserl sostiene que el yo surge como yo en “comunidad”¹⁵. En el texto *Gemeingeist I*, al cual Iribarne se refiere en la sección de *De la ética metafísica* dedicada a la cuestión de la identidad personal, el fundador del método fenomenológico aborda el estudio de los modos en los cuales la relación con los otros puede conformar mi identidad personal. Una de las principales formas a través de las cuales esto puede suceder es el establecimiento de lo que Husserl denomina *Willensgemeinschaft*. Es lo que ocurre, por ejemplo, entre el sujeto y el destinatario de un acto social¹⁶. Esto puede suceder incluso cuando este último ya no existe. Husserl da un paso más al escribir acerca de una *praktische Willensgemeinschaft*, de un *im prägnanten Sinne praktisches Einverständnis*¹⁷. ¿Cuál es el *plus* que tiene este tipo de *Willensgemeinschaft* frente al anterior? En este último se trataba de la simple comunicación de un hecho que tenía por objeto que el destinatario de la misma tomara nota de algo. Ahora de lo que se trata es de que el tú lleve a cabo una determinada acción. Si se establece esta relación, toda acción surgida en su seno se caracteriza como procediendo de la “combinación” de las voluntades fundadoras de ambas personas (el sujeto y el destinatario del acto social)¹⁸. En este proceso cabe preguntarse, entre otras cosas, (a) por el peculiar

¹³ Hua IX, 215.

¹⁴ „In der Art, wie sich das Ich mit Beziehung auf die ihm bewusstseinsmässigen Umwelt motivieren lässt zu den wechselnden Entscheidungen, und somit in der Art der Besonderheit seiner Entschiedenheiten selbst und ihrer Zusammenhänge bewahrt das Ich einen individuellen und herauserkennbaren Stil.“, Hua IX, 215.

¹⁵ Hua IX, 212.

¹⁶ Husserl habla también de una *Willensgesinnung* (Hua XIV, 168). Sobre el concepto de *Gesinnung* en clave fenomenológica cf. CRESPO, M., “Sobre las disposiciones morales de fondo” en *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012, pp. 67-84.

¹⁷ Hua XIV, 169.

¹⁸ Husserl da los ejemplos de la relación entre el señor y el servidor y de lo que sucede en el ruego: “Ist das Verhältnis gestiftet, so ist jede Handlung, in der es in Erscheinung tritt, charakterisiert als aus der stiftenden Willensverflechtung der *beiden* Personen hervorgehend. Ich befehle, ich als Herr, er folgt ‚pflichtgemäß‘ als Diener, im Bewusstsein des Sich-unterworfen-habens, Unterworfenenseins, und hinsichtlich des Tuns im Bewusstsein seiner Pflichtgemäßheit” (Hua XIV, p. 169-170); „In der Bitte haben wir ein vorübergehendes Verhältnis; die Mitteilung meines Wunsches wird, hoffe ich, als Motiv für seinen Willen wirken, mein Wunsch und meine Hoffnung, dass seine Kenntnisnahme durch den Adressaten ‚ihn bewege, ihm Folge zu leisten, sind an diesen gerichtet. Der Wunsch betrifft sein Streben, Wollen, Tun; damit

modo en el que cada uno de los que tienden se da a sí mismo (Husserl dice que ésta dación no es teórica, sino “práctica”¹⁹) y (b) por el modo en el que los miembros de la comunidad del tender se dan unos a otros. En este segundo caso la *Einfühlung* desempeña un papel decisivo²⁰. En resumen, para el surgimiento de la identidad personal no basta con que el sujeto sea consciente de ser el polo de sus vivencias. Ésta se constituye en la medida en que el sujeto entra en relación social con otros sujetos²¹. La identidad, así entendida, tiene pues un carácter interpersonal.

En resumen, podemos decir que el surgimiento de mi identidad personal tiene lugar en el contexto de mi relación con otras personas. Yo me voy construyendo como la persona que soy en un contexto interpersonal. A mi identidad personal contribuyen, ciertamente, las convicciones teóricas que comparto con un grupo de personas. También me voy “perfilando” como la persona que soy en la medida en que, como mencionaba antes, establezco “comunidades del tender” con otras personas. En el caso específico del amor interpersonal tiene lugar no sólo una comunidad de convicciones teóricas, sino sobre todo una comunidad del tender y una comunidad, si se me permite la expresión, “emocional”. A lo primero apunta Husserl cuando sostiene que en el amor el tender de

ist er noch nicht an ihn gerichtet, sondern er ist durch die Mitteilung, durch die mit ihr sich vollziehende Kenntnisnahme, und in der Berührung von Ich und Du“ (Hua XIV, 170). Sin embargo, esto no excluye que la *Willensgemeinschaft* pueda ser también recíproca (Hua XIV, *ibíd.*).

