



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

SOBRE GENERATIVIDAD, EMOCIONES MORALES Y PERDÓN.
 DIÁLOGO CON ANTHONY J. STEINBOCK

Mariano Crespo
 Universidad de Navarra

RESUMEN

Los temas que se abordan en este diálogo son algunos de los que Anthony J. Steinbock se ha ocupado en los últimos años dentro de su proyecto general de una fenomenología generativa. Mención especial merecen cuestiones centrales en torno a su libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*, algunas de las cuales habían sido anunciadas en trabajos previos: la llamada “evidencia vertical”, la revelación como modo de darse propio de las personas, el carácter interpersonal de las emociones morales, las relación entre éstas y el imaginario social, etc. Asimismo se abordan algunas preguntas sobre la relación entre perdón y arrepentimiento.

Palabras clave: Generatividad | Emociones morales | Evidencia vertical | Perdón | Arrepentimiento |

ABSTRACT

This dialog touches some of the philosophical topics which have been in the center of Steinbock's generative phenomenology. His book *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart* plays here an important role. Questions as the so called “vertical evidence”, revelation as the specific way of the givenness of persons, the interpersonal character of moral emotions, the relations between these emotions and the social imaginary, etc. are objects of discussion in this conversation.

Keywords: Generativity | Moral emotions | Vertical evidence | Forgiveness | Repentance |

INTRODUCCIÓN

El diálogo que aquí se reproduce tuvo lugar en el domicilio particular de Anthony Steinbock el 29 de Julio de 2006 en Carbondale. En esa pequeña ciudad del estado norteamericano de Illinois se encuentra el principal campus de la Southern Illinois University. En dicha institución, Steinbock dirige el Phenomenology Research Center (PRC) y, desde hace unos pocos meses, el Departamento de Filosofía de la misma. Durante un par de horas, en el garaje de la casa, habilitado como sala de trabajo y —como no podría ser de otro modo con Steinbock— delante de varias tazas de café, pudimos hablar sobre temas como su propuesta de una fenomenología generativa, sus investigaciones sobre las emociones morales, su idea de una “evidencia vertical”, los “fenómeno límite”¹, el perdón, etc. A esta siguieron muchas otras conversaciones, tanto en los seminarios del PRC, en ocasiones informales, en varios congresos dentro y fuera de Estados Unidos así como en la visita que Steinbock realizó a la Universidad de Navarra en Marzo de 2017.

Steinbock es uno de los fenomenólogos norteamericanos más originales del momento actual. No sólo es un profundo conocedor de la obra de Husserl (es el traductor al inglés del volumen XI de *Husserliana* dedicado a los análisis sobre la síntesis pasiva) y de la fenomenología francesa, sino sobre todo un pensador orientado a las cosas mismas. Un claro ejemplo de esto último son los detallados análisis que acerca de diferentes emociones morales se encuentran en su penúltimo libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*². En esta obra “fluye” también una idea central que ya había aparecido en *Phenomenology and Mysticism*³ y en otros trabajos. Me refiero a la insistencia por parte de Steinbock en la necesidad de no reducir la evidencia a la evidencia representativa. El filósofo norteamericano no piensa que haya algo incorrecto en este tipo de evidencia. Su crítica va dirigida al pasar por alto un tipo de evidencia en lo que lo que se nos da no lo hace al modo de un objeto. Se trata de un tipo de evidencia o “dación” en el que la afectividad desempeña un papel importante. En este sentido, las personas se “revelan” en las emociones morales. Por último, se abordan algunas cuestiones relacionadas con el perdón y el arrepentimiento.

1 Esta conversación tuvo lugar con anterioridad a la aparición del último libro de Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, London, Rowmann and Littlefield, 2017.

2 Steinbock, A. J., *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*. Evanston, Northwestern University Press, 2014

3 Steinbock, A.J, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 2007.

Mariano Crespo. Quisiera comenzar este diálogo con algunas preguntas referidas a tu libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*.⁴ En primer lugar, ¿en qué sentido puede considerarse esta investigación dentro del marco de la fenomenología generativa que diseñaste en la segunda parte de *Home and Beyond*⁵ y en otros trabajos tuyos?

