

en la *Crítica del Juicio* de 1790. Tal es el caso, por ejemplo, de la investigación del modo como la teleología complementa la investigación física de la naturaleza, que se despliega en el artículo de 1788. Por estas razones, considero que los trabajos incluidos en este libro editado por Lerussi y Sánchez constituyen un complemento necesario para el estudio de la filosofía crítica de Kant, no solo para el conocimiento de su posición sobre las razas.

Atendiendo a todo lo que hemos comentado, no podemos sino concluir que *La cuestión de las razas* es una contribución original y necesaria para todxs lxs lectorxs. El estudio introductorio ha de ser considerado como un texto ineludible para el análisis del debate sobre el concepto kantiano de raza y sobre el problema del racismo de Kant. La traducción que le sigue es otro valioso aporte para el desarrollo de la filosofía en nuestra lengua. La comunidad de lxs estudiosxs de la modernidad y de la filosofía kantiana, en particular, no podemos sino celebrar este exquisito trabajo de Natalia Lerussi y Manuel Sánchez.

El surgir de la afectividad

TANIA GUADALUPE YÁÑEZ FLORES
(UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO – MÉXICO)



Reseña de Cabrera, Celia, y Szeftel, Micaela (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021, 345 pp.

Recibida 20 de julio de 2022 –
Aceptada 1 de agosto de 2022

Un libro de investigación como el que Cabrera y Szeftel se han dado a la tarea de editar viene a mostrar que la filosofía no trata de elucubraciones abstractas, sino que ella aborda los problemas más acuciantes para quien desea vivir una vida auténtica. A través de cuidadosos análisis de problemas centrales sobre la afectividad y descripciones de fenómenos concretos, a lo largo del libro se muestra cómo la dimensión afectiva es un aspecto primordial del modo en que la persona está instalada en la vida, cómo se vincula con otros en una comunidad y cómo su sentido se va constituyendo en relación con lo que desea y aspira.

Así, este libro ofrece al público hispanohablante contribuciones, entre estudios, ensayos y traducciones, que ponen experiencias vitales centrales bajo el examen de la filosofía fenomenológica.

La más llamativa es, sin duda, la inédita traducción realizada por Antonio Zirión de los textos “La conciencia de los sentimientos” y “Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado” de Moritz Geiger y Edmund Husserl, respectivamente. Aunque antes de esta publicación era posible acceder a esa discusión mediante estudios o comentarios a la versión alemana, esta traducción viene a enriquecer las investigaciones contemporáneas en torno a la afectividad, pues en ella se abordan problemas medulares de la teoría del sentimiento.

Esta discusión que data de la segunda década del siglo pasado muestra, una vez más, que desde su origen la fenomenología estuvo alejada de ser una ciencia restringida a la investigación

del fenómeno del conocimiento. Pues los dos textos, escritos muy al inicio del movimiento fenomenológico que se inició con *Investigaciones lógicas*, están centrados en un tema capital dentro de la teoría de la afectividad: la cuestión sobre cómo tenemos conciencia de la existencia de nuestros sentimientos. Con el examen de las propuestas de los autores mencionados, para responder a ese problema se van entrelazando también tres cuestiones clásicas entorno al fenómeno de la afectividad: a) el de la intencionalidad del sentimiento, b) el del estatuto del nexo entre el sentimiento y el objeto del sentimiento y c) el de los estados de ánimo (*Stimmungen*).

El problema central que le interesa plantear a Geiger es cómo y en qué formas los sentimientos son *tenidos y atendidos* por la subjetividad mientras los vive. Para ello, sugiere aclarar dos asuntos. Por un lado, los distintos modos en los que la atención de la conciencia se vuelve sobre los sentimientos mientras son actuales: atención simple, cualitativa y analizadora. Por otro lado, los tipos de vivencias que pueden ser investigados en el marco del problema que le interesa: los sentimientos, los arrebatos y los estados de ánimo. Después de recorrer algunos ejemplos, el alemán concluye que es posible atender con atención simple y cualitativa a los sentimientos, la primera siempre y la segunda en algunos casos. Pero hacerlo con la atención analizadora no parece posible porque ella implica objetivación y la objetivación del sentimiento conlleva la *destrucción* de este: “los sentimientos, mientras son vivencia, no se convierten en objeto, no pueden ser objetivados” (p. 284).