¹⁹ “In dieser Gemeinschaft strebt nicht nur jeder, sondern jeder ist auch sich selbst als Strebender gegenständig, er ist nicht nur, als das, sich selbst vorgegeben, sondern sich gegenständig gegeben. Natürlich nicht gegenständig als theoretisches Thema, als Thema einer Kenntnisnahme und auf nähere Kenntnisnahmen oder dann gar theoretische Erkenntnis gerichteten Intention (aufmerksame Betrachtung, Beobachtung, kennnissuchende und -nehmende Wahrnehmung); aber *praktisch* gegenständig, nämlich zum praktischen Thema gehörig“ (Hua XIV, 171).

²⁰ “*Der Ursprung der Personalität* liegt in der Einfühlung und in den weiter erwachsenden *sozialen Akten*“ (Hua XIV, 175). Sobre las diversas teorías fenomenológicas de la *Fremderfahrung* cf. SCHLOSSBERGER, M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie Verlag, 2005. En *Phenomenology and Mysticism* A. STEINBOCK pone de relieve que el modo de darse de las personas constituye uno de los modos distintivos de lo que él denomina *vertical givenness*. No se trata del modo en que los objetos se dan en una representación, sino de una “epifanía”, “revelación” o “manifestación”. “Epiphany for us, then, is the mode in which “Being,” “Ereignis,” and so forth, leaves the realm of impersonal regioning, and becomes radically personal (STEINBOCK, A., *Phenomenology and Mysticism*, p. 162). Antecedentes de los análisis de este libro se encuentra en STEINBOCK, A.J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston 1995 y en el artículo del mismo autor “Saturated Intentionality”, en WELTON, D., *The Body*. Blackwell Readings in Continental Philosophy, Malden: Blackwell, 199, pp. 178-199.

²¹ Esto es especialmente perceptible en el caso del amor en cuanto “aktives Gefallen an der personalen Individualität des Geliebten, an ihrem ganzen Gegeben in ihrem passiven und aktiven Verhalten zu ihrer Umwelt, an dem Ausdruck ihrer Individualität im Leibe, an der durchgeistigten Leiblichkeit überhaupt“ (Hua XIV 172). Cf. CRESPO, M., “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Anuario Filosófico* 45/1 (2012), 15-32.

la persona amada es asumido en mi tender²². Esto le lleva a sostener que los que se aman no viven simplemente el uno junto al otro y con el otro, sino el uno *en* el otro²³.

Ciertamente, cabe preguntarse, como el propio Husserl hizo, si este amor del que acabamos de hablar no es en el fondo un caso límite. No parece que el amor al prójimo o a la humanidad en general sea una *Gemeinschaftsverhältnis*. Esto es lo que conduce al fundador de la fenomenología a distinguir entre "amor" y "comunidad de amor". En cualquier caso, este no es el punto que a mí me interesa señalar aquí. Lo que el amor pone de manifiesto es la importancia del componente emocional en la conformación no sólo de la comunidad con la o las personas amadas, sino en la conformación de la identidad personal individual de cada una de las personas que aman. Aquí cabe preguntarse si el amor es la única emoción que contribuye a la conformación de mi identidad moral o si existen otras emociones que también lo hacen. En este sentido, el reciente libro de Anthony J. Steinbock dedicado precisamente a las emociones morales pone claramente de relieve que éstas no son procesos ciegos, encerrados en sí mismos, sino que tienen la capacidad de revelarnos "algo" acerca de nosotros mismos, de nuestra identidad como las personas que somos, y de nuestro ser con los otros en el mundo.

