



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Vol. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

¿PUEDEN SER LAS EMOCIONES DIRECTAMENTE MORALES?
OBSERVACIONES SOBRE EL ÚLTIMO LIBRO DE ANTHONY STEINBOCK

Jakub Čapek
Universidad Charles
Trad. Christian Ramos García

Entre las recientes y más importantes contribuciones fenomenológicas a la filosofía moral está *Moral Emotions: Reclaiming the evidence of the Heart* de Anthony Steinbock. El autor desarrolla una descripción sistemática de un cierto grupo de emociones que, de acuerdo con el autor, son intrínsecamente morales. El libro es notable al menos en tres aspectos. En primer lugar, por llevar a cabo una elaboración cuidadosa de las distinciones relevantes en la esfera emocional; el libro recupera el espíritu originario de la fenomenología como una filosofía descriptiva. Además, lo que constituye el carácter original de este trabajo no es sólo su riqueza descriptiva, sino también afirmación de que algunas emociones son directamente morales. Y, finalmente, contribuye a la comprensión filosófica del ser personal. De acuerdo con Steinbock, la persona está caracterizada no sólo por la capacidad de percepción y el juicio racional, sino también por tener experiencias emocionales. Es más, Steinbock sostiene que cierta parte de la experiencia emocional —las emociones morales— es la característica definitiva de la persona. En las páginas siguientes, me enfoco especialmente en el segundo aspecto de las observaciones de Steinbock, es decir, sobre la afirmación de que ciertas emociones son directamente morales. Antes de eso, es necesario circunscribir el concepto de emoción en Steinbock y clarificar de manera precisa lo que significa “moral” en su fenomenología.

141

§ 1. EMOCIONES MORALES DEFINIDAS

Las emociones morales son “aquellas experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos” y que “revelan... lo que significa ser persona”¹. Esta sintética declaración consta de varias afirmaciones que pueden ser desarrolladas de la siguiente manera: (I) La emoción es una experiencia (II) que pertenece al dominio de los sentimientos, y (III) es moral porque revela esencialmente, y no sólo de manera accidental, “qué significa ser persona”.

La afirmación de que la emoción es una experiencia tiene, en la investigación fenomenológica, un significado altamente específico. De acuerdo con cada experiencia, podemos enfocarnos tanto en su objeto como en la forma en que aparece el objeto (o “cómo es dado”). Por ejemplo, yo experimento un acontecimiento — digamos, un ruido inesperado en una calle obscura— como una señal de algo que puede amenazarme. La forma en como yo capto este acontecimiento puede oscilar entre una leve ansiedad hasta un intenso miedo. Para decirlo de manera distinta, en mi experiencia yo siempre capto algo dentro de cierto *significado* (Husserl diría “aprehender”, Heidegger “comprender” algo *como* algo). Steinbock resume esta característica general de la aproximación fenomenológica a la experiencia al decir: diferentes tipos de fenomenología se concentran en uno, ya que todos ellos tienen “estos dos componentes metodológicos con respecto al ‘qué’ y al ‘cómo’ de la experiencia”².

142

En segundo lugar, las emociones son experiencias “que pertenecen al dominio de los sentimientos”.³ Ellas tienen que estar separadas de los actos epistémicos (como la percepción), así como de los juicios. Steinbock hace referencia a esta distinción fenomenológica, que ciertamente remonta a Franz Brentano quien distingue tres clases de fenómeno psíquico: representaciones (*Vorstellungen*), juicios (*Urteile*), y actos valorativos de agrado y desagrado (*Gemütstätigkeiten*). Steinbock sigue a Brentano y a Husserl cuando afirma: la experiencia emocional es distinta tanto de las representaciones (por ejemplo, experiencias perceptivas) como de los actos de juicio (por ejemplo, creencias). Pero abandona esa línea de pensamiento cuando dice que la emoción no está fundada ni en la representación ni en el juicio.