Anthony Steinbock. En primer lugar, entiendo la fenomenología generativa de dos maneras diferentes. Por un lado, hay un sentido de fenomenología generativa en cuanto un tipo diferente de apertura metodológica o de dimensión de la fenomenología que está en relación con la fenomenología genética y la fenomenología estática. Se trata de una dimensión metodológica en relación con las demás, y corresponde a una noción particular de generatividad que es geo-histórica, normativa, social o intersubjetiva. Por otro lado, un segundo sentido de generatividad concierne a una distinta dimensión de lo Absoluto. No se trata solo un Absoluto histórico, sino de un Absoluto que “toca” toda nuestra realidad, componiéndose no como totalidad sino como un movimiento. En este orden de cosas, Generatividad es movimiento —Generatividad (con ‘G’ mayúscula)— Así, más o menos, lo tracé en *Home and Beyond* porque Husserl, hasta donde sé, no dijo más acerca de esto y en aquella ocasión no quise profundizar al respecto. Sin embargo, y si me permites plantearlo de otra manera, creo que en *Home and Beyond* hay al menos tres preguntas abiertas sobre las que, de alguna manera, no quedé satisfecho con Husserl. Me refiero a tres dimensiones diferentes del Absoluto. Una —más claramente desarrollada en este autor que, probablemente, en cualquier otro— es la Tierra-suelo como un tipo de estadio del Absoluto. Lo que encontré menos satisfactorio fue el análisis de la otra persona como Absoluto o la dimensión moral y con ello la dimensión de lo sagrado. Esta última dimensión estaba para mí encubierta o intrínseca en la noción de Generatividad. Husserl no se ocupó de la dimensión religiosa. Pero este movimiento dinámico de todo lo que es como un movimiento en el que nos encontramos es más que simple historia. Es un movimiento que atraviesa cada mundo familiar (*home world*) y ajeno en una relación que se expresa pero que abarca además la Tierra-suelo y las relaciones intersubjetivas, etc.

Voy a dar un rodeo para plantear el problema al que me refiero. En *Home and Beyond*, en la parte del análisis de la transgresión como un tipo de relación ética, llamé “fenómeno límite” a este nivel, si la dación (*givenness*) se limita a lo que puede ser dado como un objeto. Pero si lo dado se limita a lo que encontramos en la “Quinta” de las *Meditaciones cartesianas* y en el volumen XV de *Husserliana*,⁶

4 Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

5 Ídem.

6 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. Hrsg. v. I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973

¿qué es entonces la *Fremdheit*? Husserl sabe que el otro no nos es dado como un objeto, sino que presupone todos los otros tipos de dación de los que podemos dar cuenta y a los que tenemos acceso porque nos son dados. Podemos dar cuenta de las cosas a través del modo en que ‘accedemos’ a ellas. El problema es que el otro es solo accesible en el modo de la inaccesibilidad y de la incomprensibilidad. Esa es su definición. En este orden de cosas y como es de sobra conocido, la perspectiva fenomenológica se pregunta por el cómo nos es dado lo que es y no tanto por lo que es lo que se nos da. No preguntamos ¿qué es el otro? Sino más bien ¿cómo se nos da el otro?

A esta pregunta se puede responder que el otro se nos da en la imposibilidad del darse. Esa es la perspectiva que Lévinas caracteriza como experiencia de la revelación, o experiencia de lo Absoluto. Pero ¿es esto todo lo que podemos decir en términos estructurales evidentes, a saber, que el *otro* es dado como imposibilidad del darse, como solo accesible en el modo de la inaccesibilidad? Esta cuestión atañe, en última instancia, a la evidencia. Me pregunto si restringir lo dado a aquello que se nos da como objeto no es una restricción arbitraria de la experiencia. Pienso que sí lo es. Incluso en la historia de la fenomenología encontramos pistas de que hay otra clase de dación y otra clase de evidencia. Es lo que sucede, por ejemplo, en los casos de Scheler o Reinach.

Ciertamente, es verdad que más tarde Lévinas pone esto en tensión y discusión al igual que Michel Henry. Ellos tienen la misma revelación. Sea como fuere, esto abre para mí todo otro grupo de preguntas: ¿hay diferentes tipos de dación? ¿Hay diferentes tipos de evidencia? ¿Tiene cada uno de estos tipos su propia estructura? A fin de responder a estas preguntas, comencé a investigar lo que he llamado “modos verticales” de dación o evidencia basándome en mi investigación sobre la fenomenología generativa. Y es que creo que la propia Generatividad va más allá de una presentación del estilo de la dación.

A mi juicio, Husserl no proporciona, de una manera explícita, las herramientas de una fenomenología que aclare estos otros tipos de dación, aunque creo que puede decirse que él mismo abrió este problema. Otros fenomenólogos se acercaron a esto. Así en Scheler es posible reconocer la evidencia propia de la dimensión religiosa explícitamente diferenciada, aunque no desarrolla la distinción entre los diversos tipos de dación. Lévinas se ocupa de esta cuestión no sólo en lo relativo a la dimensión religiosa, sino también a la dimensión ética.