El ejemplo que explora para mostrar esto es la contemplación de una pintura: cuando en la contemplación estética disfrutamos de ella y “enteramente absortos en la consideración del cuadro, atendemos a la distribución del espacio y a la armonía de los colores, a la representación de la luz y del aire y a la representación de los seres humanos” (p. 286), el disfrute no es y no puede ser *objeto* de la atención analizadora. Si bien cabe que la conciencia tenga cierta *noticia* del sentimiento, este nunca puede ser el objeto actual de reflexión so pena de *desplazarlo*. Esta es la tesis central de Geiger, a la que añade también la idea de la doble dirección de la atención: *orientación al sentimiento* y *orientación al objeto*. La orientación, *interna* como él la llama, puede estar dirigida a los sentimientos, pero la atención solamente está volcada sobre objetos. De modo que mientras se vive un sentimiento sólo es posible una orientación, un cierto *percatarse* de la vivencia, pero no la atención analizadora.

En relación con estos análisis sale a relucir la reducida noción de intencionalidad de Geiger: intencionalidad es objetivación. A los sentimientos no conviene la intencionalidad porque la dirección al objeto que presupone todo sentimiento es una dirección intencional dada por una representación, es decir, la condición del sentimiento es un acto en el que “es captado algo objetivo” (p. 288), pero esa captación no está dada por el sentimiento, sino por los actos sobre los que se funda. Esta idea será central en su comprensión de los sentimientos puesto que, a su juicio, sólo es posible hablar con propiedad de la referencia intencional de un acto si en él algo es captado como objetivo y, aunado a ello,

hay sentimientos en los que se puede carecer de toda relación objetiva sin que eso implique su anulación. Por eso, para mostrar que los sentimientos carecen de intencionalidad utiliza el ejemplo de un estado de ánimo, una vivencia en la que el interés principal no es el nexo entre el sentimiento y el objeto, sino el estado de ánimo mismo, donde la *percatación* del objeto apenas se asome y, sin embargo, se siga viviendo en el “sentimiento”. Se trata de un ejemplo literario: “en incontables poemas líricos no es tan esencial dirigir la orientación interior a las palabras y sus sentidos, sino que estas palabras pretenden hacer resonar en mí un determinado estado de ánimo” (p. 289). A su juicio, experiencias estéticas como la anterior dan cuenta de que la fuente del sentimiento en general no está en una referencia intencional, sino en una cierta *suscitación* del objeto que Geiger se niega a llamar intencional. De ahí que afirme que es posible vivir en el sentimiento al margen de cualquier referencia al objeto: el sentimiento pudo haber perdido su dirección al objeto y, sin embargo, continuar.

En el texto “Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado”, Husserl hace una exposición crítica de las tesis de Geiger, principalmente la que sostiene la incapacidad de la conciencia para atender los sentimientos, y la de la no-intencionalidad de estos. Para, finalmente, proponer su propia comprensión del problema.

Husserl sostiene que la distinción en la que Geiger pone tanto empeño, a saber, entre la experiencia de atender con mirada analizadora el sentimiento desplazándolo y la vivencia del percatarse del sentimiento sin convertirlo en objeto de

análisis, no son vivencias radicalmente distintas. Sino que, más bien, son dos planos del *atender* de la conciencia que están presentes para todo el ámbito de la experiencia y no sólo para las vivencias del sentimiento. Ese problema es el de la *conciencia de las vivencias* o de la *percepción interna* y por eso es una dificultad inherente a todas las vivencias. A juicio de Husserl, la explicación de Geiger no termina excluyendo la posibilidad de esa conciencia en el ámbito del sentimiento. Más bien, lo que se constata es que en el ámbito de la conciencia de las propias vivencias los grados de atención son distintos, pero ninguno *destruye* el sentimiento como tal. Si bien es verdad, sostiene Husserl, que volver la mirada de la atención al sentimiento mientras se vive conlleva una modificación de este, eso no significa que previamente a ese viraje reflexivo de la atención no sea posible percatarse del sentimiento.