De acuerdo con Husserl, la esfera emotiva y volitiva (procesos mentales de gusto o disgusto, de valorar en cualquier sentido, desear, decidir, actuar) yace sobre un estrato inferior y más fundamental (fundacional), el cual consta de representaciones (*Vorstellungen*), como percibir o fantasear, y juzgar. La esfera emotiva y volitiva es un “momento no-autosuficiente” y “puede ser apartado sin que el

1 A. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press 2014, pp. 11-12.

2 Ibid., p. 18.

3 Ibid., p. 12. Además, Steinbock distingue “sentimientos” de “afecciones”, p. 12 y 16.

resto deje de ser un proceso mental intencional concretamente completo”.⁴ Según esta idea, nuestro miedo provocado por el ruido repentino en una calle oscura, regresando a nuestro ejemplo, *presupone* que oímos el sonido y formamos un juicio que toma este sonido como una señal de peligro que se acerca. Es sólo sobre esta base que nuestro miedo es concebible. El miedo es “no-autosuficiente”, depende de la percepción del sonido y de la valoración de peligro, considerando que no hay dependencia de manera inversa (tal vez es posible percibir peligro sin ninguna emoción; desde luego es posible percibirlo como coloreado por una emoción completamente distinta). En un modo similar, yo puedo desear una taza de café caliente, la cual veo frente a mí sólo gracias a mi percepción del vapor de la taza de café y a mi juicio de que está caliente.

Steinbock se rehusa a entender la experiencia como capas o estratos de actos intencionales, unos más profundos siendo el fundamento para otros más superficiales, por dos razones. Primero, es posible mostrar que el carácter específico de la experiencia emocional no puede ser explicado por la percepción y el juicio, las emociones no pueden ser combinaciones de actos de percepción y de juicio. Pero esta idea, de que la esfera emocional es irreductible, puede reconciliarse con la afirmación de Husserl, la cual no intenta asimilar las emociones como actos de percepción y de juicio. El paso decisivo en el rechazo de la teoría “fundacional” lo constituye la subsecuente declaración de que al menos algunas emociones son independientes de las representaciones y los juicios. Confiar no sólo no es “un tipo de juicio”, tener esperanza no sólo no es “un tipo de expectativa” basada en una percepción previa o en un juicio, además confiar, esperar, la esfera de la emoción moral en general, es independiente o, como dice Steinbock, “auto-subsistente”.⁵

En tercer lugar, sólo las emociones que revelan qué es ser una persona son morales. Steinbock proporciona una característica provisional de la “persona”, ya que él espera que emerja una imagen más completa de su análisis de la experiencia emocional misma. La persona es primero caracterizada como un “movimiento dinámico y orientación que vive a través de los actos, desenvolvimiento que se

4 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I*, tr. F. Kersten, Nijhoff 1983, § 95 (traducción modificada).

5 Ibid., pp. 10f. Steinbock desarrolla esta declaración con detalle al enfocarse en ejemplos de emociones morales particulares. Por ejemplo, separa la confianza de la expectativa de que cierta persona o cosa se comportaría de manera confiable o predecible. Ibid., pp. 198-200, 221f. Sería interesante detallar lo que significa “autosuficiencia” de las emociones morales. Steinbock descarta la posibilidad de una relación mutua entre representaciones, juicios y emociones (p.10), que es la idea de que la esperanza actuaría en la forma en que percibimos y juzgamos, y viceversa. En su análisis de la confianza, admite que las expectativas basadas en representaciones y juicios pueden acompañar a la confianza (“la confianza y la confiabilidad pueden superponerse en situaciones particulares”, p. 200). Pero agrega que la confianza es esencialmente diferente de la forma en que confiamos en un comportamiento predecible de cosas o personas: la confianza (o “confiabilidad”) apunta a algún resultado o función práctica, mientras que la confianza se orienta hacia las “dimensiones más profundas de la persona”. (idem.)

despliega al nivel del espíritu”.⁶ Segundo, la persona es “directamente impersonal, intrínsecamente en relación, y no autofundada”.⁷ Tanto el carácter dinámico como el interpersonal en la persona deben entenderse detenidamente a través del análisis de emociones particulares.

Podemos decir, para resumir la definición de Steinbock, que las emociones morales son experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos (como distintas de las representaciones y los juicios), de manera más precisa, de los sentimientos que son esencialmente interpersonales. De acuerdo con Steinbock, muchas emociones, como el disgusto o el asombro, podrían ser interpersonales o no interpersonales, depende del objeto de la emoción en cuestión.⁸ El asombro podría relacionarse con un individuo u objeto asombroso. Al contrario, las emociones morales son siempre y esencialmente interpersonales.