Al analizar estos tipos específicos de vivencias, estaba tratando de detallar o al menos de abrir, la esfera problemática de los diferentes tipos de dación “vertical”. Utilicé la expresión “vertical” por diversas razones que detallé en *Phenomenology and Mysticism*. Pero no fue algo supuesto de antemano, sino que surgió como un problema: ¿podemos abordar filosófica o fenomenológicamente estas otras dimensiones de la experiencia? ¿Están estas dimensiones fundadas en la experiencia de un presentarse o no? ¿Tienen su propia lógica, sus propios modos de

error, disolución y modalización? Lo que encontré es que de hecho hay un estilo único del darse que supone diferentes maneras de corroboración de este tipo de evidencia, principalmente a través de la eficacia histórica de la experiencia intersubjetiva (o de la dimensión interpersonal de la experiencia), que tiene su propia lógica y su propia estructura. A esto lo llamé “epifanía”. En *Moral Emotions* me referí a un modo de dación vertical al que llamé “revelación” distinguiendo dos clases de la misma: una auto-revelación, esto es, es mi presencia para otro, y el darse del otro para mí. *Moral Emotions* es el primer libro en el que me he ocupado de emociones particulares o peculiares de la persona como sujeto interpersonal. Este es el marco general en el que entiendo la Generatividad y la fenomenología generativa.

MC. En relación con las emociones, podría decirse que estas son hoy día un *trending topic* en la filosofía contemporánea, pero no sólo en la filosofía. También se suele hablar de la necesidad de una aproximación interdisciplinar al tema de las emociones morales. Ciertamente, en tu libro *Moral Emotions* insistes en la peculiaridad del enfoque filosófico sobre las emociones morales, pero ¿en qué sentido este enfoque interdisciplinar o el enfoque de las ciencias empíricas puede ayudar al filósofo a pensar las emociones morales?

AS. Creo que, en cierto modo, el diálogo con otras disciplinas, por ejemplo, con el psicoanálisis, puede ser útil en ese sentido. Mi única preocupación sería que este esfuerzo se volviera reductivo. ¿Pueden Las ciencias empíricas ser de ayuda para dilucidar las emociones morales? Sí, pero depende de qué tipo de ciencias empíricas estemos hablando. Si hablamos de disparos neuronales o investigaciones genéticas, probablemente apenas podríamos ver asociaciones con clases particulares de vivencias, pero no sé lo que tal cosa revelaría sobre la vivencia en sí misma. No sé cuál sea el alcance de una perspectiva en tercera persona en el esclarecimiento de lo intersubjetivo o interpersonal. Sin embargo, creo que un análisis comparativo intercultural puede sernos muy útil, muy sugerente y esencial, porque abre otras perspectivas que pueden faltar en nuestra propia aproximación. Por ejemplo, a través de un análisis del lenguaje ordinario, en primer lugar de nuestra propia lengua y luego también de otras, podríamos dar cuenta de diferentes modos de expresión de la experiencia. En el análisis de las emociones morales esto resulta muy útil porque nos aporta diferentes ideas acerca de cómo se despliega la vivencia a través del lenguaje ordinario, sin con ello tomar el lenguaje ordinario como la última palabra sobre las emociones morales. Tenemos pistas interesantes sobre esta perspectiva, pero la cuestión aquí es que la vivencia no es reductible al concepto de vivencia. Veo más útil esta línea de trabajo que otros enfoques empíricos o vías de análisis de las emociones morales. Sin embargo, creo que pueden ser muy útiles ciertos casos de psicopatología, ciertas ideas sobre desviaciones que suponen otras perspectivas de la experiencia, porque ponen de relieve, por ejemplo, la distinción entre vivencias como la vergüenza y, lo que en *Moral Emotions*, llamé la “vergüenza debilitante”. El peligro estaría en reducir la vergüenza debilitante a la vergüenza. En cualquier caso, no creo que podamos

aclarar este tipo de cuestiones desde cualquier tipo de análisis empírico. ¿De qué manera, por ejemplo, la humillación no es la vivencia genuina o positiva de la vergüenza, sino que puede llegar a ser debilitante debido a una estructura particular de la vergüenza misma? Es imposible decir nada sobre esto –nada sobre las emociones interpersonales– desde un análisis meramente empírico.

MC. Al principio de *Moral Emotions*, y a través de todo el libro, insistes en que las emociones morales son un tipo diferente de vivencias que tienen su propio estilo de darse, su propia cognición y evidencia, y que son irreductibles a actos epistémicos. Pero ¿consideras que, en último análisis, estas se fundan en actos epistémicos?

AS. No. Las emociones morales tienen, a mi juicio, su propio estilo cognitivo. La pregunta es si estas, si son una especie propia de acto epistémico o si están fundadas en un acto epistémico. En Husserl estas se fundan en un acto epistémico. Cuando comencé a trabajar sobre esto, se trataba en verdad una pregunta abierta, y no podía decantarme por una u otra respuesta.

