



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Doctorado en Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Intencionalidad de horizonte y vida afectiva un estudio sobre Husserl

Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía
presentada por

Ignacio Quepons Ramírez

Asesor: Dr. Antonio Ziri3n Quijano

Instituto de Investigaciones Filos3ficas UNAM

Comit3 tutorial

Dra. Mar3a Dolores Illescas N3jera, Facultad de Filosof3a y Letras

Dr. Jorge A. Reyes Escobar Facultad de Filosof3a y Letras

Ciudad Universitaria, M3xico, Marzo 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

Introducción.....	8
Capítulo I	13
Sentido e importancia del análisis de la intencionalidad de horizonte en la fenomenología trascendental.....	13
1.1 El concepto husserliano de horizonte: caracterización preliminar e importancia	14
a) Actualidad, potencialidad, tema y fondo de la vida de conciencia.....	19
b) Estructura del horizonte intencional: horizontes internos, captación de las relaciones y horizontes externos.	25
c) Correlación noético-noemática y conciencia de horizonte	27
1.2 El análisis de la percepción y la intencionalidad de horizonte: estudio preparatorio sobre la relación entre el análisis de horizontes y los momentos de la correlación noético-noemática de la receptividad pre-judicativa.	31
a) Despertar de los horizontes en la conciencia receptiva pre-predicativa: apuntes preliminares	33
b) Captación simple, contemplación y explicitación del horizonte interno	41
c) Captación de la relación [<i>Beziehungserfassung</i>] y explicitación del horizonte externo en la esfera receptiva	46
1.3 Algunos sentidos de la noción de horizonte y su función en la fenomenología constitutiva. Análisis de horizonte y mundo de la vida.....	51
1.4 Fenomenología estática y fenomenología genética: importancia de la intencionalidad de horizonte en el desarrollo del proyecto fenomenológico.	55
Capítulo II.....	64
Asociación y afección: génesis y desarrollo del horizonte intencional en la constitución primordial de la pasividad	64
2.1 Constitución pasiva del campo de experiencia: el programa de una estética trascendental	66
2.2 La síntesis de asociación como forma universal de la pasividad	69
2.3 Afección y Atención	72
2.4 Despertar afectivo y reproducción asociativa.....	75
2.5 Aspectos de la intencionalidad de horizonte y la síntesis pasiva. Extensión de estos análisis hacia la formación del horizonte como campo pre-dado de experiencia: constitución pasiva del mundo en torno como horizonte.....	76
2.6 La génesis de la intencionalidad de horizonte en la pasividad primordial. Excursus sobre la revisión husserliana del esquema contenido/aprehensión y sus consecuencias en la teoría de las sensaciones.....	78
Conclusiones.....	92

Capítulo III.....	94
La intencionalidad de los sentimientos como punto de partida del análisis fenomenológico de la vida emotiva.....	94
3.1 Intencionalidad de los sentimientos: semejanzas y diferencias con otras vivencias intencionales. Sensaciones y sentimientos sensibles	94
3.2 Estructura intencional de la vivencia emotiva según el análisis estático: capas noético-noemáticas correspondientes a las vivencias emotivas	110
3.3 Sentimientos y apercepción de valor	113
3.4 La fenomenología de los sentimientos en las Lecciones de Ética	119
(1908/9, 1911/14, 1920-24).....	119
3.5 Intencionalidad de horizonte y temple de ánimo: el problema de nuestra investigación.	126
Conclusiones.....	140
Capítulo IV.....	142
Sobre la tonalidad afectiva del mundo en torno y sus horizontes intencionales	142
4.1 La fenomenología de la vida afectiva en las investigaciones inéditas de Husserl. En torno a los <i>Estudios sobre la estructura de la conciencia</i> (1901-1925).....	142
4.1.1 Apercepción de mundo y tonalidad afectiva: la pregunta por la intencionalidad del temple de ánimo.....	146
4.1.2 El concepto fenomenológico de “temple de ánimo”: esbozo de una sistematización.	149
4.1.3 La intencionalidad de los temples de ánimo y los “trasfondos” de sentimiento [Gefühshintergrund].....	166
a) La captación de los caracteres de valor y la esfera afectiva (Gemüt)	167
b) Incitación emotiva y volverse emotivo	170
c) Caracterización del temple de ánimo como unidad afectiva duradera y el problema de su intencionalidad.....	174
4.2 La formación de los horizontes afectivos como referencias implícitas y como fondos de sentimiento de la apercepción concreta del mundo en torno.....	184
a) El modelo del horizonte como horizonte de capacidades del yo bajo la forma “yo puedo” [Ich kann].	186
b) El modelo de análisis de horizontes como explicitación de horizontes internos y externos.....	189
c) Explicitación del horizonte emotivo en relación con la pasividad primordial: el campo de sensaciones y su carácter emotivo.	191
d) El temple de ánimo como horizonte indeterminado: breve exploración sobre el problema de la “existencia” [Existenz].....	194

e) Horizonte como trasfondo emotivo [Gefühlshintergrund] de la experiencia: la constitución de los caracteres emotivos del mundo de la vida.	197
Conclusiones.....	200
Capítulo V	202
Intencionalidad de horizonte y vida afectiva	202
5.1 Atención a los sentimientos y la conciencia del temple de ánimo	204
5.2 Las críticas de Husserl a Geiger en los manuscritos <i>Sobre la estructura de la conciencia</i> (1912) y la fenomenología de los temples de ánimo.	215
5.3 Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: el surgimiento del temple nostálgico	221
5.3.1 Niveles de articulación de la vida emotiva desde el punto de vista del análisis de los horizontes.....	221
5.3.2 Esbozo de descripción fenomenológica del temple nostálgico de acuerdo al análisis de horizontes.....	229
5.3.2.1 La suscitación de la nostalgia.....	230
5.3.2.3 Caracterización del anhelo nostálgico.....	238
5.2.3.4 La frustración del anhelo y las formas de transfiguración del temple nostálgico.	245
5.2.3.5 Nostalgia como acceso al campo inactual latente de nuestro mundo en torno: el valor del mundo como en cada caso “mi mundo”.....	247
5.2.3.6 El temple nostálgico: análisis de sus horizontes	250
Conclusiones y perspectivas de investigación	255
Bibliografía	263

Agradecimientos

A mi familia, Alvaro, María Cecilia, Cecilia y Andrea, por el apoyo incondicional durante todo este tiempo. A ustedes les debo todo.

A Antonio Ziri3n Quijano, por todos los a3os de aprendizaje, en la filosof3a y en la vida, y los que faltan. A Jorge A. Reyes Escobar, que redefini3 mi manera de entender la fenomenolog3a trascendental y en general la filosof3a en la actualidad. A Ma. Dolores Illescas Nájera, toda mi admiraci3n por su trabajo intelectual, por la lectura atenta de mi tesis y su constante disposici3n a resolver mis dudas a lo largo de mi investigaci3n; por su comprensi3n en momentos dif3ciles. Agradezco tambi3n a Pedro Enrique Garc3a Ruiz y Ricardo Horneffer por su comprensi3n y disposici3n a leer mi tesis de doctorado.

Este trabajo de investigaci3n corri3 de manera casi simultánea al desarrollo del Seminario de Estudios Básicos en Fenomenología Trascendental, de modo que no puedo dejar de agradecer el apoyo incondicional de mis compa3eros y amigos, Jethro Bravo, Marcela Venebra, Sergio Pérez Gatica, Estaban Marín, Ernesto Guadarrama, Luis Echaniz y Dulce María Ríos en esta misma línea extiéndase mi agradecimiento a Alberto Garc3a, Carlos Montiel y Luis Alberto Canela, entra3ables amigos y compa3eros de ruta en el estudio de Husserl, de los a3os en Morelia, lo mismo a Eduardo González Di Pierro. Especial agradecimiento merece Miriam Reyna, Roberto Menéndez “Obarri” y Juan David Zuolaga, entra3ables amigos de la aventura en Europa.

Tambi3n quiero agradecer a Dieter Lohmar, director del Archivo Husserl de la Universidad de Colonia su apoyo y asesor3a durante mi estudio en Alemania, lo mismo para Dirk Fonfara y Jadna Bruzinska que siempre estuvieron dispuestos a orientarme. A mis colegas y amigos en los Archivos Husserl: Abbed Kanoor, Georgy Chevarin, Paula Angelova, Honhe Wang, Michaele Averci, Marco Cavalaro, Alice Pugliese, Emmanuele Caminara, Patricio Perkins, Sara Pasetto, Rodney Parker y muy especialmente a Vittorio de Palma por las vivas discusiones que me permitieron aprender mucho. De igual forma agradezco mucho el apoyo de Ulrich Melle, director del Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina y Thomas Vongehr, por sus orientaciones con los manuscritos de Husserl sobre el tema de sentimientos.

Este trabajo fue posible gracias a la beca del programa de posgrados de excelencia del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnolog3a, y una beca de investigaci3n de la Agencia Alemana de Intercambio Académico. Quisiera agradecer a las autoridades del posgrado en

Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, en particular a la Dra. Ángeles Eraña, directora del programa. Asimismo no puedo dejar de reconocer el apoyo de Ivette Sandoval, Norma Pimentel, y Jasmín Casado que siempre me orientaron con los trámites y soportaron mis torpezas con los papeleos.

Una parte importante de esta investigación es el resultado de los años de aprendizaje en la entonces Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por lo que agradezco la oportunidad de trabajar ahí particularmente a Luis Esteban Murguía, Alejandra Olvera, Claudia Fragoso, Adriana Rovira y Rocío Luna. De igual manera agradezco a Jaime Vieyra la oportunidad de volver a la Facultad de Filosofía de la UMSNH para compartir con los estudiantes en tres seminarios sobre Husserl y Fenomenología. Fue una oportunidad valiosa de compartir estos recorridos. Mi estancia en Morelia no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional de mi amigo Erik Avalos Reyes y la generosidad de su familia.

No me olvido de amigos como Darin McNabb, Efrén Osorio, Gabriel Aranda y Rodrigo Sansores que a la distancia supieron colmar los agobios del trabajo de investigación con muchos ánimos. Finalmente agradezco también a Thalía Núñez por la oportunidad de volver a sonreír.

Introducción

El presente trabajo consiste en una investigación sobre las estructuras esenciales de la intencionalidad de horizonte en la esfera afectiva de la vida de conciencia de acuerdo a la fenomenología trascendental desarrollada por Edmund Husserl. Con ello se pretende establecer algunos lineamientos generales del estudio de las modalidades no temáticas, las asociaciones pasivas y la función de los horizontes en las operaciones de la vida afectiva y sus correlatos objetivos. Dichas investigaciones están orientadas a la aclaración de las implicaciones de sentido que intervienen en la formación de las disposiciones afectivas, temples de ánimo y fondos emotivos desde la perspectiva de la conciencia de fondo y las formas no temáticas de la intencionalidad.

El objetivo general de esta investigación es estudiar la estructura intencional de los fondos emotivos de la vida subjetiva y su papel en la configuración del sentido del mundo en torno. La posibilidad misma de interpretar los temples de ánimo en clave de la descripción intencional ha sido puesta en duda desde hace casi un siglo tanto por la primera psicología descriptiva como por la propia tradición fenomenológica posterior a Husserl. Incluso la existencia de temples de ánimo sin ninguna dirección intencional ha sido justo el contraejemplo para señalar las insuficiencias del modelo fenomenológico de Brentano, Husserl y Scheler.¹ No obstante, a partir de los manuscritos inéditos de Husserl, disponibles o bien en la edición de sus obras completas, o bien en forma de transcripciones en los Archivos Husserl, es posible plantear nuevas claves para afrontar el problema desde una perspectiva fenomenológica.

En primer lugar estaría la opinión del propio Husserl, quien fue el primero en reconocer dicha dificultad incluso antes de la redacción de *Investigaciones Lógicas*, en sus notas de 1893 a su lectura de *La psicología del sonido* de Carl Stumpf.² Su exploración pionera del problema de la intencionalidad de los temples de ánimo en estos manuscritos permite tanto la interpretación con otra luz tanto sus afirmaciones sobre el tema en *Investigaciones Lógicas*, como

¹ Véase, Heidegger (1927), Levinas (2002), Geiger (1911)

² Edmund Husserl, *Husserliana Gesammeltewerke*, XXXVIII :Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893-1912)“, Springer, 2004, pp.159-189. Para la referencia a la edición de obras completas de Husserl se citará en adelante Hua, seguido del tomo y el número de página correspondiente. Siempre que sea posible se citarán las traducciones españolas más autorizadas seguidas de su correspondencia con la edición de *Husserliana*. Para otras referencias, siempre que no se afirme lo contrario, la traducción de los

el seguimiento del problema, especialmente si lo comparamos con otros manuscritos, desde 1912 y sus textos tardíos. Durante todo su desarrollo filosófico Husserl fue de la opinión de que los temples de ánimo tienen dirección intencional y así lo mencionó explícitamente en una variedad de manuscritos de investigación de diferentes épocas; no obstante, al parecer no existe una exploración específica de cómo podría sustentarse esta idea. El trabajo que emprenderemos aquí es tratar de darle consistencia a esta hipótesis con base en la reconstrucción de la noción fenomenológica de “temple de ánimo” en los manuscritos inéditos de Husserl y, en segundo lugar, avanzaremos al esclarecimiento de su intencionalidad a partir de la conciencia de horizonte. Existe en la experiencia del temple de ánimo una cierta referencia intencional de carácter no temático, la cual está implicada en los diferentes caracteres que lo manifiestan. En este trabajo se defenderá la idea del temple de ánimo como una cierta conciencia de fondo cuya manifestación sensible es la expresión de una compleja red de implicaciones susceptible de ser descrita en términos de la intencionalidad de horizonte.³

Justo la tesis a defender es que es posible explicitar el sentido de los temples de ánimo a partir del análisis de los horizontes intencionales implicados en ellos; de hecho tal tarea es coherente con el programa de la fenomenología genética. Es decir, el análisis del horizonte de sentido implicado en los temples de ánimo no sólo da por resultado el desarrollo de una fenomenología de los temples de ánimo y los fondos emotivos, sino que abre la posibilidad de un análisis de la génesis del juicio predicativo en la esfera axiológica y es ahí donde alcanza especificidad filosófica esta investigación más allá de la investigación psicológica sobre la naturaleza de los sentimientos. No obstante, los resultados en realidad son más modestos pues sólo alcanzamos aquí a justificar la plausibilidad del análisis.⁴ Para ello comenzamos con una exploración de la noción de intencionalidad de horizonte en la fenomenología trascendental,

pasajes de Husserl citados es del autor de esta investigación. En todos estos casos la versión final de dichos pasajes en español fue discutida con el Prof. Antonio Ziri6n.

³ Una investigaci6n pionera que desarroll6 una hip6tesis muy similar a la que aqu6 presentamos, aunque por otros medios y de acuerdo a otras fuentes, es el libro in6dito, hasta 2011, de Ludwig Landgrebe *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverst6ndnisses und zum Problem der seelichen Ganzheit*, (1934). Ah6 Landgrebe sostiene, inspir6ndose en la fenomenolog6a de Husserl, que los temples de 6nimo son justo horizontes. Nosotros seguimos en nuestra investigaci6n un camino si bien afin, ciertamente muy diferente al de Landgrebe y tomando como referencia la sistematizaci6n exclusiva del trabajo de Husserl para sostener esta tesis. La comparaci6n exhaustiva entre los resultados de la investigaci6n que aqu6 presentamos e investigaciones con un talante m6s original como las de Landgrebe u Otto Bollnow quedan por el momento pendientes.

⁴ En este punto nos acercamos al programa m6s husserliano de la fundamentaci6n gen6tica, en este caso, de la unidad de la raz6n pr6ctica (la posibilidad de una g6nesis trascendental del juicio axiol6gico) tema que a pesar

seguida de un estudio sobre la estructura asociativa de los horizontes intencionales. La exposición detallada de los conceptos fundamentales implicados en dicha temática es la tarea de los primeros dos capítulos de esta investigación.

A partir del tercer capítulo se presenta la doctrina husserliana de la vida emotiva, de acuerdo a sus obras principales y algunas de sus más importantes lecciones. Ya en este capítulo aparecen algunos problemas relativos al tema de la intencionalidad del temple de ánimo.

En el cuarto capítulo se proponen los lineamientos de una fenomenología de los temples de ánimo, para lo cual exponemos el resultado de una investigación de archivo con manuscritos de investigación de Husserl, muchos de ellos todavía inéditos y con lo cual intentamos sistematizar el problema fundamental de la intencionalidad de los temples de ánimo. En este capítulo tomamos en consideración en particular el grupo de manuscritos inéditos conocidos como *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, redactados, especialmente, entre 1908 y 1924, los cuales constituyen uno de los grupos de textos donde se estudia con mayor amplitud el problema de los sentimientos en la obra de Husserl. Para ello exploramos manuscritos de investigación de la última década de su vida donde reaparece la temática del temple de ánimo en relación con la idea de un sentimiento de la vida como totalidad. El resultado de esta investigación permite, por un lado, hacerse una idea del desarrollo la fenomenología del temple en orden cronológico y sistemático, y por otro, destaca la unidad en la comprensión de la problemática a lo largo de su evolución filosófica.

En el quinto y último capítulo retomaremos las nociones expuestas en la primera parte con miras a proponer un modelo de análisis de horizonte que permita analizar las capas de sentido de los temples de ánimo. Para ello partimos del ejemplo guía de un análisis del temple de ánimo nostálgico. Antes de avanzar a este último momento, nos detenemos en las críticas pioneras de Moritz Geiger a la fenomenología de los sentimientos de Husserl. La importancia de las críticas de Geiger es que fueron probablemente las primeras críticas a la teoría de la intencionalidad de los sentimientos de Husserl, donde se enfatizan las contradicciones que presentan los temples de ánimo en el funcionamiento del modelo de análisis intencional. Husserl mismo contestó a Geiger en manuscritos de investigación y justo una parte de sus consideraciones sobre la intencionalidad de los temples las hizo en respuesta a Geiger.

de la afinidad de nuestra propuesta con la de Landgrebe o Bollnow, no encontramos dentro de sus programas y en cambio afirma una de las convicciones más importantes de la filosofía entera de Edmund Husserl.

Por último, presentamos un esbozo de la fenomenología del temple nostálgico como ilustración de las herramientas conceptuales desarrolladas a lo largo de la investigación y sugerir algunas pautas para una fenomenología de los temples de ánimo concretos basadas en los manuscritos de Husserl. No obstante, es un objetivo de este trabajo destacar la especificidad filosófica de la fenomenología de los sentimientos, tanto frente a una tipología especulativa de las emociones como frente a una mera psicología descriptiva. El tema fundamental de la investigación fenomenológica es la indagación radical sobre el sentido de la realidad en general desde la base de su emergencia en la experiencia subjetiva, considerada ella misma, desde la perspectiva ofrecida por la reducción trascendental. Es decir, se asume la experiencia y el sentido dado en ella desde la pura inmanencia de su aparecer fenoménico en suspensión de los vínculos naturales y causales relativos a la toma de posición que asume el carácter en sí del mundo realmente existente. Por lo tanto, la investigación fenomenológica sobre la vida emotiva está dirigida a considerar a los sentimientos como eventuales vínculos de sentido, en los cuales se constituyen redes significativas de comprensión de la subjetividad en su mundo circundante y con ello, la aclaración del fundamento de la esfera axiológica como dimensión racional de los valores en general. Aunque la investigación aquí propuesta se mantiene en la aclaración de la estructura intencional de los temples de ánimo y pretende sólo mostrar la pertinencia del modelo de análisis intencional de horizonte en la exploración de los fondos emotivos de la experiencia, al menos en su pretensión asumimos esta empresa dentro del programa general de una fenomenología trascendental. Con ello esperamos sugerir la coherencia entre el programa de la génesis del sentido del juicio predicativo dóxico demostrada por Husserl en sus obras tardías como *Lógica Formal y Lógica Trascendental* y *Experiencia y Juicio* y una posible explicitación genética del origen de la intencionalidad de los sentimientos. La fundamentación genética de la esfera del juicio axiológico predicativo en las síntesis pre-predicativas de los horizontes emotivos, atraviesa la fenomenología del temple de ánimo como tonalidad emotiva del mundo de la vida y el mundo mismo ofrecido a la vida como un mundo emotivamente significativo y con valores; asimismo, el temple de ánimo, en cuanto conciencia de horizonte, es una estructura coherente con la síntesis unificadora de la vida en su autoconstitución temporal, por lo cual, se puede sugerir la idea del temple de ánimo como unidad emotiva de la corriente de vida de la mónada concreta en el devenir de su existencia fáctica. Ambos aspectos, una vez más, no sólo corresponden a una psicología fenomenológica, sino que forman parte de la fundamentación trascendental de la esfera del valor y con ello de la

racionalidad axiológica en general, y en esa medida, su desarrollo se hace todo el tiempo en el marco de una investigación filosófica.

Capítulo I

Sentido e importancia del análisis de la intencionalidad de horizonte en la fenomenología trascendental

El problema fundamental de la fenomenología es el análisis del sentido. La forma originaria de la constitución, proyección y realización del sentido corresponde a la más universal de las estructuras de la conciencia: la intencionalidad. El campo de los análisis fenomenológicos es nuestra propia experiencia, pero la fenomenología además asume la experiencia vivida en su especificidad de sentido, es decir, de acuerdo al procedimiento metodológico conocido como la reducción trascendental. La suspensión de la tesis natural del mundo nos entrega el mismo mundo pero en su especificidad fenoménica, tal y como se nos brinda en la experiencia y dentro de los límites de lo dado en ella. Las formas del ofrecimiento del sentido se corresponden, para la fenomenología, a los modos a través de los cuales conciencia se dirige a los objetos o situaciones objetivas del mundo y al mundo mismo en general. Dicho de otra forma, los modos de dación del mundo fenoménico corresponden a las diferentes formas de la síntesis intencional en la subjetividad trascendental.

Por otra parte, no vivimos “sentidos” aislados sino una compleja red de implicaciones intencionales donde cada mención remite a una variedad de potencialidades implícitas que anticipan y co-determinan nuestra forma concreta de relacionarnos con nuestro mundo en torno. Es decir, toda conciencia no es sólo conciencia de algo sino que está vinculada con otra conciencia que la precede y es asociada a una conciencia futura que anticipa la continuidad de lo que vive la conciencia presente. Esta vinculación no es la mera sucesión temporal sino una relación donde los contenidos mentados por cada conciencia vinculada son relevantes en la determinación del objeto actual de la conciencia presente. Todo “algo” mentado por la conciencia aparece sobre un fondo u horizonte de otros objetos y a su vez está referido al trasfondo de experiencias pasadas y a la propia expectativa inmediata, es decir, a la asunción de una continuidad de experiencias concordantes sucesivas. Esta condición de la vida subjetiva puede ser entendida, en términos generales, como intencionalidad de horizonte.

Sobre la importancia de la intencionalidad de horizonte Roberto Walton señala: “En relación con la intencionalidad, la conciencia de horizonte tiene una función que exhibe un doble carácter. Por un lado, permite que la donación de sentido sea complementada por una

donación de derecho y se prolongue en una transferencia de sentido”⁵, es decir, permite la prolongación consecuente y coherente entre el sentido dado, el mantenerlo asido y la anticipación de una donación concordante a lo vivido. Sigue Walton: “Por otro lado, en la forma de un horizonte inicial originario, proporciona una base para los actos intencionales. Este doble papel dentro de la fenomenología trascendental le confiere una peculiar anterioridad y posterioridad respecto de los actos. Es la condición de posibilidad tanto del despertar de la conciencia de un objeto como de la consumación de la validez y el sentido del acto intencional”⁶. Dicho de otro modo, el horizonte es el fundamento que permite, tanto esclarecer la génesis del acto intencional, como garantizar la unidad del objeto, siempre anticipado en su síntesis coherente más allá del sentido efectivamente dado.

A lo largo de este capítulo aclaramos los aspectos fundamentales de la noción husserliana de intencionalidad de horizonte y su función constitutiva en los diferentes niveles de la vida de conciencia.

1.1 El concepto husserliano de horizonte: caracterización preliminar e importancia

Lo propio de la vida de conciencia es estar siempre proyectada o dirigida a una trascendencia; su permanente referencia más allá de sí misma se expresa en la fórmula “toda conciencia es conciencia de algo”. Gracias a este carácter intencional se descubren las estructuras de la subjetividad y el sentido de sus objetos posibles: los correlatos. Ahora bien, la dirección objetiva de la conciencia manifiesta en la forma de un dirigirse hacia algo conduce necesariamente a un fondo desde el cual se destaca el objeto temático de la dirección intencional. ¿En qué consiste el fondo en el cual se destaca lo apuntado por el rayo intencional? Uno de los descubrimientos más importantes de la idea husserliana de intencionalidad, avance decisivo frente a los aportes de Brentano, es comprender la constitución de este fondo de lo no destacado en relación con un tipo específico de referencia intencional: la intencionalidad de horizonte.

La noción fenomenológica de horizonte se refiere a cierta modalidad intencional dirigida a contenidos mentados implícitamente en una mención actual, ya bien como fondo o soporte necesario para la manifestación del objeto de una vivencia actual, o bien como co-

⁵ Walton, Roberto (1996:162)

⁶ *Idem.*

mención que supone necesariamente el contenido de una aprehensión.⁷ Una de las definiciones más precisas de la noción de horizonte aparece en *Meditaciones cartesianas*:

Los horizontes son potencialidades "predeterminadas". También decimos: se puede *preguntar a todo horizonte por lo que "hay implícito en él", "interpretarlo", "descubrir"* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero precisamente con esto descubrimos *el sentido objetivo, implícitamente asumido* en el *cogito* actual, pero exclusivamente siempre en un grado de mera indicación. Este sentido objetivo, el *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos *jamás como algo dado de un modo acabado*; el sentido se "aclara" sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo.⁸

Como se puede observar aquí, el horizonte se refiere a una forma intencional y por ende a cierto sentido objetivo co-mentado o mentado implícitamente en una vivencia actual; dicho de otro modo, toda presencia o aprehensión actual remite indicativamente a la co-presencia de otras vivencias que forman parte de su horizonte.

De acuerdo a la estructura del horizonte propio de cada experiencia de una cosa particular, sin importar de cuál se trate, la vivencia tiene un horizonte de determinación interna en el cual se explicitan las propiedades y cualidades intrínsecas del objeto mentado en cuanto tal, y un horizonte de determinación externa que configura el sentido de la objetividad mentada respecto de otras objetividades co-mentadas como fondo o contexto que contribuyen a la determinación de dicho sentido.

El horizonte conforma una anticipación primordial que se revela como un modo de variación de actividades instituyentes de conocimiento, es decir, de una actividad e intención originaria:

que piensa más allá del núcleo de lo dado y anticipa; este pensar más allá no se refiere sólo a la manera de anticipar determinaciones que se espera aparezcan ahora en el objeto experimentado, sino también, por otra parte, va más allá de esa misma cosa con todas sus posibilidades anticipadas de una futura determinación progresiva, pensando más allá hacia otros objetos con él a la vez, aun cuando por lo pronto sean conscientes sólo en el trasfondo.⁹

A su vez toda experiencia, decíamos, tiene un horizonte externo o de segundo grado referido al de primer grado, el horizonte interno que está implicado en él. El horizonte externo

⁷ Cfr. Anthony Steinbock (1995: 105-109).

⁸ *Meditaciones Cartesianas* Tr. José Gaos – Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. § 19, 93-94, Hua I, 82.

⁹ *Experiencia y Juicio*, Tr. Jas Reuter, Revisión Bernabé Navarro, UNAM, México, 1980 §8, 34, E.U., 28

se refiere a los objetos de fondo que no son foco de mi atención, lo cual no quiere decir que no pueda volverme hacia ellos después. Este fondo de objetos tiene a su vez una relación de semejanza o determinación extrínseca con el objeto al que sí atiendo, así se trate del mero carácter de estar “detrás” o “a un lado” del mismo. Además, estos objetos tienen en común que son anticipados como objetos del mundo con existencia en el horizonte espacio-temporal uno, al cual se suma el horizonte de familiaridad del mundo circundante, entre otros. A su vez, la suma de este fondo y sus relaciones como contexto universal de mi experiencia es el propio mundo como “mundo de la vida” o “mundo vital” [Lebenswelt]. El mundo de la vida es el subsuelo y fondo originario que subyace como horizonte no tematizado y siempre supuesto de toda mi actividad subjetiva en la actitud natural. En la última etapa de la obra de Husserl el “mundo de la vida” juega un papel esencial en la reorientación del sentido de la verdad científica a la experiencia previa a las idealizaciones.

La conciencia actual de un objeto intencional siempre supone un horizonte interno de un sinfín de representaciones posibles y un horizonte externo de otros objetos y referencias que se extienden al mundo como horizonte universal. Por otra parte, dicha conciencia supone a su vez un horizonte temporal de protenciones y retenciones que se extiende desde el presente vivo de mi corriente de conciencia y finalmente, un horizonte espacial, el cual procede del aquí absoluto instituido por mi cuerpo vivo, centro cero de orientación y eje de constitución del espacio fenomenológico.

Ahora bien, lo propio del horizonte no sólo es la expansión sucesiva de momentos de acuerdo a la forma del tiempo o la relación de cercanía y lejanía respecto del aquí instituyente de mi cuerpo, sino un sistema coherente de contenidos anticipados de acuerdo a sedimentos habituales, los cuales forman un acervo de sentido que predefine, con independencia de la voluntad o incluso de la espontaneidad del sujeto, el modo de presentación de un objeto dado, anticipando su forma completa.¹⁰ Uno de los rasgos más importantes y decisivos de la intencionalidad de horizonte es que descubre una tendencia pasiva de la conciencia a captar la sucesión de contenidos de la experiencia de acuerdo a un principio de orden coherente, el cual va desde la síntesis que asocia y discrimina contenidos por un principio de semejanza sensible

¹⁰ Ver Walton (2001, p.243.)

hasta complejos sistemas de motivación basados en conocimientos adquiridos que trascienden el orden de la mera percepción sensible.¹¹

El análisis básico de la conciencia de horizonte supone la consideración de su estructura esencial caracterizada en primer término por su carácter no-temático en contraste con las aprehensiones actuales. La conciencia de horizonte se refiere a ese fondo supuesto en la atención actual de la conciencia que focaliza un cierto objeto y desplaza a la vez que “co-mienta” el resto del campo de experiencia como horizonte de objetos potenciales, latentes. En la base de la formación de los horizontes se encuentra la síntesis originaria de la temporalidad inmanente, la cual constituye la forma universal de la síntesis de unidad de las vivencias y con ella, provee de unidad a sus correlatos objetivos, gracias a la estructura retencional y protencional del flujo temporal. Los contenidos anticipados y mantenidos co-mentados en una aprehensión actual gracias a la intencionalidad de horizonte, suponen las asociaciones pasivas fundadas a su vez, en última instancia, en la forma del tiempo inmanente.

El concepto husserliano de horizonte aparece por primera ocasión, de forma explícita, en *Ideas I*. El contexto de su aparición es el marco de la distinción entre vivencias intencionales que son acto y vivencias intencionales que son no actos, la cual es en realidad una modificación parcial de la terminología de *Investigaciones Lógicas*, donde por actos se entendía toda vivencia intencional.

Como veremos, la dinámica de los horizontes poco a poco irá cobrando mayor relevancia en el desarrollo de la fenomenología y constituye una de las líneas de continuidad más importantes entre la fenomenología estática y la fenomenología genética.

Para los fines de nuestro estudio, el cual no pretende en modo alguno ser un análisis exhaustivo de esta noción en la fenomenología husserliana, sino un estudio sobre los horizontes emotivos, bastará una revisión preliminar del concepto atendiendo, especialmente, a los textos más importantes de la obra publicada por Husserl.¹² La relevancia que tiene la noción de horizonte en la exposición de la fenomenología genética y en el estudio de la pasividad, requerirá que volvamos más adelante a consideraciones más amplias de la noción de horizonte pero atendiendo a contextos concretos y con referencia a textos que forman parte

¹¹ Husserl distingue entre pasividad primordial y pasividad secundaria que es la que corresponde a las habitualidades. Hua IV s. 12, Cfr. Biceaga (2010: 43ss.)

¹² Como ocurre casi con cualquier temática en la fenomenología husserliana, las exploraciones más detalladas de algunas nociones y el desarrollo de muchos problemas se encuentra en sus lecciones y sus manuscritos inéditos. No obstante, las pautas generales de toda su filosofía se encuentran en las obras publicadas, las cuales, siempre deben tenerse en cuenta como la pauta para interpretar su legado inédito.

del legado inédito. El objetivo será contar con suficiente claridad en torno a la noción husserliana de horizonte, sobre todo en su relación con el análisis de la percepción, como base para continuar con el estudio de la fenomenología de la vida emotiva desde la perspectiva de sus horizontes.¹³

Para esta aclaración preliminar de la noción fenomenológica del horizonte partiremos de su aparición en *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas*. Inmediatamente después destacaremos algunos antecedentes relevantes de la cuestión en *Investigaciones Lógicas* y la mención del tema de los horizontes en *Lógica Formal y Lógica Trascendental*; en esta obra, Husserl realiza la revisión del problema de las expresiones vacilantes que efectuó en *Investigaciones Lógicas* a la luz del concepto de horizonte. Un poco más adelante exploraremos la dinámica entre los horizontes y la formación genética del sentido perceptivo centrándonos especialmente en *Experiencia y Juicio*. En el siguiente capítulo recuperaremos estas líneas generales para analizar el tema de la génesis pasiva y la “afectividad” originaria de la vida de conciencia desde el punto de vista de las investigaciones desarrolladas por Husserl especialmente en las lecciones conocidas como *Análisis sobre la síntesis pasiva*.

La elección de *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas* como inicio de nuestra exposición se debe a que se trata de las dos obras donde Husserl expone de manera decidida el programa de la fenomenología trascendental, las cuales corresponden a su vez a dos periodos culminantes de su obra. *Ideas I* marca el giro trascendental de la fenomenología y *Meditaciones Cartesianas* es la obra programática donde aparece el mapa más amplio del desarrollo maduro del pensamiento de Husserl. En ambas obras aparece una exposición general de la noción de horizonte, la cual nos permite captar su sentido global y el contexto en el que tiene lugar esta dinámica; a la vez hace posible establecer un marco de referencia que abarca, en términos cronológicos, el desarrollo global del camino de Husserl.

Al menos en lo que se refiere a *Ideas I*, Husserl no siempre utiliza explícitamente la noción de “horizonte” para referirse a este tema, a veces utiliza expresiones como “halo” o “fondo” pero tomando en cuenta la indicación señalada por el propio Husserl en la nota del

¹³ Además de los destacadísimos estudios del profesor Roberto Walton, quien nos ha legado un acervo invaluable de exposición crítica y sistematización del sentido y alcances de la noción de horizonte en la fenomenología de Husserl, merece mención el estudio de S. Geniusas (2012) el cual es lo más cercano a una exposición sistemática completa del concepto de horizonte en Husserl. Mucho de lo que alcanzo a esbozar aquí se debe al estudio de estas obras, a las que se suman otros artículos a los que haré referencia puntual en el momento que resulte pertinente.

parágrafo 83 de sus *Ideas I*, se comprende que existe una cierta unidad en la comprensión del mismo fenómeno.

Si la mirada pura del yo da reflexivamente en alguna vivencia y la capta *perceptivamente*, existe la posibilidad apriórica de volver la mirada a otras vivencias HASTA DONDE este nexo alcanza. Pero por principio no es NUNCA este nexo ENTERO algo dado o que pueda darse por medio de una sola mirada pura. A pesar de ello, también él es en CIERTO modo intuitivamente captable, aunque se trate de un modo de una índole por principio distinta, a saber, en la forma de la “FALTA DE LÍMITES EN LA MARCHA PROGRESIVA” DE LAS INTUICIONES INMANENTES, desde la vivencia fijada hacia nuevas vivencias de su horizonte de vivencias, desde la fijación de éstas hacia las de su horizonte, etc. Mas la expresión de HORIZONTE DE VIVENCIAS no quiere decir aquí solamente el horizonte de la temporalidad fenomenológica según sus dimensiones descritas, sino diferencias de modos de dación DE NUEVA ESPECIE. Según esto, una vivencia que se ha tornado *objeto* de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo MIRADO, tiene su horizonte de vivencias no miradas; lo captado en un modo de la “atención”, y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de inatención hacia el fondo, con relativas diferencias de claridad y oscuridad, así como de relieve y de falta de relieve. En esto radican posibilidades eidéticas: traer lo no mirado a la mirada pura, hacer de lo marginalmente advertido algo advertido en primer plano, de lo no destacado algo destacado, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro.¹⁴

En una nota Husserl señala que el sentido de “horizonte” aquí es equivalente a la noción de “halo” [Hof] o “fondo” [Hintergrund]¹⁵ que utilizó en el parágrafo 35 donde decía: “Toda percepción de *cosa* tiene, así, un halo de INTUICIONES DE FONDO (o visiones de fondo, si es que en el intuir ya se comprende el estar vuelto), y también esto es una “VIVENCIA DE CONCIENCIA”, o más brevemente, “conciencia”, y conciencia “DE” todo aquello que hay de hecho en el “fondo” objetivo co-visto.”¹⁶

Para adentrarnos en la estructura intencional de la conciencia de horizonte es necesario reparar en la doble modalidad de “actualidad” y “potencialidad” de la vida de conciencia y sus correlatos como objetos temáticos y respectivamente fondo no destacado.

a) Actualidad, potencialidad, tema y fondo de la vida de conciencia

¹⁴ *Ideas I*, p. 275, §83, Hua III/1, p.185 ss.

¹⁵ *Ideas I* p.275 §83, Hua III/1, p.186 n.1.

¹⁶ *Ideas I*. p.152, Hua III/1, p.71.

El tema del horizonte no tiene la centralidad de otros tópicos en *Ideas I*. El desarrollo de la temática relativa a la intencionalidad de horizontes irá cobrando cada vez mayor importancia a lo largo de la trayectoria intelectual de Husserl, pero las consideraciones realizadas al respecto en su obra fundamental, *Ideas I*, son más bien marginales, o bien forman parte de la exposición de otras temáticas. No por ello resultan menos importantes, pues se trata de una temática novedosa respecto de sus *Investigaciones Lógicas*. La primera mención del tema aparece en un análisis preliminar de la percepción del mundo en la actitud natural y la relación entre el yo y el mundo circundante

Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA. Puedo lanzar hacia éste rayos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado. Evocaciones determinadoras, primero oscuras, pero que se van avivando, destacan algo para mí; se eslabona una cadena de semejantes recuerdos; el círculo de la determinación se amplía más y más, y eventualmente tanto, que se establece el nexo con el campo de percepción actual como entorno CENTRAL. Pero en general el resultado es distinto: una niebla vacía de oscura indeterminación se puebla de intuitivas posibilidades o conjeturabilidades, y sólo se delinea la “forma” del mundo, precisamente como “mundo”. El entorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El horizonte, nebuloso y nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

El horizonte en principio se refiere al mundo como “horizonte” posible de percepciones y fondo de la percepción actual.

La determinación precisa aparece en el párrafo 35, «El *cogito* como “acto”. La modificación de la inactualidad», donde aparece una ampliación de la noción de vivencia intencional que es el punto de partida del análisis de la intencionalidad de horizonte. En este párrafo Husserl analiza la noción de “cogito” o vivencia intencional en la distinción entre vivencias intencionales que son actos y aquellas que son no actos. Se trata de una ampliación respecto de lo dicho en *Investigaciones Lógicas*, toda vez que extiende el concepto de intencionalidad para hablar de vivencias inactuales pero que mantienen una dirección intencional.¹⁷ Este tipo de vivencias son las vivencias de horizonte, las cuales tienen como correlato objetos o situaciones objetivas en el fondo y por tanto, no destacadas en plena actualidad de la vida de conciencia. Aquí el horizonte es referido como un “halo de intuiciones

de fondo”, en este caso, de la percepción, aunque en realidad todas las vivencias actuales, de cualquier esfera de vivencias, tienen sus horizontes. Husserl comienza con el ejemplo de la percepción de “este papel blanco”, eventualmente el papel en el que escribe. En el percibir mismo la aprehensión destaca el objeto “papel blanco” dentro de un campo de percepción más amplio en el cual se cuentan el escritorio donde estaría el papel, libros, lápices, siguiendo el ejemplo de Husserl, un tintero, pero en la medida en que estoy vuelto al papel no atiende de la misma forma a los demás objetos que son fondo del objeto de la aprehensión, no estoy vuelto a ellos sino al papel. Incluso, complicando un poco el ejemplo de Husserl podríamos decir, tratándose del papel en el que escribo: en un momento estoy en realidad atento al discurrir de mi pensamiento, y lo que percibo son las palabras que voy escribiendo sobre el papel, respecto de las cuales, el papel pasaría a formar parte del fondo o campo de percepción en relación al objeto aprehendido, en este caso el discurso de mi pensamiento plasmado en mi escritura. El papel constituye un horizonte de primer orden, todavía habría un horizonte más amplio que estaría referido al escritorio donde estoy escribiendo y todo lo que forma parte del entorno perceptivo.

Tomemos en cuenta que en esta complicación del ejemplo sólo nos referimos a la esfera de la percepción, aunque involucramos la esfera judicativa de mi discurrir expresivo en la escritura. No obstante, de acuerdo al propio Husserl, destacamos la separación entre la vivencia actual de ejecución de mi escritura y el discurso, el sentido de lo que escribo sobre el papel. Es decir, no pienso y luego escribo, voy pensando y simultáneamente ejecuto el acto de expresión que incluye ya la ejecución de la escritura en el papel con todo lo que ella implica (la ubicación corporal-visual de mí respecto de las palabras que escribo, la disposición de la mano y el tomar el lápiz o la pluma, el asumir el papel en blanco y la percepción de los espacios “vacíos” como dispuestos para ser llenados con lo que escribo, etc.)

Ya la sola referencia al cuerpo como centro de la disposición respecto de la cual se establece la relación entre mi mano que escribe, el papel, mi percepción del papel y la perspectiva que me permite ejecutar la acción consecuente de forma adecuada, refiere a otro horizonte no destacado: la constitución originaria de mi espacio vivido gracias a mi cuerpo. Sólo pensemos en las complicaciones que resultan, por ejemplo de pretender escribir con la cara pegada al escritorio y el brazo tan extendido en posición desde la cual apenas puedo

¹⁷ Más adelante distinguiremos entre un horizonte actual patente, primer orden, y un horizonte inactual que es patente en la percepción total, un horizonte de segundo orden.

destacar el trazo de mi escritura del fondo vacío donde me dispongo a escribir. Cualquier extravagancia de esta naturaleza vale para ejemplificar lo que se quiere decir aquí. La disposición corporal desde la cual escribo es ella misma parte de la experiencia completa de escribir y a ella está también dirigida, en otro nivel de mi atención, mi conciencia de fondo.

Asimismo, hay otras esferas que ocurren simultáneamente a mi vivir concreto y que forman horizontes en otro sentido, como la percepción sonora de los objetos que están en el fondo y llaman en mayor o menor medida mi interés, la percepción olfativa (que inmediatamente asocia el olor, por ejemplo, a barniz a la suposición retenida pero no ejecutada de que están pintando en la otra habitación mientras escribo esto) y otros horizontes que ya formarían parte de una esfera no perceptiva como las asociaciones de ideas que ocurren mientras voy pensando y escribiendo sobre estos temas, las asociaciones o suposiciones no ejecutadas relativas al valor que le doy a lo que estoy escribiendo aquí, etc.

Dejando un momento nuestra complicación del ejemplo de Husserl, podemos cerrar la idea general de la siguiente manera: toda percepción de cosa, cualquiera que sea, tiene un halo o fondo de intuición o visión de fondo, y ella también es “vivencia de conciencia”, es decir también es “conciencia de”, es, dicho de otro modo, una forma de intencionalidad. El rayo de la referencia está dirigido a todo lo que constituye el fondo objetivo, co-visto, pero no destacado en una vivencia actual. La diferencia entre la vida actual y las vivencias del fondo no temático, a las que en uno de sus sentidos podemos referirnos como la esfera de la “pasividad”, no es una distinción rígida sino dinámica. Vamos a observar que hay diferentes órdenes de actividad, y el fondo de la vida de conciencia se va formando gradualmente. En el ejemplo del papel resulta claro que puede haber la percepción “simultánea” de tener de cosas “frente a sí”, las cuales, sin embargo, no necesariamente son atendidas como “tema” en el mismo sentido. Forman parte del horizonte perceptivo los objetos efectivamente presentes, patentes, hacia los cuales la conciencia dirige una mención indirecta y vive sus determinaciones de forma co-asumida en el vivir actual.

Pero, como se comprende, aquí no se habla de aquello que quepa encontrar “*objetivamente*” en el espacio *objetivo* que puede corresponder al fondo visto, no se habla de todas las *cosas* y sucesos *cósmicos* que una experiencia válida y progresiva puede comprobar allí. Se habla exclusivamente del halo de conciencia que pertenece a la esencia de una percepción ejecutada en el modo del “volverse al *objeto*”, y además de lo que entra en la esencia propia de este mismo halo.¹⁸

Es necesario insistir en que el fondo intuitivo co-visto lo es respecto de una referencia intencional. De modo que la noción de intencionalidad no se refiere solamente al acto aprehensor y su dirección objetivante sino a esta modalidad de co-atención de horizonte, a aquel campo de intuiciones no destacadas que también es mentado intencionalmente. En un momento más indicaremos con mayor precisión cómo es que se realiza esta función intencional del horizonte. Por lo pronto conviene proseguir con la exposición siguiendo a Husserl.

Aquello que es vivido como “fondo” de una percepción actual puede posteriormente ser atendido y dispuesto como tema de otra vivencia perceptiva; haciendo, pasar el contenido de la aprehensión anterior de la “inactualidad” a la actualidad, de igual forma lo que antes era tema pasa a ser fondo del nuevo tema. Esta es la distinción husserliana entre actualidad e inactualidad de la vida de conciencia.

Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias —siempre tomadas en plena concreción— es inherente aquella notable modificación que hace pasar la conciencia en el MODO DEL VOLVERSE ACTUAL a conciencia en el MODO DE LA INACTUALIDAD, y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia “EXPLÍCITA”, por decirlo así, de lo objetivo; la otra vez, implícita, meramente POTENCIAL. Lo objetivo puede ya aparecer para nosotros, lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero nosotros TODAVÍA NO ESTAMOS “DIRIGIDOS” A ÉL CON LA MIRADA DEL ESPÍRITU, ni siquiera secundariamente, y mucho menos estamos “ocupados” con él en sentido particular.¹⁹

Toda vivencia actual, necesariamente, está rodeada de un halo de inactualidad, la corriente de vida de conciencia no puede ser pura actualidad. “De todas estas vivencias es patentemente cierto que las actuales están rodeadas de un “halo” de inactuales; LA CORRIENTE DE VIVENCIAS NO PUEDE CONSTAR NUNCA DE PURAS ACTUALIDADES.”²⁰

Según las apreciaciones preliminares que hemos hecho en torno a la noción de horizonte, siguiendo como hilo conductor el orden de su aparición en el texto de Husserl, tenemos que el horizonte es un fondo o contexto respecto del tema de la vivencia perceptiva actual. Pero en el caso de la percepción, podemos atender a otro aspecto nodal del horizonte

¹⁸ *Ideas* I, §35 p.152 ss. Hua III/1 p. 71 ss.

¹⁹ *Ideas* I, p.153, Hua III/1 p. 72

²⁰ *Ideas* I p.153, Hua III/1 p.73

que corresponde a la esencial inadecuación entre la mención de sentido y la intuición en la percepción externa.

A la percepción de *cosas* es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta INADECUACIÓN. Una *cosa* sólo puede por principio estar dada “unilateralmente”, y esto no quiere decir sólo incompletamente, sólo imperfectamente en un sentido cualquiera, sino precisamente lo que prescribe la exhibición mediante matización. Una *cosa* es dada necesariamente en meros “MODOS DE APARICIÓN”, en que necesariamente hay un NÚCLEO DE “LO REALMENTE EXHIBIDO”, rodeado aprehensivamente de un HORIZONTE DE “CO-DACIÓN” IMPROPIA y de INDETERMINACIÓN más o menos vaga. Y el sentido de esta indeterminación está predelineado, una vez más, por el sentido general de lo percibido como *cosa* en cuanto tal y sin más, o por la esencia general de este tipo de percepción que llamamos percepción de *cosas*.²¹

La posibilidad de captación de nuevas experiencias del mismo objeto, no es una vacía posibilidad lógica sino que está fundada en un nexo de motivación.

Ello depende cuestión exclusivamente de las CONFIGURACIONES ESENCIALES de tales nexos, que son susceptibles, en todas sus posibilidades, de una exploración puramente eidética. En la esencia radica el que lo que en todo caso es *realiter*, pero no ha sido todavía actualmente experimentado, pueda venir a darse, y ello quiere decir entonces que pertenece al horizonte indeterminado, pero DETERMINABLE, de mi actualidad de experiencia respectiva. Pero este horizonte es el correlato de los componentes de indeterminación que dependen esencialmente de las mismas experiencias de *cosas*, y estos componentes dejan abiertas —siempre esencialmente— posibilidades de cumplimiento que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, PREDELINEADAS EN SU TIPO ESENCIAL.²²

Hacia los párrafos 81 a 83 de *Ideas I* Husserl revisa de manera general el tema de la temporalidad de la vida de conciencia. El tema específico del tiempo requiere un estudio más detallado, pero conviene consignar aquí algunos aspectos del tema como parte de la caracterización preliminar de la noción de horizonte en esta obra. El fondo de potencialidades relativamente indeterminadas del objeto perceptivo, por seguir con el ejemplo de Husserl, supone en última instancia la forma del tiempo y sus correspondientes estructuras de retención o recuerdo primario y protención o expectativa primaria. Se trata del tiempo vivido por la conciencia en su inmanencia y no corresponde a las mediciones del tiempo objetivo, del mundo.

²¹ *Ideas I*, § 44, p. 172, Hua III/1 p.91ss.

²² *Ideas I*, §81, p.270, Hua III/1 p.102s.

Por la reducción fenomenológica la conciencia ha perdido no sólo su “enlazamiento” (lo que es obviamente una imagen) aperceptivo a la *realidad* material y su inclusión, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inserción en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse —los modos del ahora, el antes, el después; los modos, determinados modalmente por ellos, del a la vez, del uno tras otro, etc.—, no se puede medir por la posición del sol, ni por un reloj, ni por un medio físico, ni en general se puede medir.²³

La relación esencial de la forma del tiempo con el horizonte es que la propiedad esencial de la temporalidad es la “FORMA NECESARIA DE VINCULACIÓN DE VIVENCIAS CON VIVENCIAS”²⁴. El estilo que determina el horizonte de indeterminación del halo de potencialidades de una vivencia actual supone la forma de unión o vinculación de la corriente del tiempo, y la propia temporalidad es ella misma un horizonte que apunta desde el presente vivo hacia el pasado y el porvenir.²⁵

Pero este fondo o relieve de vivencias no miradas está vinculado o supone la forma del tiempo, la cual brinda unidad a este sistema de potencialidades. Ahora bien, el fondo de vivencias inactuales no es sólo respecto de la vivencia actual ni se mantiene fijo sino que, como señala Husserl: “Toda vivencia tiene influencia sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias”²⁶ gracias a la unidad de la corriente temporal de la vida de conciencia.

b) Estructura del horizonte intencional: horizontes internos, captación de las relaciones y horizontes externos.

Toda experiencia tiene sus horizontes: esto quiere decir que la experiencia de un objeto o situación objetiva se extiende en “un encadenamiento explicitativo de experiencias individuales unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo”²⁷, esto es, toda vivencia está abierta a un horizonte de posibilidades diferentes de exhibición de lo vivido en ella misma es un horizonte abierto de relaciones con otras vivencias. “Y este horizonte, en su indeterminación, está de antemano también en vigor como campo de

²³ *Ideas I*, p.272, Hua III/1 p.181.

²⁴ *Ideas I*, p.272, Hua III/1 p.182.

²⁵ Veremos más adelante que a esta forma universal de la vinculación de las vivencias hay que agregar la síntesis de asociación como la conciencia afectiva de su vínculo material. Véase nuestro Capítulo II.

²⁶ *Ideas I* p.276, Hua III/1 p.187.

posibilidades, donde pre-señala el curso de la determinación más precisa, la cual decide apenas en la experiencia real cuál será la posibilidad determinada, al realizarla frente a otras posibilidades”²⁸

Es así que la experiencia de una cosa individual tiene sus horizontes de determinación interna y sus horizontes de determinación externa. En lo que respecta al primero, se refiere a la anticipación originaria de determinaciones interiores del objeto a lo largo de la experiencia que tenemos del mismo. Se trata de “un modo de ‘intencionalidad’, precisamente de la que se piensa más allá del núcleo de lo dado y anticipa; este pensar más allá no se refiere sólo a la manera de anticipar determinaciones, que se espera aparezcan ahora en el objeto experimentado, sino también, por otra parte, va más allá de esa misma cosa con todas sus posibilidades anticipadas de una futura determinación progresiva, pensando más allá hacia otros objetos con él a la vez, aun cuando por lo pronto sea conscientes sólo en el trasfondo.”²⁹

Esta referencia a otros objetos que conforman el trasfondo de la experiencia actual constituye el horizonte externo en el que la conciencia se dirige a un campo más amplio de experiencia en la forma de trasfondo del tema de la experiencia actual.