La parte principal de *Moral Emotions* está dedicada a un análisis detallado y original de emociones particulares, divididas en tres grupos: emociones de dación de sí mismo, emociones de posibilidad, y emociones de alteridad. Bajo el título de “emociones de dación de sí mismo”, Steinbock analiza el orgullo, la pena, y la culpa; bajo el de “emociones de posibilidad”, el arrepentimiento, la esperanza, y la desesperanza; y, en último momento, bajo el de “emociones de alteridad”, aborda la confianza, el amor y la humildad. Aparte de esta clasificación, Steinbock investiga las diferentes maneras en que una emoción puede ceder o responder a otra. La pena, por ejemplo, puede ser una “respuesta creativa al orgullo”.⁹ La confianza es una emoción en la cual la persona que confía está regida por la otra y la hace vulnerable. Por consiguiente, la confianza no sólo descarta el orgullo sino también implica amor o humildad.¹⁰ El análisis sistemático de las diferentes relaciones entre emociones morales particulares y la descripción de posibles reorientaciones emocionales constituye uno de los aspectos más cautivadores del trabajo de Steinbock. Es precisamente aquí que el libro va más allá del análisis estático y ofrece un ejemplo de fenomenología genética.¹¹ En lo que sigue, no puedo poner la suficiente atención a todas estas relaciones altamente complejas. Me enfocaré sólo en el análisis comparativo (y estático) del orgullo. Antes de eso, es necesario considerar el término “moral”.

6 Ibid., p. 11.

7 Ibid., p. 12.

8 Ibid., p. 14 y 196.

9 Ibid., p. 97, 99.

10 Ibid., p. 222.

11 Anthony Steinbock es el traductor y editor (en inglés) de *Husserl's Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Publishers 2001.

Las emociones son morales, dice Steinbock, porque ellas “expresan relaciones de persona-a-persona”.¹² En este pasaje, el término “moral” significaría más o menos lo mismo que “interpersonal”. Sin embargo, en una examinación más cercana estos dos términos no coinciden: “el carácter moral de la emoción puede ser considerada respecto a cómo inaugura o clausura el nexo interpersonal”.¹³ Esto sugiere que el adjetivo “moral” no es reducible a “interpersonal”, ya que se relaciona con lo “interpersonal” de cierta manera: localiza a lo “interpersonal” sobre una escala dinámica que oscila de su estar “abierto” a su estar “cerrado”. Steinbock a menudo relaciona esta escala con la dimensión vertical de la persona, la segunda estando claramente diferenciada de la horizontal. La persona puede ser entendida “horizontalmente” como un ser autónomo que establece relaciones a otras parejas, la persona entendida “verticalmente” no es independiente, “ni autofundada”. Las emociones morales son experiencias que revelan (o disimulan) el carácter infundado de la persona, el cual revela (o disimula) que las relaciones interpersonales no son relaciones entre parejas autónomas, sino algo que está “debajo” de la persona como su propio fundamento. Steinbock limita el término “ética” a la dimensión “horizontal” de nuestra experiencia (por ejemplo, “comunicación ética”), y reserva “moral” para la dimensión “vertical”.¹⁴

La oposición relacionada con la dimensión vertical —la que está entre el cierre y la apertura— delata que Steinbock presupone una cierta idea de lo bueno sin querer decirlo explícitamente, esto se debe a su énfasis en la investigación descriptiva de las emociones, la cual no intenta calificar el implícito “bueno” sobre un nivel general o elaborar un concepto universal de “lo bueno”. Steinbock prefiere revelar lo bueno en un análisis detallado de las emociones morales particulares. El análisis debe hacerse manifiesto o mostrarse. Sigamos este “hacer manifiesto” fenomenológico usando el ejemplo del orgullo.

§ 2. ORGULLO, AMOR-PROPIO, Y FENÓMENOS RELACIONADOS

El orgullo es visto esencial y consecuentemente como una emoción moral. Esto podría ser inesperado, porque en el orgullo la persona orgullosa excluye a otras del reconocimiento que sólo ella merece. Aun así, la exclusión de otros presupone su presencia, ya que la persona orgullosa se toma a sí misma como la “primera entre otras”.¹⁵ Entre los ejemplos de orgullo aportados por Steinbock, encontramos el

12 Cfr. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit.

13 Cfr. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit.

14 Ibid., p. 13f. Además, Steinbock establece un vínculo entre la verticalidad y el carácter no relativo (absoluto) de la persona, y claramente asume las connotaciones religiosas de “verticalidad”. A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana and Bloomington: Indiana University Press, pp. 242f.