III

Los análisis de Steinbock parten de un esclarecimiento del término "emoción". Con éste se alude a aquellas vivencias que pertenecen al dominio de los sentimientos pero que tienen lugar en el nivel de lo que se suele llamar "espíritu". Se trata del dominio de lo que, un tanto poéticamente, se ha denominado el "corazón". En cualquier caso, lo importante es no perder de vista que estamos ante vivencias intencionales que, a diferencia, de los "afectos" u otros estados de la conciencia, nos revelan algo acerca de nosotros mismos. Steinbock

²² „Ein Streben nicht nur nach möglichst reicher Betätigung dieser Freude, sondern nach personaler ‚Berührung‘ mit ihr und nach Gemeinschaft im Leben und Streben, in der sein Leben in mein Leben, nämlich sein Streben in mein Streben aufgenommen ist, sofern mein Streben, mein Wollen sin in dem seinen und in dessen realisierendem Tun selbst realisiert, wie das seine in dem meinem“ (Hua XIV, 172).

²³ „Liebende leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell. Sie tragen also auch gemeinsam alle Verantwortungen, sie sind solidarisch verbunden, auch im Sünde und Schuld“ (Hua XIV, 174).

insiste en este carácter revelador propio de las emociones “sin que ello suponga asimilar este tipo de vivencias a la racionalidad a fin de que tengan sentido ni apartarlas de la esfera de la evidencia porque no son racionales”²⁴. Esto último supone la defensa por parte de este autor de un nuevo modo de evidencia de las emociones morales, diferente de la evidencia judicial. Se trata de la “evidencia del corazón”, la cual es reclamada en el mismo título del libro de Steinbock²⁵. Ciertamente, estas emociones tienen una dimensión cognitiva. Sin embargo, no son reducibles a sus funciones epistémicas. Mis experiencias de culpa, de orgullo, de vergüenza, de amor, de confianza, etc. no son reducibles al conocimiento que tengo de las mismas.

El análisis de las emociones morales es especialmente interesante en la medida en que éstas contribuyen a poner de manifiesto la identidad moral de la persona, quién es ella en sentido propio. El carácter moral de estas emociones no viene dado porque sean buenas o malas, sino porque nos abren o cierran el nexo interpersonal. Ello explica que se dejen fuera de consideración ciertas emociones que pueden tener una cierta relevancia ética, pero que carecen de un carácter interpersonal. Es lo que sucede, por ejemplo, con el remordimiento, el optimismo, el pesimismo, el pánico, el asco, la sinceridad, etc.²⁶

Steinbock distingue tres grandes tipos de emociones morales: las emociones de auto-daditud (*emotions of self-givenness*), las emociones de posibilidad y las emociones de otredad (*emotions of otherness*). A las primeras pertenecen el orgullo, la vergüenza y la culpa; a las segundas el arrepentimiento, la esperanza y la desesperación y a las terceras, la confianza, el amor y la humildad. Veamos las principales características de estos tres tipos de emociones morales.

a) *Emociones de autodatitud*

En este tipo de emociones, me estoy dado a mí mismo, pero de una forma no reflexiva, teórica, aunque, ciertamente, puedo reflexionar sobre esta forma peculiar de dación. Así en el caso del *orgullo* me estoy dado a mí mismo, pero

²⁴ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 5.

²⁵ El análisis de este tipo de evidencia – insertado en el proyecto más amplio de Steinbock de llevar a cabo un análisis fenomenológico de la *vertical givenness* o *verticality* – es presentado en diversos trabajos suyos entre los que destaca su libro *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. A pesar de constituir uno de los aspectos más interesantes de este libro y del dedicado a las emociones morales, no es el tema central de este artículo.

²⁶ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, pos. 203.