A su vez, decíamos, toda experiencia tiene un horizonte externo o de segundo grado referido al de primer grado, el cual se refiere a los objetos a los que no dirijo en este momento mi atención pero están disponibles para ser objetos de un eventual volverme a ellos, en cuanto objetos diversos de lo actualmente experimentado o iguales a ello en algún rasgo típico. Uno de los aspectos que tienen en común estos objetos es que son anticipados como objetos del mundo, con existencia en el horizonte-espacio temporal uno, al que se suma el horizonte de familiaridad del mundo circundante, entre otros. A su vez, otro de los conceptos implicados en la relación entre horizonte y mundo es el concepto de “mundo de la vida” o “mundo vital” al que Husserl exige retornar como fundamento del sentido último y originario de la experiencia previa a las idealizaciones, respecto de las cuales constituye su fundamento necesario.³⁰

La conciencia actual de un objeto intencional siempre supone la conciencia de un horizonte interno de un sinfín de representaciones posibles, y un horizonte externo de otros objetos y referencias que se extienden al mundo como horizonte universal. Un horizonte temporal, de pasado y futuro inmediatos, se extiende desde el presente vivo de mi corriente de

²⁷ *EJ*, p. 33, EU p.27.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibid*, p. 34 EU p.28.

³⁰ *Ibid*, § 10 p.48. También aparece el tema del mundo vital ligado al asunto del horizonte en Hua VI, § 33 a § 38.

conciencia; un horizonte espacial procede del absoluto aquí que instituye mi cuerpo, centro cero de orientación y eje de constitución del espacio fenomenológico. La horizonticidad se ocupa no sólo de la expansión sino de la anticipación temporal coherente de la experiencia. Esta anticipación se encuentra relacionada con cierto horizonte de familiaridad con el mundo que supone la sedimentación de experiencias anteriores y contribuye a la formación de las habitualidades.³¹

El análisis básico de la horizonticidad supone la consideración de su estructura esencial caracterizada, en primer término, por su carácter no-temático en contraste con las aprehensiones actuales; la conciencia de horizonte se refiere a ese fondo supuesto en la atención actual de la conciencia que focaliza un cierto objeto y desplaza pero co-mienta el resto como horizonte de objetos potenciales, latentes.

El horizonte es el sentido implícito o co-mentado en cada mención de una vivencia concreta, o bien en el modo de los horizontes de determinación interna de la vivencia o como sus horizontes externos, que es la dirección intencional a otros objetos que constituyen el fondo o contexto de la vivencia en cuestión. Hay distintos tipos de horizonte que conforman capas, desde los estratos más elementales relativos al horizonte temporal en el nivel más básico de la proto-sensibilidad vinculada a la conciencia interna del tiempo, hasta los horizontes de sentido supuesto que constituye la familiaridad. Uno de los aspectos más importantes del concepto de horizonte es su vinculación a una cierta noción de “mundo”, que no es el mundo objetivo sino el mundo como horizonte universal de las vivencias.

c) Correlación noético-noemática y conciencia de horizonte

La intencionalidad de horizonte tiene, como toda intencionalidad, los dos polos de la correlación. El primero dirigido a las características inmanentes en la referencia intencional y el segundo a la objetividad mentada en cuanto tal. Desde el punto de vista noético los horizontes tienen su origen, en sentido fenomenológico-genético, en la forma temporal de la subjetividad: los momentos retencional, impresional y protencional de la vida son la estructura formal de todos los horizontes desde el punto de vista noético. En lo que respecta al correlato noemático vamos a observar que el horizonte de determinación interna va constituyendo el núcleo noemático, como un núcleo anticipado de la unidad objetiva de lo aprehendido en la sucesión

³¹ Véase Helmut Kuhn (1968:112).

de sus momentos. La percepción de regularidades en la experiencia, en distintos niveles, despierta horizontes que anticipan el sentido objetivo de lo “visto” de manera más o menos clara. A la distancia se distingue un objeto del fondo por contraste cromático, figura espacial y movimiento. Tomemos el ejemplo de los pingüinos emperador. En el fondo blanco se observa la marcha de una serie de figuras discretas con movimiento uniforme y se anticipa, de acuerdo a sus habitualidades perceptivas y el acervo de sus propias experiencias, que se trata de un grupo de hombrecillos. Desde cierta perspectiva parecen un grupo de hombres en marcha. El destacarse de un objeto respecto del fondo despierta inmediatamente los horizontes que establecen, por un lado, la anticipación del “qué”, el núcleo noemático, de lo visto con mayor o menor precisión y por otro lado establecen también las relaciones de ese objeto destacado con el entorno en el que se destacan.

En términos de la correlación, el horizonte puede ser entendido noemáticamente en dos sentidos, internamente es el horizonte temporal de la misma vivencia temática que constituye el presente continuo, el cual presenta al objeto en su permanencia reteniendo y anticipando contenidos de presentación en una síntesis de identidad como exhibición de uno y el mismo objeto; desde el mismo punto de vista interno también forman parte del horizonte las actividades noéticas referidas a otros actos o momentos de otros actos referidos a sedimentos habituales en el modo de referencia.

Desde la misma perspectiva noética el horizonte también se refiere a otros actos o momentos de otros actos que contribuyen a la presentación del objeto y sus relaciones con otros objetos a los cuales la subjetividad está dirigida en diferentes modalidades de la atención. El fundamento de esta referencia intencional es la forma del tiempo en su triple dirección a un sentido todavía-asido del flujo de experiencia y una mención en vacío hacia potencialidades de la misma experiencia que se podrían dar en un futuro inmediato o mediato.

Si atendemos al polo noemático, el horizonte interno se refiere a momentos del objeto de la experiencia que son retenidos como formando parte de la unidad del mismo objeto en el cómo de sus determinaciones, las cuales son anticipadas de acuerdo a índices de regularidad de acuerdo a la habitualidad sedimentada en la experiencia proveniente de experiencias anteriores del mismo objeto o experiencias semejantes. Si ahora ponemos atención al horizonte externo, tenemos que este se conforma con la referencia implícita a otros objetos, los cuales, son patentes pero de forma no temática, es decir, son objetos que están ahí simultáneamente con el objeto temático pero que forman parte de un fondo actual. Por otro lado están las referencias

implícitas a otros objetos no presentes que están co-asumidos pero apresentados por medio de asociaciones resultantes de experiencias anteriores.

Por ejemplo, la presencia de las tres camas en la habitación en el cuento de los hermanos Grimm como referencia a tres objetos referidos y asumidos en remisión de horizonte como los que duermen en ellas: la familia de osos. El tamaño de la cama remite a un objeto no sólo no tematizado sino ausente del todo. No obstante, la asociación se realiza porque el tamaño de la cama remite al tamaño de su ocupante. El oso (que nosotros sabemos que se trata de un oso, pero la protagonista de la historia no lo sabe todavía), está ausente y, sin embargo, tanto en la perspectiva de la protagonista o como en la del lector que sigue la historia, el hecho de que el autor destaque la diferencia de tamaños en las camas ya constituye la remisión al tamaño de los ocupantes, los cuales tienen una cierta complejidad y estatura física. Así también la captación de un sillón pequeño en una tienda de muebles nos remite al niño (posible y ausente) como objeto al que remite nuestro horizonte externo y que determina el sentido del objeto presente como “sillón para niños”, aunque el mensaje no sea explícitamente señalado en un letrero o indicación semejante.

Toda vivencia tiene su “horizonte” cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma.³²

La explicitación de lo que hay implícito en los horizontes nos da por resultado el sentido objetivo o núcleo noemático de la vivencia. En el análisis de los horizontes de determinación interna aprehendemos el sentido objetivo como unidad sintética de las variaciones posibles del objeto en la experiencia; ese núcleo de sentido es la determinación cada vez más precisa, del objeto mismo. El sentido objetivo se explicita en el análisis de los horizontes en la medida en que estos muestran potencialidades de una misma unidad objetiva; todas las menciones vacías y relativamente indeterminadas, son atribuidas a la unidad de sentido objetivo del nóema.

Los horizontes son potencialidades “predeterminadas”. También decimos: se puede *preguntar a todo horizonte por lo que “hay de implícito en él”, “interpretarlo”, “descubrir”* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero precisamente con esto descubrimos *el sentido objetivo, implícitamente asumido*, en el

³² M. C, p.87 Hua I. p.82

cogito actual, pero exclusivamente siempre en un grado de mera indicación. Este sentido objetivo, el *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos jamás como algo dado de un modo acabado; el sentido “se aclara” sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo. La predeterminación misma es sin duda imperfecta en todo momento, pero en su indeterminación, de una estructura determinada.³³

Mas adelante en el mismo texto destaca:

Es esencial a toda conciencia en cuanto conciencia de algo la propiedad no sólo de poder continuarse en modos de conciencia siempre nuevos, pero como conciencia del mismo objeto, que en la unidad de la síntesis es intencionalmente inherente a ellos como sentido objetivo idéntico, sino de poderlo, más aún, de sólo poderlo en el modo de la expuesta intencionalidad de horizonte. El objeto es, por decirlo así, un polo de identidad, siempre presente a la conciencia con un sentido presunto y “que” realizar; es en cada momento de la conciencia el índice de una intencionalidad noética que le corresponde conforme a su sentido, y por la cual puede preguntarse, la cual puede explicitarse.³⁴

La exposición aquí aludida del tema de los horizontes desde la perspectiva de la correlación noético-noemática supuso un esfuerzo muy importante de evolución del planteamiento de Husserl en lo que él mismo reconoce, en *Las conferencias de París*, como un nuevo método, el así llamado método fenomenológico genético.³⁵ Como hemos visto, se trata de un complemento necesario de las descripciones estáticas y justo el hilo de continuidad entre la perspectiva estática y genética es la función explicitativa de los horizontes, que ya estaba más o menos anticipada desde *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*, pero que requirió algunos años de reflexión hasta alcanzar la exposición más madura de la fenomenología trascendental que aparece en *Meditaciones Cartesianas*.

³³ M. C., p.88, Hua I,p.82

³⁴ Idem

³⁵ Véase Hua I s.19

1.2 El análisis de la percepción y la intencionalidad de horizonte: estudio preparatorio sobre la relación entre el análisis de horizontes y los momentos de la correlación noético-noemática de la receptividad pre-judicativa.

Entre 1917 y 1921 Husserl inicia el desarrollo de lo que se conocerá como fenomenología genética.³⁶ El proyecto de la fenomenología genética incluye el estudio de la génesis de sentido de las objetividades lógicas en la experiencia pre-predicativa. El análisis de la formación y desarrollo de los horizontes juega un papel fundamental en esta perspectiva. Como presentación preliminar del tema estudiaremos dicha dinámica de horizontes en la primera parte de la obra *Experiencia y Juicio*.

La perspectiva genética aparece en las obras publicadas, particularmente en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* así como en *Meditaciones Cartesianas*. Nuestra referencia aquí a *Experiencia y Juicio* se debe a que quizá en esta obra aparezca mejor explicada la función de los horizontes en la exploración fenomenológica de la experiencia.

Experiencia y Juicio fue preparada por Husserl con la colaboración de Landgrebe basándose en las lecciones de Lógica genética ofrecidas en Friburgo entre 1919 y 1920, así como en varios manuscritos de los años 1910 y 1914.³⁷ Entre 1928 y 1930 realizaron varios esfuerzos de terminación del proyecto, el cual finalmente alcanzó su última versión en 1935, versión preparada por Landgrebe, que “en parte se apoya en discusiones orales de Husserl y en parte en los manuscritos de 1919 – 1934”³⁸

A partir del análisis de la percepción Husserl comienza el estudio de la pasividad originaria y las síntesis asociativas que corresponden a las capas inferiores de la predicación lógica y a la aprehensión objetiva de los objetos individuales. Estas estructuras son “el estar pre-dado pasivo y la orientación activa del yo, de interés, de receptividad y espontaneidad”. Los resultados de estos análisis no se limitan al ámbito perceptivo o de las vivencias dóxicas en

³⁶ Bernet, Kern, Marbach (1993:196). Este periodo abarca investigaciones consignadas en los *Manuscritos de Bernau*, las Lecciones de Lógica Trascendental conocidas como *Análisis sobre la síntesis Pasiva*. Asimismo temas de fenomenología genética aparecen en *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, *Experiencia y Juicio*, *Meditaciones Cartesianas* y *Las conferencias de París*.

³⁷ En realidad, la idea ampliamente aceptada de que existe una decidida evolución o cambio de rumbo entre 1919 y principios de los años veinte puede dar lugar a equívocos y tiene una fuerte carga de especulación. Si nos atenemos a una cronología más estricta, de la cual daremos cuenta con detalle más adelante, tendríamos que considerar algunos análisis que bien podríamos llamar genéticos correspondientes a la primera redacción de *Ideas II* así como la primera parte de los manuscritos relativos a *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, los cuales son precisamente los textos a los que se refiere Landgrebe en su introducción a *Experiencia y Juicio*. Muchos análisis que bien podría considerarse genéticos en realidad son casi contemporáneos a la redacción de *Ideas I* mismo.

³⁸ *E.J.*, p.9, EU XXVI Cfr. Dieter Lohmar (1996).

general, “sino que se trata de estructuras del mismo modo en todos los demás campos de la conciencia. Existe una pasividad originaria no sólo de objetos sensibles dados, de «datos del sentido», sino también del sentir y, en contraste con ello no sólo existe una orientación objetivadora activa, como sucede en la percepción, sino también algo semejante en el valorar y en el agradar; y también aquí hay análogos de la evidencia, o sea también de la percepción, como un darse por sí mismo originario de valores, de fines, etcétera”³⁹

Husserl no extiende en esta obra sus análisis a la esfera de la estimación emotiva y los valores, pero ésta y otras indicaciones marginales son la confirmación de la plausibilidad de llevar a cabo estudios análogos en la esfera emotiva, los cuales son el propósito de esta investigación.

Toda experiencia tiene su horizonte; esto quiere decir que la experiencia de un objeto o situación objetiva se extiende en “un encadenamiento explicitativo de experiencias individuales unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo”⁴⁰; esto es, toda experiencia está abierta a un horizonte de posibilidades acerca de lo mismo. “Y este horizonte, en su indeterminación, está de antemano también concomitantemente en vigor como campo de posibilidades, donde pre-señala el curso de la determinación más precisa, la cual decide apenas en la experiencia real cuál será la posibilidad determinada al realizarla frente a otras posibilidades”⁴¹

La experiencia de una cosa individual tiene sus horizontes de determinación interna y de determinación externa. En lo que respecta al primero, se refiere a la anticipación originaria de determinaciones del objeto a lo largo de la experiencia que tenemos del mismo. Se trata de un modo de referencia intencional, el cual, por una parte, muestra un sentido más allá del contenido presente dado, y por otra parte, anticipa de acuerdo a la experiencia sedimentada determinaciones que asume como características “todavía no vistas” o “posibles” del mismo objeto. Estas determinaciones pueden estar referidas a su constitución interna o a su relación con otros objetos en un campo de experiencia. En este tránsito hacia otros objetos se forma el horizonte externo de objetos no atendidos pero relativos igualmente al tema de mi vivencia actual.

La formación y dinámica de los horizontes tiene lugar en la esfera pre-predicativa de la experiencia y su análisis explicita la forma en que se constituye un objeto individual concreto y

³⁹ Ibid p.77 EU p.73

⁴⁰ Ibid, p.33 EU p. 27

sus relaciones originarias con un campo de percepción. De acuerdo a la dinámica de horizontes analicemos a continuación tres aspectos fundamentales: 1) el despertar de los horizontes en la vida receptiva; 2) la distinción entre “patencia” y “latencia” como complemento de la diferencia de *Ideas I* entre actualidad e inactualidad, y 3) la formación del campo perceptivo a través del horizonte de relaciones de entorno que constituyen el contexto de “sentido” de una aprehensión actual. Este estudio nos permitirá observar cómo la intencionalidad de horizonte es una estructura dinámica gracias a la cual es posible constatar implicaciones y nexos de transferencia de sentido que contribuyen a la constitución del sentido de los objetos de aprehensión. Asimismo es gracias a estas estructuras que se puede trazar la génesis del origen del sentido del juicio predicativo en la experiencia pre-predicativa de la receptividad. En el siguiente capítulo volveremos sobre estos análisis para un estudio más pormenorizado del fenómeno de la afección, la síntesis pasiva y el origen de los horizontes en la temporalidad inmanente de la conciencia.

a) Despertar de los horizontes en la conciencia receptiva pre-predicativa: apuntes preliminares

A partir del § 15 de *Experiencia y Juicio* Husserl esboza el programa del estudio de las operaciones de la esfera pre-predicativa con miras a entender cómo se construyen sobre esta esfera fundamental de la experiencia las síntesis predicativas. Es importante señalar que este estudio tiene un carácter parcial respecto del ámbito entero de las experiencias dóxico-objetivadoras, es decir, el resto de las vivencias pertenecientes al género amplio de las representaciones objetivas, donde incluiríamos a la conciencia de imagen, la fantasía y la representación rememorativa. Asimismo, los resultados de esta investigación, como hemos señalado antes, no se reducen al ámbito de la percepción o de las vivencias dóxicas, “sino que se trata de estructuras que se pueden encontrar del mismo modo en todos los demás campos de la conciencia.”⁴² Husserl, como es habitual en exposiciones del mismo tipo, reconoce la existencia de modos análogos a los de la percepción en la esfera afectiva y valorativa, de tal manera que existe también una “pasividad originaria” de la esfera del valor y los sentimientos.⁴³

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid* p.76, EU p.73

⁴³ *Cfr. Idem.* Por el momento nos interesa señalar los complementos necesarios de la dinámica de los horizontes como hilo conductor de los análisis de la génesis que esclarecen la coherencia entre el estrato fundante de la percepción concreta y la pre-dación de sus objetos gracias a la pasividad y su resultado en la constitución del juicio

La percepción y su orientación dirigida hacia los objetos particulares, así como su contemplación y explicitación supone una operación activa del yo y, en cuanto tal, supone el carácter pre-dado de “algo” a lo cual podemos dirigirnos en actividad perceptiva.

Estoy sentado en una banca frente a la laguna y alguien me señala una garza que está sobre la rama de unos árboles; está un poco escondida, pero esto todavía no lo sé, pues al principio mi atención está sobre el fondo indiferenciado sobre el que se destacará, en cuanto logre identificarla, la garza. Antes de identificarla la garza es una mera mención significativa cuyo contenido puede estar más o menos claro. El campo de la percepción ya estaba ahí pre-dado, la laguna se extiende ante mi mirada y se traza a lo lejos la línea de horizonte desde donde crecen los cerros, veo ya el movimiento del agua por el viento y escucho el choque de las palmeras entre sí que produce un sonido que crece y disminuye con cada sople; se acerca una tormenta.

En ese momento, me llaman la atención sobre una garza, la cual es meramente mentada de forma significativa pues “todavía no la veo”. Como la patencia de la garza no es evidente de inmediato, aguzo la mirada y recorro con mayor atención distintos “encuadres”, por así decir, del espectro de mi campo perceptivo, la intención significativa fracasa constantemente. Pregunto, “¿dónde, no la veo?” y entonces me la señalan, “ahí, mira”. Ahora percibo una parte del brazo de mi interlocutor que se extiende y percibo su dedo como índice de un punto sobre el cual debo fijar el rayo de mi atención. Pasan unos instantes, todavía no veo nada; de pronto ocurre algo, se distingue por contraste cromático un campo blanco que llama mi atención y aísla del fondo de regularidad que puedo aprehender o no como hojas de un árbol o simplemente como fondo indeterminado verde, no sé si son hojas, ramas, eso no interesa; es decir, se trata siempre de un fondo relativamente indeterminado, difuso, pero mi interés perceptivo va desplazando los caracteres irrelevantes en la búsqueda. De golpe un momento destacado como blanco no sólo se “destaca” por contraste cromático. Además se mueve y su movimiento no es concordante con el movimiento del viento, asumo entonces que se mueve por sí mismo. Todo esto ocurre casi en un solo golpe de la mirada; de inmediato se activan los horizontes y de acuerdo a mi experiencia sedimentada⁴⁴; anticipo los contenidos que

determinante y de relación en la esfera judicial. Los fundamentos de la génesis del juicio en la esfera pre-predicativa están en el análisis de los horizontes. Cfr. Roberto Walton (2004:198).

⁴⁴ Incluso, es posible que nunca haya visto una garza, pero no obstante sepa que se trata de un ave, por lo que el horizonte, en este caso, anticipa una forma de ave, de acuerdo a un tipo empírico de la percepción, anticipa rasgos elementales, la forma de un pico, alas, dos patas (pues no conozco aves de más de dos patas) etc. Si es el caso de que ni siquiera sepa qué es una garza, y entonces tenga que preguntar: oye, qué es una garza, no obstante hay una

no forman parte de la aparición y asumo la creencia, que puede ser ella misma modalizada, es decir, no tengo claro qué estoy viendo, dudo. Expreso mi duda “creo que ya la vi, ¿es eso blanco que está entre las ramas?”, y mi interlocutor confirma, “sí”, su confirmación brinda objetividad a mi percepción, es decir, no me “figuro” o “alucino” un objeto blanco que se esconde tras las ramas sino que la asumo como una objetividad “real” aunque todavía habría que decir que hasta la apercepción todavía es vaga. Sigo observando y descubro pronto una forma, se destaca la forma del cuello, las delgadas patas largas, confirmo mi creencia pero sigo anticipando contenidos, el horizonte va predelineando cada vez con mayor precisión la forma del objeto que percibo. De golpe, echa a volar, y ya el inicio de su vuelo, la disposición de su cuerpo es anticipada por el horizonte de la percepción activa en la que estoy poniendo toda mi atención, voy anticipando pasivamente la dirección del vuelo, la trayectoria, cómo se extienden sus alas. La sigo un momento, contemplo el objeto cabal ante mi mirada hasta que se pierde en el horizonte y no la veo más.

En nuestro ejemplo se intenta ilustrar la percepción completamente activa y dirigida hacia un objeto mentado ya como objeto temático de mi atención actual. Adelantamos ya ciertos momentos correspondientes a la esfera pre-predicativa que operaban antes de la ejecución del esfuerzo de mi atención sobre la garza sobre el árbol. Los horizontes que anticipaban en cada caso los momentos no presentes de la garza percibida, son horizontes de la vivencia actual, pero están fundados en síntesis pre-judicativas anteriores a la participación activa del yo, en diferentes niveles que se extienden hacia estratos de la vida de conciencia donde la participación del yo es cada vez más limitada en su actividad o incluso está completamente ausente como polo activo. Es en estos niveles donde se constituye el objeto de la percepción como “ya estando ahí” previamente dado antes de que lanzara el rayo de actividad perceptiva hacia el mismo. No es en sentido estricto mi acto perceptivo el que “pone el objeto” sino que lo descubre como estando ahí ya previamente dado. Pero este “carácter previo” es también producto de operaciones subjetivas y estructura de su constitución son el tema de la siguiente consideración.

anticipación de cierto contenido en el horizonte, se anticipa una forma todavía más general de un animal, de un algo destacable o digno de ser destacado pues de otra forma no me habrían señalado que era necesario voltear la mirada hacia allá. Este caso es todavía más interesante porque incluso cuando el objeto meramente mentado es tan difuso en los rasgos intuitivos en los que se configuraría la experiencia que se da su cumplimiento eventual, ya la conciencia anticipa un sentido, así sea en la forma de esta generalidad difusa. En el momento en el que algo se destaca del fondo se despiertan horizontes que rápidamente asocian intentan asociar lo captado con nuestro acervo de experiencia.

Los objetos de la percepción, dice Husserl, no sólo están predados como objetos individuales y aislados, “sino que siempre existe un *campo* de lo predado, del cual se destaca algo individual y, por así decir, dado, «estimula» a la percepción, a la contemplación perceptiva. Decimos que lo que nos estimula a la percepción está predado en nuestro mundo circundante, afectándonos desde éste.”⁴⁵

Tomemos, pues, el campo de los objetos percibidos pre-dados en su originalidad. Para ello es necesario suspender los rasgos de familiaridad en que se nos presenta el objeto de la percepción. Dichos rasgos brindan el objeto anticipadamente gracias a nuestra experiencia sedimentada producida por nuestro “habérselas” con el mundo en cada momento de nuestra vida. El resultado es un puro campo de experiencia donde, en sentido estricto, todavía no puede hablarse de un campo de “objetividades”. “Pues el objeto, como mencionamos ya, es producto de una operación objetivadora del yo y, en sentido estricto, lo es de una actividad juzgadora predicativa”⁴⁶. Este puro campo de experiencia no es, sin embargo, un puro caos, una pura confusión. Aunque no se haya articulado ningún objeto mentado en cuanto tal, el campo de experiencia tiene una estructura dinámica y determinada, y esta estructura puede ser enunciada en leyes universales en la forma en que se relacionan los contenidos pre-judicativos. Husserl pone el ejemplo de un campo visual cromático.

Aun cuando un campo de sentido, una unidad ordenada de datos sensibles ---por ejemplo, de colores--- no está dado inmediatamente como objeto en la experiencia, en la que los colores ya se "aprehenden" siempre como colores de cosas concretas, colores de superficies o "manchas" sobre un objeto, etcétera, sin embargo, es siempre posible un viraje visual abstractivo, en el que convertimos en objeto este mismo estrato aperceptivo inferior. En ello está implícito que los datos sensibles que han de ser destacados mediante la abstracción ya son ellos mismos unidades de identidad, que aparecen de múltiples modos y que luego se pueden convertir a su vez, en cuanto unidades, en objetos temáticos; la visión presente del color blanco con esta iluminación, etcétera, no es el color blanco mismo. De igual manera, también los datos sensibles, a los que podemos dirigir nuestra mirada en cualquier instante como al estrato abstracto de las cosas concretas, son ya productos de una síntesis constitutiva, que en cuanto nivel más bajo presupone las operaciones de la síntesis en la conciencia interna del tiempo.

⁴⁷

El principio elemental de coherencia y orden del campo originario de experiencia pre-objetiva es la síntesis de la temporalidad, la cual es la sede originaria de la constitución de la

⁴⁵ E.J. p.78 EU p.74.

⁴⁶ *Idem* EU. p.75.

unidad y la identidad en general. No obstante, también sólo establece una forma general del orden de la sucesión y la coexistencia de los datos inmanentes.⁴⁸

El campo de experiencia, como campo sensible, es una unidad homogénea donde lo particular se destaca por contraste, y el contraste mismo supone una cierta afinidad y fusión con el fondo contrastado, el cual es el principio de coherencia en la sucesión y simultaneidad del campo sensible de experiencia pasiva. La afinidad y fusión entre los momentos vividos del campo de experiencia supone la ley fundamental de la pasividad a la cual Husserl se refiere con el término “asociación”. La cual es la forma de relación originaria, pre-judicativa y no deductiva, que designa la estructura de regularidad universal de toda la génesis. Las síntesis asociativas atraviesan toda la vida de conciencia, no sólo los estratos de la pasividad originaria; también tienen la estructura de la síntesis de asociación los nexos de motivación que ocurren en las esferas fundadas de los horizontes de la tradición y la cultura en general.

Gracias a la síntesis de asociación, los contenidos se asocian por virtud de su semejanza o desemejanza en la forma de “algo recuerda o evoca algo”, ya sea de manera inmediata o a través de distintas mediaciones. Es así que el campo de percepción de pre-daciones pasivas, al que se dirige la percepción para captar algo destacado y captado como objeto particular, constituye él mismo un campo estructurado de acuerdo a índices de regularidad y una ordenación compleja y no es un mero caldo caótico de meros datos de sensación.

El fondo homogéneo y el destacarse de ciertos contenidos es producto de las síntesis asociativas de semejanza y desemejanza, donde, incluso en los contrastes, como ya dijimos antes, existe una cierta vinculación coherente que remite lo destacado a ser destacado respecto de un determinado fondo previamente dado. Estas síntesis de coincidencia, según Husserl, poseen su propia fuerza afectiva. Lo destacado en desemejanza “llama la atención” y este llamado “afecta”, con mayor o menor intensidad al yo. La fuerza afectiva no es exclusiva de la mera sensibilidad; Husserl dice que también se comportan de esta manera otro tipo de estímulos como una “idea que surge” y nos llama la atención. El hecho de que nos llame o no la atención, supone una cierta claridad en la nitidez en que se destaca y de la intensidad de la fuerza afectiva. Aunque la ejecución del rayo de interés no sigue necesariamente a los contenidos más destacados o más intensos.

⁴⁷ E.J. p.79 EU p.75

⁴⁸ En el capítulo II estudiaremos con más detalle la forma de la asociación, el fenómeno de la afección y la génesis originaria de los horizontes perceptivos.

Es necesario distinguir entonces entre distintos momentos, todos ellos correspondientes a la esfera de la receptividad pasiva. 1) El destacarse por contraste un cierto contenido respecto de un fondo homogéneo; dicho contraste puede tener una nitidez gradual la cual está vinculada a cierta fuerza afectiva que “llama nuestra atención”; tenemos un “estímulo afectivo” en sentido amplio que incluye vivencias meramente sensibles pero que también puede considerar unidades del entendimiento como “ideas” o “imágenes completas” que también asociamos por un vínculo de semejanza cualitativa, aunque, en última instancia, toda posibilidad de establecer semejanzas cualitativas está fundada en la posibilidad de realizarlas en el orden de la mera sensibilidad. 2) Este momento destacado se “impone” ante el yo y entonces tenemos también un “yo ante el que se impone” lo destacado. 3) El yo cede o no al estímulo y dirige hacia lo destacado un rayo de atención, lo que da lugar a “una transformación que correlativamente es la de toda vivencia intencional de trasfondo en una experiencia de primer plano: el yo se vuelve hacia el objeto”⁴⁹. El yo que cede al estímulo, no necesita entregarse totalmente a él, sino que puede establecer con él una relación de intensidad de diferente tipo. A la ejecución de orientación Husserl la designa como la vigilia del yo, pero es necesario distinguir entre la vigilia como la realización de actos del yo, y la vigilia “como potencialidad, como estado de poder realizar-actos, estado que constituye el requisito para su realización fáctica. Estar despierto significa dirigir a algo la mirada. El ser despertado significa sufrir una afección eficaz.”⁵⁰

Es así que en la medida en que el yo es afectado por los estímulos de su entorno pre-dado se puede hablar de la “receptividad” del yo, la cual constituye el nivel más elemental de su actividad.

Una vez que el yo cede al estímulo afectivo, en sentido amplio, tenemos la tendencia que surge del yo y se dirige al contenido destacado en la forma de la “atención”.

⁴⁹ E.J. 84, aquí podemos observar cómo surge originariamente una de las formas del horizonte como “halo” o “fondo” de experiencia respecto de un objeto destacado. Husserl señalará más adelante que es simultáneo al destacar el “despertar” de horizontes que van a ir anticipando la permanencia de los contenidos destacados incluso antes de la aprehensión objetiva, a través de la estructura del “mantener-todavía-asido” (noch-im-Griff-halten) y los sedimentos de experiencias semejantes evocadas gracias a otras síntesis de asociación. La explicitación del objeto en sus determinaciones internas supone el despertar del “horizonte interno”, pero ya desde aquí cabe destacar cómo desde el origen aparece, en la experiencia de contraste, la génesis del horizonte interno como fondo, en este caso, relativamente indeterminado. Incluso en esta determinación, los propios rasgos de lo destacado que se van poco a poco explicitando, remiten a caracteres que son también del fondo, en el ejemplo de Husserl del color, el contraste en la variación cromática supone no obstante una continuidad, por ejemplo en la textura o la forma de la superficie coloreada, la cual va a ser la pauta de la conformación del horizonte externo como “contexto” de aparición del objeto en su nivel como objeto aprehendido.

⁵⁰ E.J. p.87, EU p.85

En general, *la atención es una tendencia del yo hacia el objeto intencional*, hacia la unidad que continuamente “aparece” en el cambio de modo del dato; es una tendencia ejecutante que pertenece a la estructura esencial de un acto específico del yo (de un acto del yo en el sentido estricto del término). La ejecución que se inicia con el volverse a, el punto inicial de la ejecución del acto, constituye el comienzo de un estar-dirigido continuo y ejecutante, del yo hacia el objeto⁵¹

Este comienzo, dice Husserl, pre-señala la dirección de un proceso subsecuente de ejecución sintética unitaria en el mismo sentido, es decir, supone un horizonte intencional que “señala más allá de sí mismo en una forma vacía, que sólo en las subsiguientes realizaciones se hace concreta; remite de manera implícita a un proceso sintético continuo [...] a través del cual se extiende una tendencia continuamente unitaria.”⁵²

Con la orientación del yo hacia lo destacado, además de la atención dirigida, se despierta en la conciencia un movimiento del interés, el cual no puede ser considerado todavía como un acto específico de la voluntad. Se trata, dice Husserl, de “un *momento del afán*, que pertenece a la esencia de la percepción normal”⁵³. El interés va acompañado por un sentimiento positivo de satisfacción, que no se confunde con una sensación de agrado ante el objeto.⁵⁴ Frente a esta noción de interés en sentido amplio es necesario distinguir un sentido del interés en sentido más estricto que implica la dirección específica hacia un objeto en la forma de “tema”.

*Tema en este sentido estricto y objeto de la orientación del yo no siempre coinciden. Yo puedo estar ocupado temáticamente con algo, por ejemplo, con un trabajo científico y, al hacerlo, me puede molestar un ruido procedente de la calle. Ese ruido penetra en mí y por un instante dirijo a él mi atención. Pero no por hacerlo he dejado escapar mi tema anterior, sino que sólo ha pasado momentáneamente a un segundo plano. Y sigue siendo mi tema, al que volveré de inmediato, una vez desaparecida la interrupción.*⁵⁵

El despertar de la tendencia del interés hacia el objeto no siempre es un continuo afán sin interrupciones hacia modos siempre nuevos de darse el mismo contenido; en ocasiones tenemos que hay confirmación negativa y obstrucción de las tendencias, las cuales son el

⁵¹ E.J. p.87, EU p.85

⁵² E.J.p.87 ss. Este es el surgimiento del horizonte de determinación interna.

⁵³ E.J. p.92, EU p.91

⁵⁴ Sin embargo, destacaremos más tarde, hay también en la esfera receptiva sensaciones de sentimiento e intereses de carácter afectivo. Más adelante será necesario esclarecer la co-origenariedad del interés afectivo en sentido restringido, es decir, asociado a posteriores aprehensiones de sentimiento y valor, que están siempre acompañando la percepción originaria.

⁵⁵ E.J. p.93-94, EU p.92

origen pre-predicativo de las modalizaciones de la certeza en la forma de negación, duda y posibilidad.⁵⁶

Pero asumiendo que tenemos un modo de desarrollo no obstruido, es decir, en el caso de una percepción no modalizada en la forma de la duda y que no haya sido obstruida por interrupciones en su desarrollo, tenemos entonces la contemplación del objeto en la certeza de su mismidad; esto quiere decir que hemos identificado un complejo de momentos y cualidades particulares destacadas como formando parte de un “algo” separado del fondo gracias a la atención y el subsecuente interés. El yo orientado hacia el “conocimiento” del objeto tiende a penetrar en el objeto y explicitar sus cualidades de acuerdo a las pautas del horizonte despertado por su propia presencia.

Es así que podemos distinguir los momentos de la percepción contemplativa y exponer los pasos de los análisis requeridos para la exploración de su sentido. 1) Tenemos la intuición contemplativa del objeto destacado como momento previo a la explicitación, que Husserl llama “simple aprehensión” y constituye el nivel más bajo de la actividad objetivadora del interés perceptivo no obstruido. 2) La tendencia del interés, como afán hacia el objeto, es también una tarea de explicitación de sus momentos expositivos como cualidades y determinaciones del objeto, las cuales son índices de la anticipación de los contenidos “no vistos” pero asumidos de acuerdo a la concordancia asociativa como “el momento inmediatamente posterior” del mismo objeto. Esta contemplación simple, entonces, despliega horizontes de distinto tipo, los cuales, de acuerdo a la experiencia sedimentada, van anticipando y ordenando el objeto y sus determinaciones asociándolas a los “tipos” conocidos, de modo que siempre se pre-comprende al objeto de acuerdo a una forma general del horizonte de lo conocido, aun cuando sólo sea en una vaga generalidad. La mera contemplación pasa a ser explicitación de caracteres y determinaciones internas individualmente dadas. *“La explicitación es un penetrar de la tendencia del interés perceptivo en el horizonte interno del objeto”*.⁵⁷ 3) El siguiente nivel de la operación perceptiva se presenta cuando el interés no sólo se conforma con explicitar caracteres internos sino que se refiere simultáneamente a las relaciones presentes con otros objetos, también destacados pero que, siendo patentes, no son el tema principal de nuestra atención.⁵⁸

⁵⁶ Véase también Hua XI §5-15.

⁵⁷ E.J.p.113 EU 118

⁵⁸ En el siguiente apartado insistiremos en la distinción entre fondo patente y fondo latente que constituyen dos niveles del horizonte externo, el primero referido a los objetos del entorno “presentes” pero que no son el tema

b) Captación simple, contemplación y explicitación del horizonte interno

El primer momento del análisis es la pre-dación de un objeto en su unidad. Esta unidad es una unidad temporal que entraña la síntesis de una multiplicidad de vivencias asociadas entre sí y que nos brindan uno y el mismo objeto en su sucesión temporal. El ejemplo favorito de Husserl, que aparece tanto en *Experiencia y Juicio* como en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, es la captación de un sonido. Desde el punto de vista de la captación simple (*slichte Erfassung*) o mera contemplación [*Betrachtung*] tenemos el escuchar un sonido continuo, constante, que se mantiene en su unidad a lo largo de un flujo temporal recorrido por fases continuas del “sonar” el sonido. El sonido aparece en el presente concreto y se preserva retenido y anticipado gracias a la estructura retentiva y protentiva de la conciencia interna del tiempo. Además, el sonido es captado ya como referido a una zona del espacio. Capto el sonido más o menos cerca, escucho su proximidad, o bien cómo se aleja, y en ese sentido tengo el sonido como ahí dado ya de antemano como proviniendo de un lugar o siendo emitido por un objeto con ubicación espacial.

Ahora bien, supongamos que ahora, afectado por la suscitación sonora cedo a la motivación del interés y me dirijo al sonido y lo capto, pero todo ello todavía en la esfera receptiva. Al hacer esto la conciencia no se refiere a las fases temporales del sonido sino que lo capta en su unidad. Cuando decimos “este sonido que escucho” nos referimos no a las fases momentáneas, al mero sonar presente, sino al sonido como una unidad en el flujo. De tal forma, asumo los momentos pasados bajo la modificación del “mantener todavía asido” (*noch im Griff halten*), y con dicha modificación se abre un horizonte abierto en el que se “mantienen asidos”.

En esta captación simple debemos distinguir entre el rayo propiamente activo, es decir, que viene del yo, y “una rígida *regularidad pasiva* que sin embargo es una *regularidad de la actividad misma*”⁵⁹. Esta distinción es importante porque existen varios sentidos de pasividad y es necesario comprender que la relación entre pasividad y actividad no es una distinción rígida, sino que la pasividad es en realidad el nivel más elemental de la actividad de la conciencia.⁶⁰

de la aprehensión y el segundo referido a las potencialidades que no forman parte del campo perceptivo actual y constituyen un fondo de segundo orden, el cual en última instancia, define el horizonte de lo “conocido”.

⁵⁹ E.J. p.117 EU p.119

⁶⁰ *Idem*

Según esto, no existe únicamente una *pasividad previa* a la actividad, como pasividad del fluir temporal, originariamente constitutivo, aunque sólo *pre-constitutivo*, sino también una pasividad superpuesta, propiamente objetivadora, es decir, que tematiza o co-tematiza los objetos; una pasividad que pertenece al acto no como base, sino como acto, una especie de *pasividad en la actividad*.⁶¹

Sobra la base de este pasivo-activo mantener-todavía-asido el objeto se presenta como una unidad duradera y no meramente momentánea.

El mantener-todavía-asido se distingue de la retención porque depende de la atención en un objeto que bien puede encontrarse en un campo más amplio de objetos que están afectando a la conciencia y dichas afectaciones están vinculadas por el nexo de la síntesis temporal, donde aparecen los contenidos retenidos en un plano, que puede ser de pura pasividad sin la intervención del yo. La actividad del mantener-todavía-asido el objeto o sus determinaciones como fundamento de su unidad duradera se realiza en la esfera de la receptividad, por lo tanto, opera en un nivel previo a la plena actualidad del yo activo en vigilia. Cuando cedo a la afectación de un objeto dado, en nuestro ejemplo de la garza, contemplo la forma blanca como carácter destacado del fondo más o menos concordante del lago, las ramas y las plantas verdes que hay por ahí, la actividad retentiva y protentiva de la conciencia sigue realizando sus operaciones pero, además, mantengo asido el contenido destacado “blanco” como objeto duradero y comienza así la explicitación de las determinaciones del objeto captado. Podemos distinguir dos momentos que pertenecen a la formación del horizonte interno del objeto: por un lado tenemos el horizonte temporal que aparece bajo la forma de unidad retención-impresión-protención y sobre esta base la actividad-pasiva del mantener-todavía-asido un contenido en el que se va a configurar la identidad del objeto como unidad de duración. Con ello pasamos al siguiente nivel que corresponde a la contemplación explicitativa de las determinaciones del horizonte interno propiamente dicho.

La contemplación explicitativa es una penetración de la tendencia del interés perceptivo, el cual predelinea un sistema de cumplimientos y abre el horizonte interno del objeto dado. Este horizonte interno se refiere a las determinaciones o propiedades “internas”, es decir, los modos de la posible experiencia del objeto en proceso de constitución. Uno de los rasgos más importantes del horizonte interno es el carácter “familiar” con el que se destaca inmediatamente el objeto atendido. Siempre nos volvemos al objeto desde una perspectiva

⁶¹ *Idem.*

familiar o bien, por tener el objeto como “conocido en su tipo” o bien, por otro lado, como un objeto desconocido respecto del modo habitual de presentarse objetos semejantes o por abierto contraste. Cada etapa de la explicitación intuitiva originaria se produce en ese horizonte de familiaridad, la cual se presenta como una anticipación y predefinición de acuerdo a la experiencia pasada.

La explicitación ocurre de la siguiente manera: Tomemos la aprehensión de un objeto “S”, en nuestro ejemplo, “la garza”, y la sucesión de una serie de aprehensiones “a”, “b”, “c” que corresponden a determinaciones del objeto “S”. En nuestro ejemplo captamos cierta configuración cromática blanca que contrasta con el fondo, dicha configuración no es una mera “mancha” sino que tiene una determinada forma que se extiende más o menos en un sentido uniforme o al menos coherente, lo que nos da la aprehensión de tamaño del objeto; sucede, dice Husserl, que no captamos estas determinaciones como determinaciones aisladas, incluso en la percepción difusa a la que estamos refiriéndonos, pues tenemos una garza que se esconde detrás del árbol, sino que las captamos como los caracteres de “S”, dicho de otro modo, vamos conociendo lo que “S” es en cada captación de los detalles captados como detalles “suyos”, propiedades “suyas”. Es así que “el tema indeterminado S se convierte durante el desarrollo en *substrato* de las propiedades destacadas, y éstas se constituyen en este desarrollo como sus determinaciones”⁶². En la explicitación de las determinaciones del sustrato “S” pasamos de la mera creencia en el objeto visto, a su paulatina confirmación en la experiencia. La creencia, en este ejemplo, se funda en el espectro visible hasta el momento y la confianza en las palabras de nuestro interlocutor. Él ve una garza, pero yo todavía no; sigo en el proceso de explicitación de un rasgo destacado a partir del cual el contenido “garza” está meramente presentado y sólo comienza a exhibirse a partir de la explicitación de las determinaciones como determinaciones. Es importante insistir que puede ser el caso, y resulta de hecho mejor para dar más consistencia al ejemplo, que nunca haya visto una garza en mi vida. En esta situación, no conozco a ciencia cierta lo buscado, pero desde el punto de vista de la receptividad tenemos un objeto que despierta nuestro interés perceptivo y así comienza a explicitarse de acuerdo a sus determinaciones, por ocasión de una sucesión de aprehensiones concordantes. En un momento posterior puede confirmarse el eventual error en la creencia de ambos. Es decir, “ambos”, mi interlocutor y yo, estábamos viendo “algo” que no era una garza, pero en cualquier caso la percepción ofrecía ese “algo” como sustrato de

determinaciones con una determinada forma y color, y todo ello estaba ya operando en la esfera de la receptividad.

En cualquier caso habrá que preguntarse cómo es el proceso a partir del cual una aprehensión está dirigida a constituir el sustrato y el resto de las aprehensiones pasan a ser aprehensiones de determinaciones del sustrato.

Esto se realiza a través de un proceso de superposición [Überschiebung]:⁶³ el yo avanza de aprehensión en aprehensión en una actividad sintética, en la unidad que enlaza un interés. Del mismo modo se realiza cuando una cosa llega a aprehenderse primero en su unidad indiferenciada y luego en su particularidad según su figura, sonido, olor, es decir, según cualesquiera elementos que se destaquen, como cuando se llega a aprehender en forma sintética primero una cosa y luego, separadamente de ella y no perteneciéndole en cuanto determinación, una figura, un sonido, un olor. *En cada una de estas síntesis, aun cuando se contemple unitariamente objetos del todo diversos, se realiza una superposición [Überschiebung]*⁶⁴

Es necesario distinguir entre la unidad sintética de elementos superpuestos y la síntesis de coincidencia que da lugar a un sentido objetivo.⁶⁵ En la síntesis de unidad del sentido objetivo hay una síntesis de identidad del objeto como él mismo idéntico en una sucesión de aprehensiones. En la síntesis de explicitación, dice Husserl, se enlaza la continuidad del sustrato con una serie de elementos discretos que, no obstante, son captados como determinaciones “diferentes” del mismo objeto. En términos de la correlación noético-noemática estaríamos hablando de la constitución de las capas fundadas del nóema pleno, es decir, las determinaciones o características del mismo objeto, y la unidad, el sustrato, el cual corresponde al núcleo objetivo captado en un proceso dinámico de síntesis de identificación. Cuando capto “a” como determinación de “S”, no la capto como sustrato pero tampoco como mera dispersión, sino en una diferencia concreta, relativa, la cual no se subsume en la identidad

⁶² E.J. p.125, EU p.128.

⁶³ El término “Überschiebung” se utiliza en el contexto técnico de la geología y se refiere al movimiento encontrado de dos capas terrestres donde una se superpone sobre una inferior. La más reciente obliga a la menos reciente a sobresalir por encima de ella. Este fenómeno se conoce como “encabalgamiento”. En principio “superposición” aquí no es una traducción inadecuada pero parece que Husserl deliberadamente utiliza esta noción geológica, que también aparece en los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, para darle consistencia plástica a un concepto descriptivo relativo a la relación entre las aprehensiones que ofrecen, primero, la cosa, y después otra serie de aprehensiones que ofrecen la unidad de determinaciones del objeto “sustrato”. Lo interesante es que se trata de un proceso simultáneo donde el yo se mantiene en una unidad, dice Husserl, en un solo rayo doble de atención.

⁶⁴ E.J. 125 EU p.128.

⁶⁵ Véase nuestro apartado a.3 sobre la relación entre la intencionalidad de horizonte y la síntesis de coincidencia que explicita lo que aquí llama sentido objetivo que no es sino el “núcleo noemático”.

del sustrato pero que adquiere su carácter de determinación concreta en referencia atributiva al sustrato.⁶⁶

En la captación simple mantenemos-asido un contenido como el mismo en sus variaciones, en la aprehensión explicitadora mantenemos asido un sustrato, y las aprehensiones individuales de nuevos contenidos no dan lugar a la aprehensión de nuevos objetos sino a modificaciones que “explicitan” el sentido del sustrato. De esta forma los contenidos “a”, “b” o “c” no son aprehendidos de forma primaria o secundaria (como tema o fondo) sino que son incorporados a la aprehensión de “S” y son guardados dentro del movimiento que los capta como sedimentos. El proceso de explicitación de un objeto es un movimiento continuo de una intencionalidad en constante movimiento que se sostiene sobre una transformación interna continua que a la vez distingue etapas o momentos a través de los cuales establece una continuidad que capta la unidad del sustrato como “totalidad”. Todo ello tiene la forma de una intencionalidad temática en la que se va formando el sustrato y una dirección de horizonte o “co-dirección” de la mención a las determinaciones como contenidos individuales gracias a los cuales “S” se despliega gracias a la explicitación de los contenidos “a”, “b”, “c” donde ellos no son el tema sino “S”.⁶⁷

La serie de captaciones en que se explicita un sustrato en sus determinaciones se realiza siempre sobre un horizonte que anticipa de acuerdo a relaciones simultáneas con otros objetos, pero en el caso concreto de la explicitación del objeto individual o de la pluralidad captada como grupo, se realiza siempre a partir de un sedimento habitual de experiencia familiar y tipos conocidos previamente. En nuestro ejemplo de la garza ya señalábamos las posibles complicaciones resultantes de no conocer el ave en cuestión, o no saber incluso que se trata de un ave, o encontrarnos en el límite de no saber ni de qué está hablando nuestro interlocutor, pero incluso en este caso sabemos que es algo que puede ser tenido a la vista, que se destaca en un campo de percepción determinado, en este caso, la laguna y los árboles, y que, se trata de

⁶⁶ La relación entre determinación y sustrato no es una síntesis de “igualdad” o “identificación”, se trata, como dice Husserl aquí, de una extraña forma de relación entre la síntesis continua de identidad y su referencia a momentos que son “relativos” a la identidad pero “discretos” respecto de otros momentos y respecto de la identidad del sustrato.

⁶⁷ En sentido estricto tendríamos que hablar aquí de la formación originaria del objeto de una tematización activa. Utilizamos la noción de “tema” de una forma un tanto inapropiada aquí sólo para hacer intervenir la noción de “horizonte” operante. El sustrato no es un “tema” en sentido propio porque aquí estamos en el nivel de la formación del objeto como objeto dispuesto a ser aprehendido como tal en una actividad temática explícita y, eventualmente también reflexiva y plena de su propia actividad temática.

una realidad objetiva que también pueden ver los demás, pues de otra forma mi interlocutor no habría llamado mi atención a mirar la garza.

Todos estos caracteres se captan de acuerdo al nivel de conocimiento o desconocimiento del objeto; nunca se trata de una captación que parte de “ceros” sino que su efectucción supone un acervo de horizonte de experiencias semejantes que predefinen el sentido de lo dado, y todo ello en el nivel de la receptividad donde se forma originariamente el objeto de la aprehensión activa.

La constitución de las relaciones entre los momentos explicitados como caracteres de un sustrato y el sustrato mismo se explica de acuerdo al modelo mereológico, el cual considera los contenidos aprehendidos como partes independientes o momentos no independientes de un sustrato, pero para el caso de esta investigación nos conformamos con señalar cómo el proceso de explicitación tiene el carácter intencional de algo que cumple una intencionalidad de horizonte.⁶⁸ En este caso se trata del surgimiento del llamado “horizonte interno” donde se explicitan los caracteres del sentido del objeto de aprehensión, ya como sostenimiento anticipativo de su unidad en la corriente de vivencias, ya como aprehensión de los contenidos discretos que constituyen sus determinaciones y por las cuales decimos que “conocemos el objeto”.

c) Captación de la relación [*Beziehungserfassung*] y explicitación del horizonte externo en la esfera receptiva

El § 33 de *Experiencia y Juicio*, con el que abre el tercer capítulo del libro, lleva el título “Conciencia de horizonte y contemplación relacional”. Este apartado abre el estudio de la formación originaria de los horizontes de determinación externa en los que se forma el campo originario de la percepción.

De acuerdo a lo señalado antes tenemos, en primer lugar, la penetración gracias al interés perceptivo que despliega la aprehensión explicitativa del sustrato y sus determinaciones; no obstante, el carácter originario del objeto siempre se da sobre un fondo u horizonte de

⁶⁸ Cfr. párrafos 28 a 32 de *E.J.* los cuales tienen un interés especial en lo que respecta a la explicitación cabal de lo que significa para Husserl un “sustrato” de determinaciones, el cual, lejos de ser un “sustrato” en sentido ontológico-sustancial, es siempre producto de relaciones de todos y partes. Los fundamentos ontológicos de esta exposición se remontan a la Tercera de las *Investigaciones Lógicas*, como ha mostrado Agustín Serrano de Haro (2010).

familiaridad que predelinea su constitución de acuerdo a un tipo familiar y a la experiencia previa del sujeto. En segundo lugar, tenemos que la contemplación explicitante no se detiene, las más de las veces, en la mera explicitación de un objeto o grupo de singularidades, sino que se extiende hacia su relación con otras objetividades “co-afectantes” y dadas simultáneamente en un campo de experiencia concreta. Esta contemplación relacionante va más allá del objeto dado y avanza hacia determinaciones diferentes al tipo de la relación entre el sustrato y sus determinaciones internas; se trata de una determinación de acuerdo a su relación con otros sustratos y se realiza gracias al surgimiento de un horizonte de relaciones u horizonte externo.