En primer lugar, consideremos la forma en que Husserl determina el orden de la fundación. Si veo una obra de arte, puedo decir que es una obra de arte, y puedo, además, decir que es una obra de arte fea (o bella). Si procedo así, tengo el todo objetivo “feo” de la obra de arte. Este es un nuevo objeto que se constituye y que está fundado en la vivencia perceptiva básica de la obra de arte (una pintura, por ejemplo). Puedo suprimir la fealdad y tener aun el estrato básico de la obra de arte. Pues bien, esto no se puede hacer con una emoción moral como, por ejemplo, la confianza, como si esta se fundara en la fiabilidad (*reliability*). Esto se debe a que la confianza no tiene la misma estructura temporal que la fiabilidad. Esta depende de la experiencia pasada. Esencialmente, y aunque la confianza implique el pasado, la confianza no depende de este. Ello tiene que ver con la marcada naturaleza interpersonal de las emociones morales, las cuales, en primer lugar, no se dan como un objeto. No es como si tuvieramos la constitución de la persona asentada en la constitución cultural, asentada, a su vez, sobre la constitución del núcleo noemático de un objeto que tuviera que revelarse en su anverso y su reverso y así sucesivamente. Estas emociones se nos revelan ellas mismas con su propia estructura. Por esta razón, no podemos remitirlas a algún núcleo más fundamental o básico. Éstas tienen su propio estilo de dación y, en diferentes modos, su propio orden. Así, por ejemplo, mientras la confianza tiene un sentido interpersonal, la esperanza es relativa a un tipo particular de alteridad y, en última instancia, a un suelo religioso. Cuando tengo esperanza, espero ‘eso’. La esperanza parece tener una estructura particular sujeto-objeto. Pero, cuando espero ‘eso’, está dado un fundamento de la esperanza, hay una verificación en la experiencia. Se ‘da’ ese fundamento de la esperanza, pero no es intencionado; se da simultáneamente al objeto de la esperanza pero no es intencionado; es precisamente el fundamento que sostiene la esperanza como posibilidad y conmutación de lo imposible en lo posible. No hay aquí ninguna estructura o presentación perceptual. La esperanza tiene su propia lógica o alguna estructura que no es ni fundada ni no fundada en un tipo de presentación epistémica del estilo del darse como objeto.

MC. En *Moral Emotions* se lleva a cabo un análisis preciso y muy detallado de diferentes emociones morales. ¿Estás de acuerdo con Scheler en que hay una especie de estratificación de la vida emocional? ¿Puede decirse que algunas emociones son más profundas que otras?

AS. Sí. En *Moral Emotions* no me ocupé de todas las emociones interpersonales. No hablé, por ejemplo, de los celos. Yendo directamente a tu pregunta de si hay emociones más profundas que otras, mi primera respuesta es positiva. Sí, hay emociones más profundas, más abiertas. Amar sería más profundo y más abierto. Odiar por supuesto estaría fundado en amar. No es posible comenzar sintiendo odio, entre otras razones porque odiar presupone amar. Pero en otro orden de cosas, ¿es, por ejemplo, amar más profundo que confiar? Creo que sí lo es. Amar supone una apertura de la esfera más amplia de la experiencia que incluye la vida ecológica, animal, la vida vegetal, o toda la creación en última instancia como ser amado. Confiar es estrictamente interpersonal. Amar es interpersonal pero se compone de algo más que lo interpersonal. En este sentido, amar es más profundo. Está en el núcleo de la vida social y de la confianza. Por tanto, el sentido social sería el primero, pero hay otro sentido. He abordado antes esta especie de relación no necesariamente genética o genealógica entre algunas de estas emociones morales como sucede, por ejemplo, en el caso del orgullo y de la humildad.

Comencé a estudiar el orgullo porque parece ser la más problemática y difícil de estas emociones. Y es que el orgullo está presupuesto en la vergüenza lo mismo que en la culpa y el arrepentimiento. Entonces surgió la pregunta acerca de la relación entre orgullo y humildad. La respuesta breve es que la humildad no depende del orgullo para ser una experiencia. La humildad es el modo en el que me doy a mí mismo (o me entrego) al amar. Y recibirme es interpersonal, me recibo a mí mismo no como auto-fundado. El orgullo tiene un sentido de desafío a la humildad desde mí mismo, es autofundado y presupone la experiencia interpersonal, la alteridad. Yo no puedo tener una experiencia del orgullo valiéndome solo del individuo abstracto, aislado, solitario. El orgullo lo presupone, se constituye precisamente en la dimensión interpersonal pero de un modo disimulado. Entonces, la pregunta es ¿qué tipo de vivencia es el orgullo? Yo lo llamo *a priori* histórico. Es fundamental para nosotros como lo que ahora somos pero no tenía que ser. No hay nada en la humildad que pueda decirse que tiene que guiar al orgullo. Y también este tipo de vivencias es central, junto a las vivencias básicas que mencioné: la capacidad de ser, la capacidad de hacer, la auto-temporalidad, el yo-puedo. Estas vivencias básicas no son el orgullo, pero nosotros reparamos en ellas de tal manera que devienen materia del orgullo (orgullo religioso, político, estético, etc.). También la humildad puede ser más profunda que el orgullo en el sentido de que el orgullo no puede despertarse en nosotros sin la experiencia del amor-humildad. Pero el orgullo no es el fundamento de la 'humildad'. Hay