15 Steinbock, *Moral Emotions*, pp. 32f., 47.

patriarcado (“cuando los hombres capitalizan las contribuciones de las mujeres”) o el mito del “hombre que se hace a sí mismo”. La primera característica distintiva del orgullo es el movimiento doble “de auto-insistencia y presuposición de otros a través de su exclusión”.¹⁶ La segunda característica distintiva es el carácter de disimulación del orgullo. El orgullo, para Steinbock, no es una experiencia de auto-revelación. No revela; al contrario, disimula la característica fundamental de la persona: el orgullo “disimula la dimensión interpersonal de Mí-mismo (Myself)”.¹⁷ En tercer lugar, lo que es importante respecto al orgullo —y también concierne a otras emociones— es la forma en que podría ser modificado. El orgullo es una actitud, en la que excluimos a otros (lo cual implica que los presuponemos), y en la que disimulamos el núcleo interpersonal de nuestro propio ser personal. Aunque el orgullo es algo que hacemos (“el orgullo es manifestado libremente”),¹⁸ no podemos evitarlo fácilmente. El orgullo es “inflexible”.¹⁹ La mera conciencia del orgullo de sí mismo no lo cambia. La posible modificación, la superación del orgullo, es “algo que no puedo llevar a cabo”. Este viene con diferentes emociones morales, con diferentes “experiencias y actos emocionales” que son “orientados-a-otros”, como “la confianza, el amor, la humildad, incluso las emociones de dación de sí como la vergüenza y la culpa”.²⁰

Al enfatizar las experiencias orientadas-a-otros que cuestionan el orgullo, Steinbock no quiere adoptar la filosofía del otro absoluto.²¹ Esto puede ser visto en su comparación del orgullo y el amor-propio. El último, de acuerdo con Steinbock, se clasifica entre las emociones de orientación-a-otro que podrían superar al orgullo. Cada tipo de amor —no sólo el amor-propio— se relaciona con una persona como un ser dinámico. Está abierto “a las posibilidades de lo amado que no puede estar anticipado de antemano y que sólo puede ser revelado en el movimiento del amor. Esta es una apertura al infinito”.²² Así, el amor-propio genuino, como un tipo particular de amor, no puede ser estático, porque está

16 Ibid., p. 34.

17 Ibid., pp. 48, 52. Para resaltar el carácter interpersonal del “mismo“ (self), Steinbock usa el término “Mí-mismo” (Myself), que debería indicar que me experimento a mí mismo, como persona, una vez que fui dirigido por alguien, ya sea en un acto de confianza u odio.

18 Ibid., p. 66.

19 Ibid., p. 35.

20 Ibid., p. 51.

21 Ibid., p. 50.

22 Ibid., p. 58. Obviamente, esto plantea una pregunta: ¿en qué sentido es el amor propio una relación con uno mismo (amarse a uno mismo)? Es una relación con otro, una relación emocional positiva con algo en mí mismo que no sé y no puedo anticipar. ¿Por qué deberíamos entender esta relación con lo que es desconocido para mí como una relación con uno mismo? Steinbock tiene que presuponer otro “yo”. En un momento dado, reconoce que el “sentido mínimo de la autoconciencia”, desarrollado por Dan Zahavi, se presupone por su propio yo “más robusto” (ibid., p.12). Hasta donde sé, Steinbock no aborda la cuestión de la relación entre el “yo mínimo” y el yo “más robusto”.

“orientado a lo más completo y adecuado de lo amado posible”.²³ Incluso hay un tipo de amor imperativo —“yo «debo» amarme a Mí-mismo”— que no tiene contraparte en el orgullo. Este imperativo surge de yo soy, yo mismo, en el más profundo sentido: el ser interpersonal y dinámico. Esta es la base de la “normatividad intrínseca” del amor.²⁴ De este modo, el orgullo no sólo disimula lo que yo soy como persona (que es esencialmente interpersonal), sino también me limita a mí mismo, dado que no está abierto a las posibilidades que me son desconocidas y que no pueden ser anticipadas.

Además del amor-propio, Steinbock compara el orgullo con otras emociones que podrían estar erróneamente identificadas con él. Distingue el orgullo, por ejemplo, del “estar orgulloso de” (o “asimilar el orgullo”). Con el orgullo yo mismo soy el punto de énfasis, mientras que en el estar orgulloso de algo yo derivó mi experiencia emocional de algo más. Esta acción, acontecimiento, o cualidad podría ser valiosa independientemente del hecho de que estoy orgulloso de eso. Steinbock considera, por ejemplo, “el *orgullo gay*” (*gay pride*) como una forma de “estar orgulloso”. Por tanto, estar orgulloso podría ser una forma de autoestima justificada, pero no de orgullo.