Siempre que dirigimos nuestra mirada contemplativa a un objeto, está presente en el fondo de la conciencia su contorno objetivo co-afectante, aunque afecta con menos fuerza, por lo que no llega a penetrar hasta el yo ni lo obliga a dirigirse a él; igual que el horizonte interno incita a la aprehensión activa, a poner en relación el objeto temático con su medio circundante y a la aprehensión de las características y atributos relativos a éste.⁶⁹

Este horizonte externo no sólo pone en relación al objeto pre-dado con otros objetos también pre-dados sino que, y aquí está su característica más importante, constituye un horizonte como fondo familiar de pre-conocimiento típico, un contexto de aparición. Tiene también su base en relaciones asociativas de igualdad y semejanza, pero en lugar de colaborar en la explicitación interna de un sustrato, determinan su sentido como “lo que es” en relación a un campo inatendido de “otros” sustratos, los cuales forman un fondo de aparición del sustrato explicitado en horizonte interno.

Avancemos, pues, a las características de la contemplación relacionante. El fundamento de la relación que hace posible hablar del campo perceptivo como un sistema que relaciona sustratos en mayor o menor nivel de explicitación, al igual que la aprehensión explicitativa, no requiere llegar a ser temático para estar realizándose. Actúa, dice Husserl, como una afectación conjunta en una conciencia unitaria de los objetos pre-dados que permite una transición sintética de uno a otro. Pertenece a la esencia de la aprehensión explicitativa de un objeto y sus determinaciones internas, que esas determinaciones se expliciten en un fondo específico de relaciones externas y no de forma aislada. La pre-dación del objeto es siempre pre-dación en medio de un horizonte pasivo de otros objetos más o menos explicitados en el fondo; el fundamento de esta relación es una conciencia sintética que asocia los contenidos en la forma de un campo de horizonte externo o contexto relacionante. La captación de relación, al igual

que la captación de los contenidos explicitantes de un determinado sustrato, es también una síntesis de unidad, pero a diferencia de la aprehensión explicitante, las determinaciones captadas en que se establece la relación no se captan como “formando parte” del objeto de relación sino que jamás se encuentran en él.

Estas relaciones surgen en la transición de un objeto a otro, relativo al primero, y en la manera como este paso de uno a otro extiende hacia él un vínculo pero preservando cierta independencia como sustrato. No se trata de la explicitación de las relaciones inmanentes entre el sustrato y la explicitación de sus momentos no independientes, sino de relaciones externas entre objetos independientes o que pueden ser captados como independientes y el sistema de sus relaciones recíprocas.

Pero se trata todo el tiempo de un sistema de “independencias” relativas unas respecto de las otras y unificadas a partir de una conciencia sintética en un vínculo de continuidad y coincidencia, el cual, no funde los objetos en una totalidad indiferenciada sino que precisamente hace posible la pluralidad respectiva de los objetos en un campo de percepción. Para que esto sea posible, es decir, “para que sea posible la *unidad de la percepción de una pluralidad de individuos*, tienen que estar dados en *un solo* ahora de la conciencia como objetos que afectan simultáneamente”⁷⁰, lo cual quiere decir que la unidad del campo de la percepción es un campo sensible unificado bajo la forma de una duración temporal. “*La unidad de la percepción de una pluralidad de individuos es, pues, una unidad sobre la base de la forma temporal que enlaza.*”⁷¹

El fundamento de todas las formas de relación es el horizonte temporal que hace posible captar un objeto junto a otro, ocurriendo simultáneamente, o permite captar el vínculo de sucesión del uno después o antes que el otro. Estas relaciones, no obstante, no necesariamente siguen un estricto orden sucesivo sino que forman parte de las relaciones por las cuales se forma el campo perceptivo como sistema de las evocaciones; gracias a las síntesis de asociación se producen nexos a través de los cuales los contenidos presentes motivan asociaciones entre nuestro acervo experiencial y el presente vivo. Lo evocado no es “lo que acaba de ocurrir” sino un sedimento de la experiencia asociado que ha sido llamado por lo que me afecta actualmente y contribuye desde mi pasado a la configuración de mi campo actual de presencia. El horizonte externo de relaciones de la percepción no es sólo las relaciones efectivas y patentes de la relación entre objetos actualmente percibidos con otros, sino también

⁶⁹ E.J. p.164. EU p.172

⁷⁰ E.J. p. 171. EU p. 181.

está formado por relaciones con recuerdos asociados que se despiertan por síntesis de asociación por semejanza y contribuyen también a la determinación del contexto en la forma de asunciones que tienen que ver con nuestras habitualidades según el tipo perceptivo y como anticipaciones de contenidos o formas posibles de relación de acuerdo a nuestro mundo familiar.

e) Patencia y latencia: horizontes de familiaridad y cognoscibilidad

Finalmente existen dos distinciones fundamentales que permiten orientar el estudio del análisis del horizonte además de las estudiadas hasta ahora: la diferencia entre patencia y latencia en la vida intencional. Hemos distinguido hasta ahora la dicotomía entre tema y fondo de la conciencia para caracterizar el trasfondo no-temático desde donde se destaca lo que es tema de una conciencia actual. Así mismo hemos destacado que toda intuición tiene sus horizontes, los cuales pueden explicitarse internamente, es decir, pueden explicitar su sentido objetivo y determinaciones internas, así como, externamente, es decir, respecto del campo de percepción y sus relaciones con otros objetos. Ambos horizontes se encuentran fundados en última instancia en la forma universal de la temporalidad y entran en relación con otros horizontes gracias a los nexos asociativos de semejanza entre contenidos u objetos.

Aunque en algunos contextos actualidad y patencia son sinónimos, dado que la actualidad siempre es patente, también el horizonte de la inactualidad es en cierto sentido patente. En términos más precisos debemos distinguir entre un horizonte “inactual”, el cual no obstante su inactualidad forma parte del campo patente, o bien de co-mención de contenidos que de manera interna sostienen el sentido objetivo o bien referidos a otros objetos que, en el caso de la percepción, forman parte del fondo presente pero no temático de la vivencia. Se trata de contenidos efectivamente presentes en la conciencia, intuitivamente presentados sin ser el tema de la aprehensión actual. Cuando logramos finalmente destacar la garza que está parada encima de un árbol, un poco oculta tras las ramas, sigue presente el árbol, el fondo de la laguna, capto el agua en movimiento y cómo se extiende hasta el fondo montañoso; de forma muy difusa capto el movimiento de los autos que a lo lejos avanzan sobre la carretera que colinda con la laguna, y también soy consciente del azul del cielo, las nubes, la luz del sol que ilumina el día; todo ello está presente pero el tema de mi atención es la garza.

⁷¹ EJ p.178 EU. p. 189.

Frente a este horizonte inactual y patente, tenemos un sentido de horizonte “latente” referido a un fondo “no presente” que se refiere a contenidos asumidos pero en modo alguno dados del objeto que es tema, o al horizonte que se extiende más allá del contexto patente pero que también es co-asumido hasta el límite de la extensión del mundo conocido. Comprenden este horizonte latente todas las asunciones implícitas en la contemplación de la garza, que hacen posible incluso que pueda reconocerla gracias a mi acervo perceptivo, que la reconozca como garza, o como ave, como animal que vuela. Forma parte de este horizonte latente mi pre-conocimiento derivado de la observación de animales semejantes, por el cual asumo que en cualquier momento puede emprender el vuelo. No resulta en modo extraño, es decir, es en cierto modo familiar, ver a una garza parada sobre un árbol, justo aquí, a relativa distancia de mi posición actual dado que estoy sentado frente a una laguna. Todo esto lo sé, lo asumo implícitamente, no necesito reflexionar sobre estos contenidos pero están ya operando y forman parte de la aprehensión perceptiva de la garza y contribuyen a la determinación concreta del objeto de mi percepción.

Roberto Walton, en una variedad de estudios donde ha profundizado los sentidos y aplicaciones de la intencionalidad de horizonte⁷², ha sacado provecho de esta distinción y la expone de la siguiente manera:

Husserl distingue entre el mundo patente y el mundo latente, y dentro del mundo patente entre el mundo temático y el mundo no-temático según sea o no el correlato de una intención actual, es decir, una intención en el modo de la atención. Esto significa que una patencia no temática caracteriza al horizonte externo percibido que no se encuentra como tema en el centro del campo perceptivo.⁷³

Más adelante en el mismo ensayo señala lo siguiente:

el mundo latente se escinde en el horizonte de cognoscibilidad o familiaridad típica configurado por la sedimentación de nuestras anteriores experiencias de este paisaje y en el horizonte de incognoscibilidad que es ajeno a toda experiencia anterior. El horizonte de cognoscibilidad es un horizonte de intenciones vacías

⁷² Esta distinción aparece explícitamente en las lecciones de 1923-1924 sobre *Filosofía Primera*, (Hua VIII p.100, 145-52.) Husserl volvió sobre esta temática de manera más enfática en el último periodo de su obra. Walton llama la atención también sobre los siguientes manuscritos de investigación: A VI 14, 1930-32 sobre la conciencia de mundo y la conciencia temática p.20-25; A V II 9, 1933 Sobre el Horizonte p.24, B I 31, Sobre el mundo pre dado. p.5. D 14, sobre la constitución primordial 1930-34 p.60 f. Véase Roberto Walton, (2001). Algunos de los manuscritos del grupo A que menciona Walton en este artículo han sido ya publicados en Hua XXXIX.

⁷³ Roberto Walton (2009) p.109.

que puede ser plenificado por medio de presentificaciones que traen consigo un sentido secundario de patencia.⁷⁴

Los conceptos fenomenológicos de patencia y latencia colaboran a la determinación más precisa de la noción general de horizonte intencional. Se trata de referencias intencionales que en cierto modo constituyen un fondo efectivamente intuido como fondo de una vivencia de representación actual, o bien, destacan otro sentido de trasfondo de la experiencia, más interesante, que tiene que ver con las remisiones constantes de toda intuición a un excedente de mención que constantemente está reteniendo y anticipando contenidos no intuidos. Todo lo presente, en la forma temática o no temática refiere, a través de un nexo de horizonte, a un sistema de posibilidades de ser presente de otra manera el mismo objeto u otros objetos relacionados, refiere a un acervo de experiencias asociadas de acuerdo a experiencias anteriores del mismo objeto, experiencias semejantes asociadas que forman tipos perceptivos que colaboran en la determinación concreta del objeto presente actual de la percepción. Todo ello está integrado en un complejo sistema de referencias que en el sentido más general cabe llamar con el término “mundo”, el cual es el horizonte universal de la experiencia de sentido.

1.3 Algunos sentidos de la noción de horizonte y su función en la fenomenología constitutiva.

Análisis de horizonte y mundo de la vida

Durante el último periodo de la obra de Husserl podemos observar un énfasis cada vez más decidido en la importancia de la noción de horizonte en la comprensión de su proyecto filosófico. El tema se destaca en la idea del horizonte como horizonte de mundo y la estructura de horizonte relativa a la pre-dación del mundo de la vida. La obra más importante de este periodo, donde se puede observar al menos los ejes temáticos de este énfasis es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

No nos detendremos en los pormenores del desarrollo del texto y sus líneas argumentativas generales; tan sólo nos referiremos a la relación entre la intencionalidad de horizonte y el mundo considerado como mundo de la vida. El tema del mundo de la vida aparece ya en manuscritos de investigación de 1919, pero es innegable que se trata de una evolución de la misma noción que utiliza en *Ideas I* bajo el título de mundo de la actitud natural

⁷⁴ *Idem*

y ya con esa denominación, de “mundo de la vida” en *Ideas II*. Con todo, la obra de referencia sobre el tema del mundo de la vida, y su exposición más detallada se encuentra en *Crisis* y en *Experiencia y Juicio*.⁷⁵

Con la noción de mundo de la vida Husserl se refiere al mundo circundante pre-dado de la actitud natural que asumimos pre-reflexivamente en su validez como horizonte de nuestros intereses cotidianos en la esfera valorativa, práctica y cultural. También forma parte del mundo de vida la propia esfera teórica como una cierta práctica, la ciencia también forma parte del mundo de la vida aunque no siempre se asuma a sí misma así. Es el mundo que las ciencias objetivas asumen como existiendo ahí de antemano y que subyace como horizonte implícito de toda la esfera judicativa, incluyendo, sobre todo, la esfera de los juicios de las ciencias y sus idealizaciones. En la temática fenomenológica del mundo y más en concreto del mundo de la vida, se pone de manifiesto que “el mundo no es un objeto de experiencia sino que se descubre en la conciencia de horizonte. El develamiento de los horizontes coincide con la revelación de un mundo que se transforma permanentemente y sin embargo pertenece en forma unitaria de un modo no temático en cada cosa singular: «Explicitar sistemáticamente la estructura de horizonte es explicitar la intencionalidad en la que el mundo está constituido»⁷⁶

Tenemos que entender entonces que el mundo considerado como horizonte universal en el que se incluyen otros horizontes externos relativos a los horizontes internos de los objetos de la experiencia, es abierto y comprendido de tal forma gracias a la estructura intencional de horizonte y las remisiones intencionales que la conciencia ejecuta constantemente de forma pasiva.

El descubrimiento del mundo como horizonte surge de nuestra experiencia concreta de una cosa singular en la experiencia, pues la propia experiencia perceptiva de una cosa singular, gracias a las determinaciones estudiadas antes como “horizonte interno” y “horizonte externo”, remiten en su percepción efectiva a otras percepciones posibles de acuerdo al acervo de experiencia concordante adquirida, el cual predelinea la manera como anticipamos los nuevos contenidos. A su vez, la determinación interna de la cosa de la percepción implica su relación con un contexto cada vez más general: un campo de percepción.

⁷⁵ El tomo XV de la colección Husserliana compila una importante colección de manuscritos en torno al tema del mundo de la vida y hay mucho sobre el tema de la intencionalidad de horizonte y el mundo de la vida en esa obra cuyo estudio nos reservamos aquí.

⁷⁶ Ms. A VII 8 p.7b, citado por Roberto Walton (2001:97ss.) Hua XXXIX p.129.

Y así como la cosa singular en la percepción sólo tiene sentido mediante un horizonte abierto de “percepciones posibles”, en esa medida, lo propiamente percibido remite a una multiplicidad sistemática de exposiciones posibles, para él concordante y perceptivamente pertinente, de modo que la cosa tiene todavía un horizonte: frente al “horizonte interno” un “horizonte externo”, precisamente como cosa de un *campo de cosas*, y eso remite finalmente a la totalidad del mundo como mundo de percepción⁷⁷

El mundo de la vida, no sólo incluye el mundo en torno físico espacio-temporalmente determinado en el que “habitamos” gracias a la determinación del “ahí” de nuestros cuerpos vividos-físicos (Leib-Körper) sino que es también un entorno de relaciones en las que se funda un horizonte de familiaridad, en distintos niveles.

Con base en un manuscrito de investigación del 14 de junio de 1931⁷⁸ Walton distingue tres niveles de la articulación del mundo de la vida como horizonte. 1) Mundo la vida interno,⁷⁹ que incluye la cotidianidad, el horizonte de cercanía que es un horizonte de intereses que acompaña cada momento de la cotidianidad del sujeto concreto 2) el mundo de la vida externo.⁸⁰ Intereses no asociados a lo cotidiano pero en los que nos reconocemos como parte de la cultura. 3) Horizonte de mundo más externo (Der äusserste Welthorizont) que se extiende más allá de la esfera práctica de lo que nos rodea.

En los últimos años de su vida, Husserl desarrolló amplias investigaciones sobre una ontología fenomenológica del mundo pre-dado y, en general, en torno a la idea de “mundo de la vida”.⁸¹ Muchos de estos análisis son profundizaciones sobre los modos en los que se ofrece el mundo pre-dado, como son, el estilo del darse previo, la modificación de dicho estilo, el horizonte de latencia (que aquí llama inconsciente) que forma parte de toda actualidad plena y las capas de los campos del horizonte.

⁷⁷ *Crisis*, p.203, Hua VI s.164

⁷⁸ Hua XV s.441-15 El manuscrito al que se refiere Walton trata la temática de los niveles relativos a la cultura geo-histórica y de la temática del hogar (Heim), la familia y el hogar familiar (Familienheim) y cómo cada “hogar” tiene su mundo circundante familiar (Heim-Umwelt) y cómo este forma parte del presente concreto de los hombres. La división aparece concretamente en la página 441 del texto de Husserliana al que hace referencia y forma parte de los textos destinados a otras elaboraciones de *Meditaciones Cartesianas* y la preparación de una “obra sistemática”, que ahora sabemos que Husserl nunca llegó a realizar. Tiene mucho mérito el esfuerzo de Walton por sistematizar los manuscritos del último periodo de la obra de Husserl y dar cuenta del ensamble que se forma, a partir de la misma estructura de horizontes internos y externos que hemos estudiado antes, en las esferas fundadas de mayor complejidad como es el orden de la cultura y los temas de la fenomenología generativa.

⁷⁹ Husserl dice en el texto que cita Walton, “innere Umwelt”, en todo caso se refiere justamente al mundo circundante familiar interno que es una de las estructuras del horizonte interno del mundo de la vida.

⁸⁰ Aquí sí, y por primera vez en el apartado, Husserl se refiere explícitamente al Mundo de la vida como “die äussere Lebenswelt”.

⁸¹ Cfr. Hua, XXXIX p.67-143 y 357-379.

En un manuscrito de 1932⁸² Husserl presenta una detenida reflexión de lo que significa el mundo. Ahí comienza afirmando que el mundo no es una substancia en el sentido en que lo es una cosa real individual. El mundo es la integridad de todas las substancias finitas y justo es respecto de esta integridad que tales substancias adquieren su propia determinación inherente pues se dan siempre en el presupuesto de la unidad del mundo. Toda cosa real finita se da, en efecto, en el marco de un necesario darse previo desde el cual se anticipan sus determinaciones, y donde se van sedimentando las nuevos caracteres adquiridos en la experiencia. El mundo, por su parte, nunca nos es dado como para ser experimentado como un objeto real.⁸³ El mundo es en realidad el horizonte permanentemente presupuesto y pre-dado que constituye el campo abierto de todos los objetos de la experiencia. Como va a señalar más adelante, en otro manuscrito de marzo del mismo año, la estructura esencial del mundo es la de un horizonte. Por un lado, el mundo tiene un núcleo fundamental de experiencia, a partir del cual se extiende un horizonte externo con diferentes niveles de indeterminación. Esta estructura abre la posibilidad de avanzar, dice Husserl, de un mundo como campo de experiencia a un mundo circundante posible en un sentido cada vez más amplio.

A lo largo de las investigaciones reunidas en el volumen XXXIX de *Husserliana* sobre el mundo de la vida podemos observar diferentes distinciones estructurales. Particularmente aquella que ya anticipábamos en relación al mundo visible [*sichtbare Welt*]⁸⁴ o campo patente, y mundo fuera de la visión [*Welt ausser Sich*]. A esta distinción se une la constante referencia al campo temático y al campo no temático de nuestro campo de experiencia. La apertura del horizonte de mundo se despliega a partir de una compleja dinámica de pre-daciones y anticipaciones, cada una a su vez realizada en un campo que en cada caso tiene un horizonte externo predelineado en diferentes grados hasta la más general indeterminación. En cualquier caso, el horizonte latente más indeterminado conserva la unidad del mundo, dado que el mundo, uno, es el horizonte pre-dado de cualquier mundo en sentido particular del que se pueda hablar.

Toda unidad o pluralidad supone la unidad del mundo como campo pre-dado de cualquier experiencia posible, y en esa medida, no sólo tiene permanentemente la forma de un horizonte, sino que es, como sugiere Roberto Walton, una estructura trascendental que permanece no temática. Finalmente, es desde ese carácter de fondo continuo de todo aparecer

⁸² Texto No. 9 (1932), Hua XXXIX, p.67-73

⁸³ Hua XXXIX p. 68

de objetos o situaciones objetivas, que realiza su carácter trascendental como fondo de unidad no temática: campo universal de la experiencia.⁸⁵

1.4 Fenomenología estática y fenomenología genética: importancia de la intencionalidad de horizonte en el desarrollo del proyecto fenomenológico.

Al final del apartado anterior ya adelantábamos algunos aspectos del giro genético de la fenomenología de Husserl. El desarrollo explícito de esta idea comienza hacia los años de 1917, cuando comienza el proyecto de investigación sobre la conciencia temporal en los ahora conocidos como *Manuscritos de Bernau* y las lecciones de 1919-20 sobre lógica trascendental conocidas ahora como los *Análisis sobre la síntesis pasiva*. Algunos estudiosos actuales como Donn Welton han destacado la importancia de la fenomenología genética hacia una caracterización de la obra de Husserl que desplaza ciertas críticas provenientes de lo que Welton llama “la interpretación estándar” de Husserl, que no es más que una perspectiva parcial de su pensamiento que, no obstante, contribuyó al posicionamiento de muchos desarrollos de la filosofía fenomenológica después de Husserl hasta nuestros días.⁸⁶

Como se mencionó antes, el desarrollo de la fenomenología contemporánea y las tendencias más importantes de sus estudiosos consisten en destacar las líneas de unidad entre los primeros análisis y lo que ofrece la publicación del *Nachlass* en los últimos años. El caso de Husserl es un caso paradigmático de una obra mal comprendida especialmente porque la mayor parte de sus investigaciones permanecieron inéditas en los años decisivos de la influencia de su pensamiento. En cierto modo, ahora estamos en mejores condiciones de comprender a Husserl y trabajar con su fenomenología de lo que lo estaban los primeros fenomenólogos; además, este trabajo permite hacer una evaluación más adecuada de los alcances de la fenomenología husserliana en contraste crítico con otras perspectivas filosóficas contemporáneas.

Hacia 1921 Husserl formuló explícitamente la diferencia entre la fenomenología estática y la genética en un estudio publicado como anexo del tomo XI de *Husserliana* intitulado

⁸⁴ Hua XXXIX p.708

⁸⁵ Véase la crítica de Roberto Walton, en este sentido, a Donn Welton, en su reseña de Hua XXXIX en *Husserl Studies*, 2010, 26, p.221.

⁸⁶ Cfr. Donn Welton (2000:393).

“Método fenomenológico estático y genético”. Este texto encuentra su complemento en otros manuscritos de la misma época y su importancia está en la diferenciación explícita entre ambos acercamientos fenomenológicos y su carácter complementario. La fenomenología genética es el desarrollo consecuente de la fenomenología descriptiva o estática que avanza a la génesis de las estructuras universales de la subjetividad y explicita el sentido de su concreción individual en la subjetividad concreta o mónada.

La temática de la fenomenología genética aparece implícitamente en su distinción respecto de la perspectiva de *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I* hacia el año de 1917 en el marco de los *Manuscritos de Bernau*. No obstante, el origen de los temas de la génesis ya se encuentra tanto en el estudio de la motivación y las habitualidades en el manuscrito de *Ideas II* de 1912 como en algunos manuscritos de 1914 del proyecto *Sobre la estructura de la conciencia*. Algunos estudiosos de la obra de Husserl, en un afán de distinguir una lectura “estándar” frente a la interpretación “alternativa” que invalida muchas críticas han enfatizado la ruptura o diferencia al punto de hablar de un primer y un segundo Husserl, los cuales se distinguirían por la evolución entre un proyecto de fenomenología logicista frente a un proyecto de fenomenología del sentido de la percepción.⁸⁷

La hipótesis básica que explora el método genético es el despliegue de la génesis del sentido de las unidades categoriales, las cuales ya desde la Sexta de las *Investigaciones Lógicas* habían sido declaradas como dadas en intuiciones fundadas en intuiciones sensibles. El método genético no es más que la explicitación fenomenológica de la idea husserliana de la fundación de la intuición categorial en intuiciones sensibles, una tesis enunciada por Husserl desde el origen mismo de su proyecto filosófico en *Investigaciones Lógicas*. No obstante, como él mismo reconoce en *Lógica formal y Trascendental* así como en el propio escrito de 1921, *Método fenomenológico estático y genético*, entonces todavía no había desarrollado ciertos conceptos descriptivos como la noción de horizonte. Más que de una ruptura tendríamos que hablar de una evolución, la cual, se puede atender siguiendo el curso de sus reflexiones, sobre todo en los manuscritos del periodo desde la redacción de *Ideas I* hasta el tiempo de sus lecciones de *Lógica Trascendental* conocidas como *Análisis sobre la síntesis pasiva*. Este periodo de tránsito permite comprender la continuidad del proyecto de Husserl y sus propios ejercicios de autocrítica, por

⁸⁷ Encuentro este énfasis especialmente en algunos estudios de Donn Welton. Sus investigaciones son de una importancia crucial para reposicionar a Husserl en el debate contemporáneo y confrontan de una forma acertada las líneas interpretativas de algunos de sus críticos; no obstante, a veces da la impresión de que, según él, la fenomenología genética invalida los

ejemplo, la parcialidad de la orientación cartesiana de la reducción fenomenológica y su reorientación en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.⁸⁸

El eje que conduce la exposición del tema de la fenomenología genética es el concepto de apercepción (*Apperzeption*), el cual, definido en términos generales, engloba toda conciencia que da intuitivamente su objeto, y sin embargo, mienta algo más que lo dado en ella.⁸⁹ En este mismo estudio de 1921 Husserl define “apercepción” como una conciencia que es conciencia de algo individual, lo cual, no obstante, se encuentra parcialmente dado en esa conciencia. La apercepción implica la captación de ciertos contenidos como aprehendidos según cierto sentido objetivo, los cuales, no obstante, a la vez trascienden su contenido inmanente hacia la anticipación de contenidos que no forman parte de la aparición concreta que da el algo individual en cuestión.

En toda conciencia de algo individual hay una tendencia que rebasa la mera conciencia de los contenidos vividos en el presente actual hacia la consecución coherente de contenidos en síntesis de asociación de distintos niveles, de tal manera que lo dado actualmente motiva la tendencia intencional hacia otros contenidos meramente indicados y constituyen horizontes de eventual cumplimiento en la consecución de la apercepción en el continuo temporal. La apercepción se refiere entonces al carácter de la conciencia de ser conciencia de algo dado y al mismo tiempo estar dirigida a algo más motivado por lo que es efectivamente dado.⁹⁰ Husserl pone aquí como ejemplo la conciencia de un signo, la cual tiene al signo presente y a lo significado por el signo en una tendencia motivada por la percepción, esa sí efectiva, del signo que lo indica; todo ello en la unidad de una sola conciencia. Para Husserl esto en realidad ocurre con toda conciencia intuitiva, la cual es conciencia de su objeto dado él mismo en persona y a la vez, desde esa misma percepción, está dirigida a otros momentos no dados del mismo.⁹¹

Gracias al horizonte retencional e impresional de toda conciencia presente, forma parte de la esencia de todo presente su fluir a nuevas presencias. Es inconcebible, piensa Husserl, una conciencia presente sin horizontes temporales ni co-conciencias. La forma en que están vinculados los horizontes aperceptivos en la unidad de la apercepción concreta se basa en leyes

resultados de la estática cuando en realidad es el análisis genético es consecuencia del estático. Esta opinión aparece especialmente en Welton, 1983

⁸⁸ Me refiero al ya citado parágrafo 43 de *Crisis*. Sobre esta temática, Quepons, 2012.

⁸⁹ Hua XI, p.337

⁹⁰ Ibid, p.338

⁹¹ Véase *Hua XI* n.1 p.337.

de regularidad de la vida de conciencia. La síntesis primordial que rige el vínculo motivacional que funda la relación concreta entre vivencias es la ley de asociación que se despierta a partir de la vinculación entre vivencias basada en vínculos de semejanza.

De acuerdo al tipo de apercepciones y a los tipos de vinculaciones motivadas entre vivencias es posible descubrir que toda apercepción actual no sólo está dirigida hacia nuevas apercepciones sino que en su misma unidad ella misma fue motivada por conciencias anteriores. Este descubrimiento, apoyado en la propia coherencia de semejanza de los vínculos asociativos, permite esclarecer la “historia” de la conciencia a partir de la explicitación de sus horizontes implícitos. A partir de la propia forma de la apercepción es posible clarificar toda estructura por su origen de acuerdo a leyes esenciales.

La historia de la conciencia, dice Husserl, no se refiere a una génesis fáctica y ni siquiera a apercepciones fácticas o tipos fácticos de apercepciones, sino que los considera en su posibilidad. Toda apercepción del mismo tipo supone una estructura motivacional necesaria que es posible explicitar en su forma universal como la génesis necesaria de toda generalidad. Sin embargo, este descubrimiento da lugar a considerar la génesis de toda apercepción como una corriente individual de conciencia, la cual es la forma efectiva del transcurrir temporal.

Una teoría general de los tipos de apercepciones es una teoría general de la conciencia, entendida como la síntesis de sus operaciones constitutivas. Desde el punto de vista de la corriente de conciencia temporal, las operaciones de la conciencia no son una mera sucesión de vivencias, una mera serie, dice Husserl, sino un desarrollo, un constante “llegar a ser” de acuerdo a leyes necesarias de sucesión asociativa y evolutiva.⁹²

Si consideramos que toda apercepción es apercepción de algo, en algún nivel de generalidad, debemos tomar en cuenta la idea de una teoría general del objeto: la ontología formal. La fundamentación trascendental de la ontología formal es la explicitación de los modos de apercepción correspondientes a los diferentes niveles de constitución del objeto, desde el nivel de la predación hasta la captación del universal. Una doctrina universal de la conciencia es a su vez una doctrina universal de los tipos de correlatos objetivos, pero el nivel estrictamente fenomenológico es que corresponde a la fundamentación trascendental, por un lado, de la ontología formal, y fundada en ella, de la aclaración de la constitución universal de toda objetividad. La aclaración de la constitución de la realidad es llamada por Husserl fenomenología constitutiva, la cual encuentra su complemento en lo que llama aquí una teoría

universal de la génesis: la interrogación retrospectiva por el origen del sentido, el origen de la intencionalidad misma.⁹³

Así tenemos la distinción entre fenomenología descriptiva (estática) una fenomenología explicitativa (genética). La primera estaría destinada al estudio de la estructura de la conciencia de acuerdo al tipo de modos de referencia intencional en concordancia con el tipo de objetos que se constituyen en dichos modos de referencia. La fenomenología genética toma como hilo conductor de su investigación la estructura general de las vivencias intencionales y avanza, gracias a la explicitación de sus horizontes, a la exposición de las capas de sedimentación y las operaciones implícitas que supone la actividad de la conciencia.

La diferencia y complementariedad entre los métodos estático y genético, presentada en este breve excurso de 1921, es concordante con algunas de las referencias, más bien breves, que encontramos en las obras publicadas por Husserl en la misma década de los veinte. Por ejemplo en la cuarta versión del *Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, apunta las tareas de lo que aquí destaca como la descripción puramente estática de la psicología fenomenológica pura en cuatro puntos. 1) La descripción de las características de la intencionalidad de acuerdo al estudio de la forma universal de la síntesis de las vivencias intencionales, da por resultado la unidad de la conciencia en la conexión de “conciencia con conciencia”, es decir, la conexión entre distintos actos o momentos del mismo acto entre sí. 2) La exploración de las configuraciones singulares de las vivencias intencionales, lo que da por resultado una tipología de los actos. 3) La configuración total de la vida anímica en general y su presentación como corriente unitaria de vida. 4) El yo como polo de habitualidades, como sujeto que sostiene convicciones, que tiene costumbres y su yo personal.⁹⁴ Después Husserl afirma lo siguiente:

⁹² Ibid, p.339.

⁹³ Es en este sentido como se podría comprender la enunciación de Eugen Fink, en su célebre ensayo de 1933 cuando afirma: “La cuestión fundamental de la fenomenología, que está a medio camino de muchos planteamientos unidos a problemas tradicionales, y en la cual se manifiesta claramente su radical oposición al criticismo, se puede formular como la pregunta por *el origen del mundo*.”, Eugen Fink (1933/2003:386).

⁹⁴ Ver todo esto en Edmund Husserl *Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, 67 (Hua IX, 286) Resulta interesante que Husserl aquí coloque el tema del yo como sustrato de habitualidades dentro de una consideración estática. Esto es nueva ocasión para señalar la línea de continuidad entre ambas perspectivas. Lo que ocurre es, quizá, que la perspectiva estática presenta las habitualidades como ya adquiridas y en ese sentido como formando parte actualmente del yo. Las habitualidades son potencialidades, en el sentido de ser capacidades actuales del yo psicológico efectivo en el presente. El análisis genético explicitaría la génesis misma de esas habitualidades, su proceso de formación. Aunque ciertamente, en la presentación que hizo del tema del yo en *Ideas I* no aparece el tema de las habitualidades. Husserl parece haber integrado ya el resultado de sus investigaciones y en todo caso, *el artículo*, que es de 1927, ya presenta una perspectiva completamente madura en su pensamiento en torno al problema del yo, que fue el resultado de investigaciones de mucho tiempo y que le tomó décadas presentar de forma acabada. Lo cual, y esto es importante, no quiere decir que sean ideas precisamente nuevas, ya hemos

Finalmente, esta descripción esencial “estática” conduce por todas partes a los problemas de la génesis y a una génesis universal que impera, conforme a leyes eidéticas, sobre la vida entera y el desarrollo del yo personal. De esta manera, sobre la primera “fenomenología estática” se edifica, en un nivel superior, la fenomenología dinámica o genética. Ésta se ocupa de la génesis de la pasividad como primera génesis fundadora, en la cual el yo no participa como yo activo.⁹⁵

Tres años después, en el texto intitulado “De la constitución fenomenológica del juicio. El juzgar original activo y sus modificaciones secundarias” que aparece como Apéndice II de *Lógica formal y trascendental*, vuelve sobre la distinción expresa de las dos orientaciones del proceder fenomenológico. Específicamente es el párrafo 2 de este texto el que abiertamente nos llama la atención sobre la necesidad de distinguir entre lo que aquí llama dos niveles del “análisis”. Ahí menciona:

El *análisis “estático”* se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse oscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad; el análisis intencional genético, en cambio, está dirigido a todo el contexto concreto en que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. Entonces toma en cuenta por lo pronto las otras remisiones intencionales que corresponden a la *situación* en que se encuentra, por ejemplo, quien ejerce la actividad judicativa; toma en cuenta también por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya “*historia*” transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia “*historia*”, es decir, su *génesis temporal*.⁹⁶

El análisis estático toma como referencia la unidad del objeto y aclara la síntesis intencional referida a él, y con ella, pone en claro cierta estructura intencional de la conciencia; pero todo ello haciendo abstracción de la situación concreta en la que tiene lugar el acto. La exposición de donde se toma la cita anterior es la presentación de los niveles del análisis de la experiencia del juicio. El sentido unitario de la vivencia del juicio, considerada en su generalidad ideal, y el contenido específico mentado en el juicio, no requieren en la explicitación de su estructura intencional ninguna referencia al sujeto concreto que juzga, en el sentido de que tiene el mismo sentido respecto de cualquier sujeto que enuncie ese juicio en cualquier contexto. El análisis genético pone atención a la “situación” que supone que sea posible la actividad judicativa, esa misma actividad destacada en su estructura general por el análisis estático, en un sujeto concreto que juzga. Esto se logra en la explicitación de los

declarado que los temas de la fenomenología genética vienen al menos desde 1917 y ya son anunciados en las redacciones de *Ideas II* y manuscritos de 1914.

⁹⁵ *Ídem*

horizontes del juicio, que es un análisis que recupera Husserl en esta misma obra, como ya hemos mencionado antes, para resolver algunos problemas pendientes sobre las expresiones ocasionales de *Investigaciones Lógicas*. La explicitación del contexto judicativo requiere de análisis genéticos, pero estos análisis son enteramente concordantes con lo que descubre el análisis estático.

Volviendo al texto de 1921 y como complemento final, es importante hacer referencia a las tareas que menciona aquí Husserl, como temas de la doctrina de la génesis en el marco de la fenomenología genética. Bien podrían presentarse estas tareas como el complemento del esquema enumerado que presentó en *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica* 1) Tipos especiales que pertenecen a la idea de génesis pasiva, 2) Participación del yo y relación entre actividad y pasividad. 3) Interrelaciones, formaciones de actividad pura: génesis como complemento de objetos ideales y la generación real. Sensibilidad secundaria. Sedimentación de la habitualidad y paso de la actividad a la pasividad. 4) Unidad del desarrollo de la génesis, sistema regular que une esencialmente toda génesis particular en la forma de una mónada, tipos de mónadas individuales que son posibles y constituibles *a priori*. 5) ¿En qué medida la génesis de una mónada implica la génesis de la otra? Explicitación de la génesis del mundo común. 6) Explicitación genética de una mónada y la constitución genética de una mónada y la constitución genética de un mundo. Naturaleza unitaria y mundo en general constituido en el mismo sentido de la vida entera. Lo que precede a este análisis es la elucidación estática de la apercepción del mundo y el dar sentido realizado de dicha apercepción. 7) “Mi pasividad está en conexión con la pasividad de todos los demás”⁹⁷. La unidad hylética de los contenidos sensibles del mundo cósmico como los mismos para todos en la constitución del mundo común. Simultaneidad de los presentes en el mundo objetivo, mi presente coincide con el presente de los otros en un presente simultáneo. La vida propia y la vida del otro no existen meramente para sí mismas sino que cada una está dirigida respecto de la otra.

A partir de lo ofrecido por Husserl aquí es posible presentar, así sea de forma esquemática, el programa de la fenomenología trascendental como fundamentación de una ontología trascendental universal,⁹⁸ el programa de una auténtica filosofía primera.⁹⁹

⁹⁶ *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, p.382, Hua XVIII, p.316

⁹⁷ Hua XI, 343. Véase también Hua VI, 262

⁹⁸ Véase, párrafos 55 a 68 de *Lógica formal y lógica trascendental*. (Hua XVIII)

⁹⁹ Véase párrafo 60 de *Meditaciones Cartesianas* (Hua I,116)

A todo esto hay que agregar los problemas últimos descubiertos por la reducción fenomenológica llevada hasta sus últimas consecuencias, la cual descubre el ámbito del presente-viviente, el *factum* primordial como es un “pre-ser” que funda el sentido de toda objetividad y todo ser posible en general.¹⁰⁰ La fenomenología es la tarea de explicitación del origen del “*logos*” universal en y desde la experiencia concreta. El origen del mundo al que se refiere Fink es también el origen mismo de la subjetividad.

Conclusiones

Las nociones fenomenológicas de horizonte en general y, en particular, la intencionalidad de horizonte, pueden comprenderse de diferentes formas. El horizonte es por un lado un campo o fondo desde el cual se destaca el tema de la percepción, y por otro, el horizonte es un sistema de menciones indirectas o asunciones que orientan una pauta de anticipación del sentido en proceso de explicitación. No obstante, ambos sentidos están relacionados y es posible sistematizarlas en un modelo coherente que en lo sucesivo utilizaremos para desarrollar nuestros análisis.

Las nociones clave de horizonte interno y horizonte externo están vinculadas a la idea husserliana de los campos de actualidad e inactualidad. El campo actual patente tiene su propio horizonte de explicitación interno, es decir, no sólo se explicita el objeto del campo actual patente, sino también, el propio campo tiene su horizonte, en principio, interno y después tiene un horizonte patente inactual que sería el fondo exterior desde el que se destaca el campo, como campo del objeto temático. Por otra parte tenemos el campo de latencia, el cual es el horizonte externo del campo inactual patente. La inactualidad es relativa a una patencia que se explicita en relación a un sistema, igualmente inactual, de latencias; asunciones posibles de ese mismo campo. El horizonte final de latencia es el mundo en su apertura infinita y fondo presupuesto de toda aparición posible.

La estructura de los campos es dinámica, así, mi campo perceptivo actual exhibe un objeto o grupo de objetos en diferentes niveles de presencia, cada uno con sus propios horizontes de explicitación, particularmente, de explicitación temporal. El horizonte del tiempo es la forma universal que articula la unidad de todas las implicaciones del sentido en

¹⁰⁰ Algunas implicaciones metafísicas de este problema en Roberto Walton (2009)

horizontes. La presencia del objeto actual patente y los diferentes sentidos de anticipación y retención de los contenidos mentados indirectamente por el horizonte están referidos a la duración de su acontecimiento para la conciencia; lo mismo el campo latente de posibilidades eventuales, pues se trata de eventualidades relativas a un momento posible de efectuación de un sentido presupuesto o anticipado pero no presente.

En el siguiente capítulo analizaremos la estructura interna de la interna de la conciencia de horizonte: la síntesis de asociación, la cual consiste en una síntesis pasiva que recorre todos los niveles de constitución, desde el primitivo suelo de la experiencia sensible hasta las idealidades y las formas intersubjetivas de la cultura. Dada la temática específica de nuestra investigación vamos a analizar la síntesis de asociación pasiva que tiene lugar en la receptividad perceptiva.

En el último capítulo de esta investigación, después de presentar los pormenores de la teoría husserliana de los sentimientos, volveremos a la aplicación del esquema de los capos de patencia y latencia para demostrar que la vida emotiva también puede explicitarse de acuerdo al análisis de horizontes.

Capítulo II

Asociación y afección: génesis y desarrollo del horizonte intencional en la constitución primordial de la pasividad

Para la fenomenología la percepción es un sistema procesual en constante desarrollo. De acuerdo a las investigaciones de Husserl, pertenece a la esencia de los objetos de la percepción darse siempre en una pluralidad continua y dinámica de exhibiciones o apariciones donde cada momento retiene y anticipa un sentido del momento no exhibido, es decir, el modo de aparición de los momentos no presentados.¹⁰¹ Según Husserl no importa si vemos el objeto de más lejos, de arriba o de abajo, el objeto siempre muestra una cara, un cierto ángulo de visión que permite verlo sólo desde cierta perspectiva y respecto del cual siempre hay algo que se nos escapa.¹⁰² Asimismo, no interpretamos meros datos de sensación unificados accidentalmente en sucesión y simultaneidad temporal: el mundo no es un receptáculo de complejos aislados de sensaciones o matices efectivamente percibidos, sino que todo el tiempo captamos unidades de sentido completas, en diferentes niveles, pero incluso en el sesgo más elemental de la vida perceptiva ya opera una síntesis, hay unidad de sentido, así sea en las formas de coherencia y regularidad que anticipan las formas superiores de las relaciones categoriales y las significaciones.

Si tomáramos por ejemplo la percepción de un libro sobre la mesa, se asume que el objeto que está ahí es justamente un libro y dada la configuración de sus momentos ofrecidos en la experiencia, cabe esperar que incluso cuando sólo veo sus “cantos”, el lomo del libro será del mismo color que el resto de las pastas. Ya en esta asunción irreflexiva, pasiva, se pone de manifiesto el complejo proceso en el cual la forma más elemental de la experiencia va formando la configuración sensible de cualquier objeto percibido. La conciencia realiza una síntesis pre-judicativa, la cual da lugar a la unidad del objeto de la percepción como una unidad de sentido completa. La captación de esta unidad es inmediata y no es en modo alguno el resultado de una espontaneidad reflexiva que reúne u organiza complejos inconexos de sensación. Hay una ley primordial, que en cierto modo es la forma más elemental de actividad de conciencia, que Husserl llama la ley de asociación. La síntesis de asociación pasiva es una

¹⁰¹ Hua III/1 §43-45.

¹⁰² Hua XI p.3.

forma de unificación intencional que acompaña la vida de conciencia en todos sus niveles y permite comprender el entramado de sus relaciones como redes de motivación. A diferencia del procedimiento deductivo de una lógica de la consecuencia, la asociación es una forma de unidad entre dos contenidos vividos de acuerdo a su semejanza, la cual no se deriva deductivamente de su definición conceptual. Se trata justamente de una forma de pre-lógica o lógica que antecede la ejecución de juicios predicativos y constituye la forma de unificación del mundo pre-dado.

El análisis del origen constitutivo que explica la pre-dación del mundo es el tema de las lecciones de *Lógica Trascendental* conocidas como *Análisis sobre la síntesis pasiva*.¹⁰³

Los estudios que Husserl realiza en las lecciones conocidas como *Análisis sobre la síntesis pasiva* son coherentes con los que encontramos en la primera parte de *Experiencia y Juicio* sobre la experiencia prejudicativa¹⁰⁴ y forman parte del proyecto más amplio de la fundamentación trascendental de la lógica.¹⁰⁵

En este capítulo se estudiará la génesis pasiva, su estructura asociativa y el fenómeno de la afección. De nuestro análisis esperamos destacar la función de la intencionalidad de horizonte en la explicitación de la génesis pasiva y cómo a su vez la intencionalidad misma tiene su origen en el horizonte implicativo de la génesis de asociación. La estructura asociativa de la síntesis pasiva tiene su fundamento en la síntesis originaria de la temporalidad inmanente, por lo cual será necesario hacer una cierta referencia a la formación temporal de la vida de conciencia en este contexto genético y su relación con la unidad de sentido del estrato sensible de la experiencia, o lo que llama Husserl aquí la estética trascendental.¹⁰⁶

Cerramos el capítulo con un excursus sobre la autocrítica de Husserl de su esquema constitutivo conocido como “contenido/aprehensión” y algunas de las interpretaciones de esta

¹⁰³ El tomo XI de Husserliana intitulado *Análisis sobre la síntesis pasiva* incluye las lecciones *Problemas fundamentales de la lógica* 1925/26 que fue un curso impartido antes tanto en el semestre de invierno de 1920/21 y como en el semestre de verano de 1923. La edición inglesa de Anthony Steinbock incluye los complementos que permiten reconstruir el curso de las lecciones originales que Husserl había intitulado como “lógica” en diferentes variantes que no incluyen el título de “Análisis sobre la síntesis pasiva”. Véase Husserl, *Collected Works* IX, p. XXIV a XXVIII.

¹⁰⁴ Como señala Landgrebe en la introducción de *Experiencia y Juicio*, para la redacción de esta obra se utilizaron manuscritos de la lección sobre “Lógica genética” del semestre de invierno de 1919/1920. Los *Análisis sobre la síntesis pasiva* conforman los primeros esfuerzos de una elaboración sistemática del proyecto de la fundamentación trascendental de la lógica. Véase E.J (Erfahrung und Urteil s.XXII).

¹⁰⁵ Cfr. Beilage II § 2 Hua XVII s.316-18.

¹⁰⁶ Hua Mat IV, p.X. En el semestre de Inverno de 1919/20 Husserl dictó el curso “Philosophische Übungen über transzendente Ästhetik und transzendentalen Idealismus” (Véase Karl Schuhmann, *Husserls Chronik* p.236) Véase también Texto complementario IX de Hua XVIII.

temática. La cuestión de fondo está en descubrir en qué medida la modificación del esquema y sus alcances permiten abrir una vía de comprensión de la formación originaria de los horizontes en la síntesis de asociación pasiva de los caracteres sensibles de la experiencia. La profundización de la noción de horizonte de implicación y su estructura asociativa es lo que permite establecer el puente entre la recepción de los contenidos inmanentes en el flujo temporal y su aprehensión como exhibición de los caracteres de un objeto de la percepción. Esta estructura asociativa, como hemos señalado antes, recorre todos los niveles de la vida de conciencia y tiene su origen en la pasividad primordial; la cual hace posible el vínculo de las sensaciones con las aprehensiones animadoras. El análisis de la pasividad permite descubrir que los contenidos de sensación no son un caos desordenado sino que tienen, por así decir, su propia lógica prejudicativa, su forma de organización inmanente. Al final veremos que la intencionalidad de horizonte hace posible la explicitación de la génesis del juicio y la integración de los momentos sensibles con la aprehensión.

2.1 Constitución pasiva del campo de experiencia: el programa de una estética trascendental

La formación originaria del campo de experiencia sensible puede explicarse a partir de dos ámbitos de experiencia. Por un lado las síntesis cinestésicas relacionadas con el cuerpo vivo [*Leib*] y por otro las síntesis asociativas de homogeneidad y heterogeneidad, que dan lugar a los campos unitarios de sensaciones. En realidad ambas esferas están relacionadas y en cierto modo las síntesis cinestésicas del cuerpo descubren una estructura fundada en las síntesis de asociación que se manifiestan como más originarias desde el punto de vista de la constitución; no obstante, la síntesis más originaria, que funda ambos procesos sintéticos, es la forma universal de la temporalidad.

El tema de las sensaciones atraviesa diferentes momentos en el desarrollo de la fenomenología de Husserl. Los primeros análisis tienen que ver con la aprehensión perceptiva y el problema de la conciencia que tenemos de las sensaciones. Este tema puede observarse particularmente en la Quinta y la Sexta de las *Investigaciones Lógicas*. El segundo momento importante es durante sus escritos sobre el tema del espacio de entre 1906 y 1907 a los que siguió el desarrollo del tema en las diferentes redacciones de *Ideas II*. Finalmente en *Ideas I* cambia la terminología y comienza a utilizar el léxico de los “datos hyléticos”. El campo de la

experiencia sensible constituye la esfera primordial de la vida de conciencia, la base material de toda su actividad aprehensora.

Sin pretender hacer una exploración exhaustiva del tema es necesario considerar algunos problemas, particularmente aquellos relativos a la síntesis del campo de experiencia sensorial. La posición de Husserl se aparta tanto de un empirismo clásico de los datos de sensación, como del realismo que interpretaría los contenidos de sensación como referidos a aspectos reales del objeto de la percepción, así como de una posición idealista, por ejemplo como la que encontramos en ciertos textos de Descartes o como la de Hegel, donde la exhibición sensible del objeto se “supera” en la abstracción de la individualidad o la “ilusión de la certeza sensible”. Para Husserl la experiencia sensible supone ya una preorganización de los contenidos de sensación que constituyen campos de sensación conformados de acuerdo a síntesis de asociación.¹⁰⁷

Las sensaciones tienen una constitución esencialmente temporal.¹⁰⁸ Las síntesis que constituyen el campo de percepción sensible son síntesis fundadas en la síntesis universal de la temporalidad inmanente. El campo inmanente se organiza de acuerdo a dos ámbitos: por una parte estarían las síntesis de asociación pasiva fundadas en la continuidad temporal del complejo sensible; las síntesis de asociación relacionan complejos de sensaciones de acuerdo a formas de afinidad y contraste en sus contenidos intuitivos. Por otro lado están las síntesis del campo perceptivo que surgen por ocasión del marco de referencia constitutivo que ofrece la perspectiva del cuerpo vivo.¹⁰⁹

El cuerpo, dice Husserl, es siempre un órgano de la percepción¹¹⁰ y la voluntad, es el centro cero de orientación en el cual se constituye nuestra experiencia originaria del espacio y los campos de sensación relacionados con las síntesis del movimiento corporal que Husserl llama “cinestésias”. El cuerpo no es un punto fijo, sino que, como órgano de la voluntad, es la concreción de la subjetividad en su libre movimiento.¹¹¹ La concordancia entre el movimiento corporal y los rendimientos de la percepción que le son correlativos constituyen el horizonte originario del espacio vivido. Estas síntesis, tanto en su forma como en su estructura asociativa, están fundadas en las síntesis de asociación, y como hemos anticipado, suponen a su

¹⁰⁷ Véase E.J. p.79

¹⁰⁸ Cfr. Hua X, 67.

¹⁰⁹ Véase Donn Welton (1977:62 ss.) Cfr. Hua XVI p.154-203, Hua XI p.128 ss.

¹¹⁰ Hua XI, p.13-16.

¹¹¹ Hua IV, p.153.

vez la forma universal de la temporalidad. No obstante, el análisis fenomenológico destaca cómo el cuerpo es el acceso originario al campo sensible mismo; el campo de apercepción sensorial depende de nuestra capacidad corporal viva de vivir esos campos.¹¹²

Por otra parte tenemos la relación entre los contenidos efectivos vividos en el campo de percepción. Cada momento en el proceso de aprehensión de un objeto de la percepción externa refiere a un complejo sistema de vínculos donde se anticipan los momentos no vistos del objeto de acuerdo a la experiencia sedimentada. Cada exhibición del objeto desde cierta perspectiva activa inmediatamente la co-mención de determinadas formas en las cuales se anticipa la explicitación completa del objeto (horizonte interno) así como su relación con otros objetos del fondo contextual de su ofrecimiento a la experiencia (horizonte externo). Si atendemos a la pura exhibición sensible del objeto nos percatamos que los contenidos vividos relativos a su constitución sensible están entrelazados en un campo que no es un caos desorganizado de sensaciones ni la mera sucesión de las vivencias. Hay ya en toda percepción, incluso cuando su objeto está vagamente determinado, una síntesis que asocia los contenidos vividos que afectan al yo y dicha asociación se realiza gracias a la afinidad y contraste de acuerdo a sus características cualitativas. Descubrimos entonces una norma universal, una ley de regularidad en todo el campo de experiencia sensible que es la asociación pasiva, la cual, si bien está fundada en la síntesis de la temporalidad inmanente, aporta además los vínculos materiales que constituyen los campos pre-dados de sensación y en esa medida, anticipan en cierto modo la forma del objeto de la aprehensión que les da sentido de objetos.