en un claro contexto interpersonal en la medida en que me resisto a reconocer las contribuciones de las otras personas a la constitución del sentido del mundo y de mí mismo. Sin embargo, supongo a las otras personas, supongo la interpersonalidad. Esto parece contraintuitivo, puesto que el orgullo, a primera vista, se asemeja a un cerrarse a los demás, a una renuncia a cualquier contacto con el otro. Sin embargo, Steinbock considera que se trata de una emoción interpersonal y, por tanto, moral. Siempre presupone un movimiento hacia los otros y un resistirse ante ellos. Se presupone, pues, a éstos en la medida en que se los excluye y se rechaza su contribución a mi propia identidad y al sentido del mundo en el que vivo²⁷. En el orgullo me doy, pues, a mí mismo como única fuente constitutiva de sentido, como auto-fundante (*self-grounding*). Por su parte, la *vergüenza* es descrita como una emoción de auto-protección en el sentido de proteger el valor positivo de mi vocación o de aquello a lo que me siento llamado (a no ser que se trate de lo que Steinbock denomina *debilitating shame*)²⁸. El ser puesto en cuestión que tiene lugar en la vergüenza es auto-revelatorio. En ella estoy vuelto sobre mí mismo ante otro y esta auto-datitud revela quién soy²⁹. Esta exposición ante el otro —señala Steinbock— no significa el simple estar ante él, sino que tiene que ver con el modo en el que me doy a mí mismo como expuesto ante el otro³⁰. La vergüenza tiene, pues, que ver con el cómo yo soy y no tanto con lo que hice o no hice (como sucede en el caso de la culpa). En resumen son cuatro, según Steinbock, los principales rasgos del sentido de la persona que el análisis de la vergüenza pone de manifiesto: en primer lugar, esta emoción apunta a la posibilidad de que la persona se distancie de sí misma y de los otros, pero al mismo tiempo muestra que la persona constituye una integridad en la medida en que puede volver a sí misma y “conectarse” de nuevo con lo que ella misma es en el sentido más profundo. Me avergüenzo ante los otros de lo que hice, pero ello me permite volver a “aquel”

²⁷ “(...) pride is the refusal of or resistance to the contributions of meaning by others to my very self and to the world – contributions among which I implicitly or explicitly live” (pos. 486); (...) But in pride I resist others as contributing sources of meaning to who I am or to whatever the context or matter might be – in favor of assuming such contributions as my own and asserting myself as *the* source and thus over others. Pride is a subjective attitude in this sense. It thus has a moral and not a merely epistemic significance” (STEINBOCK, *op. cit.*, p. 34).

²⁸ Steinbock habla de *Myself* (con mayúscula): “This being ‘ahead of myself’ is most profoundly what I have called above the ‘Myself’ as the vocational self whereby personal norm and expectations, or an ‘optimal’ self, can be understood as elaborations of the *Myself*; here the *Myself* is not some abstract futural self objectively posited by me or for me” (STEINBOCK, *op. cit.*, p. 93).

²⁹ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 82.

³⁰ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 86.

que soy yo propiamente, En segundo lugar, la vergüenza pone de manifiesto que una actitud de dominio activo no puede definir a la persona. En tercer lugar, esta emoción moral sugiere que es propio de la persona la experiencia de la vocación. En ocasiones experimento vergüenza por no haber sido fiel a aquellos valores a los que me siento llamado. Por último, en cuarto lugar “la vergüenza ofrece un modelo distintivo de normatividad y de crítica que emerge interpersonalmente por medio del amor de otra persona y de un genuino amor a sí mismo”³¹. Por su parte, en la *culpa* “me doy a mí mismo ante otro como acusado mediante una transgresión vivida como tal y como responsable ante él”³². Asimismo, en la culpa esta transgresión es vivida como “la violación de una ‘exigencia’ (*demand*) que surge del otro y ante el cual soy responsable”³³. Responder a este requerimiento moral del otro no es el cumplimiento de una norma, sino más bien un ponerme ante él como teniendo que responderle siempre de algún modo, algo que en el fondo es incumplible³⁴.

b) Emociones de posibilidad

El *arrepentimiento* —la primera de las “emociones de posibilidad” analizadas por Steinbock— hace posible una vuelta al verdadero yo de uno mismo y un nuevo comienzo de las relaciones con las otras personas. En línea con las clásicas reflexiones de Max Scheler sobre este fenómeno³⁵, Steinbock considera que el arrepentimiento modifica el sentido del acto del cual tomo distancia y lo inserta en la totalidad de sentido que es la biografía del sujeto arrepentido. Aquel que se arrepiente transmite a los demás, de algún modo, el mensaje de que él no es tal y como se reveló en la acción de la cual se arrepiente. Esto último pone, por tanto, de manifiesto que el arrepentimiento presupone, implícita o explícitamente, una relación con otras personas ya sea un individuo o una persona colectiva, otra persona humana o Dios. Nunca hay un arrepentimiento

³¹ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 99.

³² STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 113.

³³ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 114.

³⁴ “Responding to a moral demand is not the fulfillment of a demand, but it is a being placed before another as always having to respond in some manner, of responding so as not to ignore, such that it is only revealed after the fact as non-fulfillment. Hence, we can say that guilt reveals me as accused by another in relationship to which the demand is non-fulfillable” (STEINBOCK, *op. cit.*, p. 115).