también un modo distinto de la fundación, un nivel de apertura en estas diferencias de las emociones. Hay una conexión de la condición, la presuposición o la respuesta en algunas de estas emociones y, por lo tanto, existe también una emergencia histórica de las mismas.

MC. Una de las principales tesis de *Moral emotions* es que las emociones morales son reveladoras de las personas humanas. Ahí escribes, por ejemplo: “Considero las emociones que trato como ‘clave’ (...) porque éstas revelan de modo óptimo significados centrales de lo que significa ser una persona”⁷. Incluso ofreces algún tipo de definición de persona desde lo que llamas movimiento dinámico, una intención que se extiende a través de los actos y las representaciones que se despliegan en el nivel del espíritu, o más exactamente, es discernible como la espiritualización del entero mundo de la vida del ser humano. Es más, llegas a sostener “la posibilidad de que, por ejemplo, un lobo, un delfín o un chimpancé, puedan llegar a ser, mediante actos emocionales, ‘personas’ en nuestro sentido, aunque no humanas. Si encontramos un elefante que sufre, un delfín avergonzado, un chimpancé que ama, un lobo que confía —y no simplemente ‘inteligencia superior’— entonces podemos estar aquí frente a una ‘persona’”⁸. Pareciera, entonces, que defiendes una noción actualista de persona semejante a como hace Max Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. ¿Es así?

AS. Sí, pero no porque Scheler lo esté diciendo. Creo que podría estar muy cerca, pero escribí que, aunque al principio fue a través de este otro tipo de análisis que yo estaba tratando de construir ese significado de la persona, algo que también me propuse en *Fenomenología y Misticismo* (ahí tengo una sección sobre “la persona” y la relación con la filosofía de Heidegger), traté de no presuponer lo que la persona es. Dicho de otro modo, creo que debemos seguir la forma en que estas vivencias nos son dadas, el modo en que comprendemos quienes somos en tanto seres humanos viviendo en este sentido espiritual, en el sentido del *Geist*. Y estas cualificaciones que aporto aquí, que deben resolver esa clase de investigaciones, están cerca de Scheler, pero no estoy tratando de apoderarme de la noción scheleriana de persona.

MC. Ahora, si vamos al final de *Moral Emotions*, ahí te ocupas de la relación entre las emociones morales y el imaginario social. Hablas ahí de un mundo de emociones cambiante. ¿Podrías explicar un poco más detalladamente en qué sentido la emoción moral puede ayudar a transformar nuestro imaginario social?

AS. No sé cuánto quieres que profundice sobre el sentido del imaginario social, pero podría brevemente que este revela la conexión básica de ideas, prácticas e instituciones que expresan la relación entre el poder social y el político, etc. Lo que Claude Lefort llama la era de la ideología emerge cuando tratamos de dar cuenta de esta esfera de inmanencia dentro de lo social. En otras palabras, no se trata de una especie de trascendencia respecto de la que podamos articular la

7 A. J. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 11

8 A. J. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 16

forma en que somos desde fuera, sino desde dentro de nosotros mismos. Lo social mismo articula esas relaciones de poder. Es una trascendencia en una inmanencia. Esto constituye un peculiar desarrollo histórico del imaginario social. En nuestro imaginario social contemporáneo hay diferentes relaciones de inmanencia y trascendencia, diferentes relaciones de lo social y lo político que han evolucionado en lo que podemos llamar ideología burguesa. Entonces los supuestos para unificar lo social y lo político, lo ensanchan pero no lo unifican, rinden un resultado distinto. ¿Cómo unificamos lo social y lo político? ¿Por qué tenemos un tipo de movimiento totalitario en el que las personas se unen y tenemos, por otro lado, según Lefort, un fascismo y un comunismo? El intento sigue siendo genuino como movimiento. Está intentando unir lo social y lo político, pero entonces hay más destrucciones, más líderes y más seguidores, grupos internos y externos, etc. En eso encontramos un reto que vimos en los años 60 y que es lo que yo llamo el poder homogeneizante o la ideología invisible, el intento –de nuevo– de unificación de lo social y lo político, pero esta vez sin que nadie tenga el poder. Todos participan del mismo. Pero esto presupone que hay un poder articulado en lo social, aunque es invisible. Todos actuamos en modos particulares pero nadie tiene poder.