En el capítulo anterior ya nos hemos referido al programa de la fenomenología genética y la investigación regresiva hacia los fundamentos pre-judicativos de la experiencia apofántica. La fundamentación de la lógica trascendental supone una estética trascendental que describe la constitución originaria del campo de la vida sensible. Dichos análisis son una radicalización y

¹¹² Sólo de manera muy abstracta se puede hablar de la constitución del campo de sensaciones sin su referencia a la vida corporal, aunque, dado que la síntesis autoconstitutiva de la conciencia absoluta como flujo de autotemporización, subyace a la constitución del cuerpo, en principio la constitución trascendental del campo sensible tiene una independencia relativa del cuerpo, aunque sólo se accede al campo de sensaciones desde un cuerpo vivo concreto. Véase Elisabeth Stroker (1972:156-171) y (James Dodd: 1997) sobre todo el Capítulo II "The Extension of Perception, the location of sensation." pp.38-60. Particularmente véase p.51 ss. sobre las relaciones entre la pre-constitución del cuerpo y las síntesis de asociación. Un estudio más detallado es el de Ulrich Claesges (1964) sobre la constitución del espacio visual y táctil. Como destaca Ulrich Claesges las investigaciones de Husserl sobre la naturaleza del espacio remiten no sólo al periodo de las lecciones conocidas como *Cosa y Espacio*, y las investigaciones de *Ideas II*, sino que es menester tener en cuenta otros manuscritos tardíos sobre la constitución genética del espacio. Véase Mss. D 13 I (1921), D 10 III (1932). El proyecto de edición de los manuscritos "D" se encuentra en proceso en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia y corre a cargo del Prof. Dr. Dieter Lohmar.

concreción del estudio sobre la conciencia interna del tiempo y descubren la ley de asociación como la forma universal de la pasividad. Es momento de volver sobre dicho estudio pero avanzando, por así decir, en la profundidad del análisis, toda vez que el origen mismo de la intencionalidad de horizonte se encuentra en las síntesis de asociación en que se producen los campos de experiencia sensible como proto-constitución de nuestro mundo perceptivo en general.

2.2 La síntesis de asociación como forma universal de la pasividad

La asociación es la forma y la ley de regularidad de la génesis inmanente de la vida de conciencia. El desarrollo de la fenomenología de la asociación en Husserl se distingue de la psicología de la asociación toda vez que se asume en el marco de la reducción trascendental,¹¹³ es decir, no supone la validez objetiva de las leyes causales de orden psico-físico ni presupone la existencia del mundo objetivo.¹¹⁴ En este contexto tenemos la pura corriente de vida en el presente con sus percepciones concretas y sus componentes retencionales así como sus retenciones concretas, y en ese flujo retencional un “horizonte cada vez más distante” retenido de manera más y más débil por el presente. Asimismo, tenemos recuerdos emergentes¹¹⁵ que surgen por la asociación entre los contenidos noemáticos de algo presente y los respectivos contenidos noemáticos de lo evocado en la asociación.

Entre los caracteres noemáticos del presente y lo rememorado existe una conexión que puede ser expresada en la fórmula: algo presente recuerda a algo pasado [das Gegenwärtige erinnert an das Vergangene]. Asimismo lo recordado puede recordar a otro carácter del pasado. Es así que la conciencia presente puede caracterizarse como aquella que despierta [weckendes Bewusstsein] a una conciencia reproductiva, la cual puede despertar a su vez, por ocasión de los caracteres despertados, otros contenidos de otra conciencia pasada.

La ley de asociación es la estructura formal de los diferentes niveles de la motivación en distintos estratos constitutivos. En el contexto de la pasividad primordial tenemos que está relacionada con dos temas. 1) La posibilidad de la rememoración gracias al despertar afectivo de lo contenido en la conciencia retencional y 2) la génesis de las anticipaciones de sentido que

¹¹³ J.N. Mohanty (2011)

¹¹⁴ Hua XI p.117

¹¹⁵ Idem

forman parte de la apercepción. Toda conciencia temática mienta un objeto pero lo hace sobre un fondo de síntesis asociativas que pre-constituyen el campo de percepción, y al mismo tiempo, siguen operando a nivel pasivo como motivaciones implícitas que anticipan los caracteres pre-dados del campo de percepción en general o del mismo objeto desde su configuración material hasta otros contenidos más complejos vinculados con la mención actual por afinidad asociativa.

La investigación de la síntesis de asociación como parte del proyecto fenomenológico trascendental se hace con miras a presentar el acceso a una teoría universal de la génesis de la subjetividad pura, en este caso, atendiendo a su constitución en la esfera de la experiencia primordial o la pasividad pura¹¹⁶. Dado que la subjetividad se constituye en un proceso de autotemporalización, los análisis relativos a las síntesis asociativas de la pasividad en realidad son un complemento de la teoría de la constitución originaria de la temporalidad.¹¹⁷ La síntesis de asociación está fundada a su vez en la síntesis universal de la temporalidad, no obstante, los términos de la asociación dependen de los contenidos específicos relacionados y no de la pura forma del tiempo, por lo tanto, esta descripción genética es el complemento y concreción del análisis de la temporalidad.

En cada presente vivo tenemos presente, pasado y futuro unidos en cierto modo de dación [Gegebenheitsmodus] presente. Pero, dice Husserl, esta consideración de la temporalidad a lo largo de la corriente de vida está incompleta, pues se trata de una presentación formal donde las retenciones y las protenciones carecen de contenidos específicos, están vacías. Si bien la temporalidad originaria es el lugar primordial de la identidad de toda objetividad en la medida en que las formas universales de la sucesión y de la simultaneidad valen para toda objetividad en general, lo cierto es que el objeto que dura, dura de acuerdo a contenidos concretos. La síntesis formal de la temporalidad inmanente hace abstracción de estos contenidos concretos, por lo cual, su consideración no es suficiente. Husserl dice: no nos presenta nada sobre las estructuras sintéticas de la corriente presente y la unidad de la corriente que en cierto modo corresponde a la particularidad del contenido.¹¹⁸

En términos generales podemos aclarar el sentido de la síntesis de asociación de la siguiente forma: la conciencia es afectada por un contenido afectante en una fase momentánea de la corriente de vida. Como toda aparición genuina, pasa del momento impresivo a la

¹¹⁶ Hua XI p.118

¹¹⁷ Hua XI p.118

retención y es remplazado por otra impresión originaria. El fenómeno en retención, puede seguir afectando pero desde la retención y por efecto de esta retención es que afecta al presente. La afección se mantiene a lo largo de la cadena retencional, y su fuerza afectiva depende del grado en que el contenido de la aparición es retenido con el momento presente. La afectación impresiva despierta los momentos retenidos del objeto, momentos que antes afectaron al ego y los mantiene, por así decir, todavía asidos, y este despertar refuerza la capacidad afectiva de los momentos retenidos.¹¹⁹

La síntesis de asociación relaciona un presente impresional con un presente no intuitivo o reproducido intuitivamente a partir de la suscitación de una evocación. Justo algo se presenta y “recuerda”, se “asocia” con algo que afectó antes a la conciencia, y dicha asociación se realiza por “semejanza”. La cuestión de fondo, se pregunta Husserl, es por qué entre toda la variedad de relaciones de semejanza posibles se privilegia cierta similitud para establecer el puente¹²⁰ y cómo el establecimiento de esos puentes da lugar a unidades de sentido cada vez más regulares que permiten al ego reconocer su propia vida como una unidad temporal, en principio accesible a través de la evocación de sus vivencias sedimentadas. Esta cuestión concierne además a la definición de las condiciones mismas en las que la subjetividad comprende su pasado como un pasado propio y de tal manera se “tiene a sí misma” como subjetividad concreta en su interminable corriente temporal.

Las conexiones más generales entre los objetos destacados en el campo de experiencia originaria son aquellas relativas a la similitud o uniformidad así como a la heterogeneidad; dichas conexiones son un rendimiento sintético de la conciencia realizado pasivamente. Lo cierto es que la manera concreta en la cual se realiza una conexión real entre una pluralidad de contenidos inmanentes no es la de la mera similitud. Husserl dice que el hecho de que dos personas tengan narices similares no crea una conexión real entre ellas¹²¹, aunque inmediatamente nos recuerda que el asunto aquí es de la relación que se forma entre los datos o contenidos inmanentes como los colores o los sonidos, en un campo de experiencia sensible.

Si consideramos la cuestión de forma estática, la coexistencia de dos o más objetos relacionados por sus contenidos, vemos que su unidad emerge de la homogeneidad, así como la diferencia emerge de la variedad heterogénea. Pero si consideramos la cuestión desde una

¹¹⁸ Hua XI p.128

¹¹⁹ Cfr. Drummond (2005: 44), Hua XI pp.164-165/176

¹²⁰ Hua XI p.123

¹²¹ Hua XI p.129

perspectiva dinámica podemos ver que la transición entre contenidos se realiza en la repetición. No se trata aquí de una mera semejanza sino de un proceso de coincidencia [Deckung]. En esta experiencia una conciencia se preserva y sobre ella se monta, por así decir, otra conciencia, realizándose así una síntesis de coincidencia que da por resultado un campo sensible más o menos uniforme. Recorro la mirada sobre una superficie coloreada y cada momento sensible se va asociando al anterior por ocasión de una semejanza. Puede haber variaciones de intensidad del color o brillo pero capto el campo sensible como un campo uniforme que presenta “el mismo” contenido. Lo mismo se podría decir de un sonido sostenido que varía en el tono o la intensidad pero captamos como una unidad gracias a esta síntesis de uniformidad.

A esta síntesis de coincidencia [Deckungssynthese] le corresponde una tendencia afectiva, donde la uniformidad regular destacada se impone sobre el yo y llama su atención. En nuestro análisis preliminar relativo a *Experiencia y Juicio* hemos explorado ya esta cuestión. Lo que resulta pertinente apuntar aquí es reconocer la importancia de los contenidos sensibles como complemento o concreción de la síntesis de la temporalidad inmanente dentro de la constitución del campo de las sensaciones. A pesar de las variaciones de tono, por ejemplo, captamos gracias a esta síntesis de fusión de contenidos, una unidad sensible con diferentes grados de intensidad o claridad pero como uno y el mismo contenido de sensación. La síntesis de asociación integra la sucesión y coexistencia de la síntesis temporal al proceso de “coincidencia” o fusión de contenidos sensibles, hacia la formación de unidades con relativa duración en un complejo o campo sensible destacado. Gracias a esta síntesis las sensaciones prefiguran formas de orden sensible en una protoconstitución pasiva, las cuales anticipan las formas en que serán aprehendidas por las síntesis espontáneas de la actividad aprehensora de la conciencia.

2.3 Afección y Atención

Los términos de la relación de asociación pasiva surgen gracias a la experiencia primordial de la “afección”. La afectividad es la actividad más elemental de la vida de conciencia en su nivel primordial que es la pasividad. La noción husserliana de “afección” y en general el campo de la afectividad se refiere a la capacidad de los contenidos de un campo de experiencia de destacarse de un campo homogéneo e incitar la atención del yo hacia ellos. En sentido amplio la noción de afección y la subsecuente fuerza afectiva de los contenidos vividos

se refiere a la posibilidad de motivar la atención de la conciencia hacia el campo destacado de acuerdo a las variaciones en su intensidad.¹²²

El concepto de afecto y en general de “afectividad” es comprendido por Husserl en sentido “emotivamente” neutral, al menos en la consideración de la vida perceptiva. En obras tempranas Husserl utilizó la noción de *Affekt*¹²³ en el sentido habitual como relativa a las emociones y el sentimiento, pero en el contexto de la exposición de la génesis pasiva se hace abstracción de los contenidos del sentimiento para entender la dinámica más general relativa a un modo de relación entre un contenido fenoménico y su impacto sobre el yo en la pasividad.¹²⁴ No obstante, desde el punto de vista de la vida concreta toda la vida “afectiva”, en este sentido amplio, incluye por supuesto un claro componente emocional. El objetivo de las lecciones es la fundamentación de la esfera dóxica por lo cual se hace abstracción de la esfera práctica y emotiva; esto no quiere decir, como en repetidas ocasiones señala Husserl, que no se puedan integrar, en un momento ulterior, investigaciones relativas a la protoconstitución de la esfera del valor, cuya génesis también tiene lugar en la pasividad primordial.¹²⁵

Husserl describe la afección como un estímulo efectuado por el “objeto” de la conciencia y que provoca una atracción que la incita a volverse sobre el objeto del estímulo; esta dirección de la atención sobre el objeto realiza a su vez un proceso de explicitación progresiva hacia un esclarecimiento cada vez más preciso de su objeto. La conciencia constituye en parte objetos explícitos y en parte implícitos que todavía no se destacan del fondo pero que en condiciones favorables podrían destacarse. Es necesario distinguir entre la afección actual y cierta tendencia hacia ella. Esta potencialidad de la afección encuentra su fundamento material en una incitación correspondiente, en última instancia, a la esfera sensible sin ser, naturalmente, exclusiva de ella. Los datos sensibles o cualquier vivencia que “afecte” en general envían un rayo afectivo que impacta el polo yoico, no obstante, su carácter de convertirse en auténticos estímulos para el yo depende, entre otros factores, de su intensidad y regularidad.

¹²² “Wir verstehen darunter [Affektion] den bewusstseinmässigen Reiz, den eigentümlich Zug, den ein bewusster Gegenstand auf das Ich übt – es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich und von da sich fortsetzt im Streben nach selbstgebender, das gegenständliche Selbst immer mehr enthüllender, Anschauung –also nach Kenntnisnahme, nach näherer Betrachtung des Gegenstands” Hua XI p.148-149

¹²³ Hua XXXVIII p.164

¹²⁴ Elizabeth Behnke (2008:46)

¹²⁵ Cfr. Nam In Lee, (1993:104-111) y (1993:113-124)

La afección es ante todo un destacarse, por lo cual, su condición fundamental es el contraste.¹²⁶ Con la gradualidad del contraste viene una gradualidad tanto de la afección como de la tendencia afectiva que produce. Los contrastes más intensos despiertan una fuerza afectiva más fuerte, lo cual no quiere decir que el resto no afecte o incite, pero lo hace en la forma de un horizonte que se desplaza como fondo en el que se destaca la afección más relevante.

Dejando de lado los extremos derivados de considerar estímulos demasiados intensos (sonidos estridentes, luces) podemos observar cómo los objetos se destacan de acuerdo a síntesis de afinidad, fusión y contraste donde algunos estímulos sensibles afectan al yo y éste puede después volver su atención hacia ellos.

En este punto Husserl se pregunta ¿qué le da a un dato destacado la prioridad de “afectar”? En realidad el dato depende de su relación con otros contenidos sensibles para afectar. En términos programáticos podríamos enunciarlo de la siguiente manera: Si consideramos el mundo del yo como si fuera un puro presente impresional, es decir, sin el conocimiento adquirido en la vida del mundo así como nuestros intereses prácticos, tendríamos la pura afectividad de la esfera impresiva de la vida de conciencia.¹²⁷

La afectación despierta una intención dirigida hacia un objeto; al hablar aquí de “despertar” volvemos al tema de la asociación en sentido amplio y la asociación originaria. Cada despertar originario en propagación, es decir, la transferencia asociativa del despertar a nuevos datos, está ligada a la homogeneidad. Cada campo de sensación de un campo de tendencias afectivas capaces de una síntesis de organización inmanente: la asociación.¹²⁸ Asimismo, un campo de sensación es una unidad temporal donde ciertas coexistencias mantienen una duración, forman grupos y se excluyen de otras. Al mismo tiempo este proceso de generación forma secuencias temporales homogéneas conectadas de acuerdo al contenido de cada campo sensible tales como melodías o composiciones cromáticas, gradaciones de color.

Las afecciones tienen sus grados de intensidad, los cuales disminuyen o se refuerzan a lo largo de la trama del flujo temporal; el dato que comienza una evocación o despertar

¹²⁶ Hua XI p.149

¹²⁷ Véase este tema en Hua XXXIX pp.24-25

¹²⁸ Hua XI p.151

contiene a su vez una disminución o reforzamiento de su intensidad con la consecuente disminución o incremento de su fuerza afectiva.

Toda afección en un momento determinado siempre despierta otras afecciones y en ese sentido siempre está más allá de sí misma. El vínculo entre afecciones es la asociación. Algo impone una fuerza afectiva al yo hacia algo más que sí misma y así se forman los campos sensibles de acuerdo a cierta regularidad en la exposición de un campo unificado y destacado por contraste como una unidad duradera.

2.4 Despertar afectivo y reproducción asociativa

Hasta aquí hemos estudiado el fenómeno de la afección y las bases de la génesis asociativa como estructura vinculante en lo que se podría llamar secuencias de contenidos cuya relación se funda en la contigüidad, la semejanza y el contraste. De tales relaciones asociativas se forman los diferentes campos sensibles que son complejos de regularidad en un sector o campo perceptivo. A lo largo de nuestra exposición nos hemos referido a un campo de asociación primordial [Urassoziation] donde en la cadena retencional se mantienen todavía asidos contenidos que a su vez siguen afectando con diferente grado de intensidad.

A partir de ahora podemos aclarar, según la propia expresión de Husserl, el sentido más propio de asociación. Este sentido se refiere a la relación que asocia un contenido actual afectante con un contenido sedimentado, latente, por ocasión de un despertar evocativo que reactiva la fuerza afectiva de dicho contenido sedimentado. Se trata de una asociación mediata; frente a las síntesis de asociación inmediatas, en las cuales se constituyen los campos de sensaciones, hay síntesis de asociación que relacionan contenidos retenidos en la vida de conciencia pero reservados en forma de potencialidades. Una afectación presente despierta el poder afectivo de un contenido sedimentado y por efecto de la afectación actual tiene lugar una evocación que activa la afectividad del contenido sedimentado, dando lugar a un eventual volverse del yo hacia el contenido evocado en una rememoración.

Este nivel asociativo está vinculado con lo que en *Ideas II* llama la “pasividad secundaria” y la formación de habitualidades. Estas nociones, como la propia noción de “asociación”, aparecen en contextos diferentes y vinculados a esferas de la constitución de distintos órdenes. En cualquier caso dichas estructuras en realidad funcionan de manera similar en los diferentes estratos constitutivos.

La afectación del momento impresional también despierta experiencias del pasado que no forman parte de la retención inmediata al presente actual. Éste es el sentido más genuino de la idea de asociación según Husserl.¹²⁹ Esta asociación rememorativa o “distante”¹³⁰ consiste en que las experiencias del pasado, sedimentadas, cobran de nueva cuenta fuerza afectiva llamando la atención de la conciencia y contribuyendo desde el pasado reactivado a la objetividad presente. De igual forma el momento presente está referido también al futuro en la forma de anticipaciones. A esta dimensión protentiva también corresponde una anticipación asociativa. Dicha anticipación, fundada en la protención, es despertada tanto por el momento impresivo presente y la afectación de los contenidos sedimentados, de acuerdo a patrones de similitud. La protención es en cierto modo una modificación de la retención; los contenidos son modificados de tal manera que el sujeto los vive en la asunción de que se predispone a anticiparlos en semejantes circunstancias de forma no temática.¹³¹

2.5 Aspectos de la intencionalidad de horizonte y la síntesis pasiva. Extensión de estos análisis hacia la formación del horizonte como campo pre-dado de experiencia: constitución pasiva del mundo en torno como horizonte.

La síntesis de asociación despierta potencialidades en los modos de referencia intencional, es decir, constituye la base de la intencionalidad de horizonte. Justo la capacidad de asociar contenidos latentes de acuerdo a afecciones destacadas y el despertar consecuente de otras afecciones, despiertan la génesis de los horizontes como posibilidades de establecer vínculos o nexos que se dirigen a la prefiguración pasiva del objeto en proceso de explicitación, en relación a sus determinaciones internas, o bien de acuerdo a las formas de relacionarse con otros contenidos destacados en contraste que configuran un fondo determinado de experiencia.

La formación de los campos perceptivos de acuerdo a la actividad cinestésica del cuerpo, por ejemplo, y las síntesis de asociación que conforman los campos de sensaciones, constituyen la base de un horizonte potencial de experiencia. Incluso en el horizonte de la percepción reducida a la pura constitución natural, haciendo abstracción de las significaciones

¹²⁹ Hua XI p.119

¹³⁰ Cfr. Drummond (2005.45)

¹³¹ Hua XI pp.187-188 y Hua IV p.223

culturales de nuestro mundo en torno, tenemos que el campo sensible no es un mero caos de sensaciones. En el nivel más elemental de la vida de conciencia hay campos pre-constituidos de sensaciones, síntesis derivadas de movimiento corporal y asistimos desde el inicio a una relativa progresión de la familiaridad, incluso en un entorno completamente desconocido.

Supongamos que penetramos en una habitación completamente oscura. Se destaca el suelo de color negro, hay una mancha roja, como de pintura regada, que se mantiene en una continuidad irregular, como un rastro, y nos invita a seguirla; mientras avanzamos vamos perdiendo lentamente la luz, pronto se pierde también la mancha del piso, y sólo nos queda la oscuridad y una pequeña luz roja en el fondo. La luz se percibe con un movimiento parpadeante, escuchamos el correr de agua. Conforme avanzamos hacia la luz perdemos las dimensiones del espacio. La oscuridad es tan intensa que hasta sentimos por un instante desequilibrio, nos cuesta medir la distancia de nuestros pasos, es difícil establecer las distancias a falta de puntos de referencia, pero dado que no hay obstáculos a nuestro avance hacia la luz constituimos el espacio inmediato como posibilidad de ejecución de un paso hacia adelante, titubeante, como cuando tememos caernos de un escalón. En este nivel, si bien todo está en oscuridad y no podemos establecer puntos de referencia visuales, ya opera una protoconstitución de las dimensiones del espacio, y conforme seguimos avanzando sin obstáculo, se va constituyendo un relativo horizonte de familiaridad que no es todavía la confianza de avanzar a paso natural, pero sí el “saber”, por ejemplo, que puedo dar el siguiente paso sin caer, o lo asumo así.

La consecución de nuestro andar despeja luz, se abre el espectro visual en coherencia con nuestro movimiento; se unen otros sentidos: escucho ruido de agua; avanzo, la luz se distingue como un chorro de agua de color rojo: la luz ilumina un chorro de agua. Ya en este momento operan horizontes internos y externos, el campo de sensación unifica el sonido con la luz y la forma del agua que cae, en un siguiente nivel asocio por mis experiencias anteriores, una fuente, una llave de paso. Al final se descubre una salida de agua que cae sobre el piso, una luz que ilumina el chorro. Cuando volteo veo la luz de la entrada. La habitación, de acuerdo a un efecto de luces alcanza una oscuridad casi completa para la percepción pero al voltear la mirada redimensionamos el espacio dado, que tenemos un punto de orientación. El efecto termina.¹³²

¹³² Mi ejemplo es una descripción parcial de la instalación del artista brasileño Cildo Mairales “*Desvio para o vermelho* (1967-1984) que se presentó en el MUAC-UNAM en Julio de 2009. Justo los trabajos de artistas

Incluso en el nivel más originario donde aparecen configuraciones de formas y campos de sensación en proceso de armonización, el campo pre-dado de experiencia siempre se da con una lógica, una articulación orgánica pre-predicativa y pre-conceptual de acuerdo a síntesis de asociación que surgen entre la afinidad, el contraste, la contigüidad entre sensaciones. Asimismo se evocan constantemente experiencias sedimentadas en diferentes niveles que contribuyen a la formación del permanente marco intencional de referencias latentes, de fondo, que anticipan el sentido de lo que está en proceso de explicitación en nuestra experiencia actual.

2.6 La génesis de la intencionalidad de horizonte en la pasividad primordial. Excursus sobre la revisión husserliana del esquema contenido/aprehensión y sus consecuencias en la teoría de las sensaciones.

Uno de los temas que más ha motivado polémica entre los estudiosos de Husserl en los últimos veinte años, por lo menos, es el tema del abandono del esquema constitutivo “contenido-aprehensión” en la descripción de la temporalidad inmanente. La discusión tiene muchas aristas y no entraremos en todos los detalles, pero el tema resulta importante para preguntarnos por la relación entre las aprehensiones y la sensación.¹³³

El esquema contenido-aprehensión aparece en *Investigaciones Lógicas* y es una interpretación mereológica de los actos intencionales. Husserl utiliza tácitamente su lógica de los todos y las partes para entender la estructura entre los momentos independientes y no-independientes del acto de aprehensión. De acuerdo a este esquema tenemos que, cuando percibimos un objeto externo, la referencia intencional se establece a partir de la relación entre

como Maireles, que exploran los efectos sensoriales como potencial creativo, son suelo nutricio para variaciones de la experiencia que pueden analizarse desde la fenomenología. Algunos temas del arte contemporáneo permiten acceder a modelos de concreción o experimentación que a la luz de un análisis fenomenológico ejemplifican descripciones un poco abstractas de la esfera primordial en este caso. Otro ejemplo reciente es la instalación “Enviroments” de Yagoi Kusama que se presentó en 1993 en la Bienal de Venecia. “She produced a variation on the theme of the box of mirrors with infinite reflections in which the spectator undergoes the experience of sensory inmersión playing on the loss of references caused by the effect of reflections and lights.” Texto del curador Chantal Béret para la retrospectiva, que incluye esta pieza, que se presentó en el Centre Pompidou, Paris, Octubre 10/2011 Enero 9/2012. . Los ejemplos de arte para mostrar aspectos de la vida desde la fenomenología también fueron preferidos por Husserl, sobre todo para hablar de las vivencias de la fantasía y la conciencia de imagen. Uno de los más lúcidos es el que está en el §100 de *Ideas I* sobre la Galería de Teniers, (Hua III/1, 286), otro ejemplo, en mismo *Ideas I*, es aquel donde se refiere al grabado de Durero.

ciertos contenidos sensibles *inmanentes* a la conciencia y la aprehensión apropiada. La aprehensión intencional “anima” dichos contenidos y constituye con ellos la apariencia perceptiva inmanente del objeto. Los contenidos sensibles se convierten, gracias a la aprehensión intencional, en exhibiciones de los caracteres sensibles del objeto de la percepción.¹³⁴

Como señala John Brough, la clave para comprender el esquema contenido-aprehensión descansa en dos tesis. La primera es considerar la neutralidad de los contenidos inmanentes con respecto a la referencia intencional. Es decir, los mismos contenidos de color podrían servir a diferentes aprehensiones (como percepción o conciencia de imagen) y sin embargo ellos mismos sólo cumplen su función exhibidora cuando son aprehendidos como características sensibles, por ejemplo, el color del objeto percibido. La segunda tesis es que la referencia intencional depende de la aprehensión y la animación intencional es privilegio de ella, es decir, es ella la que atribuye sentido a las sensaciones.¹³⁵ La cuestión es que los contenidos aprehendidos y el acto de aprehensión mismo, en este caso de percepción, dice Husserl, no son percibidos, sino que lo percibido es el “objeto” de la aprehensión. Los contenidos exhibidores y el acto aprehensor son “vividos” por la conciencia que no está vuelta a ellos mismos.

El contexto más interesante para los estudiosos de Husserl donde aparece el problema del esquema contenido-aprehensión es su uso en la aclaración de la estructura de la conciencia temporal. Un objeto temporal, con independencia de su tipo o configuración material, se constituye en fases. Todo objeto temporal se presenta en un flujo continuo de fases que en la generalidad podemos distinguir como pasado, presente y futuro. Por otra parte tenemos que la percepción del objeto que transcurre en el tiempo es ella misma temporal; también la vivencia se desarrolla en un decurso de fases que corren temporalmente. Es así que surge la cuestión sobre la constitución de la temporalidad misma de la vivencia que mienta un objeto temporal, la constitución de su propia duración.

Por lo anterior se puede ver que cada fase temporal tiene una referencia intencional dirigida a un momento de la trama temporal del objeto y no sólo a su presente actual dado. La fase del presente momentáneo no es sólo conciencia de un Ahora del objeto, sino una

¹³³ En *Ideas II* señala que la forma más primitiva de la sensación son las unidades de la conciencia primitiva del tiempo. Hua IV p.24.

¹³⁴ Véase Agustín Serrano de Haro (2010:661-678).

¹³⁵ John Brough (2005:252).

mención de las fases de pasado inmediato y futuro. De otra forma no podríamos ser conscientes de su duración. Ahora bien, la sucesión de un momento “x” como antecedendo a “y” y a “y” como viniendo antes de “z” en un flujo temporal se mantiene una vez transcurridos dichos momentos y es por esta razón que no los vivimos como todos simultáneamente en el pasado sino que retenemos, por así decir, la secuencia temporal. Dicha permanencia del orden de sucesión ocurre en una modificación constante, que hace de ella, una sucesión asumida como pasada. Es así que cuando “y” se percibe como ahora, “x” es pasado respecto de “y”, pero una vez transcurrida dando paso a “z”, y “x” se mantiene como pasada respecto de “y”. Ahora bien, “y” es a su vez “modificada” por tratarse de la dirección a un presente que ya no es presente sino pasado respecto de un nuevo presente. El presente actual, sin embargo, tiene el privilegio de ser siempre el presente respecto del cual se dicen todas las modificaciones sucesivas.

El esquema contenido-aprehensión en el caso de la conciencia de la temporalidad, consistiría en afirmar el carácter “temporalmente” neutro de los contenidos de sensación. Es así que la temporalidad de los contenidos de sensación en cuanto modificación intencional en la forma en la cual son asumidos no depende de sus contenidos específicos, es decir, de la sensación captada misma, sino de la conciencia que los aprehende en su devenir temporal; es así que el contenido sensible de la retención es el mismo contenido anticipado en la protención, a través de su tránsito por el momento impresivo en el cual es vivido originariamente. La asunción de un contenido como inmediatamente pasado, esto es, en retención, hace del correlato de la retención un objeto no presente, es decir, no dado originariamente en impresión originaria, el cual es no obstante un contenido sensible o cuasi sensible llamado por Husserl fantasma¹³⁶. La aparente neutralidad temporal de los contenidos de sensación trajo por resultado una variedad de dificultades que dieron lugar a la revisión del esquema, especialmente cuando éste se refiere a la constitución temporal de la propia conciencia del tiempo.¹³⁷ La impresión por la cual la conciencia se vive ella misma como presente es ella misma temporal; la conciencia es presente en cada uno de sus momentos a sí misma y este presente es un carácter temporal no sólo de la aprehensión sino de la corriente misma. Avancemos un poco en la consideración del tema con más detalle.

¹³⁶ Hua X, 101.

¹³⁷ Sobre esta cuestión véase Toine Kortooms (2002:98-99).

Entre 1907 y 1909 Husserl revisa la universalidad del esquema contenido-aprehensión especialmente en lo que concierne a sus alcances en la descripción de la constitución de la conciencia de la temporalidad. Para autores como Robert Sokolowski o Donn Welton el cambio de ruta tiene consecuencias importantes en la teoría de la constitución entera y no sólo para la fenomenología del tiempo inmanente. Más adelante, hacia los años de 1917 y 1918, en las investigaciones contenidas en los *Manuscritos de Bernau* retoma la cuestión en un texto denominado “Sobre la utilización del modelo de contenido y aprehensión en el análisis de la conciencia originaria del tiempo así como sobre el peligro de un regreso al infinito”¹³⁸.

La superación o abandono del esquema constitutivo contenido-aprehensión, especialmente la generalización de dicha superación para el programa entero de la constitución de toda objetividad, es motivo de debate. Husserl no mantiene una posición definitiva ni realiza explícitamente la generalización de la revisión de su esquema, que lleva a cabo en el contexto de la temporalidad, a toda la teoría de la constitución. Podemos encontrar en textos tardíos, como *Experiencia y Juicio*, confirmaciones explícitas de la vigencia de su modelo constitutivo en su pensamiento maduro.¹³⁹

La importancia de la revisión del esquema está en la profundización de la relación entre la trama temporal de las sensaciones y su relación con la temporalidad de la aprehensión. Aunque Husserl siguió utilizando el esquema hasta sus últimas obras, e incluso podría llegarse a hablar de aparentes contradicciones en sus textos en este respecto, lo cierto es que el tema se refiere a un horizonte problemático que debemos tener en cuenta toda vez que la cuestión se potencia en complejidad si tomamos en consideración la relación entre la intencionalidad de las vivencias del sentimiento y su relación con los sentimientos sensibles.

El contexto específico en el que surge la revisión del esquema es el problema de explicar la naturaleza de la conciencia absoluta y su relación con los contenidos inmanentes. Tenemos que en una percepción hay conciencia de un objeto percibido, pero los contenidos de sensación que exhiben el objeto y la propia vivencia inmanente de la percepción no es “percibida” en ella sino “vivida”. En cualquier momento la conciencia puede volverse sobre los contenidos de sensación o sobre la propia vivencia y aprehenderla como objeto, pero

¹³⁸ “Zur Anwendung des Modells von Inhalt und Auffassung in der Analyse des Ursprünglichen Zeitbewusstseins sowie zur Gefahr des Unendlichen Regresses” *Hua* XXXIII p.164-180.

¹³⁹ Véase E.J. § 64 pp. 299 ss. Antonio Aguirre es de la idea de que sin el esquema constitutivo aprehensión-contenido de aprehensión, hay aspectos de la propia reducción fenomenológica que no se pueden explicar, ver Antonio Aguirre (1970:117-137). Cfr. De Almeida (1970:37-72), E. Holenstein (1972:103-117).

entonces nos enfrentamos potencialmente al problema de una regresión al infinito, toda vez que la reflexión, desde el punto de vista temporal tendría, que ser conciencia de su objeto, en este caso la vivencia y sus contenidos inmanentes, como temporales ella misma siendo temporalmente constituida.

La solución de Husserl es modificar el esquema de tal manera que las sensaciones sean ellas mismas temporales y en ese sentido el contenido presente es él mismo conciencia de sí como impresión y la sensación recordada primariamente es ella misma modificada como pasado.

Las consecuencias de la modificación del esquema consisten en que la sensación presente sea considerada ella misma impresión, y en ese sentido ella misma es conciencia de ahora, es justo que entonces ya no se trata del mismo contenido temporalmente neutro que es aprehendido como pasado o presente de acuerdo a la intencionalidad de la conciencia impresional o de recuerdo primario. La sensación mienta su propio carácter temporal, es ella misma una conciencia modificada.

La revisión del esquema se plantea en relación a la pregunta por el sentido de la “inmanencia” de los objetos inmanentes captados por una percepción interna. La tematización del contenido inmanente supone una relativa trascendencia respecto de la vida que reflexiona sobre sus propios contenidos. ¿Cuál es la relación entre la constitución temporal del contenido inmanente que es objeto de la reflexión y la constitución temporal de esta misma reflexión, toda vez que en uno y otro caso tenemos dos niveles de temporalidad? El primero, el de la propia vivencia que ahora es objeto de la reflexión, y el segundo, el de la vivencia de reflexión que toma a la primera como su objeto. El problema es meramente aparente, pues no hay un contenido que sea primero contenido “en” la conciencia y después sea objeto de una aprehensión para que la conciencia sea consciente del mismo. La cuestión está en si el carácter temporal del contenido de sensación que forma parte de una vivencia perceptiva es temporalmente “neutro”, de tal forma que es la temporalidad de la aprehensión, la conciencia de ahora y de recuerdo inmediato, la que da el carácter de contenido presente o pasado al contenido de sensación. La respuesta a la que se acerca Husserl es que no: el contenido es él mismo temporal, el recuerdo primario capta ya un objeto temporalmente modificado y la conciencia del ahora es conciencia ya en la impresión.

En sus lecciones de Lógica y Teoría del Conocimiento de 1906 afirma: “Los contenidos de sensación no permanecen, de otra forma serían contenidos de sensación y

ahora. La sensación no es contenido y además ello conciencia de dación [Gegebenheitsbewusstsein], y el contenido de recuerdo (inmanente) [Erinnerungsinhalt] de nuevo vez contenido y luego conciencia de pasado como nueva conciencia de dación.”¹⁴⁰. Los contenidos de sensación no permanecen a lo largo del flujo temporal como contenidos neutros; no hay un contenido de sensación y además una conciencia de dación, como no hay un contenido de sensación y una conciencia de dación como nueva conciencia de “dación”. El propio contenido sensible está modificado temporalmente y se vive así; la sensación por sí misma es una conciencia impresional, y el contenido del recuerdo primario es él mismo una conciencia de pasado inmediato. Las sensaciones, en ese sentido, son impresiones de su propio presente, o modificaciones del presente en el pasado.

En efecto, parece que en este contexto Husserl desplaza su esquema constitutivo contenido aprehendido- aprehensión, puesto que en el caso de las sensaciones respecto de su constitución temporal no hay un acto aprehensor que anime la temporalidad de un contenido neutro, sino que ellas mismas son esencialmente temporales y la enunciación de la temporalidad propia de las sensaciones es hacer de ellas en cierto modo “conciencia de”. En el mismo texto un poco más adelante afirma

[...] entonces hay que observar que las modificaciones ya son en sí modificaciones de (es decir, intencionalidades del nivel más bajo) y seguramente también el momento impresional de cada ahora. Ello no requiere ningunas aprehensiones espaciales que se añadan a un material muerto de “sensaciones” y “fantasías”, lo que serían meros contenidos, etc. Todo es conciencia [...] Si llamamos sensación al momento impresional “sonido” perteneciente al punto-ahora del objeto inmanente (al ahora-del-objeto-sonido), entonces este momento impresional es ya conciencia, conciencia de sonido.¹⁴¹

¹⁴⁰ Hua XXIV, 261,n.1: „Nicht die Empfindungsinhalte bleiben, sonst wären sie Empfindungsinhalte und jetzt. Empfindung ist nicht Inhalt und dazu Gegebenheitsbewusstsein, und Erinnerungsinhalt (immanenter) ist nicht wieder Inhalt und dann Vergangenheitsbewusstsein als neues Gegebenheitsbewusstsein“

¹⁴¹ Hua XXIV n.1 p.262 „[...] so ist zu beachten, daß die Modifikationen schon in sich Modifikationen-von sind (also Intentionalitäten niedrigster Stufe) und wohl auch das impressionale Moment jedes Jetzt. Es bedarf nicht besonderer Auffassungen, hinzutretend zu einem toten Material von „Empfindungen“ und „Phantasmen“, die bloße „Inhalte“ wären etc. Alles ist „Bewußtsein“[...] Nennen wir Empfindung das dem Jetztpunkt des immanenten Gegenstands (dem Objektton-Jetzt) zugehörige impressionale Moment «Ton», so ist dieses impressionale Moment schon Bewußtsein, Tonbewußtsein.“

La modificación del esquema ha sido ampliamente reseñada por John Brough; antes había sido señalada ya por Robert Sokolowski pero de forma muy esquemática y apresurando consecuencias que no aparecen claramente ubicadas en las obras de Husserl.¹⁴²

Para Sokolowski está claro que la evolución de la teoría de la constitución de Husserl supone la superación del esquema contenido-aprehensión, particularmente en la constitución de la conciencia absoluta y sus consecuencias se ven en la reconsideración del papel de las sensaciones en la fenomenología constitutiva a la luz del análisis genético.¹⁴³

Quizá es Donn Welton uno de los estudiosos de Husserl que más énfasis ha puesto en las consecuencias de la revisión del esquema contenido-aprehensión. Para Welton el cambio de ruta es “radical” y supone una reevaluación de la relación entre sensación y aprehensión, con consecuencias hacia la idea misma de la significación. En varios textos Welton apuesta por demostrar que muchas de las críticas a Husserl suponen lo que llama una interpretación “logística” del significado, él propone en cambio lo que llama una fenomenología perceptual del significado. Su interpretación de Husserl es particularmente sugerente a pesar de que los cortes tajantes entre ambas posiciones, como él mismo reconoce en ocasiones, no corresponden a una evolución real o que pueda ubicarse cronológicamente, sino, en todo caso, es una perspectiva de lectura de su obra. En el caso de nuestra investigación resulta interesante su evaluación de los contenidos de sensación y la aprehensión destacando la preorganización de las sensaciones en el horizonte pre-dado de experiencia. A partir de aquí Welton avanza a la extensión de la noción de “sentido noemático” para que integre los elementos sensibles del contenido percibido.

En el capítulo 8 de su obra *The Origins of Meaning* aparece su interpretación en torno a la necesidad de un abandono del esquema contenido-aprehensión como parte del programa de una estética trascendental, y el paso de una consideración logística del significado a una consideración perceptual. La hipótesis de Welton en lo general tiene mucha plausibilidad. Como advierte Sokolowski, el hilo conductor de *Investigaciones Lógicas* es la idea de significado lógico, en particular de las expresiones. La clave de los momentos intencionales y no intencionales aparece por primera vez en la consideración de la esencia del acto de expresión. Los momentos no intencionales son justo aquellos que exhiben al acto expresivo en forma

¹⁴² Robert Sokolowski (1970) y (1974:126-158). John Brough (2010:21-49). Esta interpretación también es sostenida por Rudolf Boehm en su *Introducción* (1964) al volumen X de *Husserliana*. Hua X. p. XXXIII ss.

¹⁴³ Una posición crítica sobre el tema de la superación del esquema es James Mensch (2010:153-168). Véase también Dieter Lohmar (2009:3-19)

material, es decir, un complejo sonoro o gráfico captado como la señal de alguien que está expresando algo a través de ellos. Hay una analogía, *mutatis mutandis*, entre el acto de dar sentido y la estructura de los actos intencionales en general de acuerdo a la interpretación que propone Husserl en *Investigaciones Lógicas*. Para Husserl de las *Investigaciones Lógicas* el objeto de la percepción es un objeto dispuesto en términos del cumplimiento de expresiones significativas relativas a él, es decir, estudia la percepción y su objeto, desde el punto de vista del papel que juegan en el cumplimiento lógico de menciones significativas.

Eso es lo que permite hablar de una síntesis de identificación entre ambos actos y tanto en el caso de la expresión como en el de la intuición perceptiva, los contenidos sensibles lo que hacen es concretar, hacer efectivo en un momento determinado un acto que mantiene su unidad esencial en su mera posibilidad. Al mismo tiempo, no obstante, es por ocasión del carácter intuitivo, sensible, del acto que cumple el sentido, que puede hablarse de efectivo cumplimiento para el caso de una percepción, es decir, para un juicio¹⁴⁴ que no es analítico sino que requiere contenidos efectivos de la experiencia para cumplir su verdad.

Si consideramos la cuestión desde el punto de vista del nóema tenemos en lo general una dimensión parecida. Con la salvedad de que Husserl modifica su idea de la significación como esencia intencional de actos de expresión al correlato objetivo “irreal” de la vida intencional en sentido amplio. La nueva idea de sentido tiene sus consecuencias y hacia allá apunta la sugerencia de Welton. Pero, frente a la interpretación de Welton podemos ver con Aguirre, por ejemplo, que estos temas pueden observarse ya atendiendo a *Ideas I*.

En su estudio “La urdimbre intencional de la vida de conciencia: génesis, potencialidad e ilimitud”¹⁴⁵ Antonio Aguirre expone algunas líneas de continuidad entre la fenomenología estática y la fenomenología genética, tomando como hilo conductor precisamente la consideración de la capa hylética de la experiencia. La cuestión fundamental gira en torno a la noción de “nóema concreto”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Tanto para Husserl como para Brentano, especialmente en el contexto lógico, la percepción tiene la estructura de un juicio. Es decir, mienta un objeto de acuerdo a ciertas determinaciones. La percepción es un juicio que mienta y cumple él mismo su propia mención. Esa es la razón por la que se habla de síntesis de identificación entre las materias de dos actividades judicativas. La relación entre percepción y juicio, no obstante, requiere matizaciones. Desde un punto de vista más global deberíamos hablar de una coherencia lógica entre el juicio predicativo y la percepción. Aunque incluso en el contexto genético Husserl sigue refiriéndose a la percepción como una modalidad del juicio que en el nivel más elemental es un juicio pre-predicativo.

¹⁴⁵ Antonio Aguirre (2002: p.3-31)

¹⁴⁶ Sobre este punto véase Welton (1983:204ss.) Hua III, § 130-33 y p.323.

La reducción trascendental suspende la tesis de realidad del mundo en torno y sus caracteres como de suyo y nos entrega el mismo mundo con todos sus caracteres pero en términos de puro fenómeno de experiencia. Es así que el objeto de una percepción pasa en la actitud trascendental de ser un objeto del mundo realmente existente a correlato objetivo de nuestra vivencia perceptiva; y en esa medida, dado en el cómo de sus determinaciones en tanto que vivido en esa experiencia.

El problema para Aguirre es cómo tendríamos que considerar el correlato noemático de las determinaciones concretas del objeto en cuanto tal. Por ejemplo habría que considerar los tonos de color justo como el correlato noemático de los datos hyléticos de la esfera visual. No obstante, aquí hay que considerar también que si son momentos de sentido, a ellos tendría que corresponder algún tipo de intencionalidad. Para enfrentar este problema Aguirre hace el siguiente recorrido: En el texto “Sobre la intencionalidad” que es el apéndice XV de Hua IX¹⁴⁷ Husserl reflexiona sobre el problema de la “intencionalidad” del signo. Ahí distingue entre una intencionalidad mediadora (*vermittelnde*) y una intencionalidad “significativa” (*bedeutete*) o indicativa (*hindeutende*) la cual es una intencionalidad final (*Endintentionalität*) que es una intencionalidad que nos señala aquello que ha de significarnos el signo. El tema de la indicación en Husserl aparece ya en *Investigaciones Lógicas* y en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* se refiere retrospectivamente a esa primera enunciación como el antecedente de su teoría de la asociación. Es así que el objeto percibido es descrito como “polo de unidad de una intencionalidad pluridimensional”¹⁴⁸

Un polo de unidad de una intencionalidad multidimensional, el cual, para poder ser constituido como este objeto mentado, y justo en este modo intencional de la intuición de ello mismo, requiere una intencionalidad múltiple que se reúne en la unidad de un rendimiento de sentido.¹⁴⁹

La pluralidad de la intencionalidad se refiere a la intencionalidad “mediadora” de cada uno de los “modos de darse”, y la cosa misma es la unidad de ellos como sentido terminal.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Hua IX, p.427 ss.

¹⁴⁸ Hua IX p. 435.

¹⁴⁹ Idem. “ein Einheitspol mehrdimensionaler Intentionalität, der, um als dieser vermeinte Gegenstand, und zwar in diesem intentionalen Modus Selbstanschauung, konstituiert sein zu können, einer vielfältigen, zu Einheit einer Sinnesleistung zusammengehenden Intentionalität bedarf”

¹⁵⁰ Aquí cabe pensar la relación entre la intencionalidad mediadora y la terminal es una relación de atribución, toda vez que cumplen su función mediadora justo como momentos fundados en la atribución final. Incluso es posible pensar en la misma intencionalidad final independiente “señalada” por intencionalidades mediadoras diferentes mientras que las “intencionalidades mediadoras” son no-independientes de la final. Es posible entender este

Estos sentidos y la cosa que los expone muestran una unidad estructural que constituye al sentido en el sentido de “a través de otro”. “Lo que vale para la perspectiva, vale también para todas las maneras de darse. Si no hubiéramos pasado por el lado, la perspectiva y el alejamiento, o sea, si no hubiéramos estado junto a ellos, nunca hubiéramos estado junto a la cosa. Este es sentido de la intencionalidad de las maneras de darse”¹⁵¹

De acuerdo a las indicaciones de Aguirre, hemos sugerido una posibilidad de caracterizar los caracteres fundados en el nóema como momentos de sentido. Esta sigue siendo una perspectiva estática basada en una explicación mereológica de la intencionalidad. La perspectiva complementaria que es la perspectiva genética, nos llevaría a considerar justo la génesis de la intencionalidad final en la relación entre las intencionalidades indicativas; la clave es la función explicitativa de la intencionalidad de horizonte interno, y cómo simultáneamente hay una tendencia de intencionalidad relacionante hacia el horizonte externo. Todas esas relaciones noéticas tienen su correlato en el nóema pleno y concreto de la experiencia, y como señala Husserl en *Meditaciones Cartesianas*, vamos a descubrir el sentido noemático, desde el punto de vista genético, como el resultado de un proceso de explicitación de horizontes internos.

Si el despertar de horizontes explicitativos tiene lugar en la constitución primordial de la afección pasiva y sus síntesis asociativas, podemos sugerir la posibilidad de ir estableciendo el puente entre las síntesis pasivas y el paso a la aprehensión intencional objetiva con base en el surgimiento de los horizontes intencionales. Para ello es importante señalar cómo esta intencionalidad primitiva o proto-intencionalidad de las sensaciones y su lógica asociativa es el hilo de continuidad entre la experiencia pre-judicativa y su evidencia, y las evidencias de la esfera apofántica y la verdad lógica en sentido estricto.

Analícemos esto con un poco más de detalle. La cuestión está en cómo se relacionan las intenciones mediadoras con la intencionalidad significativa. Esto puede ser de dos formas al menos y dependerá del contenido de la intención mediadora y sus relaciones entre sí. ¿Cómo se establece la relación entre el signo y su objeto? Si la relación se establece a partir de la relación de semejanza y contraste que Husserl ha destacado como la ley primordial de la pasividad, esta relación fundamental entre signo y objeto no es una mera inferencia formal, sino que descansa en el contenido mismo y sus características. Lo cual nos lleva a considerar el

proceso como un refinamiento del esquema contenido-aprehensión, toda vez que lo que se señala aquí son momentos fundados.

objeto de la intención parcial, mediadora, como referencia al objeto de la intención final. La sugerencia de Husserl de utilizar su esquema del signo en el contexto de la percepción es coherente con el desarrollo de la noción de asociación en la pasividad y la dinámica de horizontes intencionales. Esta intencionalidad primitiva de la hylé, no es sino la posibilidad de asociarse con contenidos semejantes y de destacarse por contraste de contenidos disímiles; todo contenido hylético por su propio contenido material ya aparece integrado a la posibilidad lógica, propiamente intencional, de la tendencia de la conciencia a proseguir en índices de regularidad como su propio principio teleológico.¹⁵²

El otro aspecto “intencional” de los contenidos sensibles tiene que ver con su constitución temporal y es lo que expone Husserl más explícitamente en los escritos donde sí habla de una revisión crítica de su esquema constitutivo. Pero la constitución temporal de las sensaciones es meramente formal y sólo adquiere concreción en la síntesis de la pasividad: afección y asociación, pero también dice en *Análisis sobre la síntesis pasiva* que la síntesis de asociación supone, está fundada, en la síntesis de la temporalidad. El refinamiento del análisis constitutivo de acuerdo al planteamiento de intenciones indicativas e intenciones significativas es coherente, no obstante, con el esquema contenido-aprehensión hasta cierto punto al menos no lo pone en contradicción, toda vez que las intenciones indicativas justo aprehenden los contenidos de sensación como momentos de indicación a una intención final. Aquí sólo se ha destacado que este movimiento se realiza, en el nivel más básico que implica el contenido material de los objetos de intención indicativa, su propio contenido como lo que motiva la relación de indicación, pero, en tanto intención dicho contenido sensible es en cierto modo aprehendido por la intención indicativa para cumplir su función.

El texto N.8 de Hua XXIII de 1909 retoma el tema de la revisión del esquema contenido-aprehensión en torno a la relación entre sensación y fantasma, en el contexto de la fantasía. En este manuscrito encontramos una de las pocas alusiones explícitas a cierta extensión de la revisión del esquema contenido-aprehensión a la constitución del objeto de la percepción atendiendo a sus contenidos sensibles. El tema del manuscrito es el lugar de los contenidos de sensación en la relación entre fantasía y percepción y explícitamente se intitula

¹⁵¹ Aguirre (2002:13)

¹⁵² En el nivel más elemental, la estructura teleológica de la conciencia tiene su fundamento en lo que Husserl llama la vida instintiva, que es la motivación primordial impulsiva y sin objeto definido. Hay algo de spinozista en este planteamiento, ese esfuerzo de perseverar en lo que se es más que aspiración a un algo que falta. Husserl llama a la intencionalidad de los instintos una intencionalidad ciega porque apunta más allá de sí pero no aspira a su cumplimiento en una instancia definida. Hua XV p. 594-95.

sobre la revisión del esquema contenido aprehensión: “Phantasie als «durch und durch Modifikation». Zur Revision des Inhalts-Auffassungsschemas”.¹⁵³

Ahí Husserl afirma que si bien tenemos el esquema “contenido de aprehensión y aprehensión” y ese esquema funciona, en el caso de la percepción concreta de la experiencia no tenemos primero los colores como el contenido de una aprehensión y luego la aprehensión característica que produce la apariencia. De igual forma no se tiene en la fantasía el color como contenido de una aprehensión y después la aprehensión modificada como “fantasía”. Por el contrario, dice Husserl, la conciencia consiste en conciencia de y la sensación así como el fantasma es ya de hecho conciencia.

La «Conciencia» consiste por completo en conciencia, y la sensación así como el fantasma es «Conciencia»¹⁵⁴

La clave es coherente con la revisión del esquema en el caso de la temporalidad. La percepción como impresión originaria es ella misma conciencia de presencia, es conciencia de lo que está ahí presente. Del mismo modo la conciencia reproductiva modificada del presente es conciencia del presente como si estuviera, como si fuera tal. Cuando Husserl dice aquí que la sensación es “conciencia” lo afirma en el sentido de que es conciencia de, de que es intencional, pero al mismo tiempo hace un matiz que distinguiría la intencionalidad de la sensación de la intencionalidad de una percepción cuando advierte que la sensación todavía no es percepción.