³⁵ Cf... SCHELER, M., *Reue und Wiedergeburt* (1917) en *Vom Ewigen in Menschen, Gesammelte Werke*, Band V, Francke-Verlag, Bern/München 1954 (*Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Trad. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Madrid: Ediciones Encuentro, 2007).

en abstracto³⁶, sino que siempre es experimentado ante alguien. Esto puede suceder, de acuerdo con Steinbock, de tres modos: (1) cuando el acto del cual nos arrepentimos es vivido como una ruptura de una relación con lo divino; (2) cuando es experimentado como una violación de "aquel que yo soy" y (3) cuando el acto es vivido como la violación de los lazos con otras personas finitas. Al arrepentirme restablezco, pues, una relación y me devuelvo, por así decir, a aquel que yo soy en sentido propio negando que éste sea aquel que se ha expresado fácticamente en la ofensa³⁷. Por lo que toca la *esperanza*, en ésta, señala Steinbock, descubrimos en su estructura un estar dirigido a algo otro que yo mismo. Dicho en términos negativos, cuando tengo esperanza experimento lo esperado como algo cuyo advenimiento no está bajo mi control³⁸. La esperanza revela, pues, el que no puedo fundarme a mí mismo, la existencia de "otro" que me sostiene. Por consiguiente, la dimensión interpersonal es esencial a la esperanza.

c) Emociones morales de otreidad: confianza, amor, humildad

En las emociones morales de otreidad es en donde más claramente se manifiesta el carácter interpersonal de las emociones morales. Así, la *confianza* es claramente una relación de este tipo y, como es claro, tiene un papel central en la existencia social³⁹. En ella se expresa claramente mi vinculación con otras personas. Por tanto, ésta presupone la libertad y la trascendencia de las personas. No puedo ser forzado a confiar en alguien. Confiar es un acto que se da libremente. Al mismo tiempo, la confianza es un acto profundamente interpersonal en cuanto "en su núcleo está orientado al otro como 'centro' creativo de actos, actos que pueden ser realizados libre, espontáneamente"⁴⁰. Observando que el pasado no es un componente esencial de confiar en otra persona, y que, por tanto, puedo confiar en otra persona a pesar de que ésta me haya "traicionado" en el pasado, Steinbock describe el sentido temporal de la confianza co-

³⁶ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 153.

³⁷ Lo cual, por otra parte, no anula mi responsabilidad por el acto de haber infligido a otra persona un mal objetivo. Esta es una de las tesis centrales de mi libro CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004).

³⁸ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 167.

³⁹ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 195.

⁴⁰ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 201-202.

mo un "proferir"⁴¹. Esto implica, al mismo tiempo, un sentido diferente de libertad en la medida en que la confianza es vivida como un proceso de estar vinculado a otro cuyo rasgo esencial es la vulnerabilidad. Incluso si uno ha sido traicionado por una persona, es posible confiar en ésta.

Un aspecto interesante en la confianza tiene que ver con el modo en el que se me da la persona en la que confío. Relacionado con esto, Steinbock señala que la confianza es cualitativamente diferente de un acto epistémico. La persona en la que confío se me da completamente, pero no exhaustivamente. Cuando confío en ella sobre la base de este modo de darse nos exponemos nosotros mismos a más de lo que nos es dado. Esto significa dos cosas: por un lado, el que, al exponernos vinculándonos a otros en la confianza, nos revelamos como vulnerables. Por otro lado, piensa Steinbock, este elemento de vulnerabilidad, esencial a la vivencia de la confianza, no es equiparable a la dimensión epistémica de la "ingenuidad" que se da en el ámbito judicial.