Estas son básicamente las características de lo posmoderno. Ha habido diferentes intentos para salir de estos supuestos a través de un intento estático comprometido con la racionalidad y a través de otras vías que no han tenido éxito, de modo que ahora tú y yo estamos hablando acerca de lo posmoderno o post-secular. En la era de la ideología este movimiento conlleva la preasunción de la modernidad. El pensamiento moderno se puede considerar como un intento de explicar el sentido de la trascendencia en la inmanencia. Pero este intento ha sido agotado. Ahora tenemos dos posibilidades: ¿podemos postular una nueva trascendencia y una nueva inmanencia? No, no podemos. Y cualquier intento semejante sería en verdad fundamentalismo. ¿Es una reificación de la trascendencia como inmanencia? No, no podemos regresar. ¿Hay alguna otra salida para responder a esto? ¿Qué se ha dejado de lado? ¿Qué estaba presente en la modernidad? La modernidad se articula sobre el dualismo de la racionalidad: razón y sensibilidad. Ha relegado la esfera emocional, incluso la sensibilidad regida por la razón o que deviene otro tipo de razón. En *Moral Emotions* mi ejemplo fue la confianza que se convierte en creencia ciega o una decisión de confiar que no tiene ninguna estructura cognoscitiva genuina ligada a otra. ¿Es un cierto sentido de la libertad, un cierto sentido de trascendencia? No es ninguno. En ambos casos queda relegada a una u otra. Pero la esfera emocional aún está presente aunque relegada y descartada. Es por ello que el subtítulo [de *Moral Emotions*] reclama “la evidencia del corazón” (*the evidence of the heart*). Esta es una esfera diferente a la que no hemos prestado atención durante trescientos años. Pero dentro de este tipo de imaginario social pre-ideológico ¿qué puedo reclamar? No estoy diciendo que se haya sustituido la racionalidad. Mi punto es, más bien, reintegrar lo que se ha dejado fuera. ¿Cómo puede esto [su exclusión] darnos una pista? Podemos intentar retomar lo que se ha desaprovechado como la vergüenza en la pobreza, o en la injusticia, para

señalar cómo somos en tanto comunidad, cómo somos nosotros mismos, para redirigir la acción como crítica social. Tenemos una posibilidad de crítica que no es la crítica eminente de la teoría crítica basada en la razón, sino que se basa en nuestra respuesta al otro.

Este es, por cierto, un modo de transformación o de negación de la confianza o el perdón, que es el tema de tu libro⁹. En *Moral Emotions* no traté el perdón como una emoción, sino como algo relativo al arrepentimiento. No lo incluí en el libro, pero el arrepentimiento fue sólo un aspecto del reajuste de la orientación dinámica del pasado. No puse sobre la mesa todo este otro aspecto. El perdón debe abarcar el tema entero del mal pasado que no puede resolverse simplemente con el arrepentimiento, sino que también demanda el perdón del otro. Entonces, cuando consideramos todo esto sobre la conciencia, la reconciliación, la con-moción, el perdón y el arrepentimiento –que ciertamente configuran lo que somos social y políticamente– se trata en todos estos casos de emociones transformativas, que nos transforman en una u otra forma. El crítico del orgullo se reconoce en el tema del orgullo. El dominio, por ejemplo, esta clase de inclusión de los otros en términos de su exclusión (que es en lo que básicamente consiste el dominio) supone el orgullo pero, de nuevo, a través de la vergüenza, la culpa o cualesquiera vivencias. La esperanza es transformativa en el sentido en el sentido de las nuevas posibilidades. Muchos teóricos de la política han escrito sobre la esperanza. Todo esto abre una grieta en ciertos discursos y en lo político, pero aun no se toma a las emociones morales con la seriedad necesaria, como una parte de nuestras experiencias políticas, económicas, ecológicas, etc. Es en este sentido que pienso que son transformativas.

136

MC. En conexión con lo que decías antes, consideras que la posmodernidad es una radicalización de la modernidad?