En la sensación tenemos “conciencia de esta matización [Abschattung], pero no una percepción. Pero a fin de cuentas tenemos aquí también que decir: no es la matización misma es un fragmento integrante de la percepción externa, sino precisamente la sensación, esto es, una conciencia de esta matización. No es percepción plan, pero en el núcleo emparentada con ella, es conciencia de, aunque no ponerse frente como un objeto.”¹⁵⁵

¹⁵³ El manuscrito de donde está tomado este texto es el F 1 7 que corresponde a la segunda parte de las lecciones de Introducción a la Fenomenología del conocimiento que Husserl dictó en 1909. Es muy importante destacar que el Texto 39 del IV apartado de Hua X fue tomado del mismo grupo de manuscritos, es sólo que se trata de un texto anterior, de 1907. Esto explica en parte la coherencia entre este texto y el Apartado IV de Hua X “Zur Auflösung des Schemas Auffassungsinhalt-Auffassung” (1907-1909). La discontinuidad temporal se debe a que en primer lugar corresponde a las lecciones de Husserl en Göttingen sobre Introducción a la Lógica y la Teoría del conocimiento, que repitió en 1909.

¹⁵⁴ «BEWUSSTSEIN» BESTEHT DURCH UND DURCH AUS BEWUSSTSEIN, UND SCHON EMPFINDUNG SO WIE PHANTASMA IST «BEWUSSTEIN» Hua XXIII s.265

¹⁵⁵ „In der Empfindung haben wir ein «Bewusstsein» von dieser Abschattung, aber nicht eine Wahrnehmung. Aber immerhin haben wir auch hier zu sagen: Es ist nicht die Abschattung selbst ein Bestandteil der äusseren Wahrnehmung, sondern eben die Empfindung, d.h. ein Bewusstsein von

En todo caso lo que parece claro es que afirmar cierto carácter intencional o proto-intencional a las sensaciones como parecen sugerir estos manuscritos no supone entender esa intencionalidad en el mismo sentido que las aprehensiones. Sólo se sugiere una pre-disposición afirmada en una cierta tendencia “hacia” que todavía no alcanza a ser una tendencia de aprehensión objetiva pero sí, gracias a esta tendencia, preorganiza el campo sensible y anticipa las formas de la aprehensión. Las ventajas de esta hipótesis de investigación es que permite comprender la trama de la conciencia como un desarrollo articulado en momentos de complejidad de la misma estructura, este desarrollo es la explicitación y génesis del sentido mismo. El origen de la intencionalidad, y con ella, el origen de la correlación, de la propia conciencia y su correlato universal: el mundo.

En qué medida Husserl abandona o no definitivamente el esquema como eje del programa de la constitución de la aprehensión intuitiva es una cuestión que no podemos resolver aquí. Como menciona Donn Welton, a lo largo de la obra de Husserl hay referencias a favor y en contra de dicho “abandono” y así como la idea de que los contenidos sensibles puedan estar fuera del marco de una aprehensión, el cual, es un tema sobre el que Husserl parece nunca haber tenido una posición final. Quizá el problema está mal planteado si asumimos el desarrollo de la filosofía de Husserl en términos evolucionistas y no estructurales, es decir, la fenomenología genética no destruye el esquema estático, lo concretiza y complementa. Se trata en todo caso, como hemos observado con el caso del nóema, de dos perspectivas complementarias, dos caras del mismo objeto.

En cualquier caso podemos afirmar sin reservas que el desarrollo de la fenomenología genética permite al menos entender en una dimensión menos formal y más concreta el origen mismo de la intencionalidad de la aprehensión en las síntesis de la pasividad, sugiriendo al menos la posibilidad de hablar de los contenidos inmanentes como “pre-intencionales” en la medida en que la proto-constitución de los campos sensibles predelinean ciertas disposiciones del campo de sensación a ser aprehendido por los actos del yo.

La paulatina revisión del esquema contenido-aprehensión sugiere un cierto cambio de ruta en el análisis de la intencionalidad. El hilo conductor del nuevo descubrimiento es el análisis de la temporalidad, pero sus resultados se extienden a la teoría de la aprehensión, si

dieser Abschattung. Es ist nicht volle Wahrnehmung aber im Kern mit ihr verwandt, es ist Bewusstsein von, obschon nicht ein als Objekt Sich-gegenübersetzen“ Ibid p.266

tomamos en cuenta la evolución hacia la fenomenología genética. A diferencia de los énfasis de algunos autores como Donn Welton o Robert Sokolowski, que ven en ese cambio el paso de una fenomenología logística a una fenomenología de la percepción o la clausura de una forma de entender la teoría de la constitución, en realidad hay una evolución y una radicalización del método. Prueba de ello es la propia evaluación que Husserl hace de su proyecto en el texto de 1921 “Fenomenología estática y fenomenología genética”.¹⁵⁶

No obstante, y más allá de la mera enunciación programática por parte de Husserl, lo cierto es que sí hay una cierta reconsideración de la teoría de las sensaciones, al menos respecto de la forma en que presenta la relación entre aprehensión y sensación en *Investigaciones Lógicas* y todavía en *Ideas I*. Como destaca Donn Welton, Husserl supera el sensualismo empirista de la neutralidad de los datos de sensación hacia cierta organización inmanente que Husserl no duda en llamar en ocasiones “intencionalidad de la hylé” o “intencionalidad del nivel más inferior”.¹⁵⁷ La protoconstitución pasiva de los campos de sensación sugieren, al menos como posibilidad, hablar de una lógica inmanente a la capa sensible, ella misma fundada en la síntesis de la temporalidad de la corriente de vida, pero dada la inseparabilidad entre la corriente y sus contenidos sensibles, se vendría a hablar aquí de su concreción, sin que ello suponga la “cosificación” de la conciencia. Las motivaciones cinestésicas y las asociaciones de la pasividad están fundadas en la síntesis de la temporalidad. Las sensaciones no son materia muerta, sino que se organizan de acuerdo a síntesis de asociación; la asociación se da por afinidad de contenidos y no por la mera sucesión formal de la temporalidad. En este sentido es posible hablar de una concreción de la intencionalidad en la génesis de su sentido en la esfera pre-predicativa, la cual anticipa el modo en que los complejos de sensaciones son aprehendidos por la actividad del yo.

La revisión del esquema contenido-aprehensión tiene una estrecha relación con el desarrollo de la fenomenología genética, pues justo los primeros horizontes que se despiertan en la génesis asociativa surgen de la relación de afinidad entre los contenidos asociados y la anticipación de formas específicas. Esto no quiere decir necesariamente que el análisis genético invalide el esquema o lo supere (Sokolowski) pero al menos permite analizar, en otra perspectiva, la relación entre contenidos de sensación y la intencionalidad de la aprehensión.

¹⁵⁶ Hua XI p. 336-345.

¹⁵⁷ Véase. Hua XXIV p.262 n.1

Vemos entonces que en la génesis y desarrollo de la intencionalidad de horizonte la síntesis de la temporalidad inmanente y la auto-constitución de la corriente de conciencia juegan un papel fundamental. La estructura formal de la intencionalidad de horizonte está conformada, por un lado, por la doble intencionalidad de la retención, aunque por otro lado también la génesis asociativa que determina las figuras concretas de dicha conciencia de horizonte, remite y anticipa siempre formas concretas en las que se va descubriendo el núcleo de sentido de una aprehensión objetiva.

Conclusiones

La síntesis intencional de horizonte encuentra su fundamento en la estructura asociativa de la conciencia. La forma primordial y más universal de síntesis de la vida de conciencia es aquella que produce unidades de sentido con base en la identificación asociativa entre contenidos semejantes y la distinción igualmente asociativa que distingue entre contenidos desemejantes. Se trata de una forma de unidad y diferenciación que antecede en sentido fenomenológico a las formas predicativas de la identidad en sentido lógico y la contradicción. Es en esa dinámica asociativa, la cual en última instancia corresponde a la síntesis de los contenidos de sensación, donde descansa el fundamento fenomenológico que hace que los principios lógico-predicativos tengan un fundamento en la experiencia y no sólo sean reglas de validez formal. Las síntesis de la pasividad, además, conforman un campo unitario y coherente basado en la regularidad de los contenidos vividos y las anticipaciones basadas en experiencias semejantes, el cual es en primera instancia el campo perceptivo de fondo desde donde se destacan los objetos de las aprehensiones perceptivas. Es así que la experiencia misma del mundo en torno como un horizonte predado de experiencias posibles es en realidad el producto de la propia síntesis pasiva y pre-reflexiva, la cual unifica el entorno de experiencia en síntesis de regularidad. La forma más universal de esta síntesis de la cual depende la unidad misma del mundo es la unidad temporal de la vida de conciencia: la conciencia interna del tiempo, la cual tiene, ella misma, una estructura asociativa que está a la base de toda asociación, toda retención de contenidos concordantes y toda anticipación de sentido posible.

La relación entre las sensaciones y la aprehensión adquiere un nivel de complejidad superior si tomamos en cuenta los actos de la esfera del sentimiento. Los contenidos de

sensación de la esfera del sentimiento no son, en modo alguno, neutrales y tienen características que no posee la esfera de la percepción física como la posibilidad de mantenerse una vez que no está presente del objeto que los suscitó. Una vez descrita la estructura esencial de la intencionalidad de horizonte y su génesis en la pasividad primordial avancemos a la consideración de la teoría husserliana de la esfera emotiva y el planteamiento del problema de nuestra investigación: la génesis de los horizontes de la esfera emotiva.

Capítulo III

La intencionalidad de los sentimientos como punto de partida del análisis fenomenológico de la vida emotiva

3.1 Intencionalidad de los sentimientos: semejanzas y diferencias con otras vivencias intencionales. Sensaciones y sentimientos sensibles

En el párrafo §15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* encontramos las pautas generales de una primera caracterización fenomenológica de los actos del sentimiento en la obra publicada por Husserl en vida. El tema aparece en el contexto de la pregunta por la unidad de la noción de intencionalidad y la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales.

Husserl se pregunta si la división entre vivencias intencionales y no intencionales es en realidad de una distinción meramente extrínseca de tal forma que las vivencias de un mismo género fenomenológico unas veces tengan una dirección intencional a objetos y otras veces no. El problema ya aparecía en las investigaciones psicológicas anteriores a Husserl, en particular en *La psicología desde el punto de vista empírico* de su maestro Brentano. Franz Brentano sostiene, siguiendo la tradición racionalista de Descartes y Spinoza, que la especificidad de los fenómenos psíquicos, frente a los físicos, es su carácter inextenso. Esta tesis se enfrenta no obstante a una aparente contradicción cuando tenemos en cuenta ciertos sentimientos, evidentemente inextensos que no tienen una referencia intencional precisa. Además, para Brentano la cuestión de la referencia intencional de los sentimientos requiere la elucidación de si su referencia es propia o se debe a las representaciones objetivas insertas en ellos. Es decir, si la referencia intencional del acto de amor es derivada de la representación subyacente que presenta el objeto de amor.

Husserl, por su parte, plantea la cuestión en dos momentos: primero se pregunta si corresponden a la esfera de la vida afectiva ciertas especies de vivencias a las cuales les sea esencial una referencia intencional, y en segundo lugar si esta referencia intencional puede faltar a otras vivencias de la misma esfera emotiva. En el primer momento Husserl analiza el

carácter esencial de las vivencias del sentimiento entendidas como acto, y en el segundo, distingue entre los sentimientos sensibles, no intencionales, y los sentimientos como actos.¹⁵⁸

Es absolutamente innegable que muchas vivencias que designamos en general con el nombre de sentimientos poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Así sucede, por ejemplo, en el agrado causado por una melodía, en el desagrado que produce un pitido estridente, etc. En general parece ser naturalmente un acto todo placer o desplacer, que es, en efecto, placer o desplacer por algo representado. En lugar de placer podemos decir también complacencia gustosa en algo, ser atraído, tener inclinación placentera hacia ello; en lugar de desplacer, desagrado por algo, ser repelido por ello, etc.¹⁵⁹

Los que critican la intencionalidad de los sentimientos, sigue Husserl, dicen que los sentimientos son meros estados, que no son actos, y que la relación intencional en la que están implicados se debe a su “complicación” con representaciones. Frente a esta postura, Brentano defendía la intencionalidad del sentimiento puesto que tiene por base representaciones, como todos los actos que no son meras representaciones. Para Brentano habría dos representaciones edificadas una sobre la otra: la fundamentante, que proporciona el objeto representado, y la fundada, que proporciona el sentimiento sobre el objeto representado. Husserl toma partido a favor de Brentano, pero a su vez señala que “no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente *asociativo*, sino que el agrado o el desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir”.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Es importante tener en cuenta aquí que Husserl, en *Investigaciones Lógicas*, no ha distinguido todavía entre vivencias intencionales que son actos de las que no lo son. Esta distinción aparece explícitamente en *Ideas I* § 36 (Hua III/1 p.74.) y constituye el punto de partida para la determinación del carácter intencional de la conciencia de horizonte a la que nos hemos referido en el primer capítulo. La omisión de esta precisión en el concepto de “vivencia intencional” ha derivado en algunos malos entendidos en lo que se refiere a la fenomenología de los actos afectivos. Cfr. Ni, Liangkang (2007:67-82). Lo importante es tener en cuenta que los sentimientos como vivencias intencionales, en el sentido de actos, se dirigen directamente su objeto, pero hay otras formas de intencionalidad no temática. La ampliación de la noción de intencionalidad es lo que permitirá explorar el problema de la intencionalidad de fenómenos como la iluminación emotiva del entorno producida por la experiencia del agrado ante el objeto de un acto emotivo. Muchas de las críticas al enfoque de Husserl se derivan de la rápida identificación de la idea de referencia intencional a la intencionalidad del acto judicativo que mienta en plena presencia del yo su objeto como tema de su atención. Esta forma de intencionalidad es la propia de la explicitación del contenido de los actos teórico-dóxicos, requerida en la enunciación en el juicio lógico del sentido objetivo dado en la experiencia, pero el complejo de operaciones de conciencia que se realizan antes del volverse objetivante, y continúan operando de forma latente durante la tematización del objeto (la conciencia de fondo), son ya intencionales.

¹⁵⁹ *Investigaciones Lógicas*, p.505. (Hua XIX/1 p.402).

¹⁶⁰ *Investigaciones Lógicas*, p.506. (Hua XIX/1, p.403)

Para Husserl el acto fundante, la representación base, es la materia del acto completo donde el sentimiento, como acto, cumple el papel de cualidad intencional. Dado que es un acto no-objetivante, es decir, no se “dota a sí mismo de su propio objeto” requiere necesariamente de una representación para efectuar su referencia intencional; pero esta representación base es la “materia” (sentido objetivo) de la esencia intencional que integra al acto afectivo como acto fundado. De acuerdo a la doctrina de las *Investigaciones Lógicas*, el sentido de un acto, su significación, es el resultado de considerar en su generalidad lo que aquí llama la “esencia intencional”, la cual es la conjunción entre el sentido objetivo, el objeto mentado en cuanto tal, y el modo de la mención. Al primer elemento le llama “materia” y al segundo “cualidad”.¹⁶¹ Un acto de reflexión dirigido a la explicitación de la material de acto emotivo descubre al objeto en cuanto tal con relativa independencia de su determinación emotiva. Cuando pregunto “¿qué quiero?” y reflexiono considerando, “ojalá llueva y mañana salga el sol”, el “qué” implicado en el acto volitivo corresponde en un caso y en otro a objetos “en cuanto tales” diferentes. Por otra parte, otro acto de objetivación sobre el acto emotivo toma la esencia intencional como objeto y forma la representación compleja: “ojalá mañana salga el sol”, que es susceptible de ser expresada en la forma lógica “Ojalá que S sea p”. La materia del acto de expresión es en este caso la esencia intencional del “deseo de que mañana salga el sol” en cuanto tal.¹⁶²

La modalidad afectiva en que el objeto es intencionado constituye un momento primordial del sentido mismo del objeto al que se dirige el acto, y es desde este carácter afectivo que el objeto es intencionado. No obstante, la objetividad mentada en cuanto tal descansa en la representación que ofrece otro acto, el cual debe ser objetivante. En este género de actos pueden entrar la percepción, el mentar judicativo de la esfera lógico-dóxic, la representación en la fantasía o la rememoración.

Un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque *la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*.¹⁶³

Tan absurdo resulta un acto de mención emotiva sin objeto mentado emotivamente, como es un contra sentido tomar en cuenta la relación intencional, aquí y en general, como

¹⁶¹ *Investigaciones Lógicas* §§ 20-24

¹⁶² Sobre la expresión de los actos volitivos y afectivos véase *Ideas I* §127 (Hua III/1 p.291-294) y Hua XX/II, p. 428-431. Cfr. Quepons (2013).

una relación causal, o sea, darle el sentido de una conexión necesaria empírica y sustancial. El objeto intencional, que es apercibido como “causante”, sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica.¹⁶⁴

El complacerse o el sentirse complacido no “pertenecen” a este paisaje como realidad física, ni como efecto físico, sino que pertenecen, en la conciencia actual aquí en cuestión, en cuanto *aparece así o de este otro modo*, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda aquello, etc.; como tal, “exige”, “despierta” semejantes sentimientos.¹⁶⁵

Por otro lado, tenemos que la noción de “sentimiento” se refiere también a vivencias o caracteres de vivencias no intencionales.

Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc.; sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc.encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí.¹⁶⁶

Es interesante que Husserl se refiera a los sentimientos sensibles como “fundidos” con las sensaciones pertenecientes a la esfera de algún sentido. En su ejemplo de la quemadura, que se realiza en el sentido del tacto, la sensación de toque revela una determinación sensible del objeto tocado y el cuerpo mismo apercibe a sí mismo, de manera localizada, en la captación táctil.¹⁶⁷ Con el dolor de la quemadura, tenemos el dolor como sensación localizada y la determinación del objeto caliente. Pero el cuerpo no “arde” (en el sentido en que decimos que

¹⁶³ *Investigaciones Lógicas*, p. 507. (Hua XIX/1, p.405).

¹⁶⁴ Aunque, por otra parte, sí son objeto de investigación fenomenológica las síntesis asociativas y los vínculos de motivación que intervienen en el despertar de vivencias emotivas en la aprehensión de determinados objetos de la experiencia. No obstante, la delimitación husserliana es aquí pertinente toda vez que se trata de desplazar toda causalidad en sentido psicofísico-empírico.

¹⁶⁵ *Investigaciones Lógicas*, p. 507 (Hua XIX/1, p.405).

¹⁶⁶ *Investigaciones Lógicas*, p. 508 (Hua XIX/1, p.406).

¹⁶⁷ Véase § 36 de *Ideas II*, p.184 ss.

un “fuego” arde), sino que “duele” por efecto de la excesiva intensidad de calor que sentimos en el objeto.¹⁶⁸

Todo sentimiento sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra parte al objeto ardiente¹⁶⁹

Esta relación sólo se da en las sensaciones táctiles, es una característica de su naturaleza, el cuerpo se apercibe a sí mismo sintiendo táctilmente otros objetos. Aunque también hay una cierta referencia al cuerpo en los sentimientos sensibles referidos a los sentidos corporales como el olfato o el oído, pero no de manera tan explícita como sucede con las sensaciones táctiles. Lo cierto es que en cualquier caso, los sentimientos sensibles no son vivencias intencionales.

Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «aprehensión» objetiva. Ellas mismas no son, pues actos; pero con ellos se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva.¹⁷⁰

Las sensaciones no necesariamente tienen la función de ser contenidos representantes de tales o cuales percepciones (u otro tipo de aprehensiones); la sensación de rojo es sensación de rojo con relativa independencia de la determinación específica del objeto coloreado rojo, es decir, el sentido del objeto puede estar más o menos indeterminado y la exhibición sensible se mantiene. Lo cierto es que es posible que corresponda a la esencia del color la necesidad de estar en una superficie extensa determinada. Las sensaciones, que se dan en contextos concretos integradas en aprehensiones intuitivas de algún tipo, pueden ser ellas mismas objetos de aprehensión y en ese sentido no cumplir su función exhibidora, aunque difícilmente se podrían pensar sin alguna referencia tácita a exhibir un “algo” por indeterminado que sea (una superficie, una textura táctil, etc.). Los sentimientos sensibles, por otra parte, comparten con

¹⁶⁸ La expresión es ambigua pues utilizamos en el lenguaje cotidiano “me arde” cuando nos referimos a la irritación cutánea dolorosa que resulta de una quemadura. En todo caso me refiero a que el “ardor”, en el sentido de irritación dolorosa, es diferente en su significado de la palabra “ardor” en el sentido de intensidad térmica. Cuando decimos “la flama ardiente” o “que arde” evidentemente nos referimos a su intensidad térmica y no a la sensación. Acaso el énfasis está en el reflexivo “me” donde se marca la diferencia.

¹⁶⁹ *Investigaciones Lógicas*, p.508. (Hua XIX/1,406).

las sensaciones este carácter no intencional,¹⁷¹ pero ¿son sus contenidos representantes al modo en que lo es la sensación de color, por ejemplo, respecto de la percepción?

Husserl sugiere que, en el mejor de los casos, son contenidos representantes u objetos de intenciones referidas a ellos, pero no son intenciones. Esto quiere decir que son contenidos que exhiben intuitivamente el objeto de una aprehensión o pueden ser ellos mismos objetos de otros actos de aprehensión dirigidos a ellos (rasgo compartido con las sensaciones), como cuando ponemos atención en el color rojo de una manzana, pero atendiendo sólo al color y no a la manzana que se exhibe intuitivamente en su coloración roja.¹⁷² De igual modo, podemos atender en actitud reflexiva al placer sensible de tocar un durazno, estar vueltos a ese placer y no al rayo de intención que aprehende el durazno con agrado; esto es particularmente claro cuando queremos distinguir entre la sensación placentera de tocar diferentes superficies que agradan de diferentes maneras: tocar la superficie de un durazno, un trozo de terciopelo, el pelaje de un felino son placeres asociados a las sensaciones táctiles sobre las cuales podemos dirigir nuestra atención en una actitud que hace de la sensación táctil placentera el objeto de la atención con relativa independencia de los actos de agrado referidos a los objetos en cuestión.

La diferencia entre sentimientos sensibles y las “meras sensaciones”, y sobre todo las sensaciones ya “aprehendidas” como contenidos representantes de objetos de la percepción, como el color o las texturas, es que un momento de la sensación puede ser aprehendida como contenido representante del objeto y otro momento, pero de manera simultánea, es aprehendida como sentimiento sensible. Cuando tocamos la superficie de un durazno, no sólo constatamos sensiblemente la textura del durazno, y esa sensación suave no es sólo un contenido expositivo del durazno a la percepción sensible-táctil, sino que además nos resulta agradable al tacto esa misma sensación. Aprehendemos la suavidad misma como placentera y dotamos a esa misma suavidad de una tonalidad afectiva, podemos pensar “qué suave se siente

¹⁷⁰ *Investigaciones Lógicas*, p.508. (Hua XIX/1,406).

¹⁷¹ Cfr. *Capítulo Segundo. 2.6.*

¹⁷² Quizá hay que precisar aquí además de que en el caso del rojo de la manzana como objeto de una aprehensión dirigida a él cabe distinguir entre la aprehensión de ese rojo exhibiéndose intuitivamente en cuanto tal con su matiz intuitivo dado, y otras aprehensiones dirigidas al “rojo en general” del cual el rojo de la manzana captado analíticamente desembarazado de su función exhibidora (al menos de su función exhibidora de manzana porque exhibe una superficie coloreada, pero el tema de nuestra atención es el tono de color y no la superficie) es una instancia de dicho rojo en general.

este durazno”, no en el sentido de constatar una caracterización objetiva del mismo, sino porque vemos o aprehendemos en esa suavidad una cualidad placentera.¹⁷³

En el caso del dolor de quemarse hay en cierto sentido una referencia a objetos, y a su vez hay una referencia al yo, y más concretamente, al miembro corporal que arde y duele; pero estas vivencias no son de la misma clase, más bien las sensaciones son contenidos representantes de aprehensiones perceptivas que mientan un objeto apercebido en sus determinaciones táctiles.

Ellas mismas no son, pues, actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva.¹⁷⁴

Un poco más adelante Husserl avanza al problema de si es posible incluir como parte del mismo género los sentimientos como actos y los sentimientos sensibles. En cierto sentido, estos sentimientos sensibles o, mejor dicho, sensaciones afectivas, serían los contenidos representantes del acto y no el acto como tal, por lo cual son aprehendidas por la intencionalidad de los actos de sentimiento y en esta medida exhiben de acuerdo a determinaciones sensibles de sentimiento el objeto del acto afectivo.¹⁷⁵

Husserl ejemplifica esta situación con un esbozo de la descripción de la alegría y la tristeza:

la alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un resplandor¹⁷⁶ rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo

¹⁷³ A esto habría que agregar que la constatación sensible del objeto es simultáneamente apercepción de nuestro propio cuerpo sensible, en lo que Husserl llama “ubiestesias”. Al tocar el objeto nos sentimos a nosotros mismos como cuerpo. Véase al respecto *Ideas II* § 36.

¹⁷⁴ *Investigaciones Lógicas*, p. 508. (Hua XIX/1,406).

¹⁷⁵ ¿Es posible la vivencia del sentimiento como mera mención sin los sentimientos sensibles en un caso semejante al de la significación y la base sensible de la expresión? La aprehensión del sentido objetivo del nóema del acto afectivo no requiere de los contenidos expositivos que en este caso serían los sentimientos sensibles, pero en cualquier caso los sentimientos sensibles dan plenitud intuitiva a la mención afectiva.

¹⁷⁶ “das Ereignis escheint als wie von einen rosigen Schimmer umflossen”, José Gaos traduce “Schimmer” como “velo”, en este caso, “velo rosado”. Modificamos la traducción de acuerdo a Antonio Ziri6n (2009: 145).

que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a este mismo¹⁷⁷

Las mismas sensaciones afectivas que el yo refiere a sí y localiza en sí, son referidas en la percepción afectiva del suceso al suceso mismo, pero estas referencias son puramente representativas, es decir, no se refieren a determinaciones objetivas del suceso, sino que son respecto de la manera subjetiva en que el sujeto se lo representa.¹⁷⁸ En este sentido cumplen un papel de contenidos exhibitivos de la aprehensión afectiva del objeto de modo puramente representativo.

Pero aquí surge un problema en el que vale la pena detenerse pues constituye un rasgo distintivo entre los sentimientos sensibles y las meras sensaciones. Husserl admite que dichos sentimientos sensibles pueden durar o mantenerse después de que el objeto de la suscitación afectiva ya no esté presente.

Cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son coloreados afectivamente e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable.¹⁷⁹

Aquí hay que atender a varias cuestiones. En primer lugar, los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas pueden o no estar dirigidos a objetos; aquí se problematiza en parte su consideración como contenidos representativos del objeto de un acto aprehensor, pues pueden o no estar exhibiendo un determinado objeto. En su referencia a objetos, éstos aparecen como

¹⁷⁷ *Investigaciones Lógicas*, 509. (Hua XIX/1,408).

¹⁷⁸ Husserl así lo afirma pero el hecho de que sean “las mismas sensaciones afectivas” en uno y otro caso no resulta nada claro. En realidad Husserl está extendiendo el paralelismo con base en otros contenidos sensibles de la percepción como el color por ejemplo. Si tomamos en cuenta sensaciones localizadas del tipo del dolor de la quemadura, difícilmente podemos atribuir la sensación “afectiva” de la quemadura, al objeto que “quema”. En el mismo ejemplo de Husserl, que es todavía más difícil de describir, ¿qué significa la atribución de la misma sensación de “placer” al objeto como una cualidad representativa? Nótese que Husserl dice además “localiza en sí”. Ya de por sí es dudoso que la emoción de la alegría se identifique con la sensación concomitante que ocurre en el estómago cuando nos alegramos, o la opresión en el pecho de la tristeza. ¿Cómo podría atribuirse “la misma sensación afectiva” que el sujeto “refiere y localiza en sí” al suceso mismo? Así sea de forma meramente representativa la forma específica en que ocurre esa representación (que el objeto esté “bañado por la luz de la alegría”, sea lo que eso signifique) resulta bastante difícil de describir. Volveremos sobre el tema del “resplandor” afectivo del objeto más adelante.

¹⁷⁹ *Investigaciones Lógicas*, 510. (Hua XIX/1,409).

revestidos con resplandor o iluminación afectiva. Ahora bien, las sensaciones afectivas, señala Husserl, pueden además durar sin que el objeto que las suscitó siga presente. ¿Cómo es esto? En primer lugar habría que decir que no se afirma sólo que el objeto no esté dado ya perceptivamente, lo que admitiría otros modos de dación como el recuerdo o la conciencia de imagen; sino que el objeto no está dado en ningún sentido, ni siquiera en modo re-presentativo. Si fuera ese el caso, las sensaciones afectivas seguirían guardando esta referencia objetiva y, en ese sentido, seguirían siendo contenidos exhibidores del objeto, así sea en modo puramente re-presentativo. La ausencia del objeto es ausencia en cualquier sentido de representación: el sujeto conserva las sensaciones afectivas sin el polo objetivo o “resplandor” en el objeto.¹⁸⁰

Ésta es una diferencia fundamental con las meras sensaciones como el color, el cual exige esta referencia objetiva casi como condición de posibilidad (incluso en aquellos casos en que es objeto de aprehensión y no contenido expositivo de un objeto aprehendido) aunque el objeto del cual es representante intuitivo no esté necesariamente bien determinado. Las sensaciones afectivas se mantienen y pueden ser captadas ellas mismas sin la referencia objetiva presente, cosa que no sucede nunca con el color.¹⁸¹

¹⁸⁰ Al menos, sin el resplandor “del objeto” aprehendido, pero eso no quiere decir que ese tono afectivo que mantiene el sujeto no tenga ningún correlato noemático, la “iluminación” afectiva puede pasar del objeto, que ya no está presente, al entorno de la percepción al modo de una iluminación afectiva de la tarde; no estamos vueltos a ella pero permea emotivamente los objetos y estados de cosas que vivimos a su luz. Habrá que meditar qué paralelismo tiene esta “luz afectiva” con las modificaciones de la normalidad en la percepción de las que habla en *Ideas II*, particularmente en el § 18. En este parágrafo aparece además una referencia a las modificaciones del ánimo y su influencia sobre el cuerpo, lo interesante es que ésta referencia se hace en el contexto del cuerpo como órgano de la percepción sensible, dice Husserl: “Depende del cuerpo Y DE LO PROPIO DE LA PSIQUE QUÉ tiene frente a sí EL SUJETO COMO MUNDO. Incluso prescindiendo de los elementos reproductivos que intervienen en la apercepción de cosas, lo psíquico adquiere significación para la dación del mundo externo merced a las relaciones de dependencia que existen entre lo corporal y lo psíquico. El uso de estimulantes, las afecciones corpóreas, tienen como efecto la presentación de sensaciones, sentimientos sensibles, tendencias, etcétera. A la inversa, un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales. Y gracias a estos nexos, el MUNDO EXTERNO APARETENTE se muestra como RELATIVO no meramente al CUERPO, sino al SUJETO PSICOFÍSICO EN SU TOTALIDAD.” *Ideas II* p. 107(Hua IV, 75) Dicho mundo aparente, entonces, gracias al nexo del correlato objetivo que aquí hemos llamado resplandor o “iluminación afectiva” que aparece en ocasión a una modificación del ánimo o a una intencionalidad dirigida a un objeto afectivo que ya no está presente, contendría en principio el componente afectivo relativo a la influencia que ejerce sobre el cuerpo y la psique del sujeto la variación de su estado de ánimo. Pero todo esto habrá que desarrollarlo con más detalle.

¹⁸¹ En el caso de las sensaciones como el color, cuando es objeto de aprehensión hay una mención implícita a cierto soporte exhibido (una superficie bidimensional) así sea al modo de su mera re-presentación (en el caso de lo que Husserl llama el fantasma), que se encuentra presente aunque no es tema de la atención. En el caso de las sensaciones afectivas tenemos que su referencia implícita a la objetividad que las suscitó no requiere, ni siquiera en el modo de su mera representación, del objeto dado. En un caso hay una variación de la atención respecto de una objetividad presente y en el otro, la referencia implícita a una objetividad ausente. Puede ser el caso que el sujeto ni siquiera recuerde en ese momento por qué se siente así. Véase para esto último el comentario de Liangkang Ni a éste fragmento del parágrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, en Liangkang Ni (2007:73-76).

El ejemplo de Husserl presenta simultáneamente diferentes problemáticas que es necesario distinguir punto por punto. Si las sensaciones afectivas pueden durar sin que el objeto que las suscitó esté presente más, entonces no necesariamente están fundidas con sensaciones como en el ejemplo de la suavidad táctil o el dolor de la quemadura.

La sensación de la tristeza, comprendida de esta forma, esto es, como durando en el sujeto con independencia de la objetividad que la “suscitó”, no se localiza en el cuerpo, al menos no al modo de los sentimientos sensibles fundidos en sensaciones localizadas corporalmente. El “dolor en el corazón” es una metáfora cuyo sentido se funda en el hecho de que cuando “sentimos tristeza” a veces también sentimos un malestar en el pecho, pero no identificamos sin más la sensación de tristeza con el dolor en el pecho, más bien decimos que cuando me siento triste me duele el pecho.¹⁸² Se trata de dos vivencias implicadas pero no unidas al modo de identificar el dolor en el pecho como la exhibición sensible de la tristeza; la tristeza se exhibe sensiblemente como un malestar de toda mi subjetividad concreta y no sólo en el pecho.¹⁸³ O bien, si tomamos el caso de la alegría ¿dónde está la alegría como sensaciones alegres o alegrantes en la aprehensión de un suceso feliz? ¿Dónde está la suscitación sensible de la alegría? Sin duda existen estas sensaciones afectivas pero no referidas al cuerpo (en el modo de su localización); más bien se trata de una cualidad afectiva, sensible, que determina la vida y que no se agota en las sensaciones localizadas implicadas en la vivencia afectiva completa de la alegría, y sobre todo, no se explican por esas sensaciones localizadas.¹⁸⁴

De acuerdo a las herramientas analíticas de Husserl podemos ensayar un esbozo descriptivo para tratar de ubicar mejor el problema:

Respecto del acto fundante tendríamos percepción del mero suceso “feliz” como estado de cosas. La percepción ofrece la representación objetiva del suceso que es captado como

¹⁸² Véase por ejemplo el siguiente pasaje: “Percibo que *la angustia me oprime la garganta*, que *el dolor me taladra el diente*, que *la pena me roe el corazón*, exactamente en el mismo sentido en que percibo que *el viento sacude los árboles*, que *esta caja es cuadrada y de color pardo*, etc.” *Investigaciones Lógicas*, 770 Hua XIX/2, p.761.

¹⁸³ Por ejemplo, diría Borges “me duele una mujer en todo el cuerpo”. Justo el sentido poético de la imagen de Borges abraza el sentido de la magnitud de un dolor que abarca toda mi realidad y no es en modo alguno determinable en términos de localización corporal. Sin embargo, todo sentimiento y en este caso, todo sufrimiento vivo involucra en un sentido, todavía por aclarar, mi propio cuerpo vivo. La apercepción del sentimiento en la medida en que es una apercepción sensible es inconcebible sin la referencia a la experiencia corporal. Esto no quiere decir que su relación sea en el sentido de la “extensión” sino en el sentido de la vivencia de cuerpo (Leib) que funda la localización, y con ella, la extensión misma. Cfr. Hua XIII, p.67.

¹⁸⁴ No obstante, tomando en cuenta el párrafo antes citado de *Ideas II*, eso no quiere decir que no tenga relación alguna o efecto sobre el cuerpo. Los sentimientos nos afectan corporalmente, lo único que se está precisando aquí es que su modo de manifestación sensible no se explica necesariamente a partir de su fundición con sensaciones localizadas.

“feliz” por el acto fundado que es la alegría. La representación funcional, es decir, el sentido de aprehensión con sus contenidos expositivos, es una aprehensión intuitiva, cuyo sentido de aprehensión es el suceso feliz en cuanto tal con sus respectivos contenidos expositivos, los cuales, son las sensaciones aprehendidas como contenidos representantes del suceso feliz que percibimos con mayor o menor grado de plenitud intuitiva. El acto fundado, por otra parte, se trata del carácter de acto de agrado que involucra como su materia el contenido de la percepción (el acto fundante). La representación funcional del acto de agrado tiene una forma de aprehensión igualmente intuitiva y su sentido de aprehensión es suceso feliz en cuanto tal. Forman parte de la representación funcional del acto de agrado los sentimientos sensibles fundidos con los contenidos sensibles de la representación funcional del acto fundante, pero que en lugar de exhibir el mero objeto intuitivo, lo exhiben de manera representativa para el sujeto que se complace en el agrado por el “suceso feliz”. Los mismos sentimientos sensibles, pueden durar como una corriente de sentimientos en el sujeto sin el objeto que los suscitó, pero al mismo tiempo, el estado de bienestar por el suceso feliz se ve reflejado en la experiencia del mundo que aparece revestido “por el resplandor” de la alegría.

El “resplandor afectivo” del objeto sería un carácter fundado en el nóema pleno del objeto aprehendido valorativamente, el cual exhibe a la manera de los correlatos noemáticos de los contenidos hyléticos, un carácter cuasi-objetivo aprehendido como relativo al sentimiento o disposición afectiva, de tal forma que podamos hablar de esa tonalidad o resplandor como el “resplandor de la tristeza”.

El problema es muy difícil. Aunque Husserl es consistente en casi todas las ocasiones en que aparece a lo largo de su obra el tema del resplandor, nunca ofrece una exposición detallada de la constitución intencional de dicha experiencia. La presentación que ofrecemos aquí es una hipótesis de su posible descripción de acuerdo a las herramientas de Husserl, pero todavía restan problemas graves, como la aclaración del vínculo entre dicho correlato y los caracteres noemáticos que corresponden a los sentimientos sensibles localizados implicados en la vivencia afectiva, tales como placer y dolor sensuales. Los sentimientos de sensación del tipo del placer y el dolor sensible están necesariamente fundidos con meras sensaciones que exhiben, como contenidos representantes, el objeto de la representación base, en el caso de percepciones, rememoraciones o imaginaciones. Pero los caracteres cuasi-objetivos del tipo del “resplandor” o la “coloración afectiva” guardan una relación paradójica con los contenidos sensibles de la aprehensión del entorno, pues, a pesar de la manera como Husserl se refiere a

ellos, casi siempre en términos de metáforas visuales, lo cierto es que no está en modo alguno clara la relación entre dichos caracteres y los “sentimientos sensibles que el sujeto vive y localiza en sí”. Incluso en el caso del resplandor producido por un objeto que agrada por el placer sensible que provoca, lo cierto es que la aprehensión del placer sensible como agrado en el placer, no guarda la misma relación que guarda el agrado con la “coloración afectiva” que exhibe al objeto del sentimiento. Una mera mención vacía, por ejemplo, la enunciación del nombre de la amada, puede motivar el sentimiento de bienestar y eventualmente el respectivo “resplandor” sobre el entorno sin los sentimientos sensibles aprehendidos generalmente en la presencia viva de la amada.

Es así que se vuelve necesario distinguir entre los propios sentimientos sensibles, aquellos que se encuentran fundidos con sensaciones y que son captados por los sentidos en referencia a una localización corporal, y los sentimientos sensibles que forman parte de las vivencias intencionales, siendo ellos mismos no intencionales, en la forma de determinaciones cualitativas sujetas a variación de intensidad y que darían pauta a la determinación precisa de lo que Husserl llama “resplandor de lo alegre” en el objeto. El cual, sin duda, es un tipo de sentimiento sensible pero en modo alguno fundido con sensaciones ni referido a una ubicación corporal específica, y que estaría fundado por la determinación cualitativa de corte emotivo propia de la vivencia intencional en cada caso (la coloración de tristeza o de alegría), de modo que las vivencias de alegría en la mención de sus objetos hacen que estos comparezcan brillando del resplandor de lo alegre.¹⁸⁵

Aquí habría que precisar que pareciera ser que los sentimientos sensibles implicados en sensaciones y localizados corporalmente o referidos a los sentidos (olores, sonidos) no son el fundamento del resplandor ni permanecen en el sujeto una vez que ya no está presente el objeto de la suscitación. Lo que permanece es un tono asociado a la vivencia intencional que

¹⁸⁵ Por otro lado, dicho bienestar sensible puede estar fundado en una vivencia intencional de alegría que no sea acto, por ejemplo, en el caso de que el objeto que suscitó la alegría ya no está presente y nuestra atención está dirigida a otro campo temático pero mantenemos una referencia de fondo al objeto que “nos alegró la tarde”, por decirlo así. Dicho de otro modo, el estado afectivo no es él mismo no-intencional pues puede implicar referencias intencionales no temáticas que conforman un fondo o contexto de vivencias que incluso pueden corresponder al ámbito no afectivo. Es posible que existan referencias latentes, de horizonte, que sean también el contexto emotivo de actividades de la esfera dóxica. El investigador que recibió una buena noticia de su familia, vuelve después de recibirla a sus ocupaciones teóricas pero “se siente contento”, siente alegría, y su alegría tiene una referencia intencional a la noticia que vivió y sigue viviendo con agrado pero de una forma no temática, su tema ahora son sus indagaciones científicas, mas el campo de experiencia de dichas investigaciones, la trama de su pensamiento incluso tiene un contexto emotivo referido a la noticia que le suscitó agrado. La formación de dichos horizontes y la permanencia en el tiempo de la referencia intencional afectiva no temática requiere de análisis de los que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

determina la capa noemática del resplandor y que puede perdurar una vez que ya no exhibe afectivamente su objeto.

La cuestión de fondo es que ese tono afectivo de la vivencia que puede no estar fundido a sensaciones de placer o dolor sensual es, no obstante, sensible, pues decimos con todo derecho no sólo que nos alegra un suceso feliz, sino que sentimos un vivo bienestar más o menos intenso en esa alegría, que no es una sensación localizada pues no nos alegramos en la cabeza o los pies sino, por así decir, en todo lo que somos.¹⁸⁶ Esto es lo que nos lleva a la

¹⁸⁶ Sin embargo, tenemos la aparente paradoja de la relación entre nuestra corporalidad viva y el orden de los sentimientos sensibles en general. En *Ideas III* Husserl sugiere que forma parte de la esencia de toda sensación ofrecerse mediata o inmediatamente en la forma de la extensión, así mismo a toda sensación corresponde algún modo de localización corporal. De no ser así y de acuerdo con la definición de Husserl, no a toda sensación tendría que corresponderle la localización. No obstante, y de acuerdo a *Ideas II* la localización y la consecuente extensión requerida para que sea localización en un plano extenso es la que constituye en su inmediatez y duración el campo extenso. Sostener lo contrario correría el riesgo de la “espacialización” de la conciencia. La conciencia siente, es decir, intuye sin mediación y la vivencia intuitiva sensible, dura y es ella misma conciencia de sí como duración. El bebé es ya un complejo de sensaciones inmediatas antes de reconocer su propia corporalidad como dotada de extensión realizada. El argumento de *Ideas III* es el siguiente: “Las sensaciones visuales se extienden en un campo, son por principio localizables, bien que en el tipo esencial de la corporalidad que se comprueba en el cuerpo humano está excluida la posibilidad de percepción de una sensación visual localizada o dicho empíricamente, esa posibilidad nos falta a los humanos” (Hua V, p.6-7). Según Husserl, como hemos dicho antes, a toda sensación corresponde extensión y por tanto localización. Pero ¿no corresponde a la esencia de la visión esa distancia necesaria entre el ver y lo visto? Esta distancia no tiene que ser real-física y por tanto, en estricta correspondencia con las ubiestesias del tacto, no resulta en una parificación simultánea de las sensaciones del objeto sentido y la corporalidad sentida a su vez en las mismas sensaciones. Los efectos de perspectiva en superficies irregulares como los frescos de la Capilla Sixtina es un caso claro donde la figura captada no corresponde a la extensión y distribución físico-real de las formas en la superficie percibida. Un poco más adelante dice Husserl “El cuerpo humano, sin embargo, es esencialmente una particularización del cuerpo en general y tomado en esa generalidad, es evidente que en la extensión radica la condición fundamental de la posibilidad de la localización y que, por consiguiente, todo género de sensación que se ofrece mediata o inmediatamente en forma de extensión podría ser perceptible de modo localizado” (*Ideas III*, p. 17, Hua V, p.7). En realidad es la sensación y no la idea de extensión la que funda la localización y con ella, es la sensación localizada la que funda la extensión y los puntos localizables en el cuerpo. No es un contrasentido, como Husserl parece sugerir aquí, hablar de sensaciones inextensas, lo cual no quiere decir que no intervengan en la corporalidad, pero intervienen como constituyentes del cuerpo vivo/extenso [*Leibkörper*] empíricamente determinado.

A reserva de una reconsideración del problema en el que ahondaremos en el siguiente capítulo podemos sugerir la siguiente hipótesis: Dado que es la corporalidad viva como centro cero de orientación la que funda el espacio, por así decir, extenso, funda con él la dimensión extensional que le da sentido a la localización como localización en un cuerpo [*Leibkörper*] ya constituido en el espacio físico, y lo propio de las sensaciones no es en principio la localización sino su carácter temporal, hay una anterioridad lógica que permite hablar sin contradicción de la afectividad sensible en general como referida siempre a la corporalidad viva [*Leiblichkeit*] sin que ello nos comprometa a una localización específica en el cuerpo constituido ya como [*Leibkörper*]. De acuerdo a esta hipótesis descriptiva, podemos distinguir entre sentimientos de sensación entrelazados directamente con sensaciones localizadas y sensaciones, que sin dejar de ser sensaciones de la conciencia en su cuerpo vivo, no requieren en principio una localización precisa. El conjunto de sensaciones localizadas concomitantes: opresión en el pecho, sensación de vacío en el estómago, son en cierto modo la manifestación corporal localizada de esos sentimientos sensibles pero el vínculo causal que los asocia corresponde a un orden de explicación que no es fenomenológico, toda vez que remiten a la conformación fisiológica de ciertos sujetos fácticos humanas afectados con sensaciones localizadas de acuerdo a su constitución física fáctica.

cuestión, todavía por aclarar, de si cabe llamar sentimientos sensibles a ambas vivencias no intencionales, incluso, si cabe distinguirlas en absoluto y qué distinción sería. Husserl, a juzgar por sus ejemplos, no las separa, y es posible que tenga razón en no hacerlo pues, aunque cabe la diferencia que hemos establecido arriba, no se trataría de una diferencia entre tipos de vivencias sino de una diferencia de grado entre vivencias no intencionales del mismo género.

En un caso tenemos entonces la sensación sentimental fundida con sensaciones representativas y en otro caso una cualidad de sentimiento de la vida que no puede ser localizable al modo del placer y el dolor sensible. Dicha cualidad de sentimiento es independiente de la dirección intencional propia de la vivencia sentimental, y de hecho gracias a esta dirección intencional no es pura auto-afección del sujeto en su vivir, sino comparecer del objeto “replandeciendo” en su “agradabilidad” o “tristeza”, aunque este comparecer “cuasi-objetivo” sea sólo para el sujeto de ese sentimiento.

En uno y otro caso tenemos un origen común en la esfera primordial de las síntesis asociativas y la afectividad originaria donde no cabe distinguir entre sensaciones que exhiben objetos y son localizadas corporalmente y sentimientos sensibles que determinan cualitativamente las vivencias intencionales, provocando así los resplandores, pues nos encontramos en un estadio previo a la intencionalidad misma. Ya en este nivel, como el propio Husserl declara en sus manuscritos de investigación¹⁸⁷, no hay vivencia sin sentimiento, de modo que hay un origen común en la afectividad originaria, de la esfera primordial para ambos sentidos.¹⁸⁸

Desde el punto de vista fenomenológico-reflexivo lo único que se puede hacer es declarar o señalar la ocasión de su presencia, mas no hay necesidad esencial de la relación entre la opresión en el pecho y el sentimiento de tristeza. No obstante, la tristeza se siente, y se siente en el cuerpo. Las metáforas corporales de pesadez, opresión y oscurecimiento tienen su fundamento en la forma en la que sentimos nuestro cuerpo vivo en el estado de ánimo de la tristeza. Cuando Husserl se refiere a la corriente de sentimiento sensible duradera que es el modo de manifestación noética del temple de ánimo o “*Stimmung*” lo hace en alusión al cuerpo (Hua XXXVII p.327). Si agregamos que corresponde un correlato noemático de la corriente de sentimientos sensibles de un estado de ánimo tal como “la tonalidad afectiva del entorno” como “iluminación”, hay buenas razones para pensar que la concreción del ahí de la “iluminación” forma parte del horizonte cinestésico que abre el cuerpo vivo. El mundo es un entorno concreto relativo a mí como realidad incorporada en dicho mundo que, no obstante, constituyo constantemente, a la vez que es “coloreado” o “iluminado”, en cierto modo, por mi temple de ánimo.

¹⁸⁷ Ms. A VI 26, p.42 a.

¹⁸⁸ Volveremos en el capítulo IV a una aclaración más precisa de estas distinciones, presentadas aquí todavía a modo de hipótesis descriptivas, tomando la pauta de la formación originaria de los horizontes afectivos que forman parte de las vivencias afectivas y no afectivas y cuya dinámica está fundada en la síntesis de regularidad, afinidad y discordancia de estos caracteres emotivos de la esfera primordial. La explicitación de estos horizontes potenciales aclara los sentidos objetivos de las menciones valorativo-estimativas y forman parte de los horizontes prácticos y culturales de la vida trascendental.

Las distinciones emprendidas por Husserl en el párrafo 15 de la *Quinta Investigación*, que ha sido hasta ahora nuestro referente principal en las primeras exposiciones del problema en su obra, en particular aquellas concernientes al problema de los sentimientos sensibles, también pueden exponerse en relación a la distinción que Husserl efectúa en la *Sexta Investigación* en relación a la forma de la aprehensión. La cualidad afectiva determina la forma de la aprehensión, la materia o sentido de aprehensión modificada por la cualidad afectiva es el objeto intencionado por el acto del sentimiento y, finalmente, están los contenidos representantes que manifiestan sensiblemente el objeto de la aprehensión. La cuestión interesante está en que hay que distinguir en los caracteres representantes, los contenidos sensibles que presentan el objeto, y esos mismos contenidos apercebidos como contenidos de sentimiento sensible.

Agustín Serrano¹⁸⁹ ha señalado que los actos no objetivantes, de acuerdo a *Investigaciones Lógicas*, no constituyen objetividades sino que manifiestan determinaciones meramente subjetivas. No obstante, en relación al pasaje sobre el “suceso feliz” del párrafo §15 de la Quinta Investigación, también advierte que “en él se tematiza el fenómeno sorprendente de que sucesos que uno vive gozosa o sombríamente encierran en su consistencia objetiva una propiedad peculiar cuasi objetiva y que es como un eco del valor propio del suceso.”¹⁹⁰ Lo interesante es que, si bien Husserl no admite para los actos no-objetivantes más objetividad que aquella que es su soporte en un acto objetivante que está implicado en ellos, reconoce este carácter cuasi objetivo.

Este extraordinario fragmento descriptivo llama poderosamente la atención por cuanto el volverse en la alegría hacia el término intencional tiene lugar sobre una representación que además de tener mención intencional y posición objetivante, está vibrando placenteramente, por así decirlo. Y lo hace, al menos en parte, en referencia trascendente: es la calidad, la valía del propio hecho la que “marca el son” del acto y motiva dentro la posterior toma de postura afectiva¹⁹¹

¿Cómo influye la objetividad del valor en la objetividad del resplandor toda vez que el resplandor es por mor del agrado o desagrado, y en esa medida corresponde al valor en su objetividad pero sólo se manifiesta para el que vive concretamente ese agrado o desagrado? Es

¹⁸⁹ Agustín Serrano de Haro (1995:73)

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Idem.*

decir, el resplandor afectivo, visto desde otra óptica, es la manifestación sensible del valor presente en el objeto valioso, en cuya aprehensión originaria como tal están implicadas vivencias afectivas y este valor, según *Ideas II*, es objetivo. ¿Cómo conciliar la objetividad de la captación del valor con el carácter individual del resplandor? Si atendemos al problema de la expresión de dichas determinaciones de sentido de la experiencia afectiva nos enfrentamos a problemas adicionales derivados de la misma situación: ¿qué decir del gris de la tarde? La tarde no es gris, ni la vemos de color gris, utilizamos esta expresión como una metáfora, es decir, como un rodeo indirecto, para expresar una determinación cuasi-objetiva de “la tarde” que es el resplandor afectivo de nuestra tristeza que tiñe de “gris” la tarde.¹⁹²

La referencia representativa matizada de valor se asemeja más a un aura vaga de positividad o negatividad – que a la asunción de una cualidad objetiva de valor; tiene más que ver con el nexo entre las sensaciones y el acto afectivo que con la mención de una calidad axiológica que pudiese fundar en su caso un juicio de valor. Pues de hecho el acto superior de alegría sí permanece como puro modo de referencia, movimiento del ánimo que no comporta en su término intencional una vertiente cualitativa nueva. Bien sea la sola consistencia objetiva del suceso la materia intencional de la alegría, bien sea su “coloración” benévola la que ésta proclame: en ninguno de ambos casos la alegría ocurre en vista de una cualidad peculiar mentada como tal y de la que, más bien, fuese un destello la susodicha coloración subjetiva.¹⁹³

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el hecho de que el resplandor sea por mor del valor, no implica la existencia de un vínculo necesario entre la captación del valor y la aparición del resplandor. El resplandor aparece como determinación sensible en la doble dirección de suscitación afectiva sensible, del sujeto afectado por el estado afectivo en cuestión, supongamos la alegría, y simultáneamente, del lado del objeto, lo que provoca alegría aparece teñido por una tonalidad o coloración de lo alegre, resplandece alegría. Para el Husserl de *Investigaciones Lógicas* éste era un mero carácter subjetivo, particular, y que no constituye objetividad alguna, pero desde el punto de vista de *Ideas II*, donde ya aparece el tema de la objetividad del valor, ¿tenemos que considerar la suscitación afectiva y el resplandor como contenidos representantes del objeto valioso? Una de las mayores dificultades que impone el paralelismo entre los contenidos representantes intuitivos de la percepción y la función

¹⁹² Hua III/1 p.292, Quepons (2013)

¹⁹³ Agustín Serrano (1995:74)

semejante respecto del objeto valioso, es la dificultad de generalizar estos datos como momentos necesarios en la aprehensión, puesto que sólo tienen sentido para el sujeto que percibe el objeto valioso, aunque el valor mismo, el valor en cuanto tal, sea objetivo y universal.