El *amor* es la emoción moral en la que más profundamente se realiza el carácter interpersonal de este tipo de emociones. Revela al ser humano como persona⁴², constituye una apertura a la persona amada en su unicidad e irrepetibilidad permitiendo a ésta llegar a ser plenamente el que él o ella es. En palabras del propio Steinbock,

En el amor, al igual que en la confianza, estoy inmediatamente 'más allá' de mí mismo sin intentar ir fuera de mí mismo. Amar es el proceso de vivir en la presencia de este resplandor (*radiance*) que llamamos persona, no el intento de poseer lo que está resplandeciendo de esta forma personal. El amor puede ser caracterizado como un dejar ser al otro tal que pueda realizarse a sí mismo. Esto puede ser comprendido como una apertura a posibilidades que no se dan fuera de ese amor y que residen en la dirección de un llegar a ser de la persona. De este modo, la persona se revela en y mediante el movimiento del amor, pero nunca se presenta como objeto de un tender (...) "⁴³

⁴¹ "Trust has a unique temporal structure that I call a 'proffering'. In trust, I proffer myself to another in and open future and toward that which the trust is directed, as being bound to this other person. I understand 'proffer' here in its literal sense as pro-offer. Trusting is the temporalizing movement of 'offering-ahead', allowing the trust to go before me or pointing the way forward as in a *prolepsis*. This temporalizing movement is as well, a pro-offering in the sense of a 'great offering'; I give myself over to another in trust toward an open future. In this respect, proffering is a 'bearing forth', a 'gifting' —expressive of its probable etymological sense as a '*pour-offrir*', as they say in French when presenting a gift. Proffering is distinct from the expectation we might find in reliability or in a perceptual act, and is even distinct from the 'awaiting-enduringly' we find in hope, which is itself distinct from the active waiting-for we find in anticipation" (STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 205).

⁴² STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 224.

⁴³ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 227.

La *humildad*, por su parte, tiene un carácter fundacional y no fundado. A diferencia de lo que sucede en el orgullo, la persona humilde acepta la contribución de las otras personas a la constitución de sentido del mundo y de su propia vocación personal. Al mismo tiempo, el humilde no espera nada en el sentido de que piensa que no lo merece y que lo que recibe, por tanto, lo recibe como un regalo⁴⁴.

IV

El estudio de las emociones morales llevado a cabo por A. J. Steinbock en su reciente libro —y el proyecto general de una fenomenología descriptiva de este tipo de vivencias en el que este estudio se inscribe— pone de relieve no sólo la necesidad de clarificar (1) las estructuras esenciales de estas vivencias, las cuales, como señala este autor, emergen generativamente como estructuras *a priori*⁴⁵ y (2) el tipo especial de evidencia que tiene lugar en este ámbito, sino sobre todo y como mencionaba al inicio de este trabajo, el papel constitutivo y, al mismo tiempo, revelador de las emociones morales⁴⁶. En emociones como el amor, el orgullo, la humildad, la confianza, etc. no sólo se revela mi identidad moral, sino que ésta, de algún modo, se va constituyendo o, si se me permite la expresión, “consolidando”. Estas emociones —a diferencia de lo que podría pensarse en los casos, por ejemplo, del orgullo o de la humildad— se dan siempre en el contexto interpersonal. De esta forma, la división de la identidad de las personas en un estrato moral y en un estrato social parece, al menos en cierto respecto, desdibujarse. De esta forma, como el propio Steinbock señala, se obtiene una noción más amplia de persona que la que se obtiene considerando exclusivamente el marco perceptivo, judicativo o discursivo. Estas emociones muestran características irreductibles a actos perceptivos y judicativos⁴⁷.

Pensar sobre este tipo de cuestiones tiene, a mi entender, un innegable interés en sí. Al mismo tiempo constituye un desarrollo de ciertos puntos abordados esquemáticamente por Julia Iribarne en *De la ética a la metafísica*. A ello se

⁴⁴ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 236.

⁴⁵ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 267. Sobre el proyecto de Steinbock de una “fenomenología generativa” cf. su libro *Home and Beyond* (ed. cit.).

⁴⁶ “But the moral emotions belong to us as persons just as much as do reason and judgment, or even aesthetics and communication; indeed, they are at the heart of what it means to be ‘person’” (STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 274).

⁴⁷ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 261.

une también el hecho de que, como acertadamente señala Steinbock, “si hay una ‘crisis’, no es en la razón, sino en el hecho de que las emociones han sido excluidas del sentido de la persona convirtiéndolas en un subconjunto de la razón o de la sensibilidad”⁴⁸. Por eso, las emociones morales “necesitan ser reintegradas explícitamente en nuestros discursos y prácticas sociales y políticas”⁴⁹. Estoy seguro que Julia, que siempre estuvo muy atenta a las preocupaciones y necesidades de la sociedad, estaría de acuerdo con estas afirmaciones.

⁴⁸ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 274.

⁴⁹ STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 275.