AS. Sí, se trata de que tenemos todos estos presupuestos en el mismo movimiento. Ahora, esto está básicamente en Lefort. Aunque no estoy seguro de que él haya dicho esto. Pero, si él no lo dijera yo he tomado esta idea de él. La ideología burguesa, la ideología totalitaria y lo que él llama ideología visible, resuelven el mismo problema sobre cómo unificamos lo social y lo político. Él sugiere el llamado “espacio vacío”, que no intenta reducir lo social a lo político. Ese es el papel de la democracia. Como él diría, esta ontología social es única, pero básicamente posmoderna por diferentes razones. Para mí lo posmoderno es principalmente otro intento de lo moderno no sólo porque ambos pretenden unificar lo social y lo político, sino porque cuentan con los mismos presupuestos de racionalidad y sensibilidad que excluyen o reducen las emociones. Pero deberíamos mirar hacia la teoría crítica que ha considerado el modo en que las emociones pueden jugar un papel. Hay múltiples indicios sobre esto. Pienso que Hannah Arendt da una

⁹ M. Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*. 2ª edición. Madrid, Ediciones Encuentro, 2016

pista en esta dirección, pero también Giorgio Agamben. Creo que Max Scheler fue probablemente el más adelantado en este respecto y vio el lugar de las emociones precisamente en los fundamentos de lo social y lo político.

MC. Ahora quisiera plantearte algunas preguntas generales sobre el perdón. La primera podría ser sin más ¿qué tipo de experiencia es el perdón? Para mí es un acto que incluye al mismo tiempo un componente emocional.

AS. ¿En qué sentido se ‘incluye’ este componente emocional?

MC. Creo que tú lo mencionas, por ejemplo, en el caso del arrepentimiento, a saber, que el arrepentimiento supone una revolución del corazón, un cambio del corazón. Pienso que en el perdón pasa exactamente lo mismo.

AS. Sí, en ese sentido estoy de acuerdo.

MC. El perdón implica un cambio de corazón, una suerte de revolución del corazón. Encontré un material muy interesante en el trabajo de algunos filósofos norteamericanos como Jean Hampton. Ella escribió un libro con Jeffery Murphy sobre el perdón, la misericordia y la reparación¹⁰ en el que desarrolla esta idea del cambio del corazón, y es que, de alguna manera, perdonar a alguien no es una decisión. Perdonar a tu malhechor implica un cambio en la relación afectiva con quien te ha hecho un mal, y esto implica, desde luego, un componente emocional.

AS. Sí, estoy de acuerdo.

MC. Otra cuestión tiene que ver con el objeto del perdón. ¿Qué es lo que perdonamos en sentido propio? A este respecto, sigo en mi libro la idea de Dietrich von Hildebrand de que el objeto del perdón es el mal objetivo infligido por el malhechor. Hildebrand establece un paralelismo entre perdón y agradecimiento. Mientras que en el segundo agradezco un bien objetivo para mí, en el caso del perdón, perdono un mal objetivo para mí, que me fue infligido a mí. ¿Estás de acuerdo? Tú mencionas que el objeto del arrepentimiento es, propiamente hablando, cumplimiento. Y estuve preguntándome si yo perdono un cumplimiento. ¿Puedo perdonar una actitud, una disposición, o solo un acto?

AS. Creo que está, en última instancia, engranado en la persona, a través de este acto en particular. Creo que la orientación es hacia la persona.

MC. Bien. Por ejemplo, si me insultas y yo te perdono, no perdono tu insulto sino que te perdono a ti.

AS. Sí. Pero es porque de hecho estás orientado a la persona. Tendría que decir que esto es así debido al modo en que el perdón es relativo al problema de la pervivencia iencia de arrepentimiento.

MC. Y, por último, quisiera tratar de pensar sobre la actitud que está en la base del perdón. Leyendo tus textos sobre confianza y amor, no estoy seguro de la clase de actitud que está en la base del perdón. ¿Se trata de la confianza o del amor? ¿Qué es más amplio la confianza o el amor?

AS. El amor es más amplio que la confianza.

¹⁰ J. G. Murphy y J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

MC. Estoy de acuerdo. Por ejemplo en la conclusión de *Moral Emotions* describes que mientras la confianza está orientada al otro como persona en un movimiento que realiza la libertad, como un ser enlazado al otro amado, y esta es una apertura absoluta a cualquier otro —desde lo inorgánico hasta lo sagrado—, amar abre al sí mismo a la integridad y al florecimiento en el otro, en el sentido de una conversión dinámica que se abre hacia la plena realización del sí mismo respecto de su propia esfera de ser y dación. Si este es el caso podríamos decir que es más bien la confianza la que está en la base del perdón y no tanto el amor.

AS. Creo que hay otro vínculo en el amor, como también en la relación amorosa. Creo que es el amor porque se abre dinámicamente a posibilidades que otra persona tal vez ni siquiera vea en sí misma e incluso en el otro. Ahora, con la confianza ocurre lo mismo. La confianza también genera confianza, pero desde mi punto de vista esto parece ser lo amoroso. Lo que quiero decir es que el amor es la base del perdón más que la confianza. No quiero decir que no haya confianza en el perdón, pero bien puedo perdonar a alguien sin confiar en él. No estoy diciendo que no haya confianza o que yo no debería confiar para perdonar sino que no se trata de condiciones correlativas. Confío en ti, de este modo te perdono.