Lo cierto es que en la aparición del valor, como veremos en un momento, hay un componente emotivo que reviste el objeto de un determinado resplandor. Aunque es respecto de nuestra subjetividad, en ningún sentido puede decirse que dependa de nuestra voluntad (aunque eventualmente, en ciertos casos, podamos provocar estos efectos), que el objeto valorado aparezca bajo determinada coloración o tonalidad de resplandor. El resplandor parece pertenecerle al objeto aunque no dependa de ninguna determinación objetiva-real del mismo. Esta pertenencia al objeto, en parte, se debe a que se manifiesta a pesar de nuestra voluntad y, en ese sentido, de la misma forma en que se nos manifiesta sensiblemente un color o una tonalidad auditiva. Podemos fantasear con que el gato que está frente a nosotros es de color rosado o que brilla en la oscuridad, pero la aparición del gato de color negro y con negrura como contenido representante en la percepción de ese gato, no depende de nuestro gusto y gana. De la misma manera pareciera que el resplandor afectivo del que habla Husserl se manifiesta como una característica emotiva que pertenece a la representación del objeto que ciertamente está vinculada a nuestra valoración y nuestro estado afectivo, pero de la cual no podemos disponer a voluntad.¹⁹⁴

3.2 Estructura intencional de la vivencia emotiva según el análisis estático: capas noético-noemáticas correspondientes a las vivencias emotivas

Hasta ahora hemos considerado algunos problemas de la descripción de la intencionalidad de la vida afectiva desde el punto de vista de *Investigaciones Lógicas*. Ya hemos anticipado algunos problemas del correlato objetivo del objeto mentado emotivamente pero

¹⁹⁴ No hay que olvidar que si bien el resplandor remite a una cierta generalidad en la medida en que podemos identificar el resplandor como resplandor de la alegría o de la tristeza, en cada caso, igual que otros contenidos representantes, se manifiesta de modo concreto y singular y tomando en cuenta que se trata de modos de concreción intuitiva no objetivos, es decir, que no se pueden contrastar con la comunidad intersubjetiva como sí es posible hacer en percepción normal con los colores o los sonidos, tenemos que esa luz o resplandor mantiene una singularidad a la que sólo podemos referirnos expresivamente de modo impropio o, como sugiere Husserl, por rodeos en el § 127 de *Ideas I* a propósito de la expresión de los nóemas afectivos.

para analizar la estructura del nóema afectivo-valorativo es necesario hacer referencia al tratamiento del tema de acuerdo al instrumental conceptual de *Ideas I*.

El análisis de las capas de sentido que son el correlato noemático de las vivencias emotivas supone tener en cuenta los caracteres constitutivos del nóema como correlato de las operaciones intencionales que se refieren al objeto mentado por la conciencia. Además del núcleo noemático, el objeto mentado en cuanto tal, debemos considerar otras operaciones noéticas que también tienen su correlato noemático, tales como la capa hylética de la percepción a la cual corresponden rendimientos como determinaciones “reales” del objeto; las modificaciones atencionales y la posición dóxica, las cuales perfilan, por así decir, el objeto dado de tal o cual forma. A todo ello hay que sumar las sensaciones afectivas, las modificaciones de la atención que dependen de la conciencia del valor (el interés en el objeto por efecto del valor) y la toma de posición respecto del valor. Estos caracteres noemáticos, que dan concreción y plenitud al contenido noemático de la vivencia afectivo-valorativa, se suman a los de la vivencia fundamentante que ofrece la representación del objeto en cuanto tal, con sus respectivos caracteres de plenitud y concreción. No se trata en modo alguno de vivencias separadas sino de momentos abstractos de la unidad de una intencionalidad completa que mienta un objeto pleno en diferentes grados de determinación.

Atendamos pues a los señalamientos que el propio Husserl hace en *Ideas I* en torno a la caracterización fenomenológica del sentido afectivo.

Las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento corresponden al orden de las nóesis fundadas y tienen sus respectivos correlatos noemáticos. Si bien los correlatos de los actos fundantes pueden separarse analíticamente de las vivencias fundadas, éstas aportan determinaciones que cabe llamar “sentido” en su acepción noemática. De modo que no son sólo cualidades subjetivas sino que en el modo completo del nóema de la percepción de un objeto valioso, por poner un caso, el objeto mismo se capta en su valiosidad como correlato noemático de la vivencia completa y concreta.

Quando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda una estrato de valorar que lo recubre por entero, tenemos en el TODO DE FUNDACIÓN, designado, por su nivel más alto, vivencia concreta de valoración, DISTINTOS NÓEMAS O SENTIDOS. Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido DE ÉSTE. Tenemos, por consiguiente, que distinguir: los objetos, *cosas*, cualidades, estados de cosas, que en el valorar

están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y, por otro lado, los objetos de valor mismos, los estados de valor mismos, o las modificaciones noemáticas que les corresponden, y luego en general los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta.¹⁹⁵

Es así que las vivencias de la esfera emotivo-valorativa son también constituyentes de sentido:

con los nuevos momentos noéticos surgen también en los correlatos NUEVOS MOMENTOS NOEMÁTICOS. Por un lado, son nuevos caracteres que son ANÁLOGOS A LOS MODOS DE CREENCIA, pero que a la vez poseen DE SUYO, en su nuevo contenido, ponibilidad doxológica; por otro lado, se enlazan con los nuevos momentos también NUEVAS “APREHENSIONES”, se constituye un NUEVO SENTIDO QUE ESTÁ FUNDADO EN EL DE LA NÓESIS SUBYACENTE, al que a la vez abraza. El nuevo sentido aporta una totalmente NUEVA DIMENSIÓN DE SENTIDO; con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinación de las meras “COSAS”, sino VALORES DE LAS COSAS, valiosidades u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.¹⁹⁶

Dichos caracteres noemáticos no están simplemente adheridos a la mera representación objetiva, la materia intencional de *Investigaciones Lógicas* en una de sus acepciones, sino que constituyen ellos mismos un núcleo noemático de nivel superior:

Por lo demás, toda vivencia plena del nivel superior muestra también en su pleno correlato una construcción similar, como la que hemos visto en el nivel inferior de las nóesis. EN EL NÓEMA DEL NIVEL SUPERIOR ES, DIGAMOS, LO VALORADO EN CUANTO TAL UN NÚCLEO DE SENTIDO RODEADO DE NUEVOS CARACTERES TÉTICOS. El “valioso”, el “grato”, “ameno”, etc., tienen una función semejante a la del “posible”, “conjeturable”, o también eventualmente a la del “nulo” o el “sí, realmente” —aunque sería un desatino incluirlos en estas series.¹⁹⁷

En *Ideas II* explícitamente reconoce el carácter constituyente de los actos del sentimiento y la emoción. Hacia el § 7 vuelve sobre la distinción realizada en *Investigaciones Lógicas* entre actos objetivantes y no-objetivantes para ocuparse de sus correlatos noemáticos. Aquí declara que todo acto, no sólo los actos dóxicos, en cierto sentido es objetivante toda vez

¹⁹⁵ *Ideas I*, p.312-313, (Hua III/1, p.220)

¹⁹⁶ *Ibid*, p.362-363 ss. (Hua III/1 p.267 ss.).

¹⁹⁷ *Ibid* p.363, (Hua III/I,p.267).

que aporta determinaciones nuevas y no derivable de la posición dóxica como son las determinaciones afectivas. Un giro de la mirada sobre las vivencias no objetivantes puede extraer objetividades en sentido teórico que son aportadas por los actos valorados; esto se debe a que los actos no-objetivantes no sólo están edificados sobre un nivel superior de los actos dóxicos sino que ellos mismos son objetivantes respecto del nuevo sentido que aportan.¹⁹⁸

3.3 Sentimientos y apercepción de valor

En *Ideas II* encontramos una exposición un poco más pormenorizada de la función de la vida afectiva en relación con la captación originaria del valor. Estas elaboraciones, que si bien tuvieron un largo proceso de desarrollo en diferentes momentos de la vida de Husserl, se remontan a 1912 y coinciden con las *Lecciones de Ética y Teoría del valor* que Husserl dictó en aquellos años.

En los primeros párrafos de *Ideas II* distingue entre actitud teórico-dóxica y las actitudes valorativa y práctica. Esta distinción supone la diferencia entre el orden de la naturaleza en cuanto tal de otros órdenes de cosas tales como valores u objetos artísticos. La actitud teórica no se determina sólo por la ejecución de actos teórico dóxicos, los cuales también se encuentran en la esfera valorativa y práctica, lo propio de la actitud teórica más bien es la ejecución de tales vivencias dóxicas en actitud de conocimiento.

Aquí Husserl reitera que las vivencias de emoción “constituyen para el objeto que se trata NUEVOS ESTRATOS OBJETIVOS, pero estratos HACIA LOS CUALES EL SUJETO NO ESTÁ EN ACTITUD TEÓRICA; son, pues, vivencias que no CONSTITUYEN el respectivo OBJETO TEÓRICAMENTE MENTADO Y JUDICATIVAMENTE DETERMINADO COMO TAL (o no ayuda, en función teórica a determinar este objeto)”¹⁹⁹. Esto no quiere decir que no determinen al objeto en otro sentido, que es el sentido que aportan tales vivencias, cuya objetividad es predada.

Actos valorativos (en lo posible tomados en sentido amplio como cualesquiera actos de agrado y desagrado, de cualesquiera tomas de posición de la esfera emotiva y de cualesquiera síntesis ejecutadas en la unidad de una conciencia emotiva y esencialmente propias de ella) pueden referirse a objetividades

¹⁹⁸ Véase *Ideas II*, p.45 (Hua IV p.16).

¹⁹⁹ *Ideas II* p.34 (Hua IV p.4).

predadas, y en ello su intencionalidad se muestra a la vez como constitutiva para objetividades de nivel superior, análogas a las objetividades categoriales de la esfera lógica²⁰⁰

En el ejemplo de Husserl tenemos la vivencia de ver el cielo azul. Podemos dirigirnos al azul del cielo en actitud teórica y asumir el acto perceptivo en consecuencia con dicha actitud. Si me preguntaran, por ejemplo, cómo está el cielo hoy, salgo a la calle o miro por la ventana y constato el cielo azul, todo despejado y confirmo impletivamente la mención eventualmente anticipada de un cielo despejado y azul. Pero, por otra parte, tendríamos la situación en que “dejamos de ejecutar el ver de esta manera señalada cuando, viendo el cielo azul resplandeciente, vivimos en el arrobamiento ante él. Si hacemos esto, no estamos en la actitud teórica o cognoscente, sino en la actitud emotiva”.²⁰¹

A la actitud emotiva o valorativa le corresponden sus propias objetividades que pueden ser aprehendidas en actos teóricos posteriores a su formación originaria: “tenemos la cosa con el carácter del valor como propio de su ser-así (o con el predicado expreso de valor), tenemos una cosa valiosa. Este *objeto* de valor que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor.”²⁰²

El hecho de que el sentido objetivo sea precisamente “cosa valiosa” y no mera cosa con el carácter de cualidad meramente subjetiva del valorar supone que la valiosidad no es un mero contenido subjetivo, ingrediente, sino un estrato objetivo que puede ser aprehendido como tal en actos teóricos y ser enunciado en juicios. Pero esta apercepción originaria de las objetividades de valor se brinda en experiencias de la esfera emotiva.²⁰³

Toda CONCIENCIA QUE ORIGINARIAMENTE CONSTITUYE un *OBJETO* DE VALOR COMO TAL, posee en sí necesariamente un COMPONENTE que pertenece a la ESFERA EMOTIVA. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante pre-teórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción²⁰⁴

La valicepción, dice Husserl, es el análogo de la percepción en la esfera emotiva, por ella se capta originariamente el valor, y dicha captación es sensible. Es así que la valicepción es

²⁰⁰ *Ideas II* p.37 (Hua IV p.8).

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² *Ideas II* p. 39 (Hua IV p.9)

²⁰³ Véase también Hua XXVII, p.266 ss.

²⁰⁴ *Ideas II* p.39 (Hua IV p.9).

“En la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia el estar cabe el *objeto* «mismo» sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar del disfrute”²⁰⁵.

De forma parecida a la percepción, se puede hablar también de una anticipación del sentido valorativo, una mención representativa vacía que no es un tener originariamente el objeto de valor; dicha mención se cumple en el efectivo disfrute antes anticipado.

A este respecto también hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva del valor), la intuición puede ser “inadecuada”, o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelanten en vacío, a semejanza de una percepción externa. En una mirada capto la belleza de un gótico antiguo, belleza que sólo capto plenamente en la valicepción ininterrumpida, cuyo giro dóxico correspondiente suministra una plena intuición de valor. Finalmente, la mirada fugaz puede ser anticipativa de modo totalmente vacío, preapresar la belleza, por así decirlo, a partir de un indicio, sin que sea realmente captado lo más mínimo.²⁰⁶

Si la conciencia valiceptiva, en estricta analogía con la percepción, tiene sus horizontes de fondo y anticipación, la formación de dichos horizontes se encuentra en las síntesis asociativas de la experiencia receptiva o pre-predicativa la cual en última instancia remite al ámbito de la afectividad originaria, donde ya está entrañado un componente afectivo. De modo que esta referencia a los horizontes del sentimiento en que se perfila la conciencia de valor, se une a nuestras anticipaciones planteadas en torno al tema general de nuestra investigación.

En el párrafo 5 Husserl destaca la importancia de la conciencia pasiva que brinda objetividad constituida en actos espontáneos. Aquí señala que todo acto espontáneo, tras su ejecución pasa a una pasividad la cual, no obstante, remite a la ejecución primigenia. Esta remisión está caracterizada por el *yo puedo* o capacidad de reactivar la espontaneidad primitiva antes de pasar a pasividad. Así como lo que era conciente y objetivo se vuelve conciente en su objetividad en la captación teórica reflexiva, así, los contenidos que pasan a la pasividad pueden ser, ellos mismos reactivados.

Puede ser el caso que los contenidos vividos espontáneamente se mantengan en la forma de una pasividad secundaria, como espontaneidad recién transcurrida. Aquí se presenta un fenómeno de importancia fundamental para nuestro tema:

²⁰⁵ *Ideas II*, 39 (Hua IV, 9-10)

²⁰⁶ *Ideas II*, 39-40 (Hua IV, 10).

Si permanecemos ahora en la esfera de la ejecución ESPONTÁNEA de los actos, entonces pueden presentarse, según la anterior puntualización, espontaneidades de diferente especie que se traslapan unas con otras, y con diferente DIGNIDAD fenomenológica: una como DOMINANTE, por así decirlo, como aquella en la que preferentemente vivimos; la otra como SERVIDORA o como aparte, como permaneciendo en el fondo, aquella, pues, en que no vivimos preferentemente²⁰⁷.

Aquí tendríamos un sentido diferente de la noción de horizonte, ya no como anticipación sino como fondo de co-mención en un nivel secundario de actividad de la conciencia referida, en el caso del tema que nos interesa, a la configuración de un contexto afectivo de la vida que puede aparecer como fondo de vivencias dóxicas, como ejemplifica Husserl.

Recibimos, por ejemplo, una noticia alegre y vivimos en la alegría. En un acto teórico ejecutamos los actos de pensamiento en los cuales se constituye para nosotros la noticia; pero este acto sirve sólo como soporte para el acto emotivo en el cual preferentemente vivimos. En la alegría estamos vueltos “MENTANDO” (CON MENCIÓN EMOTIVA), en la manera del “interés” emocional, al objeto de la alegría como tal; el acto del volverse con alegría tiene aquí la dignidad superior: es el ACTO PRINCIPAL²⁰⁸.

Pero también puede suceder lo contrario, que es lo que específicamente resulta importante para nuestros fines. Puede ser el caso que vivimos en actitud teórica, nuestro interés está volcado al asunto mismo que nos suscitó la alegría, por ejemplo, resulta que recibimos la feliz noticia de que conseguimos el empleo deseado, entonces tenemos que enterarnos del procedimiento para empezar a trabajar, dónde hay que presentarse, en qué fechas, etc. de modo que exigimos la explicitación dóxica de los vínculos causales que forman parte del sentido, así “el acto teórico ofrece el ASUNTO PRINCIPAL, ciertamente nos alegramos por ello, pero la alegría permanece en el fondo: así ocurre en toda investigación teórica. En ella estamos en actitud teórica, y al mismo tiempo puede ejecutarse espontánea y vívidamente un volverse con agrado”²⁰⁹.

El caso de los sentimientos sensibles que se mantienen cuando ya no está presente el objeto al que está dirigida la alegría como acto intencional, que es al que nos enfrentábamos antes, ciertamente difiere un poco de lo que hablamos aquí, pues aquí se trata de dos actos

²⁰⁷ *Ideas II* p.42 (Hua IV p.12).

²⁰⁸ *Ideas II* p. 42 (Hua IV p. 12).

²⁰⁹ *Ideas II* p.42 (Hua IV p.13).

espontáneos actuales en uno de los cuales estamos vueltos al objeto en actitud teórica y tenemos al otro acto como “fondo” y en el otro estamos vueltos al mismo objeto de la actitud teórica pero en un agrado que desplaza la atención del objeto teórico y hace de este un fondo. La cuestión es saber qué ocurre cuando nos dirigimos a otro objeto, con el correspondiente transcurrir temporal, y sin embargo se mantiene la referencia afectiva y cierto tono de la suscitación en el sujeto aunque ya no esté presente el objeto de agrado. No obstante, la distinción presentada aquí por Husserl en principio resulta útil para darnos cuenta de la complejidad del problema en otra perspectiva y analizar otras vías de su análisis.

Un poco más adelante, en el § 6 Husserl agrega algunas distinciones entre los dos sentidos de actos teóricos que pueden ser dirigidos a una vivencia de agrado. En primer lugar, podemos reflexionar sobre el agrado en el que estamos vueltos al objeto aparente y enunciar el juicio: eso me agrada. Pero también podemos dirigir la mirada al objeto y a su belleza. Este tema se vincula con el tema del resplandor en tanto estrato objetivo del objeto captado por una vivencia emotiva.

Intuyo la belleza en el objeto, claro que no como su color o su figura en la percepción sensible simple, pero ENCUENTRO LO BELLO EN EL OBJETO MISMO. NADA significa MENOS lo bello QUE UN PREDICADO DE REFLEXIÓN, como cuando por ejemplo digo de algo que me resulta agradable. Lo “grato”, lo “alegre”, lo “triste” y todos los predicados objetivos equiparables NO son, conforme a su sentido *objetivo*, PREDICADOS DE RELACIÓN, REFERIDOS A LOS ACTOS. Surgen mediante el cambio de actitud que hemos descrito: los actos de que se trata están en ello co-presupuestos. Todavía tengo agrado, siento todavía alegría y tristeza y similares. Pero en vez de estar simplemente contento o triste, o sea en vez de ejecutar estos actos emotivos, los llevo mediante un cambio de actitud a otro modo; son todavía vivencia, pero no vivo en ellos en el sentido señalado. Miro hacia el *objeto* y encuentro en éste, en mi actitud cambiada, ahora teórica, los correlatos de estos actos emotivos, un estrato *objetivo* superpuesto sobre el ESTRATO DE LOS PREDICADOS SENSIBLES, EL ESTRATO DE LO “ALEGRE”, DE LO “TRISTE” OBJETIVAMENTE-OBJETIVO, de lo “bello” y “feo” etc. En la actitud teórica de la REFLEXIÓN no puedo hallar predicados *objetivos*, sino solamente predicados relativos a la conciencia.²¹⁰

Al final de este mismo párrafo hay una nota donde agrega “Habría que desarrollar, sin embargo, el hecho de que – y por qué – tales predicados emotivos son en efecto en un sentido particular meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por tanto, a actos de

²¹⁰ *Ideas II* p. 44 (Hua IV p.14-15)

estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos”²¹¹. Esta aclaración es coherente con el carácter meramente representativo atribuido a estos predicados emotivos en *Investigaciones Lógicas*.

El resplandor o iluminación emotiva del objeto con que comparece sensible y afectivamente lo valorado es un predicado sensible que sólo tiene sentido efectivo para el sujeto que mienta ese objeto valorativamente. No obstante su carácter subjetivo estos predicados que son estratos noemáticos pueden ser captados con una dirección teórica de la atención: “A LA ESENCIA DE TODO ACTO, pertenecen, POR PRINCIPIO, POSIBILIDADES DE UNA DIFERENTE DIRECCIÓN TEÓRICA DE LA MIRADA, en las cuales tales objetos son captables como si yacieran IMPLÍCITAMENTE, por así decirlo, en el comportamiento emotivo, entre ellos los objetos pertenecientes peculiarmente a cada especie fundamental de actos, como los valores al valorar, etcétera”²¹²

En la nota al final del párrafo agrega

los predicados emotivos significaban: predicados determinantes de objetos, pero precisamente sólo aquellos que se constituyen en la emoción en la forma precisada, y en esa medida se llaman predicados objetivos, en el sentido del lenguaje común también *objetivos*. Por otro lado, en efecto, legítimamente se llaman también en un buen sentido “subjetivos”, como predicados que en su sentido mismo remiten a sujetos que valoran y a sus actos valorativos. Pero esto en oposición a los predicados meramente *naturales*, puramente relativos a cosas, que en su sentido propio no denotan nada del sujeto ni de sus actos.²¹³

Es así que podemos ampliar el sentido de la noción de objetividad a los correlatos de los actos de sentimiento y valoración según las pautas ofrecidas por Husserl a partir de *Ideas II*. Ya en este texto, según pudimos apreciar, aparecen distinciones relativas a las modificaciones de atención y sus implicaciones en la formación de trasfondos afectivos de vivencias objetivantes, y ciertas herramientas descriptivas para precisar el sentido de nociones como las de “resplandor”.²¹⁴

²¹¹ *Idem*, n.e.

²¹² *Ideas II*, 44-45 (Hua IV, 15).

²¹³ *Ideas II*, 45 (Hua IV, 15) n.

²¹⁴ El tema de la objetividad del valor incluye su constitución intersubjetiva. La posibilidad de reconocer afectivamente los mismos sentimientos está fundada en la experiencia de “empatizar” o “co-sentir” [Mitfühlen] los mismos sentimientos con los demás. Sobre el particular véase Kristina S. Montagová, (2012:255-265). Cfr. Dieter Lohmar (2008:203-233).

3.4 La fenomenología de los sentimientos en las Lecciones de Ética

(1908/9, 1911/14, 1920-24)

En sus lecciones sobre Ética y Teoría del valor (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*) dictadas en Gotinga en los semestres de invierno de 1908/09 y de verano de 1911/14 aparecen algunas consideraciones importantes que son contemporáneas tanto de la redacción de *Ideas II* como de muchos de los manuscritos que formaban parte del proyecto *Sobre la estructura de la conciencia*.²¹⁵

Como señala Urbano Ferrer, el punto de partida de Husserl en estas investigaciones es la concepción de Brentano sobre el valor: el mentor de Husserl creía que la aprehensión originaria de valor estaba ligada a un criterio de corrección en el querer, semejante a la corrección del juicio.²¹⁶ Así, para Brentano el valor verdadero, por ejemplo, el amor, es la tendencia del querer hacia aquello que efectivamente merece ser amado, en concordancia con el juicio verdadero que es el juicio cuyo contenido es concordante con la evidencia presentada en la experiencia. Con esta posición Brentano pretendía cuestionar los supuestos del escepticismo moral que tenía al querer como mero querer. Husserl complementa esta teoría con el esquema de la “intención-significativa y cumplimiento” en concordancia con su propia idea del juicio que precisa muchos aspectos de la teoría de Brentano.

Ya en los textos de 1897 y 1902 Husserl se aproxima al problema ético atendiendo al tema del escepticismo moral, al que compara con el escepticismo en el ámbito epistemológico. En general tenemos un argumento semejante al de *Prolegómenos a una lógica pura* que destaca que ciertas posturas éticas en realidad son escépticas y ponen en peligro el ideal de una razón valorativa y práctica. Para el tema que nos interesa aquí, hay que destacar que para Husserl, al igual que para Brentano, la fundamentación de los juicios del orden moral depende de la experiencia afectiva, sin que eso signifique caer en un relativismo ético.²¹⁷

En el curso de Ética de 1908, que Husserl repitió en 1911 y 1914, se trata de establecer una analogía entre las leyes ideales que rigen la orientación racional de la voluntad y la acción

²¹⁵ El tomo XXVIII de Husserliana denominado *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* incluye además fragmentos que datan de 1907 y textos de uno de los primeros cursos de Husserl sobre ética cuando todavía enseñaba en Halle.

²¹⁶ Urbano Ferrer, (2008:44)

²¹⁷ Una exposición detallada del tránsito de la ética de 1914 a los planteamientos de 1920 es el estudio de Henning Peucker (2008).

en concordancia con la doctrina de Brentano sobre el juicio moral.²¹⁸ La meta de esta de aclaración de la evidencia en estas esferas, es encontrar las formas de la razón axiológica y práctica en paralelo con la aclaración de la razón teórica.²¹⁹ De igual forma que estableció la diferencia entre las regiones ontológicas formales y materiales, es necesario distinguir en el terreno de la axiología, entre un orden formal y uno material.

Al igual que ocurre con la explicación psicologista de la forma del conocimiento, existe la tentación de explicar el orden moral de acuerdo a principios empíricos del comportamiento o determinaciones culturales. Por esa razón, así como es necesaria una aclaración fenomenológica de los principios del conocimiento, también lo es una aclaración de los principios de la racionalidad de la esfera estimativa y de la voluntad. Lo interesante es que dicha actividad estimativa se basa, según Husserl, en la esfera de los sentimientos, sin que ello signifique una recaída en una suerte de psicologismo empirista. La dación originaria del valor, como decíamos al respecto de *Ideas II*, se da gracias a los sentimientos, de modo que el camino de la indagación que interroga acerca de los fundamentos de la ética y la teoría del valor, descansa, en gran medida, en una aclaración de la estructura de la conciencia afectiva como constituyente de los caracteres de valor. Esta teoría del valor fundada en la fenomenología de la conciencia afectiva y una teoría de la voluntad constituyen las bases de la fundamentación fenomenológica de la Ética.²²⁰

En estas lecciones tempranas Husserl se adhiere a la posición de Brentano, quien sostiene que es posible una fundamentación de la ética en la esfera emotiva de la experiencia, sin que ello suponga el escepticismo propio de las éticas empiristas. Esta posición constituye un abierto desacuerdo con la posición de la ética de Kant, para quien los enunciados éticos deben fundamentarse en principios ajenos a la disposición emotiva de los sujetos. Husserl reconoce el acierto de Kant al afirmar que una ética sólo se puede fundamentar en la asunción de principios regulativos de la voluntad, pero la especificidad de su proyecto es la fundamentación de dichos principios en la racionalidad de los actos del sentimiento.²²¹

La exposición de la temática de los sentimientos en estas lecciones no difiere en lo general de la doctrina de los actos objetivantes y no objetivantes trazada en *Investigaciones*

²¹⁸ Cfr. Ulrich Melle (1991:120)

²¹⁹ Hua XXVIII p.73

²²⁰ Hua XXVII p.242.

²²¹ Hua XXVII p.407

Lógicas.²²² La segunda parte de las lecciones sobre los problemas fundamentales de Ética de 1908/09 extiende la teoría de los actos de sentimiento como actos fundados en actos de representación, en concordancia tanto con *Investigaciones Lógicas* como con *Ideas I*.²²³

Hacia 1920 Husserl dictó de nueva cuenta una lección sobre ética y teoría del valor intitulada *Introducción a la ética*. Esta vez ya era profesor en la Universidad de Freiburg. Hacia 1924 repitió el curso con el título *Problemas fundamentales de la ética*, el cual fue su último sobre este tema. Estos estudios coinciden con el desarrollo de profundas investigaciones, a las que ya nos hemos referido antes, sobre la génesis del sentido en la experiencia pre-predicativa y el análisis de la pasividad. Las líneas fundamentales del proyecto de Husserl en estas lecciones no difieren de las lecciones tempranas, sin embargo, en esta época adquiere mayor importancia la idea de una subjetividad concreta y sus habitualidades.²²⁴

Estas lecciones se presentan a partir de un recorrido histórico, que también es común en otros cursos de Husserl de esa época, como es la primera parte de *Filosofía Primera*; a través del comentario de los grandes exponentes del pensamiento ético en la historia de la filosofía, Husserl expone sus propios posicionamientos éticos.

Uno de los aspectos más importantes de estas lecciones tardías es el énfasis en el carácter concreto de la subjetividad trascendental. En estas lecciones Husserl comprende la subjetividad como una mónada concreta y, en este sentido, como un sujeto “personal” que se constituye a partir de la historia de sus experiencias. Aparece aquí la noción de “habitualidad” que será determinante en la consideración genética de la autoconstitución de la subjetividad en su obra tardía *Meditaciones Cartesianas*, donde aparece la presentación definitiva de la idea de la subjetividad trascendental husserliana. En esta obra Husserl realiza una descripción de la génesis de la persona desde las operaciones que preceden a la aparición de un “yo” hasta los diferentes estratos de habitualidad que constituyen los rasgos individuales de un sujeto concreto.²²⁵ Todo ello de acuerdo a una estructura tendencial-teleológica en que se afirma una

²²² Hua XXVII p.322 ss.

²²³ Hua XXVIII p.260-269.

²²⁴ Cfr. Ulrich Melle (1991:125), Julia Iribarne (2007:61-62)

²²⁵ Este énfasis en la subjetividad concreta y la conversión a la vida ética es discutido también en manuscritos de 1921/22, compilados bajo la signatura B 1 21, sobre la vida filosófica como vida ética. Asimismo hay una variedad de manuscritos de investigación del último periodo de la vida de Husserl donde sus reflexiones sobre los problemas éticos adquieren cada vez más un sesgo más concreto. Para el Husserl tardío es necesario enfatizar que la investigación filosófica y la vocación científica misma son un camino hacia la renovación de la humanidad como una transformación ética de la cultura. Sobre estos temas véase también Ms. E III 4 de 1930, E III 6 de 1933, y Ulrich Melle (1991:127-135). Un estudio fundamental para esta temática es el libro de Hans Rainer Sepp (1997:133-180).

aspiración racional a la felicidad y la realización de una vida auténtica.²²⁶ De nueva cuenta, el fundamento de estos análisis descansa en un estudio de la vida afectiva.

El tomo XXXVII de *Husserliana*, relativo a las lecciones tardías de Ética que ofreció Husserl en Freiburg, contiene también el excurso a la lección de 1920 con el tema “Naturaleza y espíritu”. En este excurso se tratan algunas cuestiones metodológicas en torno a una fundamentación de la esfera espiritual, en concordancia con las investigaciones realizadas en *Ideas II*. En el párrafo 9 del excurso se titula “El método de desmontaje [*Abbau*] y el mundo desmontado de experiencia pura [*ausgebante*] como capa inferior abstractiva del mundo circundante dado [*gegebenen Umwelt*]”. Aquí plantea los lineamientos de una genética de los caracteres emotivo-valorativos de la experiencia de acuerdo a los lineamientos que podemos encontrar tanto en sus lecciones de lógica trascendental como en *Experiencia y Juicio*.²²⁷

En este párrafo Husserl señala que así como la dación del mundo circundante como un mundo de sentido también implica la participación de la esfera del afecto [*Gemüt*] y la voluntad. De igual forma como el mundo está ya pre-dado antes de mi actividad judicativa, dicha pre-dación supone ya que existan caracteres de valor y sentimiento fundados en el mundo. El mundo con su valor ya está ahí dispuesto antes de ser aprehendido en atención a su valor.²²⁸ Cuando estoy vuelto al objeto en atención teórica, no estoy vuelto a su valor, pero su valor está ahí y mi “yo” como un yo afectado emotivamente, sintiente, ya está siendo afectado emotivamente por los caracteres emotivos del objeto. Husserl no realiza la exposición detallada que sí le dedica a la explicitación del mundo pre-dado de la experiencia perceptiva que realiza, por ejemplo, en *Experiencia y Juicio*, pero su análisis sugiere una forma paralela de pre-dación del valor para la “valicepción”. La determinación del valor pre-dado es también un proceso de explicitación [*Explikation*] “análogo” a la explicitación “cósica” de la experiencia.²²⁹ De igual forma que las determinaciones predicativas de orden teórico se van constituyendo progresivamente, así también las determinaciones de la esfera del valor.²³⁰ De esta forma se

²²⁶ Cfr. Javier San Martín (1992:43-77).

²²⁷ Cfr. EJ. § 10. “Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierungen”. Sobre este tema véase también Vonogehr (2011:358-357).

²²⁸ Véase la mención programática del tema en Hua XI, s.150. Aquí incluye Husserl la esfera del afecto [*Gemütsphäre*] dentro de los niveles de constitución pasiva y la relación de la síntesis de contraste de los datos sensibles originarios con los caracteres del sentimiento fundados en ellos.

²²⁹ Véase n.1 p.292. Cfr. EJ. §§22-28 y nuestro análisis en el capítulo primero. Volveremos sobre este tema en el siguiente capítulo.

²³⁰ Hua XXXVII, p. 293.

constituyen todos los caracteres de valor que conforman un mundo circundante como mundo cultural.

El texto presentado como anexo XIX del mismo tomo de *Husserliana* complementa este párrafo. Aquí Husserl esboza los niveles de la descripción que debería seguir un análisis genético de los caracteres emotivos del mundo en torno. Aquí Husserl se pregunta si la afección del objeto que se encuentra en el fondo, y llama la atención del yo, en el sentido de las exposiciones de *Experiencia y Juicio*, por ejemplo, no sólo incita al yo del entendimiento [*Verstandes-Ich*] sino también al yo sentiente [*das fühlende Ich*]. La respuesta a esta cuestión es clara y con ella Husserl sugiere que los análisis para la descripción de la experiencia pre-predicativa son válidos también para la descripción de la vida afectiva.

Así como el yo tiene un fondo de experiencia ajeno al yo y una pasividad en la que tiene objetos “inconscientes” [*“unbewusst”*] que lo afectan y que pueden volverse objetos actuales de pensamiento o de intuición, así el yo tiene un subsuelo emotivo pasivo, a saber, objetos que tocan la emoción, en el fondo hay ahí ya coloraciones emotivas como la subconsciente del sentimiento y éstas afectan a su manera al yo sintiente. Esto quiere decir: la afección lleva el volverse emotivo, el sentimiento pasivo se convierte en el activo yo-tengo-agrado-en ello.²³¹

El objeto “inconsciente” se refiere, como es habitual en estos ejemplos de Husserl, al objeto relativamente indeterminado que todavía no ha sido captado por un acto de aprehensión. Es un objeto del fondo de la experiencia que incita a través de la afección el volverse eventual del yo hacia él. Esta afección puede ser también de carácter afectiva. De acuerdo a lo que sugiere este pasaje, hay “coloraciones afectivas” que desde el trasfondo no atendido del campo de experiencia, también afectan el volverse del yo. Este volverse es un volverse emotivo [*Gemütszuwendung*] que es la reacción eventual a la afección emotiva y es el motivo de la actividad del yo como volverse efectivo en el sentimiento hacia un objeto. Un sonido estridente no sólo se destaca en el campo sensible sino que también lo vivimos ya de acuerdo a una cierta cualidad emotiva que nos despierta un volvernó hacia él con molestia. No

²³¹ Hua XXXVII, p.355 „Wie das Ich einen ichfremden Erfahrungshintergrund hat und eine Passivität, in der es “unbewusst” Gegenstände hat, die es affizieren, und die zu aktuellen Denk- oder Anschauungsgegenständen werden können, so hat das Ich einen passiven Gemütsuntergrund, nämlich Gegenstände berühren das Gemüt, im Hintergrund sind schon Gemütsfärbungen da als das Gefühlsunterbewusstsein, und diese affizieren in ihrer Art das fühlende Ich. Das sagt, die Affektion führt zur Gemütszuwendung, das passive Gefühl wird zum aktiven Ich-habe-Gefallen-Daran.“

sólo advertimos que hay un sonido estridente, sino que nos volvemos ya, incluso antes de explicitar su sentido (sonido producido por tal o cual objeto o situación), en actitud emotiva. El sonido nos molesta y nos volvemos a él con molestia.

La ruta genética que encontramos esbozada en este excuso es coherente con la introducción del texto complementario de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, donde Husserl expone el plan del paso de la síntesis de la pasividad a las síntesis activas.²³²

La exposición comienza con una presentación de la temática general relativa a la relación entre la capa de la pasividad y la actividad. En la esfera de la actividad tenemos una objetividad cierta y dada en sentido idéntico; por otro lado tenemos que esa objetividad es el resultado de otros rendimientos que se desarrollan en la esfera pasiva. La pasividad no sólo incluye la proto-constitución de las objetividades que aprehende la síntesis de la actividad, sino aquellos productos de la actividad del yo, que desatendidos por la sucesión de la experiencia quedan sedimentados en la vida de conciencia.²³³

Partiendo del ofrecimiento del objeto como algo, en principio indeterminado, que se destaca de un fondo pasivo, tenemos que el objeto se destaca por ocasión de una afección que incita al yo a volverse sobre él y destacarlo del fondo de la experiencia.

Aquello que es constituido como un objeto idéntico en la pasividad puede conducir al despertar del sentimiento, incluso en este nivel pasivo. Este puede ser, dice Husserl, placentero o displacentero, agradable o desagradable de acuerdo al contexto u horizonte noemático. Es así que el objeto encuentra una nueva conciencia, una capa de intencionalidad relativa al sentimiento que tiene sus correlatos en el nóema. No obstante hay que distinguir que se trata de dos procesos de constitución, eventualmente simultáneos pero diferentes. Por un lado está la constitución del objeto en su objetividad, la cual se realiza a través del cumplimiento de horizontes vacíos que en cada caso mientan el objeto en cuanto tal. En este nivel de la constitución los sentimientos no tienen ningún lugar. Por el otro lado, en cierto modo, la entera vida de conciencia es ella misma un proceso de constitución progresivo. Si bien no toda conciencia constituye originariamente un objeto, lo cierto es que cada rendimiento se apropia de la objetivación y con ella se entrelaza con la conciencia objetivante dando lugar a nuevos

²³² Este texto proviene del Ms. F I 39 publicado en Hua XXXI, se trata del excuso a la lección de invierno de 1920/21, justo el semestre siguiente a la lección sobre ética. Como ha destacado Dieter Lohmar, el texto fue tomado también por Landgrebe en la composición de *Experiencia y Juicio*, de ahí se explica la coherencia temática y expositiva entre estos textos. Cfr. Lohmar (1996:45-46)

²³³ Hua XXXI, p. 3.

caracteres, los cuales son caracteres del objeto. La objetivación está vinculada a todos los tiempos de conciencia, de modo que el destacarse de algo como objeto del fondo de experiencia ya lo hace susceptible de ser apropiado por una intencionalidad de la esfera del sentimiento.²³⁴ Esta relación no es una mera yuxtaposición de las conciencias sino la unidad de una sola conciencia.²³⁵

En el orden de las objetividades tenemos predicados de valor, los cuales no provienen de las determinaciones objetivas del objeto mentado sino de la ponderación afectiva. El análisis genético de la formación de las unidades de sentido de la esfera espiritual, tales como los objetos de valor, requiere la determinación de la génesis de dichos predicados, lo cual resulta en una génesis paralela a la génesis objetiva que da por resultado los predicados de la esfera del valor.

Husserl no avanza a la elaboración de dicha investigación, la cual reserva para otras investigaciones que darían por resultado la descripción de la esfera del ánimo [*Gemüt*]²³⁶ pero sí nos entrega algunas líneas programáticas que confirman la pertinencia de este estudio. Primero, señala, es necesario distinguir entre 1) la intencionalidad del sentimiento, 2) la intencionalidad de la objetivación (pasiva o de nivel superior) y 3) la actividad que objetiva los contenidos que emergen de la intencionalidad del sentimiento y permiten la formación de capas predicativas con sus respectivos objetos constituidos de otra forma, tales como los valores.

Desde el punto de vista genético, señala Husserl, y atendiendo a la pura formación del objeto en su objetividad, desde la capa hylética, su determinación material y en suma, todo lo que corresponde a la constitución de la esfera de la mera naturaleza, los sentimientos no aportan nada.

De igual forma, aquí Husserl hace intervenir una distinción no presente de manera explícita en *Análisis sobre la síntesis pasiva* pero que de alguna forma justifica el uso *sui generis* que le da a la idea de afección. Husserl es consciente de la dimensión semántica del término afección, pero justo quiere distinguir diferentes tipos o grados de afección. Los objetos del campo pasivo, afectan de diferente manera, y una de estas formas es la que corresponde al despertar de la tendencia que aquí llama el volverse del sentimiento [*Gefühlszuwendung*]. Es así que Husserl distingue entre una afección objetiva [*objektivierende Affektion*] de la afección del sentimiento [*Gefühlsaffektion*]. La progresión en la cual el yo va cediendo a los estímulos o

²³⁴ *Ibid*, p. 7.

²³⁵ *Idem*.

incitaciones de la afección del sentimiento no da lugar a la formación de una intencionalidad objetiva sino a una referencia afectiva, una intencionalidad del sentimiento.²³⁷

Los niveles de articulación de la intencionalidad del sentimiento atraviesan, al igual que la percepción, niveles de pasividad y génesis asociativas. La explicitación progresiva de la referencia intencional opera en la vida antes de cualquier análisis y tenemos experiencia de ello en la vivencia de fondos afectivos difusos, tonalidades y resplandores emotivos relativos a “como nos encontramos” en nuestra situación vital, en suma, el trazo de la génesis pasiva de la esfera existencial atraviesa la experiencia de los templos de ánimo o *Stimmungen*.

3.5 Intencionalidad de horizonte y temple de ánimo: el problema de nuestra investigación.

En su estudio “Husserl’s Phenomenology of Moods” Nam In Lee retoma la diferencia entre sentimientos intencionales y no intencionales a la luz de una serie de referencias a manuscritos inéditos²³⁸ donde Husserl habla de una modalidad diferente a los actos de sentimiento que sería la del temple de ánimo [*Stimmung*] o “fondo afectivos” [*Gefühlhintergrund*]. La apreciación de Nam In Lee es un descubrimiento clave para el desarrollo ulterior de este trabajo por cuanto descubre uno de los pocos pasajes donde Husserl se refiere concretamente a los horizontes de la afectividad. Una de las tesis de Nam In Lee en este ensayo es que Husserl encuentra dificultades en la analogía entre la función de los sentimientos sensibles y su análogo en las meras sensaciones aprehendidas por la percepción. Tales dificultades vuelven problemática la división tajante entre vivencias intencionales y no intencionales. Es así que declara que “todos los tipos de experiencia, incluyendo a las sensaciones afectivas y otras formas de sensaciones, pueden interpretarse como un tipo de experiencia intencional de diferente modo y nivel”²³⁹, por lo cual no resulta fácil realizar la distinción husserliana entre sentimientos sensibles no intencionales y actos de sentimiento intencionales.²⁴⁰ Según Nam In Lee, Husserl resuelve este problema en el desarrollo de la fenomenología de los templos de ánimo (*phenomenology of moods*) que realiza en los manuscritos del proyecto *Estudios sobre la*

²³⁶ *Ibid*, p.10.

²³⁷ *Ibid*. p.8.

²³⁹ Nam In Lee, (1998:112).

²⁴⁰ *Idem*.

estructura de la conciencia.²⁴¹ Los cuales, según la apreciación de Nam In Lee, son una evolución respecto de la primera teoría de los actos intencionales y no intencionales.

Tanto el sentido de la argumentación como la hipótesis principal dejan mucho que desear. Nam In Lee aventura una mera conjetura respecto a la “evolución” de Husserl, la cual se refuta fácilmente mediante la referencia a la aparición de la misma temática en las notas de Husserl anteriores a la redacción de *Investigaciones Lógicas*, donde ya aparece abiertamente el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo. Husserl no pasó de una teoría de los actos de sentimiento a una fenomenología de los temples de ánimo como sugiere Nam In Lee; al menos no hay elementos para sostener esa hipótesis con base en la cronología de los textos.²⁴² Por otra parte, la propia interpretación de la diferencia entre contenidos sensibles de sentimiento no intencionales y los actos de sentimiento que hace Nam In Lee también es cuestionable. Con todo, su estudio es quizá la primera vez que se tematiza abiertamente la posibilidad de una fenomenología de los temples de ánimo en Husserl en ocasión de la apertura del marco de la discusión con otros desarrollos fenomenológicos que precisamente toman el fenómeno del temple de ánimo como contraejemplo para la aproximación intencional a la vida afectiva.

El eje de la argumentación de Nam In Lee es que hay sentimientos sensibles que se mantienen sin la referencia al objeto que suscitó el sentimiento, lo cual implicaría sentimientos que no estarían fundados en actos fundantes pues no hay objeto. Se trata del pasaje del “resplandor rosado” al que ya nos referimos antes.²⁴³ El problema es que Nam In Lee piensa que de esta situación se sigue que los sentimientos sensibles tienen alguna forma de intencionalidad propia que cuestionaría la centralidad de los actos objetivantes que aparece en Husserl.²⁴⁴

A pesar de su enorme contribución Nam In Lee apresura el tema de la centralidad de los actos objetivantes en la fenomenología trascendental como aspecto primordial de su estudio.

²⁴¹ Ibid p.104. Nam In Lee cita el Ms. M III 3 II 1. En el siguiente capítulo ahondaremos con detalle la composición de este legajo de papeles los cuales, en realidad, corresponden a una transcripción tardía de Landgrebe y no a los manuscritos originales de Husserl.

²⁴² Ibid, p.103-104. En p.104, Nam In Lee afirma que el Ms. M III 3 II 1, “is the earliest one that deals with the phenomenology of mood.” Esta opinión es errónea, el Ms. M III 3 II 1, contiene la transcripción de Landgrebe de diferentes textos de entre 1908 y 1924, el tema de los temples de ánimo aparece por primera vez en un manuscrito de 1893, publicado como Anexo II en Hua XXXVIII. Véase también Ullrich Melle (2012:60). En el siguiente capítulo volveremos algunos manuscritos citados por Nam In Lee aquí pero en referencia, no la transcripción de Landgrebe sino a los textos originales de Husserl de acuerdo a la transcripción moderna del Archivo Husserl.

²⁴³ Nam-In Lee (1998:112).

²⁴⁴ Nam-In Lee (1998:113)

En efecto, el hecho de que hay sentimientos sensibles que se mantienen sin su referencia al objeto de la suscitación supone el desplazamiento del carácter fundante del acto que ofrece la representación, de modo que tendríamos el sentimiento sensible con referencia intencional sin la mediación de un acto de representación.

Husserl mismo, veremos un poco más adelante, se dio cuenta del problema en un texto anterior a *Investigaciones Lógicas* donde presenta el mismo ejemplo que expone aquí en torno al resplandor rosado que se extiende como una luz que ilumina todo de alegría. El punto aquí es definir cuál es el lugar de la intencionalidad en este fenómeno y qué tipo de referencia, si la tiene, es la que corresponde a este fenómeno afectivo. Aun cuando es posible atribuir algún nivel de intencionalidad a los contenidos sensibles de la experiencia, el esquema que presenta Nam In Lee requiere justo la precisión del sentido en el que nos referimos a esta “intencionalidad” de las sensaciones. De acuerdo a lo expuesto en nuestro segundo capítulo la formación de los campos de sensación conduce a reconocer cierta proto-intencionalidad que anticipa la forma de las aprehensiones. Las sensaciones no son mera materia muerta que la aprehensión viene a animar sino que tienen su propia pre-organización asociativa donde tiene lugar la génesis misma de la intencionalidad aprehensora. ¿En qué medida se puede hablar de una estructura semejante o análoga en el caso de las aprehensiones emotivas?

Es un objetivo de nuestra investigación proponer una hipótesis alternativa a la que sugiere Nam In Lee. En nuestra opinión el problema no se aclara en la mera atribución de intencionalidad a los sentimientos sensibles, sino que es necesario hacer referencia a una forma de intencionalidad no temática, de horizonte, que se dirige implícitamente a un objeto que ya no está presente, incluso de un modo en el que no está ni siquiera representado en el recuerdo o en la fantasía, y eso da lugar a que aparezca el sentimiento sensible y toda la complejidad de la iluminación afectiva o resplandor del que hablamos antes, sin la referencia objetiva. De este modo se puede hablar de sentimientos “no fundados” en actos de representación y apoyar en parte la idea de Nam In Lee a favor de una crítica de la centralidad de los actos objetivantes sobre los no objetivantes.²⁴⁵ Pero lo más importante es detallar el análisis. Para eso se requiere destacar el lugar de la dinámica de horizonte en la génesis asociativa que hunde sus raíces en el

²⁴⁵ En su obra *Edmund Husserls Phänomenologie der Intinket*, asombrosamente se detiene, por el contrario, en el tema de la intencionalidad de horizonte y la conciencia de fondo como opción a la presentación de la intencionalidad en términos de acto-objeto. Cfr. Nam In Lee, (1993:31-37). Hacia pp. 36-37 hay aspectos que incluso apoyarían nuestra crítica contra su artículo. Casi tendría que reconstruirse el argumento de su ensayo que lamentablemente es más conocido que su estudio en alemán.

contenido material de las afecciones que es justo lo que da pie a la síntesis de asociación pasiva. Las síntesis de regularidad despiertan horizontes que anticipan y mantienen asido un sentido en proceso de formación, el cual, va a derivar en el objeto pre-dado dispuesto a ser aprehendido por la síntesis activa. Estas manifestaciones sensibles en la forma de tonos afectivos del entorno y temples del ánimo son la manifestación de una dinámica intencional en desarrollo que Husserl llama la intencionalidad de horizonte. Es la irradiación afectiva del horizonte dinámico de co-mención afectiva que constituye el fondo o contexto afectivo duradero que desde el punto de vista noemático se vive como una luz o resplandor que se extiende en el entorno.

La argumentación de Nam In Lee corre en este sentido:

De acuerdo a Husserl, los sentimientos sensibles como sentimientos no-intencionales, proveen los bloques con que se construyen los actos de sentimiento, y los últimos no pueden existir sin los primeros, tal como la sensación una experiencia no intencional, provee los bloques de construcción para la formación de la percepción como experiencia intencional²⁴⁶

Y más adelante agrega:

Husserl parece sostener que no sólo los arriba discutidos sentimientos intencionales sino también los sentimientos sensibles no pueden existir si no están fundados en otras intenciones, a saber, actos objetivantes. El rol de los actos objetivantes es proveer ideas a las que los sentimientos sensibles, como base de actos de sentimiento, están relacionados a su modo²⁴⁷

Aquí Nam In Lee se refiere al pasaje de Husserl donde éste afirma que los sentimientos sensibles están fundidos con sensaciones, las cuales son a su vez contenidos que exhiben propiedades objetivas a la vez que excitación psicofísica localizada corporalmente.

Husserl parece sostener que los actos objetivantes tienen absoluta primacía, incluso sobre sentimientos de sensación. Así, él cree que la primacía del acto objetivante ha quedado finalmente establecida²⁴⁸

²⁴⁶ Nam In Lee (1998:110)

²⁴⁷ Idem

²⁴⁸ Ibid, p.111

En el tercer apartado de su texto, Nam In Lee declara que Husserl tiene dos presupuestos problemáticos, particularmente en lo que se refiere a la dinámica de fundación de actos. Lo cual lleva, según Nam In Lee, a que Husserl no respete sus propios presupuestos.

El primer supuesto es que Husserl considera el sentimiento de sensación como perteneciente a la clase de las vivencias no intencionales y en ese sentido no tendría relación con nada objetivo. Pero cuando Husserl analiza los sentimientos sensibles habla de sensaciones localizadas así como de propiedades del objeto, lo cual, según Lee, “muestra que concibe los sentimientos sensibles no sólo como vivencias no intencionales sin relación a algo objetivo sino como algo que contiene en sí mismo dos componentes, a saber, «una excitación emocional» como «componente subjetivo» y una propiedad objetiva como «componente objetivo»”²⁴⁹

Nam In Lee es de la opinión de que debe hacerse una distinción entre el componente subjetivo y la apercepción subjetiva de un elemento objetivo. El resplandor es un rendimiento noemático “cuasi-objetivo”, porque tiene un sentido “meramente representativo”, es decir, no aporta nada al núcleo de sentido del objeto en cuanto tal. Además, este componente, si bien es captado aperceptivamente no corresponde al orden de las sensaciones de sentimiento implicadas en sensaciones localizadas. Sin embargo, esto no necesariamente implica una contradicción en cuanto al afirmar, como señala Husserl, que el sujeto reconoce en el objeto esas mismas sensaciones de sentimiento que vive subjetivamente y localiza en su cuerpo. En realidad, si bien todas las sensaciones están vinculadas a nuestra corporalidad viva, lo esencial de la sensación es su inmediatez o su duración y no la constitución de una objetividad física efectiva, en este caso, la de mi cuerpo físico (*Leibkörper*). Las sensaciones localizadas, antes bien fundan el “lugar” de su localización; no hay primero la pierna y luego la sensación de pierna en un lugar, sino que la exhibición de la pierna, en la sensación localizada, es simultánea a la captación sensible del dolor. Reparo en la pierna intuitivamente porque la siento y me siento a mí mismo. La localización física no es lo determinante de los sentimientos de sensación.