En consecuencia, el orgullo, como una emoción moral, tiene un cierto valor moral en sí mismo, el cual es negativo. Esto ilustra bien la manera en que Anthony Steinbock considera las emociones morales, el bien implícito que creemos está presente en su concepto de emoción moral: “el orgullo es [...] moralmente negativo. Esto es (desde el punto de vista de Steinbock) no porque sea ‘malo’ de acuerdo con las normas prescritas, sino porque entra en contracción con el campo de la experiencia interpersonal en favor de su propia centralidad”.²⁵

Aunque el orgullo es una experiencia emocional o una actitud que está cerrada y disimulando, una crítica y una superación del orgullo es posible. Es posible, sin embargo, no sobre la base de un principio racional, sino de una emoción moral diferente:

el orgullo está [...] ocultando la dimensión interpersonal del sí como Yo-mismo (un sí acusativo, que es interpersonal). Esto sugiere una crítica del orgullo con un peso normativo, una crítica, sin embargo, que está revelada a través de experiencias contrarrestadas dentro de una misma experiencia, como en la pena, la culpa, el arrepentimiento, y la humildad, y que es impuesta no con relación a una norma abstracta o por un compromiso con un principio racional.²⁶

23 “Si bien el amor propio está abierto a medida que la persona cambia, el orgullo es una resistencia a tal dinamismo o es una alteración subjetivamente arbitraria”. Ibid., p. 59, ver también pp. 224–31.

24 Ibid., p. 268.

25 Ibid., pp. 36f.

26 Ibid., p. 268. Ver también p. 13.

Algunas emociones resultan ser intrínsecamente buenas, incluso normativas. Esta afirmación, así como la comparación del orgullo y el amor-propio, implica que las emociones tienen diferentes valores. ¿Podríamos no simplemente concluir que el orgullo, para Steinbock, es moralmente malo y que el amor es moralmente bueno? Su fenomenología de las emociones morales implica que no sólo algunas emociones son “directamente morales”,²⁷ sino también que existen diferencias en el valor moral de las emociones mismas.

§ 3. LAS EMOCIONES Y SU RELEVANCIA MORAL (ARISTÓTELES, RICOEUR)

¿Pueden algunas emociones (como el amor o la humildad) ser morales por sí mismas? ¿Pueden algunas de ellas ser más morales, y otras menos? ¿Pueden algunas emociones ser siempre y por sí mismas malas (como el orgullo)? Para tratar con este grupo de preguntas en un contexto más amplio, recordemos un punto de vista diferente, uno frecuente en la historia de la filosofía: el fenómeno moral o ético decisivo no consiste en las emociones mismas. Antes de esto, me gustaría regresar a la pregunta por la definición de las emociones.

Para definir la emoción podemos empezar con una simple observación: la emoción tiene que ver con el hecho de que somos movidos por algo. Un evento triste provoca un sentimiento de lástima o compasión, y un peligro a nuestro alrededor inmediato genera nuestro miedo y motiva nuestro comportamiento, el cual es o evadir el peligro o defendernos de él, pero nunca es neutro o desinteresado. En estos ejemplos, hay siempre algo que nos ha ocurrido. No existe emoción sin algo que nos mueva. En la emoción el principio de nuestra actividad está situado fuera de nosotros mismos. Esta primera observación de que en la emoción somos movidos, es decir, que somos pasivos, tiene que complementarse con una segunda observación: un comportamiento que es motivado por una emoción no necesita ser un resultado de la emoción. Muy a menudo podríamos responder a una emoción de diferentes maneras, o el mismo suceso podría requerir de diferentes emociones en diferentes personas: un peligro podría provocar tanto miedo como excitación. Cuando se trata de emociones, somos pasivos; las emociones son pasiones. Sin embargo, esto no implica que el ser humano es “esclavo de sus pasiones”.²⁸

Esta observación doble —que nuestras emociones nos afectan pasivamente y, sin embargo, podemos enfrentarlas de una manera más o menos deliberada— es un punto de partida de muchas reflexiones filosóficas sobre las emociones.

27 Ibid., p. 6.

28 W. Shakespeare, *Hamlet*, Act 3, Scene 2.

Brevemente recordaré dos de ellas, la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, y *Libertad y naturaleza* de Ricoeur. Mi objetivo aquí es, aparte de la definición de las emociones, la pregunta sobre si la emoción puede ser directamente moral.