Por otro lado, como es bien sabido, desde la quinta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl sostiene la intencionalidad de los sentimientos. A diferencia de Geiger, Husserl no sólo no identifica intencionalidad con objetivación, sino que presenta una ampliación de la noción de intencionalidad. Distingue tres niveles de intencionalidad e incluye todos los actos de la vida de conciencia, no sólo los objetivantes. La intencionalidad en general significa *referencia general a objetos*. Esa referencia es una dirección a algo que puede tener varias modalidades: la representativa, en la que se atiende algo con atención (advertencia); la emotiva, en la que se dirige a algo *notando* su valor mediante el sentimiento; la volitiva, en la que se dirige a fines o metas, mediante el querer.

Es justamente esta “ampliación” de la noción de intencionalidad, la que le permite a Husserl sostener que los sentimientos son intencionales y, además, que hay vivencias, tales como los estados de ánimo, que no tienen referencia intencional explícita pero que sí tienen intencionalidad. Para explicar esa paradójica idea, Husserl introduce la noción de “conciencia de fondo”, esto es, un horizonte, en el caso del estado de ánimo, un horizonte afectivo, que permanece en el tiempo más allá de lo que un sentimiento como acto lo hace, puesto que lo que se vive como “correlato” intencional no es un objeto mentado perceptiva, afectiva o volitivamente en un acto específico, sino, en el caso del estado de ánimo, la corriente de retenciones de los momentos afectivos relevantes. La discusión entre Geiger y Husserl es una lectura imprescindible para toda persona interesada en la fenomenología de la afectividad.

Junto a ella, hay otras contribuciones que a través de la puesta en práctica de la fenomenología de vivencias concretas abordan problemas claves de la teoría de la afectividad y de la acción.

En “El tema del amor en los fundadores de la fenomenología” Roberto Walton expone la conceptualización que Husserl, Scheler y Heidegger hacen del fenómeno del amor; con ello, el argentino muestra que este es un tema capital en la obra de los primeros fenomenólogos.

Para Husserl, el amor es un problema fundamental de la fenomenología y el principio regulador de toda comunidad auténticamente ética. Walton describe la vivencia en relación con cuatro variables centrales para dar cuenta de la unidad de la experiencia. El amor

se haya *enraizado* en los estratos más fundamentales de la experiencia, la protoestructura (*Urstruktur*); tiene un trasfondo afectivo de sentimientos sensibles y de apercepciones de valor; se asocia con sentimientos en orden a la realización de valores superiores a partir de valores inferiores; y toma forma intencional de carácter valorativo que es fuente de todos los valores espirituales. Así como lo es para Husserl, el amor es también para Scheler un acto primordial de la vida de conciencia. Sin embargo, a diferencia del primero, para el segundo es el fenómeno fundamental que posibilita o precede a cualquier otra vivencia intencional, teórica y práctica. El amor es el acto que funda toda vivencia de interés y por eso antecede a todo conocimiento y a toda dirección de la acción.

En las comprensiones de Husserl y Scheler sobre el amor hay convergencias y divergencias sobre puntos centrales del análisis del fenómeno: las razones de la primordialidad del amor en la vida; la tensión entre la objetividad y la subjetividad del valor que se revela en el objeto que se ama; la relación del amor con Dios, así como la “elevación” comunitaria que otorga al orden intersubjetivo la regulación del amor. Los análisis de Walton permiten tener un panorama de cómo cada uno de los autores aborda estas cuestiones.