MC. ¿Podría decirse que la confianza es una especie de consecuencia? Te perdono y de alguna manera te doy un voto de confianza; te perdono entonces, de alguna manera porque confío en que no vas a hacer esto de nuevo.

AS. No sé si eso es necesario, porque me parece que puedo perdonar a alguien, incluso si no estoy seguro de que no volverá a hacer tal cosa. ¿En qué estoy confiando? ¿Confío sinceramente en la persona? Alguien me dice —o yo te digo— “por favor perdóname”. No me refiero a una clase de gesto romántico ni nada semejante. Si me perdonas, generas una clase de relación con mi transformación, crees en mí. No he pensado en el modo en que entra aquí en relación la confianza. ¿Cómo piensas tú hacer intervenir aquí la confianza?

MC. Lo que a mí me parece es que hay que renunciar a cierta estrategia “pedagógica” en el perdón en el sentido de “estoy tratando de cambiarte con mi perdón”.

AS. Comprendo. Si me perdonas, incluso si estoy engañándote de nuevo, por tu bondad te perdono.

MC. La idea de que perdonarte implica no solo mirar hacia el pasado del malhechor sino, de alguna manera, mirar hacia el futuro.

AS. Sí, y eso es porque tú amas profundamente. Puedes tener ambas cosas a la vez.

MC. Sí, porque además está también esta idea de la vulnerabilidad. Yo confío en ti, yo te perdono pero no tengo la certeza absoluta de que no volverás a incurrir en lo mismo.

AS. Es correcto, tú no lo sabes. No veo cómo puede concebirse el movimiento del perdón sin el amor. No estoy diciendo que no haya confianza ahí, o que no juegue un papel, sino que yo no creo que ese papel sea el más fundamental en la vivencia del perdón.

MC. Y si es este el caso, esto no significa que cuando hablamos acerca del amor como una actitud fundamental, tengamos de hecho una relación con la persona que perdonamos. Tú explicas en el libro que podemos tener esta clase de actitud amorosa incluso con gente nada cercana a nosotros.

AS. Así es, pero eso nos conduce de nuevo a la otra cuestión, sobre si aquello hacia lo que se orienta el perdón es un acto. Perdono el acto y perdono a la persona como tal. En esta orientación hacia la persona, en el perdón, la persona parecer darse en el amor. Sí, pienso que ese modo de darse, sobre este nivel, es amor, o al menos es así como lo entiendo por ahora.

MC. Cuando perdono a alguien no solo estoy diciendo que no consideraré lo que ha hecho en su contra, sino que también estoy ofreciendo algo. Para esto tenemos estas dos palabras en alemán para perdonar *Verzeihen* como “no consideraré lo que hiciste” y *Vergeben*, en el sentido de dar u ofrecer algo.

AS. Últimamente pienso de nuevo que podríamos perdonar, pero no creo que la base de esto sea la confianza. Aún lo estoy considerando. ¿Tú crees que es posible perdonar sin una solicitud de perdón?

MC. Sí, claro. La condición normal es que pedir perdón es una condición necesaria para perdonar a alguien, pero no creo que sea estrictamente necesaria porque, si así fuera, ello convertiría al perdón en un modo de trueque en el que, por decir, yo te ofrezco mi arrepentimiento y a cambio tú me ofreces perdón. Pienso que esto rompe el sentido del perdón. Pero mi punto es que, si yo veo arrepentimiento sincero en el malhechor no tengo buenas razones para no perdonarlo porque, de algún modo, cuando se arrepiente de sus actos malos coincidimos en la idea de que como malhechor es mucho más de lo que fue revelado en el acto malo y su arrepentimiento sincero nos une en este sentido. Ambos pensamos que lo que se reveló de él en su acto malo es solo una parte de la totalidad de la persona. Y esto es un elemento común en el arrepentimiento y el perdón. No obstante, subsiste el problema de ¿cómo puedo perdonar a alguien que no ha pedido perdón? Creo que es posible perdonar a alguien sin decírselo; esto implica una modificación de la idea de Reinach sobre los actos sociales. Reinach piensa que un acto social está dirigido a alguien que debe percibir el acto. Creo que podría hablarse de una categoría intermedia entre los actos sociales y los actos no sociales, a saber, los actos proto-sociales. En cierto modo, en el perdón el ser percibido por su destinatario es una tendencia esencial, aunque puede darse un caso de perdón genuino sin que esta tendencia se vea cumplida.