Cuando se acerca al tema de la emoción (*pathos*) o de las emociones (*pathê*), Aristóteles no sólo nos da una lista de lo que puede contar como una emoción, sino también añade que las emociones son un grupo de los “estados del alma”. Aparte de las emociones, hay también capacidades (tener respectivas emociones, *dynameis* y, lo más importante, “disposiciones” (*hexeis*). “Por emociones, dice Aristóteles, quiero decir deseo, enojo, miedo, confianza, envidia, alegría, amistad, odio, nostalgia, celos, lástima; y en general estos estados de conciencia son acompañados de placer o dolor”.²⁹ La pregunta decisiva es si las personas son consideradas buenas o malas sólo porque experimentan ciertas emociones, o porque tienen una cierta “disposición”, es decir, porque muestran cierta virtud o vicio de carácter. Como todos sabemos, Aristóteles presenta argumentos a favor de la segunda opción. Lo que podría ser aceptado o designado de ser moralmente bueno o malo es la forma de enfrentar nuestros estados emocionales, nuestro *pathê*. Las “disposiciones” (*hexeis*) son definidas precisamente con relación a las emociones: son eso en nuestra alma “en virtud de lo cual estamos bien o mal dispuestos con respecto a las emociones” (*hexeis de kath has pros ta pathê echomen eu ou kakôs*).³⁰ Inmediatamente lo desarrolla: “por ejemplo, tenemos una mala disposición con respecto al enojo si estamos dispuestos a enojarnos muy violentamente o no lo suficiente, una disposición buena si habitualmente sentimos una carga moderada de enojo; y similarmente con respecto a las otras emociones”.³¹ Lo que se puede aceptar o rechazar es el modo en que “estamos dispuestos respecto de las emociones”, entonces no puede sostenerse como verdadero, al menos no en Aristóteles, que las emociones son buenas o malas en sí mismas: “las virtudes o vicios no son emociones”.³² Lo que puede ser evaluado como bueno o malo es la forma en que nos comportamos nosotros mismos con respecto a las emociones (*pros ta pathê echonomen*), no las emociones mismas. Por consiguiente, las emociones, al menos en la ética aristotélica, no pueden ser buenas o malas en sí mismas.

Nuestra pregunta no depende del concepto aristotélico *hexis*. Puede ser replanteado también en un contexto fenomenológico, por ejemplo, en la fenomenología de la voluntad desarrollada en la obra temprana de Paul Ricoeur. Lo que hacen las emociones es que nos mueven a actuar de cierta manera, “agitan” nuestra voluntad; “incitan” nuestra acción. Es más, nuestra voluntad permanece inoperante si no es movida. El campo de nuestro actuar es finalmente llevado a la esfera emocional y

29 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. by H. Rackham, (1934) London: Harvard University Press 1999, (NE 1105b21–23).

30 Ibid., (NE 1105b25–26).

31 Ibid., (NE 1105b26–28).

32 Ibid., (NE 1105b28–29).

corporal. Como acertadamente dice Ricoeur: “sólo se mueve si es movida”.³³ Y, sin embargo, las emociones no necesitan que actuemos en la dirección que proponen; ellas no son sino una “*incitación* a la acción”.³⁴ Desde el comienzo de su trabajo sobre la voluntad, Ricoeur expone la idea de una relación mutua entre la parte voluntaria e involuntaria de la conducta humana. Consecuentemente, ofrece “interpretaciones circulares” de la relación entre las emociones y la acción: “*no hay pasión a menos que sea por una posible acción*”.³⁵ No hay tristeza, asombro, o alegría sin al menos una acción triste, sorpresiva, o alegre. Se deduce que la calidad de ciertas emociones puede aparecer sólo en relación con las acciones, en un compromiso incipiente. La calidad moral de las emociones no puede ser investigada sólo por abordar las emociones mismas, como Ricoeur dice explícitamente, y esta convicción lo separa de autores como Scheler, quien cree que algunas emociones por sí mismas manifiestan ciertos valores.³⁶

CONCLUSIÓN

Como las observaciones recién mencionadas muestran, Steinbock se aparta de filósofos como Aristóteles o Ricoeur al afirmar que “algunas emociones son directamente morales”. Si aceptamos la concepción aristotélica o ricoeuriana de la emoción —es decir, si tomamos las emociones como el *pathé* al que tenemos que enfrentarnos o como el factor involuntario e incitante de nuestra vida voluntaria— esta idea de un carácter moral directo de (ciertas) emociones es difícil de justificar. Tanto en Aristóteles como en Ricoeur, el fenómeno ético no radica en las emociones mismas, sino en nuestra actitud hacia las emociones (*pros ta pathé echomen*), o en la forma en como aceptamos las emociones como la fuerza móvil de nuestras acciones.