En la tercera parte del texto encontramos el análisis de la comprensión del amor de Heidegger. Walton comienza su análisis con una advertencia metodológica: la radical diferencia entre Husserl y Scheler, y Heidegger es que este separa la descripción del fenómeno del amor de todo esquema de valores. A partir de eso, el argentino señala lo que

para Heidegger representa el amor, a partir de la caracterización de sus rasgos distintivos: serenidad, pertenencia, protección y pobreza.

La propuesta personal de Walton es que, si bien lo que más distingue a las comprensiones sobre el amor de Husserl y de Scheler de la de Heidegger es la relación con los valores y el claro y explícito trasfondo judeo-cristiano de los primeros, la consideración de los rasgos del fenómeno que propone Heidegger potencializa una comprensión más completa del fenómeno mismo. En ese sentido, la figura del santo que propone Scheler sirve para ejemplificar los rasgos que Heidegger señala como notas esenciales del amor. Los mismos rasgos que pueden descubrirse en el amor ético que tiene para Husserl una influencia determinante en la configuración de un yo personal ético que aspira a hacer de su vida con otros, una vida regida por las leyes de la razón, es decir, una vida en la que el amor en sentido auténtico es un principio de vida que rige las relaciones comunitarias.

“Todo lo que puede sufrir” es un ensayo de Rolf Kühn, traducido del alemán por Micaela Szeftel, en el que, en la estela de la fenomenología de la vida de Michel Henry, se desarrolla la idea de que el sufrimiento y la alegría no son meros fenómenos contingentes sino la manifestación misma de la unidad inmanente y originaria de la Vida, unidad que no yace como fundamento exclusivo de la vida humana, sino que es fundamento de todo lo que vive.

En ese sentido, el dolor, en tanto que manifestación de la Vida, se extiende a todo lo que existe dentro de la naturaleza. Con ello, la capacidad de poder

participar del sufrimiento de lo viviente es lo que le permite al alemán introducir una noción de comunidad ampliada, que incluye a “todo lo que puede sufrir” y que tiene un mismo origen: la inmanencia de la Vida misma. Con esta tesis, Kühn quiere desdibujar la problemática línea divisoria entre naturaleza y cultura, entre naturaleza y humanidad, para proponer que no sólo la generación natural de los seres vivientes, sino también la acción humana y su “poder transformador” son “el despliegue de la naturaleza como fulguración de la vida” (p. 60).

En una profunda relación con el ensayo de Kühn, está “Husserl ante el enigma del dolor físico”, donde Serrano de Haro ofrece el análisis de tres leyes de la experiencia dolorosa tomando como marco teórico la fenomenología de Husserl. Su tesis hermenéutica es que ideas de madurez del pensamiento de Husserl tales como la que dicta que “a la base de la vida subjetiva hay un plano de conciencia que es previo a la representación” (p. 71), son las que permiten una aproximación radical al fenómeno del dolor. Pero esto no impide reconocer en su primera gran obra, *Investigaciones lógicas*, descubrimientos fundamentales y difíciles para la descripción de ese fenómeno: que el dolor es una sensación del sentimiento (*Gefühlsempfindung*) y que el dolor es vivencia sin intencionalidad.

En el ensayo, Serrano de Haro va hilando a su análisis del dolor los descubrimientos que Husserl desarrollaría en la formulación de su fenomenología trascendental madura y que permiten hacer luz en torno a la difícil tesis de *Investigaciones lógicas*. Tales descubrimientos son: a) la estructura yoica

de la conciencia: "la corriente de conciencia cuenta con un yo-centro que es interno, inmanente al río de los fenómenos" (p. 75); b) la primordialidad de la tactilidad en la constitución del cuerpo propio frente a los otros dominios de sensaciones; y c) la estructura genética, es decir, histórica, de la sensibilidad, que revela que el dolor es una situación originaria afectiva e impulsiva sin objetivación (p. 83).