Nam In Lee repara también en este pasaje y considera que dado que el objeto aparece en su resplandor rosado, “es posible interpretar esta excitación emocional como un tipo de vivencia intencional localizada en un nivel más bajo que el de los actos intencionales. Así se pone en cuestión la distinción tajante entre vivencias intencionales y no-intencionales” y más

adelante señala que “no deberíamos excluir la posibilidad de que exista una unidad genérica entre vivencias intencionales y vivencias no-intencionales. Todo tipo de vivencia, incluyendo los sentimientos de sensación y otras formas de sensación pueden interpretarse como un tipo de vivencia intencional de diferente nivel”.²⁵⁰

Por nuestra parte hemos aclarado que los sentimientos sensibles pueden estar fundidos en sensaciones que funcionan como contenidos de exhibición de objetos presentados intuitivamente; en el caso concreto de la percepción y la percepción corporal, exhiben determinaciones físicas de objetos sentidos y al cuerpo propio en sensaciones localizadas. En lo que concierne al concepto de sensación como tal no hay la ambigüedad que señala Nam In Lee. Por otro lado, la referencia objetiva de los sentimientos sensibles en el caso del resplandor no significa que ellos mismos sean intencionales, y el texto de Husserl citado aquí no da pie a sostenerlo. El rayo de aprehensión intencional le corresponde al acto de la alegría y es en función de este que el resplandor tiene sentido y destaca un objeto. No es el resplandor el que se dirige al objeto sino el acto de agrado. La sensación de placer se aprehende en la alegría como excitación corporal y resplandor en el objeto, exhibiendo de forma cuasi-objetiva el carácter de lo “alegable” bajo la forma de una iluminación afectiva.

Podríamos preguntar de dónde viene el resplandor, pues a diferencia de las sensaciones que en cierto modo estaban ahí antes de la aprehensión (como meros datos de afectación sensible en el estrato receptivo) no hay resplandores sin agrado. El resplandor es el reflejo objetivo que irradia su propia emotividad vital como contenido ingrediente de su “vida” anímicamente templada.²⁵¹

Nam In Lee concluye su apartado señalando que este sentimiento de sensación puede ejercer su función intencional sin “un acto objetivante como su fundación” y aquí cita el pasaje citado sobre los sentimientos sensibles que pueden durar sin el objeto que los suscitó. Lee insiste en que, dada su idea de que los sentimientos sensibles son intencionales, esta posibilidad, de que existan sin referencia objetiva, pone en entredicho la primacía de los actos objetivantes.

²⁴⁹ Idem

²⁵⁰ Ibid, p.112

²⁵¹ En lo radical, Ziri6n se refiere a esta dimensi6n como el “colorido de la vida”, cuando dice que el colorido es el resultado de la irradiaci6n de la afectividad propia de la corriente interna del tiempo. La confirmaci6n de la teorí a del colorido de la vida es un tema ajeno a esta investigaci6n, mas su relaci6n con el resplandor o luz afectiva de la que habla Husserl y su posible lugar dentro de la formaci6n de horizontes afectivos es algo que requiere estudio.

A reserva del retorno a un estudio más detallado y completo de los manuscritos inéditos de Husserl que realizaremos en el siguiente capítulo, tomando como referencia el texto citado por Lee en su ensayo podemos cuestionar su planteamiento y establecer algunas líneas hacia la posibilidad de nuestra hipótesis sobre la intencionalidad de horizonte y la vida afectiva. Frente a Lee, lo que explica estas formas “no temáticas” y en ese sentido no explícitamente objetivas es la implicación intencional de horizonte, por lo cual, no es necesario ampliar sin más la noción de intencionalidad al ámbito de las sensaciones.

En las citas que pone el propio Nam In Lee de los manuscritos de Husserl no aparece ninguna referencia explícita a considerar a los sentimientos sensibles como “intencionales”, más bien se refiere al carácter implícito de la intencionalidad de los estados de ánimo o *Stimmungen*, los cuales contienen como ingredientes sentimientos sensibles, como el propio Nam In Lee reconoce²⁵², pero eso no quiere decir que ellos mismos sean ya intencionales o al menos tendría que aclararse el sentido de su intencionalidad. En realidad Husserl no cambió de una fenomenología de los sentimientos a una fenomenología de los templos de ánimo como sugiere Nam In Lee, los sentimientos sensibles no son intencionales a la manera de los actos ni los sentimientos, como actos fundados, no dejan de estar en requerimiento de su referencia a representaciones objetivas aunque dicha referencia no sea explícita. Éste es precisamente el problema que nuestra investigación busca aclarar.

La explicitación cabal de la estructura intencional de los templos de ánimo y la formación originaria de los fondos afectivos (*Gefühlhintergrund* según la expresión de Husserl) requiere una consideración desde el punto de vista de la explicitación del sentido de sus horizontes.

Por otra parte, el error más grave de Nam In Lee, como adelantábamos antes, es apresurar la hipótesis de que la fenomenología de los templos de ánimo es una corrección de los supuestos problemas del esquema de *Investigaciones Lógicas*. La reflexión en torno al problema de la intencionalidad de los templos de ánimo es muy anterior a la redacción de *Investigaciones Lógicas*. En un manuscrito de 1893²⁵³ podemos encontrar las que quizá sean sus primeras reflexiones en torno a este problema; se trata de un comentario a la obra de su maestro Karl Stumpf *Tonpsychologie* apenas publicada tres años antes.²⁵⁴ En estas notas hace un

²⁵² Ibid, p.115

²⁵³ Hua XXXVIII Anexo II “Notas sobre la doctrina de la atención y el interés” p.159-189 [A continuación citamos la traducción de trabajo del Dr. Antonio Ziri6n].

²⁵⁴ Esta obra es decisiva en la formaci6n filos6fica de Husserl, en gran medida la recepci6n del pensamiento de Brentano en la obra de Husserl viene del estudio de la obra de sus alumnos, Anton Marty o Karl Stumpf, quien

esclarecimiento de la relación entre la atención y el interés, en ocasión de una tesis de Stumpf que sostiene que la atención es un “placer en el advertir”. Para Husserl el atender no está relacionado necesariamente a un cierto “placer” en la tensión y distensión del “estar atento” o a la expectativa de que algo ocurra. Se trata de la anticipación de su concepto de “Afectación” en sentido amplio donde el despertar del interés no necesariamente está vinculado a suscitaciones de la esfera del sentimiento. No obstante, en este texto Husserl todavía utiliza la noción de “Affekt” en sentido tradicional y se refiere con ella a la esfera del sentimiento en general.

La enunciación del tema que me interesa aparece en el inciso “b” del anexo denominado “*Actos del interés y actos emotivos. El lado intelectual y el lado emocional de nuestra naturaleza espiritual*”. Ahí distingue justo entre dos ámbitos de nuestra subjetividad, el orden de los actos intelectuales donde está el interés del atender, y los actos del sentimiento y la suscitación afectiva.

Cuando atendemos al sentimiento ya no vivimos en él sino que “lo colocamos frente a nosotros”, hay una cierta alteración que hace que el sentimiento ya no sea lo que era inicialmente. Pero en el caso contrario, de un acto emotivo que se refiere a un acto de interés, las cosas ocurren de forma diferente. Aquí asistimos a una compenetración o entrelazamiento entre el acto de interés y el acto emotivo. El tema que está anticipando Husserl aquí es justo el problema de la intencionalidad de los sentimientos del que se ocupará en *Investigaciones Lógicas*.

Cuando observamos algo en el afecto, cuando aprehendemos con comprensión [*Verständnis*] las comunicaciones del otro, son éstos actos del interés, pero en ellos nos sentimos muy diferente que en los casos en que observamos y entendemos con la emoción fría. El estado emotivo [*Gemütszustand*] del momento no es una suma de un acto del interés *plus* el afecto referido a él; más bien hay una fusión en la que ambos lados se penetran y determinan recíprocamente su carácter. El afecto no es un vestido que se ponga sobre el acto de interés; también lo tiñe [*tingiert*], pero de una manera que para su particularidad específica es indiferente. Por ello decimos que entendemos la palabra igualmente en el afecto que fuera del mismo. El afecto produce una variación en otra dimensión que es completamente inconmensurable con la dirección del entendimiento²⁵⁵

Husserl está interesado aquí en distinguir entre la dirección objetiva, intencional, del interés respecto de lo que después llamará la intencionalidad del sentimiento. Lo interesante es

fuera maestro de Husserl. Ver por ejemplo la mención de esta obra en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Hua X, 4.

que justo el estado emotivo no está separado del interés, sino que se trata de una fusión que tiñe afectivamente el acto de interés aunque su dirección objetiva sea en este caso indiferente de esta coloración afectiva. En efecto, como distinguirá Husserl en *Investigaciones Lógicas* los actos objetivantes que sirven de base representativa a los actos del sentimiento pueden ser captados como mera representación sin los caracteres emotivos. Pero justo lo que sugiere el apartado es que se trata de un momento posterior, pues en el momento en el que hay interés con sentimiento, el sentimiento está implicado y entrelazado con el interés, sólo si considero su objeto de forma abstracta, en otro movimiento de la mirada, puedo en efecto darme cuenta que desde el punto de vista de la mera representación el objeto de “interés” en sentido teórico es indiferente de las determinaciones afectivas.

El carácter ulterior de la consideración del estado intelectual y el emocional parece confirmarse cuando Husserl afirma:

Los lados intelectual y emocional pueden empero presentarse en formas relativamente puras. Un estado intelectual no está acaso nunca enteramente libre de coloraciones emocionales, y a la inversa; pero no es una gran diferencia si nos absorbemos en una emoción y el interés juega sólo un papel fundante, preparatorio, o el papel de una manifestación acompañante secundaria, o si nos absorbemos en el acto del interés y el sentimiento juega el papel de una manifestación acompañante secundaria²⁵⁶

El hecho de que un estado intelectual no está enteramente libre de coloraciones emocionales supone que nuestra percepción está siempre tonalizada por nuestros sentimientos. Pero en uno y otro caso podemos atender o bien al interés dejando en un lugar derivado la dimensión afectiva o bien entregarnos al sentimiento.

Casi al final del párrafo 4 del texto aparece una distinción que anticipa el controvertido pasaje de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* y el problema es el mismo: la referencia intencional de los sentimientos y ese peculiar tono de sentimiento que permanece sin que esté presente el objeto de la suscitación.

En esta determinación por los contenidos hay que atender, empero, a un punto esencial. Si hablamos de contenidos, tenemos que distinguir: los actuales y los disposicionales. Lo que se llama contenido de un acto es aquel contenido que funda el acto, al cual el acto está eventualmente dirigido. [n.1] Toda alegría va hacia algo que alegra, que funda la alegría y hacia lo que ella se dirige;

²⁵⁵ Hua XXXVIII, p.164.

²⁵⁶ Hua XXXVIII, p.165.

igualmente toda tristeza <a> algo acerca de lo cual uno se entristece, todo querer <a> algo que uno quiere, etc.²⁵⁷

Los contenidos actuales corresponden, según la nomenclatura de *Investigaciones Lógicas*, a los contenidos de “actos” intencionales. Después viene la referencia a los contenidos “disposicionales”. Esta distinción aparece de manera tácita en los ejemplos del pasaje de la *Quinta Investigación* que hemos estudiado pero ahí Husserl no la hace explícita.

Pero, sin embargo, hay que poner atención en que este contenido no necesita ser un contenido de conciencia durante la duración entera del acto, sino que también puede convertirse en una disposición suscitada [*erregte Disposition*]. Un servicio religioso conmovedor nos pone en un estado de ánimo [*Stimmung*] solemne, fervoroso, que no queda de inmediato atrás después de tener su fin. Abandonamos la iglesia precisamente con este sentimiento, sin tener presentes explícitamente los pensamientos e intuiciones que despertó. Puede ser que este sentimiento posterior no tenga ya la plenitud del primitivo, pero seguramente tiene todavía el mismo carácter específico. Estamos en el estado de ánimo fervoroso, pero sin contenido presente que lo funde. Si preguntamos qué funda este temple de ánimo, al cual el sentimiento se dirige, no erraríamos en remitirnos al oficio religioso.²⁵⁸

Lo mismo ocurre con el goce puramente estético cuando el objeto de la apreciación artística ya no está presente. Husserl insiste, en correspondencia con el ejemplo de *Investigaciones Lógicas* en que el sentimiento perdura en el tiempo cuando el objeto de la suscitación ya no está presente.

Así pasa también cuando sentimos un goce puramente estético y el objeto [*Objekt*] del arte ya no está presente. El sentimiento no desaparece de una vez, aunque ya no se mantenga ninguna representación viva de la fantasía. Naturalmente estamos

²⁵⁷ *Ibid*, p.175 “Bei dieser Bestimmtheit durch die Inhalte ist aber ein wesentlicher Punkt zu beachten. Sprechen wir nämlich von Inhalten, so müssen wir wohl unterscheiden: die aktuellen und dispositionellen. Was man Inhalt eines Aktes nennt, ist derjenige Inhalt, der den Akt begründet, auf den der Akt eventuel gerichtet ist. [n.1] Jede Freude geht auf etwas, das erfreut, das die Freude begründet un worauf sie sich richtet; ebenso jede Trauer <auf> etwas, worüber man trauert, jeder Wille <auf> etwas, was man will usw.”

²⁵⁸ *Ibid*, p.176 “Aber, es ist wohl zu beachten, dass dieser Inhalt nicht während der ganzen Dauer des Aktes Bewusstseinsinhalt zu sein braucht, sondern auch in eine erregte Disposition überzugehen vermag. Ein erhebender Gottesdienst versetzt uns in eine feierliche, weihevollte Stimmung, die nicht sofort dahin ist, nachdem derselbe sein Ende hatte. Wir verlassen die Kirche mite eben diesem Gefühl, ohne explizit die Gedanken und Anschauungen, die es erweckte, gegenwärtig zu haben. Mag sein, dass dieses nachträgliche Gefühl nicht mehr die Fülle des ursprünglichen hatte, aber sicherlich hat es noch denselben spezifischen Charakter. Wir sind in weihevoller Stimmung, aber ohne präsenten Inhalt, der sie begründet. Fragen wir, was diese Stimmung begründe, worauf das Gefühl sich richte, werden wir nicht verfehlen, auf den Gottesdienst zurückzuverweisen.”

dispuestos a despertarla de nuevo, y muy a menudo ella emerge por sí misma; pero en las pausas intermedias el sentimiento no ha pasado, dura.²⁵⁹

En ese mismo sentido continua el ejemplo de Husserl cuando se refiere a la extensión de la dirección del sentimiento, no sólo al objeto de la suscitación, que ya no está presente, sino al resto de las actividades que tienen lugar simultáneamente a mi alegría.

Una noticia me pone en una embriaguez de alegría. No va uno a sostener que durante este afecto piense constantemente en la noticia, que por así decir la mire fijamente. No puede aquí señalarse al fenómeno de la difusión de los sentimientos. Pues que en tales estados emotivos todo se nos alumbre, es un fenómeno nuevo. Distinguimos la alegría ante la noticia de la alegría que otra cosa despierta en nosotros, así sea a consecuencia de la primera. Cuando doy una voltereta, canto, bailo, etc., me alegro ahí siempre sobre la noticia, pero también sobre el acto de saltar y bailar.²⁶⁰

En un tercer ejemplo en la misma línea Husserl se refiere abiertamente a la “iluminación” afectiva que tiñe al objeto del sentimiento y la consecuente extensión de dicha iluminación al entorno perceptivo durante el tiempo que dura el estado de ánimo.

Al afligido le aparece todo en luz triste [*trüben Licht*]; pero los objetos [*Objekte*] que aparecen así iluminados no son los objetos [*Objekte*] de la tristeza, al menos no los primarios. El afligido sabe bien de qué se aflige; su sentimiento está específicamente determinado por este objeto [*Objekt*]. Los objetos [*Gegenstände*] que ahora contempla no lo afligen, aunque quizá esté inclinado a advertir en ellos también algo desfavorable y en general algo que sea apropiado para alimentar su tristeza. Pero esto desfavorable es a menudo de otra determinación específica que la tristeza que lo llena.²⁶¹

²⁵⁹ *Idem.* “So ist es auch, wenn wir einen rein ästhetischen Genuss empfinden und das Objekt der Kunst nicht mehr gegenwärtig ist. Das Gefühl verschwindet nicht mit einem Mal, auch wenn keine lebendige Phantasievorstellung übrig geblieben ist. Natürlich sind wir diesponiert, sie wieder zu erwecken, und sie taucht von selbst oft genug auf; aber in den Zwischenpausen ist das Gefühl nicht dahin, es dauert.”

²⁶⁰ *Ibid.*, p.176 “Eine Nachricht versetzt mich in Freudenrausch. Dass ich während dieses Affektes beständig an die Nachricht denke, sie sozusagen anstarre, wird man nicht behaupten. Man darf hier nicht auf das Phänomen der Ausbreitung der Gefühle hinweisen. Denn dass uns in solchen Gemütszuständen alles anleuchtet, ist ein neues Phänomen. Wir unterscheiden wohl die Freude an der Nachricht von der Freude, die anderes in uns erweckt, sei es auch infolge der ersteren. Wenn ich einen Luftsprung mache, singe, tanze etc., so freue ich mich dabei immer über die Nachricht, aber auch über das Springen und Tanzen.”

²⁶¹ *Idem.* “Dem Traurigen erscheint alles im trüben Licht; aber die Objekte, die so beleuchtet erscheinen, sind nicht die Objekte der Trauer, midst nicht der primären. Der Traurige weiß wohl, worüber er trauert; sein Gefühl ist spezifisch bestimmt durch dieses Objekt. Die Gegenstände, die er nun ansieht, über die trauert er nicht obwohl er nun vielleicht geneigt ist, an ihnen auch Missfälliges und überhaupt solches zu bemerken, was seine Trauer zu nähren geeignet ist. Aber dieses Missfällige ist oft von anderer spezifischer Bestimmtheit als die Trauer, die ihn ausfüllt.”

No nos entristecen o alegran las cosas del mundo, el objeto de la tristeza o la alegría sigue siendo el mismo, pero incluso estamos dispuestos a advertir en el resto de las cosas algo desfavorable o que motiva a seguir alimentando nuestra tristeza. Entonces la tarde se vuelve más gris, las calles desiertas, nuestra soledad más grande. Husserl advierte también que sentimientos semejantes se mezclan, entonces me enfado porque no me salen bien las cosas en mi investigación y también me enfada el ruido de los niños de la calle. Me enfada que el cielo se comienza a nublar, entonces no voy a poder salir, y no termino mi trabajo, y esos niños no se callan, y así sucesivamente, entonces, dice Husserl, una cosa se mezcla con otra y al final uno no sabe bien por qué está tan molesto en primer lugar. La conjunción de acontecimientos nos coloca en un temple del ánimo que se extiende y subsiste como sentimiento duradero, y domina con la tendencia a recibir nuevas incitaciones y acrecentarse, o bien, también puede ser el caso, a disminuirse.²⁶²

El temple de ánimo [*Stimmung*] ha tomado posesión del alma [*Seele*] de tal suerte que un sentimiento duradero domina y a la vez subsiste la disposición a fortalecerse por “todo”, esto es, a recibir incitación y fundamentación nuevas. Surgen luego una y otra vez actos de la misma especie, nuevos impulsos del placer o la tristeza, y además subsiste un sentimiento duradero que no está referido a los contenidos presentes y a menudo tampoco a los pasados. A veces despertamos con un sentimiento displacentero que no nos abandona; estamos tristes y no sabemos sobre qué.²⁶³

En este último caso la referencia intencional del sentimiento que nos afecta no está clara. De acuerdo a las indicaciones anteriores ese temple de ánimo además tiene su correlato en la iluminación que inunda, por así decir, todo el entorno de un tono de amargura, de un gris sobre gris; y nada nos alcanza, nada nos llena.

El problema de fondo al final del día sigue siendo el mismo. Tenemos por un lado sentimientos intencionales en la modalidad de actos de sentimiento y por otra parte tenemos los sentimientos sensibles que juegan un papel semejante al de las sensaciones toda vez que son el fundamento material de los actos de sentimiento y presentan sensiblemente al objeto de la aprehensión afectiva. No obstante ya advertíamos en nuestro análisis del parágrafo 15 de la

²⁶² *Ibid*, p.177

²⁶³ *Idem*, “Die Stimmung hat von der Seele derart Besitz ergriffen, dass ein dauerndes Gefühl dominiert und zugleich die Disposition besteht, durch „alles und jedes“ darin bestärkt, d.h. neue Anregung und Begründung zu empfangen. Es entstehen dann immer wieder Akte derselben Art, neue Anstöße der Lust oder Trauer, und ausserdem besteht ein fortdauerndes Gefühl, das auf die präsenten Inhalte nicht bezogen wird und oft auch nicht auf vergangene. Wir erwachen manchmal mit einem Unlustgefühl, das uns nicht verlässt, wir sind traurig und wissen nicht worüber.”

Quinta Investigación algunos problemas descriptivos derivados del hecho de que 1) los sentimientos sensibles no están necesariamente vinculados a sensaciones localizadas en el cuerpo y 2) no requieren tampoco el objeto de la aprehensión afectiva para mantenerse durante algún tiempo en el sujeto. Además aquí tenemos una exploración ulterior, frente al texto de *Investigaciones Lógicas* aquí tenemos ya anticipado el tema de la referencia intencional de vivencias del sentimiento que no entran dentro del esquema de los “actos” y a las cuales corresponde un tipo de intencionalidad diferente. Husserl, sin tener todavía desarrollado el instrumental adecuado para ejecutar la descripción ya había ubicado el problema que deriva de la existencia de los estados o temples del ánimo, *Stimmungen*, y el modo de su referencia.

El texto al que acabamos de referirnos, además de ofrecer una perspectiva más amplia para analizar el problema, ofrece algunas distinciones conceptuales que no aparecen en el fragmento de *Investigaciones Lógicas*. Tenemos por un lado “*Gemütszustände*” que correspondería a estados emotivos en general como estar feliz, estar alegres; por otro lado tendríamos la noción de estado o temple de ánimo [*Stimmung*]. La diferencia específica de los temples de ánimo frente a los estados emotivos está basada en dos características importantes que aparecen en todas las apariciones de esta noción en los ejemplos de Husserl, 1) se enfatiza su íntima relación con la temporalidad y 2) mantiene su presencia con independencia del objeto o la representación del objeto que lo suscitó. Dicho de otro modo, la noción de “*Stimmung*”, temple o estado de ánimo, estaría relacionada con una forma de referencia afectiva que no es intencional en el sentido de un acto, pero que en cierto modo es una forma de referencia al mundo en torno, la cual se caracteriza por su duración y la expansión de una tonalidad afectiva que tiene la forma de una iluminación o resplandor.

No debemos olvidar que se trata de un manuscrito temprano donde Husserl apenas comienza a gestar las diferenciaciones que con el tiempo irá afinando de manera más aguda; prueba de ello son los titubeos y dudas en la meditación que viene un poco después sobre si los sentimientos pueden o no designarse como actos. En este apartado a Husserl le parece que hay en el sentimiento cierta referencia a contenidos pero “no de forma intencional”, es decir, no a la manera de una representación. En *Investigaciones Lógicas* modificará esta opinión, o más bien precisará su punto de vista más maduro al afirmar frente a su maestro que los sentimientos, aunque están fundados en actos que les brindan el objeto de su representación, tienen su propia intencionalidad.

Para concluir volvamos al problema abierto por Nam In Lee y hagamos algunas precisiones críticas. Aunque la contribución de Nam In Lee es muy valiosa desafortunadamente está también enredada en una presentación confusa que conduce a eventuales malos entendidos. ¿Cuál es la intencionalidad o qué tipo de intencionalidad está implicada en los fenómenos aquí descritos? ¿Cómo se forma un fondo afectivo de sentimiento y cuáles son las pautas del análisis intencional que tendría que seguir dicho fenómeno? Husserl ya había visto el problema y su reaparición en su tratado no es un ejemplo entre otros como a veces parece ser su consideración de la vida afectiva. La idea misma de los sentimientos sensibles, su comportamiento y ese extraño fenómeno de la iluminación afectiva del entorno son temas que ya había ubicado en el marco de la idea misma de intencionalidad.

La hipótesis que presentamos aquí es la inclusión de la idea de intencionalidad de horizonte como posibilidad de describir la estructura intencional de los templos de ánimo al mismo tiempo que permite, de acuerdo a las pautas de la fenomenología genética, estudiar su propia formación. La elucidación precisa de la formación de los horizontes afectivos como fondos de sentimientos duraderos que iluminan el entorno y que duran en el sujeto sin la representación actual del objeto de su suscitación, requiere tener en cuenta las síntesis asociativas implicadas en la esfera afectiva y la dinámica de sus horizontes de acuerdo a las líneas generales que hemos presentado hasta ahora.

Al final del capítulo anterior realizamos una breve consideración de la revisión del esquema contenido-aprehensión tratando de elucidar la relación entre los contenidos de sensación y sus aprehensiones. Husserl utiliza el mismo esquema en la presentación del tema en *Investigaciones Lógicas* y en otras obras donde insiste en el paralelismo entre sentimientos sensibles y sensaciones. Hacia 1907 Husserl realizó una revisión de su esquema constitutivo en el marco del análisis de la temporalidad inmanente y el desarrollo ulterior del análisis genético sugiere que hay en las síntesis de asociación pasiva de las afecciones una proto-intencionalidad implícita en los contenidos sensibles que anticipa o predispone los campos de sensación de acuerdo a cierto tipo y en relación a determinadas aprehensiones eventuales. En un cierto nivel del análisis Nam-In Lee se estaría refiriendo quizá a esta tendencia que comparten los sentimientos sensibles como sentimientos fundidos en sensaciones. Las mismas síntesis de asociación son las que van mezclando, como dice Husserl, la irritación por los malos resultados teóricos con la irritación que produce el ruido de los niños en la calle, todo lo que molesta se va mezclando en una sensación generalizada de malestar que no está referida a ninguno de los

objetos pero que asocia las afecciones irritantes por afinidad entre sí. Lo mismo podríamos decir de la extensión desde el punto de vista noemático del resplandor o luz afectiva que baña los objetos del entorno una vez que ha pasado el objeto que la suscitó. Hay una síntesis de homogeneidad en la corriente de sentimientos sensibles como contenidos afectantes asociados que tiene como correlato ese determinado tono del día o de la tarde.

Para Nam In Lee el punto crucial es que estos tonos afectivos constituyen un motivo para pensar la intencionalidad de los sentimientos que no depende de su fundación en actos objetivantes. Lo cual sugeriría que la actividad dóxica no es la forma fundamental de experiencia. Al final nos queda el problema de la articulación entre estos sentimientos de fondo sin referencia explícita que se manifiestan en forma de tonos de sentimiento y los sentimientos que sí tienen una dirección intencional explícita, y más aún, con la constitución objetiva de valores que pueden ser objeto de actos objetivantes dirigidos a ellos. Desde el punto de vista de Husserl no hay en principio motivo para no llevar los rendimientos del horizonte pasivo a su explicitación en objetivaciones activas.

Conclusiones

Hasta aquí hemos presentado los lineamientos generales de la teoría de los sentimientos que se pueden encontrar en las obras publicadas por Husserl así como en algunas de sus lecciones. Los sentimientos, de acuerdo a la fenomenología de Husserl, no son meros estados psicológicos sino que constituyen una referencia intencional al mundo en torno de acuerdo a una estructura específica que la fenomenología puede aclarar y describir. La intencionalidad propia de los sentimientos es para Husserl un rasgo de la racionalidad de su sentido. Para la fenomenología trascendental es posible una aclaración fenomenológica de la vida afectiva que parta de la estructura del juicio axiológico a su fundamentación en la experiencia vivida en la cual tiene origen su sentido intencional. Hemos también señalado algunos problemas implicados en la aclaración fenomenológica de la intencionalidad de los sentimientos, particularmente aquellos que tienen que ver con las diferentes formas de referencia intencional que realizan.

En el siguiente capítulo mediremos los alcances de nuestra hipótesis de acuerdo a las investigaciones concretas realizadas por Husserl en sus manuscritos de investigación, particularmente su grupo de escritos conocido con el título: *Estudios sobre la estructura de la*

conciencia, uno de los grupos de documentos inéditos donde están los estudios más detallados sobre la estructura de la esfera afectiva que encontramos en el camino intelectual de Husserl. El hilo conductor a partir de ahora será retomar el problema de la intencionalidad de horizonte y su estructura asociativa como vía de aclaración de las formas de referencia intencional de los temples de ánimo o *Stimmungen* y su relación con la constitución de los caracteres emotivos de nuestra experiencia del mundo en torno.

Capítulo IV

Sobre la tonalidad afectiva del mundo en torno y sus horizontes intencionales

4.1 La fenomenología de la vida afectiva en las investigaciones inéditas de Husserl. En torno a los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (1901-1925).

Entre 1901 y 1916, Husserl trabajó en una serie de investigaciones, que se mantienen hasta ahora inéditas, en torno a los actos emotivos y volitivos.²⁶⁴ Estas indagaciones forman parte de un proyecto más amplio con el cual intentaba hacer una descripción sistemática de las operaciones, actos y relaciones de la conciencia en general. Dicho trabajo proyectaba, según el testimonio de Eugen Fink, una gigantesca “vivisección de la conciencia”, la cual, no obstante, nunca pudo ser concretada.

El proyecto pasó por varias etapas; la más importante fue la del periodo que comprende de 1926 a 1927, cuando Husserl encarga al Dr. Ludwig Landgrebe,²⁶⁵ la elaboración de un texto ordenado que tomara como base una selección de sus manuscritos de investigación redactados, especialmente, cuando todavía enseñaba en Göttingen. A estos manuscritos se agregaron otras

²⁶⁴ Cfr. Schuhmann (1977:121).

²⁶⁵ Cfr. Vongehr (2004:230 n.1). Es probable que se incluyan también textos de 1924 y 1925; la hoja M III 3 I 1/7 del texto mecanográfico de Landgrebe tiene una tabla manuscrita de correspondencias con la siguiente información: “Zeittafel der Manuskripte: Q’1 vor 1900. Ad Ax 1904/5, A 6-16 1907, B2 (=R) 1908, B1 (=PP) 1909, “K” Oktober/November 1909, Ph (=Wo) 1909/10 mit Teilen von 1902, Q II 1909/10, N dto, Θ, H, Ax A π, Ay 1909/11, Oa 1909/11, A 1911, «Stb». Frühjahr 1911, Billigung 1911, «Ob» Sept/Okt. 1911, Ms Okt/Nov. 1911, «Yo» Januar 1912, «MA ∞» März/April 1912, «zu MA» Ostern 1912 [con una flecha se indica a lápiz al siguiente texto en el costado derecho: Td 1913/14, «Pb» Juli 1914, Str IV 26 ff. 1919 [tachado en azul] Q I [I tachado] 1920/25. Husserl escribe «Ich kam» 1918. El manuscrito dice al costado derecho de la lista «Nachtrag» en azul y Husserl escribe: «Ideation» aus dem Vorlesung über «Phänom Psychologie» ss. 1925, φ 1924 zur Klassifikation 1921/23 (ab geh: «Klass») «Log: aus den Vorlesung. Über Transcendentale Logik 1920/21.» Estas marcas eran una signatura provisional utilizada por Husserl y sus colaboradores científicos para ordenar sus manuscritos y no corresponde a la signatura de los manuscritos utilizada actualmente por el Archivo Husserl. Algunos manuscritos signados como “Ax”, “A π”, o “Ay” son reconocibles y su composición remite a páginas de diferentes grupos de manuscritos, sobre todo del grupo “A”. Con todo, gracias a esta tabla de Landgrebe podemos hacernos una idea provisional de las etapas en las que fue desarrollado este proyecto. En el caso de los manuscritos más tempranos, especialmente los de 1902, muchos de ellos fueron tomados por Husserl en 1909 y 1910 para su reelaboración. Por ejemplo, los manuscritos A VI 7 /34-37, sobre preferencia y mención emotiva, corresponden a la reelaboración realizada por Husserl a principios de enero de 1910. Estos manuscritos también fueron retomados por Landgrebe en la composición de los *Studien*. Véase Schuhmann (1977: 71). Husserl volvía constantemente sobre manuscritos “viejos”, de modo que, como se puede apreciar sólo echando un vistazo a los años en que fueron escritos los manuscritos con los que fue elaborando este proyecto, las divisiones en cuanto a la evolución de su obra basadas en la cronología son casi siempre relativas.

investigaciones desarrolladas, ya en Freiburg, entre los años de 1923 y 1925.²⁶⁶ Los Archivos Husserl de la Universidad de Leuven conservan el texto a máquina que preparó Landgrebe que lleva la signatura M III 3-I-III y es conocido como los “*Estudios sobre la estructura de la conciencia*”.²⁶⁷ La idea de este proyecto, según documenta Thomas Vongehr, comenzó hacia 1911²⁶⁸, y el texto mecanografiado con las diferentes anotaciones de Husserl aparece marcado con la fecha de 1927.²⁶⁹

En el verano de ese año Husserl leyó el texto mecanográfico elaborado por Landgrebe y comenzó a trabajar en él con miras a su eventual publicación en forma de libro. Durante la segunda quincena de agosto Husserl inició el texto introductorio para dichos estudios, pero tampoco lo terminó. A su regreso del descanso del semestre de verano, cerca del 15 de septiembre del mismo año, Husserl volvió a la redacción de su artículo para la *Encyclopaedia*

²⁶⁶ Véase Vongehr (2011:337)

²⁶⁷ El texto mecanografiado tiene cerca de 350 páginas en el formato de *Husserliana*. Se preserva el texto original con las anotaciones de Husserl al margen. Hay una copia en impresión digital de todo el texto en el Archivo Husserl de Köln. Sobre el estado de los manuscritos de investigación y la colaboración de Landgrebe, véase la carta de Malvina Husserl a Roman Ingarden del 16 de abril de 1926, *Husserliana Dokumente Briefwechsel* Band III, p.231. No obstante, el número exacto de páginas con texto efectivo de todas las hojas compiladas junto con el *Typoskript* de Landgrebe es de difícil estimación (hay por ejemplo, varias hojas foliadas sin texto). Los grupos de folios contenidos en los “Konvoluten” M III 3 1-3 incluyen páginas manuscritas de Husserl en taquigrafía, así como notas manuscritas no taquigráficas y páginas sueltas sin manuscrito. También hay páginas en taquigrafía acompañadas en ocasiones por una transcripción a mano. En total suman 20 cajas, cada una con un total de 150 a 200 folios registrados. Muchas veces se trata del mismo texto en copias al carbón con adiciones y correcciones manuscritas en el interior del texto y los bordes. Las hojas originales miden aproximadamente 21.5 x 17 cm. También hay hojas sueltas sin registro con anotaciones o transcripciones del manuscrito estenográfico a mano. En Mayo de 2012 hice una visita de trabajo al Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina con el Dr. Thomas Vongehr para comentar el estado de los manuscritos, nuestro último encuentro en Noviembre del mismo año tuve ocasión de consultarlo sobre los avances en el proceso de edición del texto. En nuestro estudio nos basamos en la transcripción del manuscrito original revisada por el Dr. Vongehr, no obstante, siempre que fue posible tuvimos en cuenta el cotejo con el *Typoskript* de 1927.

²⁶⁸ Ms. A VI 8 I /87a. Véase Vongehr (2004:229 n.2). Karl Schuhmann señala que en marzo de 1911 Husserl apunta los Manuscritos “Str” clasificados en conjunto con Landgrebe. En muchas páginas del *Typoskript* de Landgrebe podemos encontrar esta signatura. De acuerdo a Schuhmann significa precisamente “Struktur des Bewusstseins”. Schuhmann (1977:154). Entre septiembre y octubre del mismo año Husserl escribió adiciones a estos manuscritos. Schuhmann (1977:155). Por ejemplo, las páginas M III 3 I 1 /33-34 dicen en el costado, Str III 26. Lo cual indica la correspondencia del *Typoskript* con la ordenación que hizo el propio Husserl. Esa misma correspondencia puede hallarse, de acuerdo a las transcripciones actuales del Archivo Husserl, al costado de las páginas, por ejemplo, del grupo de manuscritos ordenados con la signatura A VI 12 II. Es así que A VI 12 II 12 a, por ejemplo está marcada en el costado con la indicación “Beilage Str. II”.

²⁶⁹ Cfr. Ulrich Melle (1996:112).

*Britannica*²⁷⁰ y aplazó indefinidamente su trabajo en el proyecto de los *Studien*.²⁷¹ Desde entonces no se tiene noticia de que volviera a trabajar en este tratado.²⁷²

Años más tarde, Landgrebe tomará algunos fragmentos de los manuscritos destinados a *Estudios sobre la estructura de la conciencia* para la composición del libro póstumo *Experiencia y Juicio*. El propio Landgrebe menciona en el prefacio a *Experiencia y Juicio* que al material básico, proveniente del curso de “lógica genética” ofrecido por Husserl entre 1919 y 1920, se le agregaron como complemento varios manuscritos anteriores de los años 1910 y 1914. Gracias al trabajo realizado por Dieter Lohmar sabemos que muchos de los manuscritos mencionados por Landgrebe, corresponden al proyecto abandonado de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.²⁷³

La segunda y la tercera partes de los *Studien* se ocupan de la descripción de la esfera de la conciencia emotiva y de la esfera de la voluntad, respectivamente. Resulta importante señalar que los manuscritos relativos a este proyecto son contemporáneos de las lecciones sobre ética de los años 1902, 1908 y 1914.²⁷⁴ Asimismo, varios de los manuscritos utilizados en la versión de Landgrebe de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, pertenecen a los distintos periodos de preparación de *Ideas II*.²⁷⁵

Hacia 1924 Husserl dicta sus últimas lecciones sobre introducción a la ética; en ellas aparecen consideraciones de orientación genética sobre temas relativos a la conciencia del valor

²⁷⁰ Schuhmann (1977:324).

²⁷¹ Ulrich Melle (1996: idem).

²⁷² Cfr. Vongehr (2011:335, n.6). No obstante, Husserl siguió desarrollando indagaciones afines a las investigaciones aquí realizadas, especialmente entre 1931 y 1934. Ver por ejemplo, Ms. A VI 34, E III 9, E III 6, entre otros.

²⁷³ Cfr. Ulrich Melle (1996) p.112, Vongehr (2004) p.230. Sobre la composición de *Experiencia y Juicio*, véase el estudio de Dieter Lohmar (1996:42-43). Las partes tomadas del *Typoskript* de Landgrebe en realidad fueron pocas. Ninguna de las páginas del *Typoskript* relativas al tema de la emotividad fueron tomadas en cuenta en la edición de Landgrebe de *Experiencia y Juicio*, Cfr. Lohmar (1996:62-68).

²⁷⁴ Hua XXVIII, p. XXXVIII-XXXIX.

²⁷⁵ La propia composición de *Ideas II*, cuyo manuscrito original (en lo que se conserva) es de 1912, tiene varias etapas que pasan por la edición que realizó Edith Stein del texto entre 1915 y 1918 (Hua IV p.XVIss.) y el texto mecanografiado por Landgrebe con base en el trabajo de Stein entre 1924/5 (Hua IV p.XVIII). En los diferentes momentos de elaboración Husserl fue agregando y corrigiendo el texto con los resultados de sus investigaciones del día. Esta es una de las razones por las que deben tomarse con cierta reserva algunas interpretaciones excesivamente lineales de la evolución de la obra de Husserl por ejemplo, en ocasión al desarrollo de la fenomenología genética. Tanto *Ideas II* como *Estudios sobre la estructura de la conciencia* son obras de transición en cuanto al impacto del método genético en el programa de la constitución trascendental anunciada en *Ideas I*. Estas obras son perfectamente coherentes con el programa que explícitamente atribuye Husserl al análisis de la constitución trascendental en la tercera de las *Meditaciones Cartesianas*, por nombrar una obra publicada por él en vida.

y la vida afectiva que también están vinculadas a desarrollos que podemos encontrar en *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.²⁷⁶

Después de su retiro en 1928 Husserl siguió sus investigaciones y produjo una importante cantidad de manuscritos sobre diversos temas; muchos de ellos orientados a la radicalización de las investigaciones genéticas y la exploración de aspectos más concretos de la experiencia. Todo ello sin contar sus conferencias en Viena, París, Ámsterdam y Londres. Las investigaciones sobre la fenomenología de la vida afectiva encuentran un lugar importante en estos manuscritos de investigación.²⁷⁷

En este capítulo avanzaremos a la sistematización del problema de la intencionalidad de los temples de ánimo y la formación de los fondos afectivos de la experiencia de acuerdo a los manuscritos de investigación de Husserl, en particular aquellos que formaron parte de su proyecto inconcluso *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.

De acuerdo a lo que hemos presentado hasta el momento tenemos por una parte la descripción de la modalidad intencional del horizonte y su importancia en el esclarecimiento genético-trascendental del sentido del mundo pre-dado de la experiencia concreta (Capítulo Primero). Por otra parte tenemos que la génesis de la intencionalidad de horizonte supone la síntesis de asociación como forma universal de la pasividad (Capítulo Segundo). Finalmente hemos presentado las líneas generales de la doctrina husserliana de los sentimientos, de acuerdo a sus obras principales (Capítulo Tercero). Al final del capítulo anterior, de acuerdo al marco metodológico de los capítulos antecedentes, presentamos el problema de la investigación: los temples de ánimo como fondo emotivo de la experiencia y su intencionalidad. La pregunta que se perfila ahora es: ¿cómo es posible aclarar la formación del sentido de los fondos afectivos de experiencia y en general la referencia intencional de los

²⁷⁶ La evolución y transformación del pensamiento de Husserl, como la de cualquier pensador, es innegable; pero algunas apreciaciones de su obra han apresurado el juicio en divisiones que a veces son útiles para orientarse pero muchas veces se atienen a una cronología incorrecta. Gracias al trabajo de edición de las obras completas de Husserl es posible tener una perspectiva inédita sobre el desarrollo de su obra y con ello, la posibilidad de comprenderla y aprovecharla de una forma impensable en la primera etapa de la recepción de su obra.

²⁷⁷ La sistematización más detallada que podemos encontrar sobre el desarrollo de la fenomenología de los sentimientos en el *Nachlass* de Husserl es el estudio en progreso del profesor Ulrich Melle. Su reciente estudio (2012) es hasta el momento el informe más detallado del tema en los manuscritos de investigación de Husserl. No obstante, es parcial pues no incluye los manuscritos del periodo tardío de su obra, muchos de ellos todavía inéditos en los Archivos Husserl. Aparte del material que cita Melle en su estudio (al cual nosotros también nos referiremos un poco más adelante), son importantes los manuscritos del grupo C (Hua Mat 8), particularmente el texto 79 de 1934; los Manuscritos A VII 14, ya publicados parcialmente en Hua XXXIX (Texto 26), el Ms. A VI 34 (1931) y el Ms. E III 9 (1931-33). En estos dos últimos casos, como ocurre con muchos

temples de ánimo o *Stimmungen*? A partir de ahora intentaremos penetrar en el problema a la luz del análisis intencional como explicitación del horizonte; con ello, sostenemos que gracias a la noción de horizonte es posible comprender los fondos emotivos y en general los caracteres emotivos de carácter pasivo como un sistema de implicación de sentido a la manera de un horizonte intencional.

La propuesta aquí sugerida es que existe una conciencia de horizonte implicada en la vivencia de los temples de ánimo, por lo cual, en cuanto vivencias intencionales, los temples de ánimo son la expresión de la referencia emotiva al mundo en torno. La intencionalidad de horizonte implícita en el temple de ánimo forma parte de la experiencia de mundo como horizonte de sentido de acuerdo a los caracteres o momentos emotivos que forman parte de su constitución intencional. Por un lado, constituyen la tesitura emotiva de la unidad temporal de la conciencia como mónada concreta, y por otra parte, manifiestan caracteres de sentido del mundo de la vida, como horizonte práctico y valorativo de un sujeto concreto. El tema de la constitución del sentido del mundo no es la mera formación de su sentido natural-objetivo sino la constitución del complejo de sentido “mundo” como horizonte circundante y fondo común de los correlatos de nuestras vivencias en la actitud natural; el cual es un mundo formado también por caracteres emotivos relativos al horizonte total de la situación concreta en la que se vive.

4.1.1 Apercepción de mundo y tonalidad afectiva: la pregunta por la intencionalidad del temple de ánimo

Los temples de ánimo conforman una temática en apariencia aislada y casi marginal en los escritos de Husserl; la cuestión aparece casi siempre dentro de un ejemplo y no como objeto de una descripción directa, sino como parte de la exposición de otros problemas. Sólo en algunos manuscritos de investigación, especialmente del periodo que va entre 1909 y 1911, vamos a encontrar los esbozos de una sistematización detallada pero no conclusiva del problema de su intencionalidad.

manuscritos de Husserl, están publicados parcialmente, sobre todo en Hua XV, pero Iso Kern no consideró estos fragmentos en su edición destinada sólo al tema de la intersubjetividad. Véase la introducción de Hua XV, p.LVIII n.3.

A pesar de su marginalidad en las investigaciones de Husserl, el tema de los “temples de ánimo” tiene una importancia fundamental para la caracterización de la vida trascendental por diferentes motivos. El primero de ellos es su relación con la intencionalidad como forma de referencia de la subjetividad al mundo en torno, que hace del mundo mismo el horizonte de experiencia de sentido. El segundo se relaciona con la unidad de la noción de intencionalidad en general: La existencia de los “temples de ánimo”, lejos de ser la excepción que pondría en entredicho la teoría de la intencionalidad de los sentimientos constituye, de acuerdo al análisis genético, la fuente de las formas superiores de la esfera judicativa axiológica.²⁷⁸ Así como la percepción de un mundo pre-dado funda la base de la génesis del juicio predicativo, así también, es posible señalar al trasfondo emotivo de la experiencia manifiesto en la forma de un temple de ánimo, como la situación pre-dada de nuestro estar emotivamente templados, la cual, a su vez, formaría parte de la formación pre-predicativa de las formas de intencionalidad temáticas de la esfera del sentimiento y en el plano categorial, de la esfera judicativa relativa al valor. El temple de ánimo puede ser caracterizado como la forma pre-dada del mundo concreto de mi experiencia como un mundo con caracteres emotivos ante-predicativos.²⁷⁹ Es así que uno de los objetivos de nuestra investigación es probar la consistencia que tiene la vía del análisis de horizonte para describir la estructura intencional de los temples del ánimo. Con ello pretendemos mostrar las vías del análisis fenomenológico de la formación de fondos afectivos de la experiencia concreta. La importancia del tema no es sólo metodológica en sentido de la descripción psicológica, sino que atañe a la fundamentación filosófica de la esfera valorativa.²⁸⁰

²⁷⁸ En opinión de algunos críticos de Husserl, los temples de ánimo supondrían el contraejemplo que vulnera el modelo “intencional” para explicar la vida emotiva. El primero en sugerir esta idea, al menos en abierta controversia con las filosofías de Husserl y Brentano fue Moritz Geiger (1911). La descripción de los temples de ánimo, como es bien sabido, constituye un punto medular de la crítica de Heidegger a la primacía de la intencionalidad como experiencia primordial de nuestro mundo en torno, particularmente en *Ser y Tiempo*. Un poco más adelante, en una posición un poco más conciliadora pero igualmente crítica a la idea de la “dirección hacia algo” relativa al temple de ánimo tenemos el trabajo de Ludwig Landgrebe de 1934 (2011). Más recientemente el problema ha sido señalado por Nam In Lee (1997) y Liangkang Ni (2007). El fundamento de esta crítica tiene una importante influencia de la ponderación del tema realizada especialmente por Heidegger, Levinas y en cierta medida por Scheler. Estas críticas no pueden ser consideradas en el mismo registro puesto que no intentaron una interpretación de la obra de Husserl sino un desarrollo filosófico propio. Una comparación detallada requiere la profundización en contextos que exceden por mucho el sentido de nuestra investigación. A pesar de todo quizá la aclaración del tema en Husserl pueda ser una contribución a futuras investigaciones dirigidas a explorar nuevas vías de diálogo entre la tradición fenomenológica desde una perspectiva más amplia.

²⁷⁹ Cfr. Hua XXVIII, p. 283-287.

²⁸⁰ En el anexo de la lección de verano de 1920 Husserl sugiere la posibilidad de lo que podríamos llamar una fundamentación genética de la esfera del valor y su lugar en la constitución del mundo. Una fenomenología de los horizontes afectivos forma parte de la fundamentación de la génesis del juicio axiológico, en estricto paralelismo de la génesis del juicio dóxico en la esfera

Los temples de ánimo no tienen una referencia directa a ningún objeto de la experiencia y esto parece ser un problema para la descripción de los sentimientos en términos de formas de referencia intencional. Como hemos destacado ya en el capítulo anterior, desde antes de la publicación de *Investigaciones lógicas*, Husserl tenía claro que los temples de ánimo no podían ser descritos como “actos”, en la terminología de esta obra, vivencias intencionales, pues justo se caracterizan por no tener referencia o dirección intencional hacia ningún objeto en específico. No obstante, la evolución de la noción misma de intencionalidad abre paso a una posibilidad que permite retomar el problema advertido tempranamente y formular en un análisis genético las formas de referencia intencional de los temples de ánimo. En este respecto, como hemos señalado antes, sostenemos que corresponde a los temples de ánimo la forma intencional de una conciencia de horizonte y pueden ser descritos de acuerdo al análisis de los horizontes desarrollado por Husserl en el contexto de su fenomenología genética.²⁸¹

Por otro lado, existe una clara continuidad en la forma en que Husserl se refiere al tema; los ejemplos pueden llegar a ser sorprendentemente coherentes, lo cual sugiere una forma más o menos uniforme de entender esta noción tanto en sus lecciones como en sus manuscritos inéditos.²⁸²

Uno de los temas más importantes que encontramos en los manuscritos del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia* es precisamente el de los trasfondos u horizontes emotivos [*Gefühls hintergründen*] y su relación con la intencionalidad de los temples de ánimo. No

pre-judicativa en el que Husserl trabajó especialmente en *Lógica formal y lógica trascendental* y *Experiencia y juicio*. La realización de esta “genealogía” de la razón axiológica es una tarea que excede los alcances de esta investigación, pero al menos podemos señalar el lugar que ocupa nuestra contribución en el marco de un programa estrictamente filosófico y más allá de la descripción psicológica de los temples de ánimo. Hua XXXVIII, p.292 n.1.

²⁸¹ El tema ha sido advertido por algunos importantes estudiosos de la obra de Husserl quienes han sugerido la posibilidad de comparar lo que Husserl llama aquí “*Stimmung*” con una conciencia de horizonte o conciencia de mundo. Véase Nam In-Lee (1998:36-37,145), Ulrich Melle (2012:81,91,92,95), Rudolf Bernet (2006:49-50), Kristina Simon (2007:115-119).

En la recepción temprana de la obra de Husserl se advirtieron posibles problemas de método en relación a la vivencia del temple de ánimo. Si el mundo pre-dado se ofrece en un temple de ánimo, su pre-dación supondría un horizonte emotivo práctico anterior a la reflexión teórica. ¿En qué medida se puede llevar a último efecto la reducción trascendental si siempre tenemos en el horizonte un temple de ánimo en el que se da la pre-dación del mundo concreto? Véase por ejemplo la crítica de Fritz Kaufmann, doctorando de Husserl, que registra Dorion Cairns en sus conversaciones con Fink y Husserl. El registro es de entre el 25 y el 27 de Junio de 1931. “Kaufman thinks that the *Stimmung* <mood> one has a relation to the whole world that is not based on *Erfahrung* <experience>. Also that acts of certain sorts – acts of drinking, etc. cannot be *eingeklammert* <parenthesized>” (Cairns:1976,p.2). Esta crítica está relacionada con las observaciones tempranas de Moritz Geiger sobre la dificultad de disponer temáticamente de los sentimientos en la reflexión. El problema de fondo atañe a la manera como se considera la reducción trascendental y la tarea misma de la fenomenología. La fenomenología describe las formas de referencia intencional que hacen posible un mundo de sentido para un sujeto que lo vive así; la descripción de estas formas se hace en actitud eidética tratando de ceñirse a lo que hay de universal y necesario en dichas relaciones intencionales. Se interroga a la vivencia a favor de examinar las formas de su referencia a “algo” dado en ella, y ello no significa su separación, como si se tratara de cultivos de bacterias o muestras separables y analizables en tubos de ensayo.