Al afirmar que ciertas emociones son directamente morales, Anthony Steinbock no sólo toma una postura diferente sobre la pregunta de la calidad moral de las emociones, sino adopta una concepción diferente de emoción. Para él, la emoción no es una pasión, sino una experiencia o incluso una actitud. Por lo tanto, nuestra

33 P. Ricoeur, *Freedom and Nature*, trans. by Erazim Kohák, Evanston: Northwestern University Press 1966, p. 251, ver también p. 276.

34 Ibid. 252.

35 Ibid., pp. 274 y 275.

36 “Por mi parte, creo que existe una cierta revelación emocional de los valores en una situación dada y que Max Scheler le dio a la ética una orientación satisfactoria por su concepción de lo emocional *a priori*. Pero también creo que se engañó a sí mismo cuando concibió esa intuición emocional como independiente del impulso de mi dedicación, es decir, de un proyecto en acto, y así poder albergar ilusiones sobre la posibilidad de una ética pura. [...] Esta intuición emocional [...] parece estar sujeta a una condición peculiar que la hace inusual. Los valores sólo me parecen proporcionales a mi lealtad, es decir, a mi dedicación activa.” Ibid., pp. 74f.

pregunta se remonta a la definición misma de las emociones. Steinbock entiende las emociones —en el contexto de una investigación fenomenológica— como experiencias, lo cual significa que podemos distinguir el “qué” y el “cómo” de la experiencia. Como ya hemos indicado, esto nos permite mostrar que las emociones no son estados meramente pasivos. Aun cuando podríamos ser sobrecogidos (por un sonido repentino e inusual), lo experimentamos *como* algo, como un peligro más o menos serio. Hay un momento activo o espontáneo en la emoción que hace imposible reducirlo a la pura pasividad. ¿Pero cómo debería ser concebido este momento? Hemos visto que Steinbock, al menos en sus observaciones acerca del orgullo, el amor propio y emociones relacionadas (como estar orgullosos), expande el concepto de emoción mucho más allá de la mera pasividad. Para dar, finalmente, otro ejemplo, él toma la esperanza, que también clasifica como una emoción moral, como una “actividad” orientada al futuro.³⁷ Apunta a un estado futuro de cosas a los que no puede dar lugar. Consecuentemente, la esperanza no es una acción, sino “una experiencia de compromiso”.³⁸ Steinbock caracteriza la esperanza, desde una perspectiva temporal, como paciencia o como una “espera de resistencia”.³⁹ De nuevo, la emoción es una forma más de la pasividad. Es una actitud perdurable. Al extender el concepto de emoción en diferentes maneras, Steinbock corre el riesgo de hacerlo inespecífico. Por un lado, la emoción comprende un cierto tipo de actividad (es una actitud; al menos el orgullo lo es). Por otro lado, estamos expuestos a la emoción y no podemos cambiarlo (el orgullo es, dice Steinbock, una actitud “obstinada”; superarla no es “algo que podamos lograr”). Esta idea de la emoción como mi actividad (actitud) que, sin embargo, no puedo cambiar (dado que es obstinada) requiere de una clarificación más a fondo.⁴⁰ Quizá el ejemplo del orgullo no debería ser generalizado. Y, sin embargo, la pregunta general sigue siendo: ¿qué tiene de particular la experiencia emocional al haber un aspecto tanto espontáneo como pasivo? ¿Podemos explicar satisfactoriamente la espontaneidad de la experiencia emocional tomando la emoción como una «actitud» o «actividad»? ¿Lo que hace Steinbock es un análisis de las emociones o de las acciones (emocionalmente cargadas)?

En la historia de la filosofía, las emociones han sido entendidas frecuentemente

37 Ibid., p. 163.

38 Ibid., p. 171.

39 Ibid., p. 175.

40 Una de las preguntas sería: ¿Qué separa exactamente esta idea de emoción de la explicación sartreana en su exposición, donde la emoción es una actividad intencional, sin ser realmente libre? El análisis del orgullo en Steinbock está cerca de lo que Ricœur entiende como una voluntad esclavizada, como un deseo que se ha reducido a una esclavitud. Pero Ricœur no lo toma como una emoción, sino como una estructura más compleja (llamada “pasión”, ver las partes introductorias de su *Libertad y Naturaleza* [Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. Erazim V. Kohak] Evanston, Northwestern University Press, 1966).