Este, junto con los otros últimos estudios publicados por el español, y mencionados en sus referencias, conforman un conjunto muy completo que expresa las posibilidades que ofrece la fenomenología para la descripción del dolor; ellos son uno de los tantos servicios que la fenomenología puede ofrecer a las otras ciencias de la subjetividad para elaborar una teoría integral del dolor.

Con el ensayo "Max Scheler y la estratificación de la vida emocional", de Saulius Geniusas y traducido por Axel Rivera, se abre un apartado en el libro dedicado a las teorías de la afectividad de los clásicos de la fenomenología: Husserl y Scheler. En este texto el autor defiende que para comprender la estratificación de la vida emocional de Scheler hay que tener en cuenta la íntima relación que esta guarda con los objetivos de la ética scheleriana, y que este criterio interpretativo evita afirmar que dicha estratificación está en contraposición con la experiencia concreta, como ha sido sostenido por muchos de sus intérpretes.

Para el desarrollo de su idea y para comprender correctamente los cuatro niveles en los que Scheler divide a los sentimientos, Geniusas plantea siete

preguntas que guían el análisis de la obra del muniqués. Tomándolas como criterio de análisis, el pensador descubre problemas en las clasificaciones que Scheler hace de los sentimientos a lo largo de sus obras y muestra, de una manera muy original, que la clásica estratificación exige matices que sí permiten dar cuenta de la variedad de sentimientos de los que es capaz la vida humana.

Con ese propósito, Geniusas recorre el contexto teórico, las motivaciones y los criterios que permiten comprender la principal aportación de Scheler a la teoría de las emociones, a saber, que "los sentimientos difieren unos de otros no solo en términos de cualidad e intensidad, sino también en términos de profundidad" (p. 92). En relación con esto, lo que permitirá apuntalar la muy original interpretación que hace el artículo es que el sentido que descubre en la noción de "estrato" se encuentra directamente relacionado con la *profundidad* de los sentimientos. En cada uno de los apartados, Geniusas mostrará cómo la estratificación de los sentimientos requiere la consideración de la profundidad y de la relación que tiene tal o cual sentimiento con el cuerpo y con la persona. Con ello muestra que los cuatro estratos del sentimiento no son monolitos independientes, sino que los sentimientos de cada estrato están en relación con los de los estratos superior e inferior.

En profunda relación con este estudio, le sigue el texto "El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl" del mexicano Ignacio Quepons. Este hace una contribución al estudio de uno de los temas que más

importancia está tomando en la actualidad: se trata del tema del valor y los actos sentimentales en la fenomenología de Husserl y, en concreto, el tema de la formación de los actos valorativos. A partir de una descripción en clave de fenomenología genética, el autor ofrece elementos para la aclaración del origen y desarrollo de la conciencia del valor mediante la explicitación de los horizontes implicados en esa experiencia. Desde la perspectiva de la fenomenología genética, se pone el foco de la descripción en los horizontes temporales e intersubjetivos que permiten la formación de esos actos.

En la primera parte del ensayo, el mexicano se centra en exponer el surgimiento del problema del correlato intencional en la perspectiva de la fenomenología estática. Expone la tesis husserliana de la constitución de los valores en las vivencias sentimentales, y conduce su explicación a través de los distintos pasajes claves de *Ideas I y II*, a partir de lo cual sugiere que la noción de constitución requiere una ampliación conceptual que evite reducirla a ser una actividad objetivante. Asimismo, introduce el análisis de las nociones de *aprobación* y *resolución* como actividades de la vida de conciencia que posibilitan el cumplimiento de los actos valorativos.

En la segunda parte del análisis, la que propiamente se desarrolla en clave de fenomenología genética, Quepons elabora un paralelismo entre el proceso pre-reflexivo del juicio perceptivo y el proceso pre-reflexivo del juicio valiceptivo, o propiamente axiológico, con el fin de aventurar una sistematización de cuáles son los horizontes que permiten la constitución del valor en actos valorativos. Profundiza en los dos tipos de

horizontes implicados en la valicepción, por un lado, los horizontes anticipativos y, por otro, las habitualidades como sedimentos de experiencia determinantes de las formas específicas de valorar; en este segundo horizonte es donde se introduce la intersubjetividad trascendental para explicitar: a) la posibilidad de la objetividad del valor, y b) la referencia de formas concretas de sentir y valorar a las habitualidades sedimentadas en contextos de relación interpersonal.

Ahora bien, es importante señalar que el análisis de Quepons no se reduce a una mera descripción de la formación de los actos que permiten la constitución de valores, sino que un elemento central de su argumento es la intrínseca relación entre fenomenología y filosofía. Afirma que la crítica filosófica de la racionalidad de las valoraciones recibidas es una radicalización de la fenomenología genética.

En íntima relación con los sentimientos y su vínculo con el fenómeno de la valoración, tratado en los dos ensayos anteriores y en el diálogo de Geiger y Husserl, Andrea Scanziani nos ofrece su ensayo: "Interés y sentimiento: los análisis husserlianos sobre el interés en relación con el placer, el instinto y la afección". Allí analiza la naturaleza afectiva e intencional de la vivencia del interés y muestra que, en cierto sentido, ella manifiesta la unidad estructural de todas las vivencias de conciencia. Esta exposición la lleva a cabo a través de una síntesis bien ordenada de las distintas posiciones que Husserl expone en sus obras sobre ese fenómeno.

Scanziani muestra que el interés es objeto de análisis desde las obras más tempranas de Husserl y conduce al

lector en un recorrido por los momentos centrales de la obra del moravo dónde se trata el interés como tema. Divide el estudio en tres apartados, en el primero, "Interés y placer", analiza cómo el interés es entendido por Husserl como una vivencia que se mueve en dos niveles: interés como disposición e interés como función, y cómo ya desde este momento el interés se comprende como una vivencia afectiva que se caracteriza por el "placer en el percatarse". Con ello, afirma el italiano, se entiende el interés como "una capacidad que pre-delinea un nivel más originario de participación en la experiencia" (p. 149).

En el segundo apartado, titulado "Interés e instinto", Scanziani expone cómo, en el marco de la fenomenología propiamente trascendental, el descubrimiento de la estructura noético-noemática permite a Husserl colocar el interés dentro del esquema de las vivencias intencionales, en específico, dentro de los sentimientos. En ese momento de la obra de Husserl, el interés es considerado un acto sentimental que, como todos los sentimientos, permite la captación de las cualidades axiológicas de las cosas y, por ende, el interés se analiza como un acto con su respectivo correlato intencional y como un acto fundado no objetivante.

Finalmente, en la tercer parte, "Interés y afección", se expone el análisis sobre el interés que Husserl realiza con las herramientas de la fenomenología genética, gracias a las cuales se descubre que la afección es anterior a toda apercepción. Ese "proto-nivel de la experiencia", tiene el estatuto de un instinto originario que está conectado con el placer y la curiosidad instintivos

y que hasta en los comportamientos más elementales, como el disfrute, se revela la capacidad de intereses instintivos.

A partir de esto, el italiano sostiene que el análisis de las vivencias de interés da cuenta de que ellas son un "estrato primigenio de motivación de la constitución trascendental de la experiencia" (p. 164). En otras palabras, el interés, tanto como situación y como función, y en su relación con el instinto y el placer, es una vivencia que permite el nexo entre la dimensión puramente pasiva de la experiencia y la conciencia propiamente activa. En ese sentido, en este texto se muestra la primordialidad de las vivencias del interés en todos los niveles de la experiencia: son vivencias pre-reflexivas que originan los actos dóxicos básicos, son vivencias que se fundan sobre las representaciones más elementales y también son las que permiten la fundación de actos de nivel superior.