como buenas o malas respecto a su relación con algo más.⁴¹ Cuando consideramos su calidad ética, podemos, por ejemplo, preguntar si contribuye, y cómo, a hacer de nuestra vida algo bueno. En tales casos, se evalúan a la luz de la idea de una vida feliz y prospera (Aristóteles) o de una unidad-de-vida (MacIntyre o Ricoeur),⁴² que no puede asociarse directamente con una emoción particular. La idea de Steinbock de un nexo interpersonal sólo puede ser entendida como aquello que nos da un criterio por el cual consideramos la emoción (si “abre o cierra el nexo interpersonal”)⁴³ y la juzguemos como algo moralmente bueno (amor, esperanza), como algo bueno sólo ocasionalmente (asombro, disgusto), o algo que nunca es moralmente bueno (orgullo). Steinbock se rehúsa reiteradamente a acercarse a las emociones a la luz de algún criterio externo, sea, por ejemplo, la distinción de la parte racional y sensible de la experiencia humana, o una teoría de la deliberación y la elección. Rechaza la primera opción al anunciar el requisito de “superar el prejuicio de que la persona humana se agota en el dualismo de la razón y la sensibilidad”.⁴⁴ De una manera similar, se abstiene de tomar la deliberación y la elección como un fenómeno moral signifiante: “también me gustaría evitar el supuesto de que estamos ante un proceso de meras deliberaciones y dilemas”.⁴⁵ ¿Por qué Steinbock descarta tales aspectos “racionales” de sus consideraciones sobre la moral? ¿Es porque pueden ser morales sólo ocasionalmente, y no esencial o “directamente”, mientras que algunas emociones pueden ser “directamente” morales, como él afirma explícitamente?

152

¿Qué dice su afirmación sobre el significado moral “directo” de ciertas emociones? Podemos separar, creo, dos posibles significados. En primer lugar, algunas emociones pueden ser consideradas como directamente morales, porque siempre y necesariamente cumplen cierto criterio (abren o cierran el nexo interpersonal). Si este es el caso, nada nos impide extender estos criterios más allá de la esfera emocional y aplicarlos a las reglas, acciones, características o elecciones sociales. En consecuencia, todavía sería cierto que algunas emociones son morales (el amor o la esperanza siempre son moralmente buenos, el orgullo es moral, pero nunca es bueno, el asombro o el disgusto moral sólo ocasionalmente), pero también implicaría que no solo las emociones pueden ser morales, sino también

41 Además de los autores que ya se mencionaron, R. Descartes y sus *Pasiones del alma* serían otro ejemplo (véanse, por ejemplo, los artículos 41, 45 y 152). Para un argumento preciso a favor de este punto de vista, ver Ronald de Sousa, “Emotions”, en M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 622: “le rôle des émotions, si fondationnel qu'il soit, n'est pas capable d'opérer le tri entre les émotions morales et celles qui ne le sont pas.” Ver también p. 626.

42 Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 3rd edn. 2007, chap. 15; P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, 6° y 7° estudio.

43 Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 14.

44 Ídem.

45 Ibid., p. 13.

actos voluntarios o reglas (normas) sociales, en la medida en que sean compatibles con la idea de la persona como dinámica, convirtiéndose esencialmente en un ser intersubjetivo y no en un ser que se funda a sí mismo. En esta lectura, no podríamos simplemente rechazar la moralidad basada en normas o reglas, los fenómenos de la deliberación, la elección de la formación del carácter, en la medida en que puedan contribuir a abrir o cerrar el nexo interpersonal. Si Steinbock los rechaza, es porque se centra en un significado diferente de la «franqueza» de las emociones morales: algunas emociones son directamente morales, porque son en sí mismas experiencias que revelan el ser de una persona. Para decirlo de otra manera, son las fuentes de nuestros conocimientos (o «evidencias») en esta área. En esta segunda lectura, Steinbock propondría que algunas emociones son morales, no como correspondientes a un criterio ya existente, sino como experiencias sin las cuales nunca descubrimos lo que significa ser una persona.

Al leer *Moral Emotions* de Steinbock, podemos tener muchas preguntas y desearíamos que el autor hubiese explicado con más detalle la relación entre la emoción y la acción, para tener una comprensión más precisa de la autosuficiencia y la distinción de la esfera emocional, o corroborar extensamente la exclusión de la deliberación, la elección o el carácter del ámbito de los fenómenos morales. *Moral Emotions* todavía merecen ser evaluadas sin ambigüedad como una investigación muy original y admirablemente sistemática de las fuentes emocionales que constituyen la condición necesaria del ser de la persona. Sin embargo, queda por preguntar si constituyen también la condición suficiente.