"La afectividad de la Vida como fenomenología en el espejo apagógico de M. Henry" es un ensayo en el que Mario Lipsitz presenta las ideas centrales del pensamiento henriano: su comprensión de la verdad como una estructura de inmanencia en que la Vida se entrega inmediatamente, de la vida como Revelación pática del absoluto; y de la afectividad como esencia de la manifestación. En el texto, Lipsitz expone cómo el proyecto fenomenológico de Henry afronta el problema de la disociación entre pensamiento y vida, razón por la cual el francés plantea una fenomenología del fundamento que no está bajo el régimen de la intuición, sino en el registro de la crítica de *toda revelación*.

Lipsitz se da así a la tarea de mostrar el sentido de una fenomenología que no sólo se presenta como paradójica sino contradictoria.

"Vergüenza y autonomía" es un ensayo magnífico, traducido del alemán por Celia Cabrera, que muestra los recursos que ofrece la descripción fenomenológica de los sentimientos a la comprensión de los problemas clásicos de la ética. Allí, Sonja Rinofner-Kreidl aborda la aparente relación dialéctica entre la experiencia de la vergüenza y la puesta en práctica de la autonomía personal. Con la finalidad de mostrar que, aunque la vivencia de la vergüenza conlleva una específica relación de dependencia entre los actores morales, esto no supone ni el sometimiento a esas relaciones o a las normas derivadas de estas relaciones, ni mucho menos la anulación de la autonomía personal.

A través de dos ejemplos contrarios, y vitalmente muy sugerentes, en los que se experimenta la vergüenza, la autora austríaca explora con agudeza las ambivalencias y las estructuras fundamentales que yacen en esa vivencia. Con su análisis se muestra que la vergüenza no es una reacción a un estímulo. Tampoco se puede decir que en todos los casos en que se actúa para evitar avergonzarse o como consecuencia de la vergüenza, se actúe irreflexivamente o bajo la sujeción a normas. Al contrario, Rinofner-Kreidl sostiene que el ejercicio de la autonomía surge con la participación ineludible de vivencias de reconocimiento interpersonal, cuya experiencia no se justifica suficientemente como la apropiación irreflexiva de normas, pues el reconocimiento es una vivencia puramente espiritual. La autora concluye que son justamente esas vivencias de

reconocimiento las que permiten que las personas experimenten vergüenza. De este modo, su ensayo sostiene la intrínseca relación entre autonomía individual y socialidad; es decir, para la autora, la relación de interdependencia con otros actores morales es una de las condiciones de la ejecución de la autodeterminación, en tanto que esa ejecución está *envuelta* en valoraciones constituidas intersubjetivamente, sin que ello implique marginar toda posibilidad de reflexión racional.

Por su parte en "Emoción y moral: el caso de la envidia" Ingrid Vendrell Ferran explora el caso concreto del fenómeno de la envidia para aclarar las relaciones entre afectividad y moral. En la primera parte de su ensayo va recorriendo las características centrales del sentimiento, que caracteriza como una reacción de índole negativa frente a su objeto, en este caso, un sujeto que posee ciertos valores o bienes que son deseados por el que envidia. En ese sentido, la envidia surge en un horizonte de impotencia, de inseguridad y de inferioridad. Analiza las relaciones que la envidia guarda con otros sentimientos como la soberbia, el odio y los celos, por ejemplo; así como la relación que guarda con los sentimientos en los que puede transformarse, como el deseo de venganza o el resentimiento. La catalana también se ocupa en poner de relieve que la envidia, como toda vivencia afectiva, es un fenómeno corporal. De ahí que, a partir de afirmar la esencialidad corporal de la vida afectiva, dedica un breve apartado a describir los fenómenos corporales que caracterizan a la vivencia en cuestión.

Explorar su complejidad le permite distinguir la envidia de una emoción básica

y afirmar su estatuto de emoción moral que tiene como condición la existencia de valoraciones de la persona que vive la envidia hacia sí misma y hacia sus semejantes (p. 224). Vendrell Ferran dedica un apartado a explorar las condiciones intersubjetivas que permiten la vivencia, enfatizando que más que el deseo del bien que otro posee, la condición fundamental que yace a esa vivencia es una relación intersubjetiva de comparación. Su carácter moral radica justamente en que la vivencia devela un registro específico de valoraciones en el entramado de relaciones interpersonales: la comparación que efectúa el envidioso le manifiesta su condición de inferioridad frente al que envidia.

Para profundizar en el vínculo entre la vivencia y la vida moral, la autora remite a las descripciones que Scheler, Zambrano y Biemel hacen de la envidia. Luego concluye con la descripción de los criterios de comprensión de la función moral de las emociones, tomando como guía la caracterización de la envidia realizada previamente.

“El orgullo como disimulación de sí mismo y rechazo del mundo” es un ensayo, traducido del inglés por Alan Savignano, donde Anthony Steinbock muestra los rendimientos de la fenomenología trascendental para el análisis de la vivencia concreta del orgullo, así como todas las implicaciones subjetivas e intersubjetivas que conlleva esa experiencia. La idea central es que, aunque la vivencia del orgullo tiene como condición *sine qua non* el carácter esencialmente interpersonal de la vida, esta vivencia es una resistencia al vínculo interpersonal que lo posibilita y, en ese sentido, es una vivencia que tiende a rechazar la contribución de los otros al surgimiento

del sentido en el horizonte del mundo y en el horizonte del tiempo. Es decir, el orgullo es un intento de negación del rol de los otros en el propio proceso de autoconstitución personal. Pero paradójicamente, aunque el orgullo es una vivencia que conlleva cierta auto-referencialidad, también es incapaz de revelar auténticamente la subjetividad de quien lo experimenta.

En su análisis, Steinbock coloca en una relación análoga la vivencia del orgullo con las vivencias típicas de la actitud natural. Mientras que quien vive las segundas es incapaz de indagar en el surgimiento del sentido de la realidad en general, es decir, es incapaz de *notar* que, en el proceso de constitución, su propia subjetividad es *fuentes* de sentido. El orgullo es una vivencia incapacitante también puesto que viviendo en él y en presencia del mundo y de los otros, la subjetividad que lo experimenta se vive como la principal, única o predominante fuente de sentido. El autor estadounidense, pone énfasis en el sentido de la reflexión fenomenológica sobre esta vivencia concreta, pues aquella no sólo pone de relieve el fatal error epistémico-ontológico en el que se funda la pretensión del orgullo, sino que también permite señalar que la vivencia de la *representación* es insuficiente para superarlo: reconocer mi orgullo no significa la posibilidad de salir de él.

A lo largo de esta reseña se ha señalado la profundidad y el valor que los estudios fenomenológicos aquí reunidos tienen; todos ellos abonan a la tarea de comprensión integral de la vida humana en general, y la afectividad y la acción en particular. A partir del comentario de las ideas centrales de este libro es manifiesto el valor de la obra que, a mi

juicio, radica en dos cosas: en primer lugar, que en él se ha logrado mostrar la primordialidad de la afectividad de la vida humana sin que eso conlleve sucumbir al irracionalismo, pues las descripciones hechas en el libro permiten hablar de una *razón afectiva* irreductible a la *razón lógica*. En segundo lugar, el contenido del libro muestra que de hecho es posible hacer una investigación filosófica rigurosa sobre las muy variadas vivencias de la esfera afectiva de la conciencia y que la fenomenología es una disciplina que ofrece herramientas conceptuales y metodológicas insuperables para esa tarea. En ese sentido, este libro es un recurso indispensable para los interesados en la afectividad y es muy posible que sea uno de los muchos estudios en español que, en un futuro cercano, se lleven a cabo con la máxima seriedad sobre una dimensión tan enigmática y apasionante como lo es la afectividad.