²⁸² Véase apéndice

obstante y como ya hicimos referencia en el capítulo anterior, el tema de los temples de ánimo aparece explícitamente en una variedad de manuscritos, muchos de ellos inéditos, de diferentes épocas. A continuación y como preliminar al estudio de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, presentaremos un panorama general del tema de los temples de ánimo en los textos de las lecciones y el legado inédito de Husserl.

4.1.2 El concepto fenomenológico de “temple de ánimo”: esbozo de una sistematización.

Los temples de ánimo se manifiestan dentro de la esfera de los estados afectivos pero, lejos de ser meros estados psicológicos, son vivencias con una referencia intencional.²⁸³ No obstante, se distinguen tanto de los sentimientos intencionales en el sentido de actos de sentimiento como de los meros sentimientos sensibles. Están asociados a cierta disposición o manifestación en la corporalidad viva pero son, a su vez, irreductibles a sensaciones de sentimiento localizadas. Además, su aparición se vincula a la formación de una tonalidad afectiva duradera que permea o se expande sobre el entorno de la experiencia perceptiva.

Estas características aparecen en los ejemplos del texto de 1893 ya mencionados en el capítulo tercero, y son coherentes, como hemos mostrado antes, con la exposición del problema de los sentimientos en *Investigaciones lógicas*. La misma descripción aparece en diferentes manuscritos de distintas épocas como mostraremos a continuación.

En la lección de Ética que Husserl dictó en Halle hacia 1902 aparece de nueva cuenta el tema de los temples de ánimo pero de una forma marginal.²⁸⁴ En este texto Husserl distingue entre el objeto en cuanto tal y el objeto “para el sujeto” en cuanto a su aparición fenomenal. El objeto, dice Husserl, puede permanecer idéntico y no necesita aparecer de la misma forma a cada sujeto, en cambio, el sentimiento depende del modo de aparición del objeto para cada sujeto.

El objeto puede aparecer de la misma manera, pero el sentimiento en torno al cual gira pugna no es en absoluto inmediatamente un sentimiento que está

²⁸³ Se trata de una tesis explícita de Husserl que podemos encontrar en manuscritos como el A VI 12 II/72a „H 20”

²⁸⁴ El año es muy significativo. De esta época datan los primeros manuscritos de Husserl que serán tomados con posterioridad en sus *Studien*.

fundado por el contenido fenomenal del objeto, sino que está fundado por ciertas consecuencias fenomenales que se ligan a él.²⁸⁵

Inmediatamente después Husserl destaca “El objeto mismo contiene entonces su coloración afectiva [*Gefühlsfärbung*] en primer lugar realiza la transmisión [*Übertragung*]. De acuerdo al “temple de ánimo” de mis órganos gustativos el mismo cigarro me sabe exquisito o me parece insípido”.²⁸⁶

Este rasgo de la “coloración afectiva” como exhibición subjetiva del objeto que depende de su pura aparición, ya había sido señalado en *Investigaciones lógicas*. Como podemos observar aquí Husserl se refiere a la misma excitación corporal, que después llamará corriente de sentimientos²⁸⁷, la cual transfiere los caracteres de sentimiento sensible a la representación del objeto. De acuerdo al “humor” o “temple” de mis órganos gustativos, el cigarro me parece delicioso o poco estimulante. El carácter delicioso o poco apetecible del cigarro es en cierto modo un rasgo que forma parte de su “aparición”, pero no forma parte de su constitución objetiva.²⁸⁸

En la lección de Ética que dictó en Göttingen en 1908 hay una nueva alusión a la vivencia del temple de ánimo. La exposición se desarrolla en torno a la valoración de un objeto A y la sucesiva valoración de B y C como consecuencia racional de valorar A. El ejemplo va en el sentido de la auténtica aparición del valor de A en su objetividad y el consecuente “temple de ánimo casual” que acompaña su aparición subjetiva. Aunque la temática concreta de este ejemplo avanza en una línea muy diferente al tema que aquí nos ocupa, queda claro que para Husserl cierto temple de ánimo puede estar relacionado con la aparición intuitiva de cierto valor, aunque esta aparición no sea la del valor explicitado en su auténtica objetividad. El temple coincide con la manifestación subjetiva de un cierto “tono casual”.²⁸⁹

²⁸⁵ “Das Objekt kann in gleicher Weise erscheinen, aber das Gefühl, um das sich der Streit dreht, ist gar nicht unmittelbar ein Gefühl, welches durch den phänomenalen Gehalt des Objekts fundiert ist, sondern fundiert ist durch gewisse daran sich schliessende phänomenale Folgen Hua XXVIII, p.409.

²⁸⁶ «Das Objekt selbst erhält dann seine Gefühlsfärbung erst vermöge der Übertragung. Je nach der «Stimmung» meiner Geschmacksorgane schmeckt mir dieselbe Zigarre vorzüglich oder scheint mir reizlos“ *Idem*

²⁸⁷ Ms. A I 16/8b “75” “8”

²⁸⁸ El ejemplo del cigarro es uno de los ejemplos favoritos de Husserl; en el Ms. A VI 30 p.226a, A VI 12 VI II/34a “18”. reaparece en el mismo contexto de la descripción de los temples de ánimo. El texto de Hua XXVIII que se cita aquí proviene de Ms. F I 20 (1902). Véase también Melle (2012:74)

²⁸⁹ Hua XXVIII, p.79-80.

Un poco más adelante, en el mismo texto, aparece la temática de la coloración afectiva, ahora bajo la denominación de una “luz rosada”. El ejemplo evidentemente recuerda el pasaje del párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*.

El factum del valorar, del agradar, del desagradar, del desear, etc., no significa al principio nada más sino que nosotros nos sentimos de tal y cual manera, impresionados por los objetos, movidos por ellos así, y similares. Objetivamos entonces en la medida en que lo representado nos aparece por así decirlo coloreado sentimentalmente [gefühlsgefärbt]. Lo que agrada aparece en la luz rosada, lo que desagrada en luz emotiva pagada y similares.²⁹⁰

La siguiente aparición del tema, siguiendo la exposición cronológica, correspondería a los manuscritos de 1908 a 1911 que Landgrebe utilizó para *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Se trata, como hemos dicho antes, del estudio más detallado donde Husserl explícitamente se refiere al problema de la intencionalidad de los temples de ánimo y la formación de los fondos afectivos. Por tal razón dejaremos su consideración por el momento aparte.²⁹¹

El siguiente periodo importante comienza con las lecciones de ética de 1920. En este periodo Husserl aprovecha los resultados de sus investigaciones genéticas en el terreno de la fundamentación de la razón axiológica. Los textos más importantes de este periodo son los Mss. A VI 22, F I 28 y F I 24, todos ellos del semestre de verano de 1920. El Ms. A VI 22 contiene el excurso a la lección de dicho semestre con el tema “Naturaleza y Espíritu”. Aquí Husserl traza los lineamientos de una genética de la esfera afectiva (§§ 5, 6 y 9) y vuelve sobre la temática de la coloración afectiva.²⁹² También del mismo semestre de verano son los anexos III y XIII del mismo volumen de *Husserliana* citado en la nota anterior.²⁹³

²⁹⁰ Hua XXVIII, p.86. „Das Faktum des Wertens, des Gefallens, Missfallens, Wünschens usw. besagt zunächst nichts weiter als dass <wir> uns von Gegenständen so und so angemutet, von ihnen so bewegt fühlen und dergl. Wir objektivieren nun insofern, als uns das Vorgestellte sozusagen gefühlsgefärbt erscheint. Das Gefallende erscheint im rosigen Licht, das Missfallende in trübem Licht und dergl.“

²⁹¹ Casi en todos los años desde 1900 hasta 1920, con excepción del periodo que comprende entre 1903, 1905-07 y 1915-17, podemos encontrar diferentes manuscritos de investigación de Husserl sobre algún aspecto de la fenomenología de los sentimientos. Todo ello sin contar los textos de sus lecciones de ética y las diferentes etapas de la composición de *Ideas II*. Sólo una parte de este material ha sido ya publicado en la colección *Husserliana*. La mayor parte de este material corresponde a los grupos de Ms. A I 17, A VI 8 1, A VI 8 2, A VI 12 1, A VI 12 II, y A VI 30. Todos ellos están en su mayor parte inéditos.

²⁹² Hua XXXVII s.294. Véase nuestro comentario a este texto en el último apartado del capítulo III.

²⁹³ En la lección de Psicología Fenomenológica de 1925 reaparece el tema de los temples de ánimo en un sentido que complementa lo que hemos mencionado, pero aporta un elemento adicional que reaparecerá en un contexto más amplio, sobre todo en los escritos tardíos de Husserl: el tema de la unidad del alma. El Apéndice XII relativo a dichas lecciones de 1925, contenido en Hua IX, sugiere la idea del temple de ánimo como parte de la unidad de alma y su concreción “Ich bin mir in jedem Augenblick der Aussenwelt bewusst, andererseits auch meines “Subjektiven”, meiner Gefühlslage, meiner Gedanken,

El anexo III lleva el título “Los sentimientos sensibles [sinnliche Gefühle]. Sobre la constitución de apercepciones del valor [Wertapperzeption] y temples de ánimo [Stimmungen]”. El tema de este pasaje ya lo hemos anticipado en el capítulo anterior, en relación a *Investigaciones Lógicas e Ideas II*. Una vez más la cuestión aquí es determinar qué tipo de relación existe entre los sentimientos sensibles y las sensaciones. Aquí Husserl señala que los sentimientos sensibles forman un horizonte constante de excitabilidad afectiva vinculado a la corporalidad viva [Leiblichkeit]. Es así que toda nueva incitación emotiva a través de los datos de sensación [Empfindungsdaten] encuentra su resonancia [Resonanz] e influye en todo el ambiente afectivo [Gefühlsmilieu]²⁹⁴ completo, el cual, dice Husserl, se encuentra conjugado con la unidad del temple del ánimo [Stimmung]. Esta descripción, dice más adelante, vale también para lo que ocurre con las apercepciones de valor. La organización de la unidad de los sentimientos tiene una resonancia en el temple de ánimo, de este sentimiento de valor irradian líneas de sentimiento sensible y a través de ellas la afectación emotiva se empareja con la unidad del temple del ánimo.

Se trata de un pasaje muy sugerente pero al mismo tiempo de cierta oscuridad. ¿Qué significa la resonancia de los datos de sensación sobre el ambiente o atmósfera afectiva? Una posibilidad de interpretar este apunte de Husserl es el mismo pasaje de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* al que nos referimos antes. Ahí Husserl señala que los sentimientos

Entschlüsse, meiner Stimmung, etc. Das Bewusstsein im Sinn dieser Erlebnisse ist eine Einheit, ein zusammenhängender Vorgang, in stetem Fluss begriffen. Ein Fließendes ist dabei aktuelle Gegenwart, aber es ist immer eine neue solche Gegenwart, und sie hat einen dunklen Vergangenheitshorizont, das Herabgesunkene etc. EINHEIT DES BEWUSSTSEINS.” (Hua IX p.415) No obstante, más adelante, justo lo que va a negar, es que la unidad del yo anímico sea justamente algo fundado en un sentimiento duradero o “temple de ánimo”. Existe una cierta forma de habitualidad afectiva, de la que habla someramente en este escrito, que tendría su influencia en el temple presente. El odio sostenido a los enemigos no es una vivencia pasajera sino que se mantiene a la manera de un horizonte. También podemos encontrar una referencia marginal al tema de los temples en el anexo II de Hua IV, el cual es una hoja intercalada probablemente de 1924 a las hojas “H” que era el manuscrito principal de la tercera sección (1912/13). El tema, apenas mencionado por Husserl, es el de la identidad del yo en las variaciones del “humor” [Stimmung]. (Hua IV, 311/*Ideas II*, 361). A pesar de su marginalidad el tema es coherente con las descripciones que aparecen apenas un año después en las lecciones de Psicología fenomenológica.

²⁹⁴ En sus notas a la obra de Scheler *El formalismo en la ética* Husserl usa la misma expresión “Milieu” para referirse al entorno o ambiente, en este caso, de valor. Véase las notas de Husserl a las páginas 153-155. En la línea 35 a la página 153 dice “Milieudinge, anschaulich gegeben und unanschaulich für mich da sind, als praktisch wirksame Gegenstände der Umwelt” [Cosas del ambiente, están ahí para mí intuitiva e intuitivamente dadas, como objetos del mundo circundante que tienen efectos prácticos] y más adelante, en la línea 29 de la página 156 dice “Milieu ist nicht die bloss dingliche (Natur-) Umwelt, sondern die praktische Wertewelt.” [Ambiente no es el mero mundo (naturaleza) circundante, sino el mundo práctico de valores]. Edmund Husserl, “Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/ Randbemerkungen zu Schelers Formalismus.” Editor y traductor, Heinz Leonardy, en *Études Phénoménologiques*, VII, No. 13/14, 1991, p.18. Los números de página corresponden a *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. (Gesammelte Werke, Band 2). De acuerdo a la información que brinda el propio editor, Husserl leyó por primera vez el texto en abril de 1921 y releyó pasajes en julio de 1929. (p.4). El tema en Scheler tiene su interés propio que merecería una consideración aparte, pero justo lo que describe Scheler entre las páginas 153 y 172 es una consideración detallada de la idea de “ambiente” o “Milieu” como entorno de valor.

sensibles vividos y localizados por el sujeto psíquico en su vida corporal, aparecen en el objeto a la manera de un “resplandor”.

Aquí la clave parece ser entender las consecuencias del término “resonancia”. ¿Qué significa que hay resonancia entre las cualidades de sentimiento sensible y el temple de ánimo completo? En ocasiones Husserl utiliza la noción de “ritmo” para referirse a la corriente afectiva.²⁹⁵ Hay una suerte de cadencia, un ritmo, un patrón advertible de regularidad en el movimiento del ánimo; el sentimiento tiene su ritmo, sus grados de intensidad, y con ellos, la gradación ascendente y descendente, por ejemplo, en la suscitación del placer. A menudo Husserl se refiere a los sentimientos sensibles como más o menos suscitados, más o menos calmos, casi como si describiera el caudal irregular de un río. En este contexto la idea de una resonancia “afectiva” sugiere el efecto de concordancia entre el ritmo de ese trasfondo de sentimiento sensible vinculado a la corporalidad viva y su irritabilidad, así como su influencia en la configuración de una atmósfera afectiva que ilumina o colorea el medio circundante del sujeto emotivamente templado. El *Stimmung* no es una mera determinación psíquico-empírica sino el efecto del “resonar” del trasfondo del campo inmanente de mi vida afectada emotivamente sobre el entorno. Mi propia disposición emotiva resuena sobre mi apercepción del mundo en torno produciendo una iluminación o atmósfera emotiva.

El tema de la “resonancia” puede ser una de las claves para resolver la aparente aporía a la que nos enfrentábamos en el tercer capítulo en torno a la localización de los sentimientos sensibles. Así, cuando Husserl dice que los mismos contenidos de sentimiento que el sujeto experimenta y localiza en sí son apercebidos en la forma de un resplandor, podríamos agregar, que tales contenidos apercebidos “en” el objeto son producidos por un efecto de resonancia de mis sentimientos.

Los sentimientos sensibles están entrelazados con contenidos de sensación y encuentran en ellos su localización corporal; no obstante, evidentemente el dolor en el pecho de la tristeza no es ni la tristeza misma ni el “ensombrecimiento” del entorno de quien está triste. No obstante hay una unidad que integra la apercepción sensible de mi tristeza, en mi pecho, y la unidad de sentimiento del transcurrir de mi vida en ese momento, “el tono de mis días”, con el

La expresión, que es importante para el tema que nos ocupa, no es frecuente en Husserl. En el Ms. A VI 12 II/70 (Ay “87”) encontramos precisamente la expresión “Gefühlsmilieu” en relación con la unidad sensible del sentimiento.

²⁹⁵ Hua XI p.415. A VI 8 I/77a “67”.

entorno circundante ensombrecido por mi tristeza. Los sentimientos tienen una cualidad sensible, a la manera de un ritmo, un tono, que entra en resonancia con la forma en que aperecimos emotivamente el entorno.²⁹⁶ Es una resonancia que evidentemente no es de tipo mecánico y por ende no puede ser explicada en términos causales; pero de acuerdo al propio Husserl, podría explicarse en términos de motivaciones.²⁹⁷

De igual forma la apercepción del valor que antecede al juicio de valor, es una apercepción sentimental del valor manifiesta en formas como el “agrado” o el “desagrado”; las cuales forman parte del volverse valorativo al objeto determinado de acuerdo a sus caracteres de valor. Esta apercepción sentimental del valor tiene su expansión o propagación [Ausbreitung] afectiva sobre el entorno, pero no su localización corporal sensible, sino su “ritmo”, el cual entra en resonancia con la forma en que comparece sensiblemente el entorno. A pesar de que Husserl se refiere constantemente a estos fenómenos con metáforas como resplandores, luces, iluminaciones o tonos, justo la unidad semántica de todas estas expresiones coincide en la cualidad de todos los fenómenos sensibles, la variación en sus grados de intensidad. Toda la esfera del sentimiento y el valor se manifiesta para Husserl de forma sensible y en ella permanece, pero su manifestación sensible no debe confundirse con su localización física. Hay una coherencia entre el sentimiento de malestar generalizado de un dolor agudo en el pie, y la localización del dolor.²⁹⁸

En otro texto de la misma época Husserl utiliza la misma noción de resonancia para describir una situación semejante.

²⁹⁶ En el Ms. A VI 12 II/26 a “3” Husserl vuelve sobre el tema de los predicados de valor y en este contexto habla de la apercepción emotiva [Gemütsapperzeption]. Una característica de la apercepción emotiva frente a la apercepción empírica de tipo meramente sensible es que el objeto aperecido emotivamente “aparece” con una “coloración afectiva” [Gemütsfärbung]. El Ms. A VI 30/220 a “7” destaca abiertamente la necesidad de distinguir entre las sensaciones empíricas, que aquí también llama “teóricas” y las apercepciones emotivas. La apercepción emotiva está fundada en la apercepción meramente sensible de lo que aparece y en su aparición nos complace, nos agrada. Lo que queremos aquí señalar es que hay una efectiva constatación de ciertos caracteres emotivos aperecidos que constituyen la confirmación sensible del agrado por el objeto. La resonancia se da gracias a la coherencia entre la unidad de los caracteres emotivos aperecidos y la corriente de sentimientos que vivo en mí y que idéntico con cierta disposición en mi cuerpo.

²⁹⁷ Véase Vongehr (2011:352), ver también Ms. A VI 8 I/60a. ss., sobre “motivación” y “Stimmung”.

²⁹⁸ Un riesgo frecuente en las descripciones de los sentimientos es la multiplicación de las entidades. Así se distingue entre dolores “físicos” o “corporales” y dolores “espirituales”. Esta distinción tiene su fundamento pero corre el riesgo de perder la dimensión justamente “sensible” de los sentimientos. Las almas (incorpóreas) en pena, es una manera de hablar. Aun cuando Husserl deja abierto el problema de los datos hyléticos fuera de su función exhibitiva, es todavía más difícil hablar de sentimientos sensibles que no se manifiestan fundidos en meras sensaciones y por tanto, carecen de localización corporal. Con todo, no hay que perder de vista, según hemos señalado antes, los sentimientos sensibles, y la consecuente sensación en la que están fundidos, son los que, en sentido estricto fundan la localización corporal. Un cuerpo incapaz de sentirse a sí mismo, y esto es, de tener sensaciones localizadas, no es un cuerpo vivo [Leib] en absoluto y no puede constituir originariamente ningún espacio efectivamente vivido.

Las alegría despierta una resonancia también en la corporalidad, se expande como “sentimiento de estado” [zuständliches “Gefühl”] e incluso cuando ya no disfruto el valor en la alegría intencional, estoy “feliz”. Vivo un amplio sentimiento de bienestar, que no es solamente sin más, dichoso, sino que tiene el carácter aperceptivo de un temple de ánimo dichoso despertado por aquella alegría (que en el fondo todavía sigue fluyendo) y todavía “mueve”, pero eventualmente más tarde eventualmente, aunque más tarde en la dirección inconsciente habitual) el carácter aperceptivo: y después todavía además también: durante todo el tiempo [tempo] de la vida subsecuente puede tener un incremento y un carácter de placer de tipo transferido, que devuelve a una alegría anterior²⁹⁹

Una vez más tenemos que se trata del mismo ejemplo que desde sus primeras obras Husserl viene destacando. La alegría despierta una resonancia en la corporalidad, la cual se expande como estado de sentimiento y permanece en la forma de un temple, cuando yo estoy dirigido a través de la alegría al valor. La alegría despierta un temple alegre que resuena a través de mi cuerpo y conecta mi temple de ánimo con mi entorno concreto de experiencia.

La noción de “resonancia” aparece más adelante hacia 1925 en un escrito donde se describen las síntesis asociativas y su carácter temporal. Esta descripción destaca el carácter temporal y asociativo de la resonancia, en el caso que nos ocupa, de la resonancia de los sentimientos.

La unidad del campo de conciencia es producida siempre mediante nexos sensibles, enlace de semejanza sensible y contraste sensible. Sin ello no podría haber un “mundo”. Podríamos decir: la semejanza sensible y el contraste sensible (el mal por su parte presupone una semejanza) es la resonancia [Resonanz], que funda todo lo alguna vez constituido. Es una ley universal de la conciencia que de cada conciencia particular u objeto particular parte una resonancia, y la semejanza es la unidad de lo que resuena. Además ley particular del destacarse [Abhebung]. La resonancia es una especie de coincidencia [Deckung] en la distancia, en la separación en la distancia, en la diferenciación [Sonderung].³⁰⁰

²⁹⁹ Hua XXXVII/p.343 „Die Freude weckt auch in der Leiblichkeit eine Resonanz, sie breitet sich aus als zuständliches «Gefühl» und auch wenn ich nicht mehr den Wert in der intentionalen Freude genieße, bin ich «selig». Ich erlebe ein weites Wohlgefühl, das nicht nur überhaupt Lust ist, sondern den apperzeptiven Charakter hat einer durch jene (im Hintergrund noch fortwirkende und noch „rege“, eventuell aber später unbewusste habituelle Richtung) Freude erweckten glückseligen Stimmung; und dann weiter auch: das ganze Tempo des weiteren Lebens kann einen Erholung und eine Lustcharakter übertragener Art haben, der zurückweist auf jene frühere Freude.“

³⁰⁰ Hua XI p. 406 „Die Einheit des Bewusstseinsfeldes ist immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindung und sinnlichen Kontrast. Ohne dass könnte keine „Welt“ da sein. Wir könnten sagen: Die sinnliche Ähnlichkeit und der sinnliche Kontrast (der seinerseits eine Ähnlichkeit voraussetzt) ist die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet. Es ist ein universales Bewusstseinsgesetz, dass von jedem Sonderbewusstsein bzw. Sondergegenstand eine

A partir de lo que menciona Husserl aquí, podríamos quizá sugerir justo la conexión de semejanza emotiva entre los sentimientos sensibles localizados. El dolor en el pecho que acompaña al sentimiento de tristeza, y el “ensombrecimiento” del entorno como expansión [Ausbreitung] de mi temple de ánimo hacia el mundo entorno. Además, el movimiento del resonar supone una duración de la incitación emotiva, la cual constituye una cierta forma de habitualidad de corto plazo; el sedimento de mi emoción resuena una vez apagado o transcurrido el evento que la suscitó. Esta sugerencia es coherente con la descripción husserliana del temple de ánimo como sentimiento duradero en la forma de una corriente o ritmo del sentimiento.³⁰¹

En los manuscritos tardíos de 1926 y 1934 reaparece el tema del temple de ánimo o *Stimmung* en un contexto más amplio que retoma una de sus características más importantes. Por un lado se continúa en el tema de los caracteres de sentimiento, que más adelante se llaman “caracteres del temple de ánimo” [Stimmungscharaktere] en la constitución del mundo circundante de la vida.³⁰² Por otro lado, se avanza en el análisis de las síntesis que intervienen en la constitución temporal y su relación con la capa hylética de la vida de conciencia.

El primero es un manuscrito de mayo de 1926 donde se retoma la temática general del excursus sobre naturaleza y espíritu a las lecciones de *Ética* del verano de 1920. Una vez más, el tema es el concepto natural de mundo. El segundo párrafo de este texto se refiere a los niveles relativos al sentimiento y los predicados de valor. Aquí en lugar de hablar de caracteres de sentimiento [Gefühlscharaktere] habla de caracteres del temple del ánimo “Stimmungscharaktere”.

En este texto Husserl distingue diferentes niveles de constitución del mundo concreto de acuerdo al método de “desmontaje” o “deconstrucción” (Abbau). La mención del tema de los temples de ánimo y en general de los sentimientos es más bien marginal, pero importante. Aquí

Resonanz ausgeht und Ähnlichkeit ist die Einheit des Resonierenden. Dazu Sondergesetz der Abhebung. Resonanz ist eine Art Deckung in Distanz, in Sonderung.“

³⁰¹ En Ms. A VI 8 I/45 a “19” describe la misma situación, pero en lugar de “Resonanz” utiliza la expresión “Nachklingen” que viene a ser un sinónimo y la utiliza en el mismo sentido. Compárese también por ejemplo el texto que citamos de 1925 (Hua XI p.406) con el fragmento de la lección del semestre de Invierno 1923/1924 sobre *Filosofía Primera*. En la lección 49 sobre el horizonte del presente viviente y fluyente reaparece el tema en el contexto de la unidad de la vida de conciencia. Hua VIII p.149ss.

³⁰² Hua XXXIX p.267.

señala Husserl que para acceder a la esfera del mundo natural debemos desmontar los niveles relativos a la consideración meramente subjetiva y en general emotiva del mundo. Así, no sólo debemos desmontar los predicados de sentimiento, incluyendo las valoraciones activas, el agrado y desagrado activo, sino también los caracteres anímico-emotivos [Stimmungscharaktere] que no tienen ninguna participación activa del sujeto de experiencia.

Antes de abordar el primer a priori que hay que considerar, el de las meras cosas, deconstruimos de éstas no solamente los predicados de significatividad personal, sino también los predicados del tipo de los cambiantes predicados del sentimiento; y por cierto que no mentamos aquí solamente las valoraciones activas, el agrado o desagrado activos, el apreciar activo, el valorar como bello, como atractivo, etc., sino los caracteres del temple del ánimo que comparecen sin participación activa alguna del sujeto experimentante³⁰³

Lo que resulta relevante en este pasaje es que no sólo se sugiere la participación de los momentos emotivos como parte de la constitución del mundo concreto, sino que se distinguen sentimientos activos de aquellos que aquí Husserl llama “caracteres anímico-emotivos” o “caracteres relativos al temple de ánimo” [Stimmungscharaktere]. Dichos caracteres no tienen participación activa del sujeto, es decir, corresponden muy claramente al nivel de la pasividad en la esfera afectiva.

Siguiendo la sucesión cronológica tenemos que referirnos también al manuscrito inédito de 1931 consignado con la signatura A VI 34.³⁰⁴ Se trata de un manuscrito de investigación, particularmente fragmentario, donde la temática global es una descripción general de la intencionalidad. El texto comienza con la enunciación general del tema de la intencionalidad y sus múltiples sentidos; se enfatiza la importancia de la idea de mundo como horizonte y el problema de la evidencia del mundo. La presentación de los temas no tiene una estructura lineal, los temas aparecen apenas enunciados y muchas veces no hay desarrollos ni descripciones sino apuntes para elaboraciones ulteriores.

³⁰³ Hua XXXIX s.267 „Wir bauen, ehe wir an das erstzubetrachtende Apriori, das der bloßen Dinge, herangehen, von diesen nicht nur die Prädikate personaler Bedeutsamkeit ab, sondern auch derartige Prädikate wie die wechselnden GEFÜHLSPRÄDIKATE; und zwar meinen wir hier nicht nur die AKTIVEN WERTUNGEN, das aktive Gefallen oder Missfallen, das aktive Schätzen, Werten als schön, als reizend usw., sondern die ohne jede aktive Beteiligung der erfahrenden Subjekte auftretenden STIMMUNGSCHARAKTERE“

³⁰⁴ La exposición que presentamos aquí no es exhaustiva. Es posible, aunque improbable, que existan otras apariciones del problema en manuscritos de investigación disponibles en el Archivo Husserl pero que todavía no han sido transcritos. El resultado que presentamos aquí se basa en los manuscritos publicados en la colección *Husserliana* y los más importantes grupos de manuscritos que están disponibles en el Archivo Husserl. El Ms. A VI 34 tiene 39 hojas, es un manuscrito de investigación de Febrero de 1931. Las páginas 22a-23b corresponden al tema “Valor y Temple de ánimo” (Wert und Stimmung).

En la página 19 aparece el tema del presente inmanente (momentáneo) y su asociación emotiva “de valor” pasiva [*Gefühls“wert”passive Assoziation*] como temple de ánimo [*Stimmung*]. El presente objetivo como mundo circundante presente [*gegenwärtige Umwelt*]. El presente viviente de mi vida de conciencia, objetivo en sus modos de aparición, y el carácter de valor como sentimiento de valor “subjetivo” con sus modos de aparición, pero con ello también hay una conciencia oscura de aquello que aquí Husserl llama “valores habituales” [*habitualisierten Werte*]. El mundo está pre-dado siempre de acuerdo a una cierta determinación de valores, está ahí ya como un mundo de valor.³⁰⁵

A partir de la página 21 Husserl distingue dos ámbitos generales, por un lado está el terreno del “ser verdadero” y todos los temas relativos a los niveles de generalidad de nuestra asunción de certeza del mundo; por otro lado está el tema del valor verdadero. El apartado comienza con un discurso sobre la belleza. Toda belleza, dice Husserl, es relativa, pero la belleza tiene una unidad, la cual no se sostiene en el aire [*die aber nicht “in der Luft steht*]. La belleza de la flor, de una obra de arte, la belleza universal de la naturaleza. Al final del apartado, después de una larga enumeración de ejemplos de la belleza (de la ciudad, de la pareja, de la comunidad humana), se refiere al tema de las realidades [Reale] constituidas y su significatividad relativa al temple de ánimo [Stimmungsbedeutsamkeit] o los objetos con constancia de valor en el temple de ánimo [Stimmungs-Werthaftigkeit].

En el siguiente párrafo Husserl reflexiona sobre la continuidad de la aparición de un paisaje como bello. A qué nos referimos cuando hablamos de la belleza de un paisaje en su aparición.

El campo como campo es el cómo de la manera de aparecer como “paisaje”. Ello es “belleza del paisaje” no de éste meramente en el cómo, sino en la tonalidad. Es decir, no solamente, lo que ahí está fundado mediante este

³⁰⁵ El manuscrito avanza hasta la página 20 de la transcripción en medio de meras enunciaciones de los temas sin descripciones ni conclusiones. Por ejemplo, comienza preguntándose sobre la diferencia entre los modos de sentimiento y los modos de la voluntad, en qué medida los modos de sentimiento no son también tendencias. Por ejemplo, la alegría ante el cumplimiento de una meta; esta meta pertenece a la esfera de la voluntad pero la alegría es emotiva. De igual manera la esperanza es un modo de la voluntad. Aquí se pregunta qué ocurre con otros fenómenos como el cuidado o la preocupación [Sorge], el miedo [Furcht], o la tristeza [Trauer]. Además aquí se trata de los temples de ánimo generales [allgemeinen Stimmungen] del estar triste, estar preocupado [Sorgenvoll], sentirse temeroso [Furchtsam] o lleno de esperanza [Hoffend]. En todos estos casos hay una dirección actual hacia aquello respecto de lo que se siente esperanza, a lo que se teme, a la preocupación por la ruina por venir [das kommende Verhängnis]. Más adelante comienza la enunciación de temas. Sentimiento en la pasividad, fundación; tendencia progresiva y regresiva; posibilidad de ser observado, ser observado; posibilidad de ser activo y de ser provocado; el volverse. Sentimiento como motivo, el estado de sentimiento, el modo de la anticipación, el agrado activo, la intención del agrado, la confirmación. El manuscrito se interrumpe al inicio de la página “30” de la transcripción (que es el final del texto original, p.19a). La página 20 a es una hoja café sin texto. De aquí se brinca a la página 21 a y comienza con un texto diferente que sólo enuncia la fecha. También hacia febrero de 1931.

“contenido”, como perteneciente a la unidad de la objetividad como realidad, y como unidad de propiedades, que se le han adherido a partir de la praxis – lo que ya es y como se ve desde aquí – sino lo que significa para mí este ente a la vista, es valioso sentimentalmente para mí. Este valor puede tener su propio significado práctico. Los paisajes se producen según ideas de valor genera un ambiente emotivo [*macht Stimmung*], produce objetos con la forma de finalidades [*Zielform*] en caracteres relativos al temple de ánimo perceptibles para todo el mundo, también se vuelven “objetivas”³⁰⁶

El paisaje es campo [*Land*] en el cómo de su modo de aparición. Cuando apreciamos la belleza de un paisaje no vemos el campo en general, ni tal o cual objeto del campo sino el paisaje como un todo, en el cual apreciamos sus características relativas al interés práctico, aunque fundadas en la unidad de los objetos reales. No vemos primero los meros objetos y luego su valor, sino que aparecen ya, en primera instancia, con cierta significatividad emotiva.

A partir de la página 22 “a” del manuscrito aparece en la parte superior derecha con letra verde el titular: “Wert und Stimmung”. Su reflexión continúa el tema anterior en torno a la evidencia del mundo y campo en el cómo de su aparición: el paisaje. Aquí Husserl se pregunta sobre el carácter de valor del mundo como mundo-hogar (Heimwelt), el ejemplo que va a tomar aquí es la contemplación de un paisaje en una caminata. El mundo hogar, dice Husserl, tiene su carácter de valor, que aquí se representa como el carácter de ser acogedor; hay una unidad en los valores “estéticos” en la contemplación de un paisaje cambiante durante una caminata. El temple de agrado o desagrado subjetivo es un temple relativo al lugar donde vivo y a la manera en que vivo ese tiempo. Hay una coloración del temple [*Stimmungsfärbung*], la cual no tiene una motivación simple y reconozco a través del lugar que visito.

De nueva cuenta se advierte la relación entre el temple de ánimo y la modificación de la apreciación del entorno. En la infelicidad, dice Husserl, no tengo ojos para lo amable y acogedor del paisaje, para la belleza de los árboles. Es así que a este temple de ánimo pertenece también el interés (o el desinterés) emotivo que me causa el paisaje que voy recorriendo. Pero

³⁰⁶ Ms. A VI 34/21b „Land als Land im Wie der Erscheinungsweise, als “Landschaft”. Das ist “landschaftschönheit” nicht dieses bloss im Wie, sondern in der Stimmhaftigkeit. Also nicht nur, was da durch diesen “Inhalt” fundiert ist, als zur Einheit der Gegenständlichkeit als Realität gehörig und als Einheit von Eigenschaften, die ihm aus der Praxis zugewachsen sind – was das schon ist und wie es von hier aussieht – sondern was dieses Seiende im Aussehen für mich bedeutet, mir gefühlsmässig wert ist. Dieser Wert kann selbst praktische Bedeutung haben. Man erzeugt Landschaft nach Wertideen (macht Stimmung), man erzeugt Gegenstände in Zielform, im Stimmungscharakter für jedermann fühlbar zu machen, sie werden also auch «objektiv»“

también pertenece a la esfera del interés, en el sentido en que está ligado a las aspiraciones. Por ejemplo, el fracaso en la profesión: he fracasado como vendedor; he llevado mi empresa a la quiebra y no sé qué haré después. Aquí la valoración de lo ocurrido no es un temple de ánimo en sentido habitual, es decir, no se refiere a un evento singular. No es un fracaso relativo a una acción singular sino que se siente también como relativo a la totalidad de la vida. Aunque también hay casos en los cuales un malogro momentáneo nos produzca gran frustración, pero mañana no signifique nada.

Es necesario distinguir entre la valoración de un suceso y el temple de ánimo. Es decir, el temple que tiene lugar como resultado de una actividad, por ejemplo la alegría singular o la frustración singular y el temple de ánimo total perteneciente al presente continuo; por otro lado tenemos el futuro vital entero, el cual también se experimenta con un temple anímico relativo a él.

Cada presente favorable eleva mi sentimiento vital total, siempre y cuando el presente pertenezca a un futuro posible. Pero aquí también hay que tener en cuenta que el futuro puede o no prosperar. Hay que observar aquí que la vida humana, como vida abierta hacia el futuro siempre depende del eventual fracaso o éxito, por lo cual, se mantiene siempre en una especie de equilibrio entre el logro o malogro de las empresas.³⁰⁷

Así mismo, dice Husserl, se encuentra también en un estado constante de peligro [*Gefahr*] y preocupación [*Sorge*].

Más adelante agrega:

Debe de inmediato advertirse que la vida humana (en su forma de la referencia destacada a un amplio futuro y finalmente para el hombre pleno a la vida total) se mantiene siempre en vilo entre éxitos y fracasos, siempre, pues, en el peligro y la preocupación, y en esa medida se justifica designar a la vida en cuanto a su temple como una vida en la preocupación por la vida. “Preocupación” [*Sorge*] es en general una expresión que en su sentido indica anticipadamente al todo de la vida. “Preocupación” es en general una expresión que en su sentido indica anticipadamente al todo de la vida. La preocupación por un enfermo, de si se recupera o no – la expresión ya quiere decir que este hombre en su existencia significa algo para nuestra vida y no meramente para el momento. En todo auténtico amor al prójimo reside una participación interior en su satisfacción vital práctica, pero también – desde el momento en que esta vida ha surido como actual para la persona, en su preocupación nuestra preocupación, nuestro “estar preocupado-por-él” [*Für-ihn-besorgt-sein*] está ligado a nuestra propia

³⁰⁷A VI 34 22 b

preocupación vital, nuestro futuro vital [Zukunftsleben] está en función de él, con él, abarca del compartir la vida con él.³⁰⁸

La vida humana en su referencialidad a un futuro, más o menos lejano y especialmente en lo que concierne a la vida entera, siempre está referida a su propia vida como plenitud o totalidad; siempre estamos anticipando emotivamente las eventualidades de nuestra vida, de sus éxitos y sus fracasos. Se trata de una forma de anticipación o previsión emotiva, fundada en la estructura protentiva de la conciencia pero no sólo con contenidos más o menos específicos en cuanto a lo que se “espera”, sino, como sugiere aquí Husserl, con un presentimiento del peligro manifiesto en la preocupación de la vida por sí misma. En esa medida, dice Husserl, se justifica llamar la vida en relación a su temple de ánimo como una vida en la preocupación o el cuidado “por la vida”. Husserl mismo destaca que “preocupación” o “cuidado” [Sorge]³⁰⁹ “es en general una expresión que en su sentido indica anticipadamente la vida entera”. No se trata aquí de estar preocupado por tal o cual circunstancia eventual sino de una anticipación emotiva, templada, de la vida como totalidad. Nuestra preocupación por el enfermo, no es preocupación sólo por su salud, si se recupera o no, sino que su vida y su futuro (como vida total y no su estado de salud actual) “significa algo” para nuestra propia vida como totalidad. Estamos vueltos a la recuperación del enfermo pero hay un sentimiento de fondo, no sólo de miedo sino de estar “al pendiente”, anticipando lo que puede ocurrir o no y anticipándolo en el modo de su significatividad afectiva para nosotros. Estar vueltos a la recuperación del enfermo es anticipar lo que pueda pasarle pero en esa vivencia anticipamos en cierto modo nuestra propia vida como totalidad en función del lugar que ocupa esa persona en nuestra vida, y definirá nuestra forma de encontrarnos con nosotros mismos.

³⁰⁸ Idem. „Es ist also sogleich zu beachten, dass das menschliche Leben (in seiner Form der ausgezeichneten Bezogenheit auf eine weite Zukunft und schliesslich für den vollen Menschen auf das ganze Leben) immerfort in der Schwebe von Gelingen und Misslingen, also immerfort in Gefahr und Sorge verbleibt, und insofern rechtfertigt es sich, das Leben hinsichtlich seiner Stimmung als ein Leben in der Lebenssorge zu bezeichnen "Sorge" ist überhaupt ein Ausdruck, der in seinem Sinn vordeutet auf das Ganze des Lebens. Die "Sorge" um einen Kranken, ob er davonkommt oder nicht der Ausdruck besagt schon, dass dieser Mensch in seinem Dasein für unser Leben und nicht bloss für den Moment etwas bedeutet. In jeder echten Nächstenliebe liegt innerer Anteil an seiner praktischen Lebensbefriedigung, aber auch - von dem Moment an, wo diese Liebe als aktuelle für die Person erwacht ist, ist seine Sorge unsere Sorge [Zusatz: "Mitsorge ist eigene Sorge"], unser Für-ihn-besorgtsein gehört mit zu unserer eigenen Lebenssorge, unser Zukunftsleben rechnet auf ihn, umschliesst das Mitleben mit ihm.“

³⁰⁹ Cfr. Nam In Lee (1997:148).

Además, en el amor al prójimo encontramos una forma de preocupación compartida. La preocupación por su vida es nuestra preocupación, y a su vez, es una preocupación precisamente propia. Nuestro “estar-preocupados-por-él”, co-pertenece a nuestra propia preocupación vital; el futuro de nuestra propia vida cuenta con él.

En este sentido tenemos que el temple de ánimo no es únicamente un fondo emotivo de nuestro vivir actual, el residuo duradero de una suscitación emotiva, sino también una forma de anticipación temporal como disposición ante el peligro de nuestra propia vida y la de aquellos que nos importan. Esta tendencia se manifiesta en la forma del temple de ánimo de estar “preocupados”. En este caso, la vida está templada emotivamente en el modo de estar preocupada por sí misma. La preocupación no es, en este contexto, un estar vueltos sobre cierta representación eventual y reflexiva de nuestra vida (qué voy a hacer mañana), sino una asunción práctica que implica un fondo emotivo de estar preocupado “detrás” de otras actividades de nuestra vida concreta. Más adelante Husserl precisa que “Sorge” tiene dos significados: por un lado se refiere al sentirse ansioso [Bestrebtsein] y al mismo tiempo activo en sentido práctico [praktisches Tätigsein], y por otro lado la preocupación en el sentimiento, como correlato emotivo de “lo que está o no a tono”³¹⁰ [“es stimmt oder stimmt nicht”]³¹¹.

El sujeto vive su presente ampliado y su futuro vital al menos en la unidad de un interés práctico, el cual tiene su peculiar unidad del temple de ánimo que determina su vida total.³¹²

Aproximadamente de la misma época son los manuscritos ordenados bajo la signatura E III 9³¹³. Este manuscrito complementa los análisis genéticos en torno a la vida emotiva de acuerdo a las pautas de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*. El tema general del manuscrito es la vida instintiva. Comienza con una exposición del tema del horizonte y el “tener” mundo (Welt

³¹⁰ A VI 34 23 a

³¹¹ “Es stimmt oder stimmt nicht” es una expresión coloquial del alemán corriente que quiere decir que algo “va o no va”, “es cierto o no”, pero lo traduzco de esta manera en aras de mantener aquí el verbo “stimmen”, que tiene en alemán un sentido de apreciación. En español decimos “estar a tono” con la situación, con la circunstancia, “ir a tono” con el ambiente de una reunión, de una charla. Otras expresiones como “ir acorde” o “concordar” en general dan también el sentido. En alemán esta expresión se utiliza también para confirmar una opinión (“stimmt!”) o negarla (“Das stimmt nicht!”).

³¹² Cfr. A VI 34 23 b.

³¹³ El tema general de este grupo de manuscritos es la fenomenología de los instintos. Se trata de investigaciones relativas a los impulsos más elementales de la vida y su articulación por niveles. En la carátula de la transcripción se lee “Instinto, Valor, Bien, Teleología, estructura normativa de la personalidad”. La mayor parte de las páginas del manuscrito son de 1931, aunque se incluyen algunas hojas de Enero y Septiembre de 1933. El grupo de manuscritos cuenta con un número aproximado de cien páginas. Iso Kern publicó parcialmente el manuscrito en Hua XV, pero dejó fuera de consideración justo aquellos textos relativos a los sentimientos, que siguen inéditos en el Archivo Husserl. Véase, Hua XV s. LVIII n.3. El tema de los instintos en relación a cuestiones afines al sentimiento en este contexto aparece también en el grupo de manuscritos B III 9 igualmente de la década de los treinta.

haben) para después avanzar a la consideración de los instintos en los estratos básicos de la constitución. La página 16 “a” del Manuscrito es una hoja suelta del 11 de diciembre de 1931 con el título “Sentimiento como Afección y Aspiración [Strebens], motivación de la acción en el desarrollo del yo y la vigilia [Wachbleibens]”. A continuación viene una descripción de la fusión y el destacarse de los contenidos hyléticos. A la mitad de la página aparece la siguiente reflexión:

A todo lo hylético en cuanto existente para el yo, pertenece el tocar al yo en el sentimiento, esa es su manera primigenia de ser para el yo en el presente viviente. El sentir, ser determinado sintiendo, eso es otra cosa que lo que del lado de la hyle se llama afección. Sentimientos positivos y negativos = afección positiva y negativa.³¹⁴

De acuerdo a Husserl corresponde a toda la capa hylética de la experiencia una cualidad emotiva en sentido originario; el yo vive originariamente toda vida en la esfera primordial de acuerdo a criterios de irritación o excitación positiva o negativa. Como dirá en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* o en *Experiencia y Juicio* es posible hacer abstracción de estos caracteres en aras de atender a la constitución objetiva del mundo físico; pero si nos referimos a la forma concreta y por ende subjetiva en que el sujeto vive su propio presente viviente, tenemos que reconocer que, originariamente, el presente viviente del yo primordial [Ur-ich] es permanentemente afectado por el sentimiento. El temple de ánimo y su unidad no se refiere al carácter aislado de un corte en la corriente hyletica sino a su formación como un sentimiento unitario, es el tono emotivo de la unidad de mi vida emotivamente templada y en resonancia emotiva con el mundo en torno.

En el mismo año Husserl escribió otras notas de investigación donde aparece de nueva cuenta el problema del temple del ánimo. Hay una referencia marginal en el manuscrito E III 4/26 al temple de ánimo como relativo a un sentimiento hundido en la pasividad. “Vida del disfrute – en el pasivo hundirse de los sentimientos, temples de ánimo. Temples de ánimo

³¹⁴ Ms. E III 9 16a. Zu jedem Hyletischen als für das Ich Daseinden gehört es, dass es das Ich im Gefühl berührt, das ist seine ursprüngliche Weise, für das Ich in der lebendigen Gegenwart zu sein. Das Fühlen, fühlend bestimmt zu sein, ist nichts anderes, als was von Seiten der Hyle Affektion heisst. Positive und negative Gefühle = positive und negative Affektion”. Cfr. Christian Lotz, (2002:26), Cfr. Natalia Carolina Petrillo, (2009:257-276).

como sentimientos³¹⁵. La nota, una vez más, enfatiza el carácter pasivo del temple de ánimo, frente al estar vuelto activo en el sentimiento.³¹⁶

Por último tenemos las referencias al tema del temple de ánimo que encontramos en los manuscritos del grupo “C” sobre la constitución de la temporalidad. El manuscrito C 16 de 1934 trata sobre los caracteres emotivos de la corriente de conciencia. Aquí el tema aparece dentro de la temática más general de la relación entre los momentos emotivos de la afección y la mera afección en la esfera sensible. Este manuscrito complementa en parte las investigaciones a las que hemos hecho referencia antes y las ideas expuestas en él son coherentes con el programa genético enunciado en las lecciones de *Lógica Trascendental* de los años veintes.³¹⁷

La mención del tema aparece en el inciso “c” del manuscrito dicho apartado se intitula “Sentimiento y Afección (su relación con el yo en el presente viviente)”. Como muchos de los manuscritos de investigación de Husserl, su redacción es fragmentaria y no cierra de forma conclusiva sus aseveraciones; no obstante, el texto muestra una continuidad en la investigación sobre este tema. La noción de “temple de ánimo” aparece en el contexto de la distinción entre sentimiento y “el sentimiento en la unidad de la protoimpresión (de la protoimpresión total) como temple de ánimo”.³¹⁸ El tema es la unidad de la corriente de vida en sus contenidos cambiantes y su relación con la unidad del sentimiento, la cual está fundada en la unidad que se extiende a través de los contenidos en variación. De acuerdo a lo que Husserl sugiere aquí, los contenidos afectantes provocan el sentimiento de atracción o repulsión, es así que se caracteriza a diferencia de otras formas de incitación de la afección tales como el despertar del interés de la atención perceptiva.

Tenemos que un contenido hylético “incita” al yo en el sentimiento, no obstante, puede ser el caso que el yo no se vuelva sobre la afección, que no responda a su llamado en un acto. El contenido hylético funda el sentimiento, dice Husserl, el sentimiento está ahí con el contenido. Sin embargo, el contenido individual, como momento del todo hylético-inmanente,

³¹⁵“Leben des Genusses – im passiven Versinken in Gefühle, Stimmungen. Stimmung als Gefühle“.

³¹⁶Hay otra referencia en el manuscrito A V 22, p.34a-b, también de 1931 al tema del temple de ánimo. Husserl distingue la felicidad en la vida de los “momentos felices”, los momentos pasajeros de placer.

³¹⁷Todavía hay algunas menciones marginales a esta cuestión en manuscritos de investigación de 1935 y es posible que existan otros textos relativos al tema que todavía no estén disponibles para su estudio en el Archivo.

³¹⁸Hua. Mat. 8 p.351.

es un momento emotivo. Aquí la pregunta es en qué nivel ocurre la formación de los sentimientos como una totalidad. Es decir, si están fundados en la capa hylética, entonces su formación debería ser relativa a ella, pero Husserl es de la opinión de que los sentimientos tienen su propia forma aunque se encuentran fundidos con la capa sensible.³¹⁹ La reacción del yo no es una reacción hacia “algo” sino hacia un carácter de sentimiento que forma parte de la esfera hylética originaria inmanente. Es en esta esfera donde el sentimiento adquiere su determinación como excitación o estímulo positivo o negativo. El sentimiento no corresponde a un momento en el sentido de “parte” sino al todo de la relación entre los contenidos dado que el yo es en la totalidad de la relación de sus contenidos, un yo sintiente.³²⁰ No obstante, la unidad de la Hylé y la unidad del sentimiento son diferentes y se pueden describir en abstracción de acuerdo a sus propias formas de variación.

De acuerdo a lo que hemos presentado podemos afirmar una cierta unidad en la descripción de los temples de ánimo en la obra de Husserl. La exploración que hemos presentado no es exhaustiva pero sí permite señalar las pautas que tendría que seguir un análisis fenomenológico de esta vivencia. Particularmente debemos decir que los temples de ánimo se refieren a la unidad de sentimiento duradero que determina un tono o carácter de la apercepción emotiva del mundo entorno, manifiesto en la forma de una “luz” o “resplandor”. A diferencia de los sentimientos que surgen directamente de la actividad espontánea del yo, los temples de ánimo constituyen un fondo pasivo de la representación subjetiva del entorno sin una dirección objetiva precisa. Además, los temples de ánimo están relacionados a una disposición del sujeto en relación a su corporalidad viva y se conectan con su representación del entorno gracias a un efecto semejante a la resonancia. El encontrarse en un temple de ánimo resuena en el entorno concreto de la experiencia y por ocasión de su “melancolía” o “alegría” proyecta una iluminación que modifica su representación subjetiva del mundo como horizonte.

Los temples de ánimo modifican la representación concreta del mundo y configuran un horizonte de referencias estimativas y prácticas en relación al entorno de experiencia. El problema estrictamente filosófico al que nos enfrentamos es la determinación precisa del tipo

³¹⁹ El tema ya había sido señalado por Husserl con anterioridad en las lecciones de Lógica Trascendental. Ahí el tema es la relación entre los sentimientos sensibles y la afección. Véase Hua XI, p.150.

³²⁰ Hua Mat 8 s.353.

de referencia al mundo que entrañan los temples de ánimo. No hay que olvidar que para Husserl el problema desde el inicio de sus investigaciones no es precisamente la mera descripción psicológica de los afectos sino la unidad de la intencionalidad como hilo conductor de las estructuras universales de la conciencia.³²¹ El problema central de la meditación fenomenológica en torno a esta cuestión es justamente el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo, dado que no se refiere directamente a ningún objeto en específico. Ya en la parte final del tercer capítulo, nos referimos al manuscrito de 1893 donde Husserl destaca el fenómeno de los temples de ánimo y las dificultades de precisar su referencia intencional. Aparte de este manuscrito temprano, el lugar donde se ocupa con más detalle de esta cuestión son los manuscritos que forman parte del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.³²²

4.1.3 La intencionalidad de los temples de ánimo y los “trasfondos” de sentimiento [Gefühshintergrund]

Como anticipamos al inicio del capítulo, el grupo de textos inéditos donde se encuentran las investigaciones más detalladas en torno a la naturaleza de la vida afectiva se encuentra en los manuscritos que forman parte del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Es muy probable que también sea en estos manuscritos donde aparezcan las únicas tematizaciones explícitas al problema fenomenológico de la intencionalidad de los temples de ánimo.

Entre los periodos de 1901-1902, 1909 y 1911 Husserl desarrolló una serie de investigaciones sobre la apercepción del valor y el lugar de los sentimientos en la formación de la esfera axiológica. A diferencia de sus lecciones de Ética de 1908/14 e *Ideas I*, en estos manuscritos aparece un análisis más detenido de las formas de intencionalidad de los

³²¹ La fundamentación de una “psicología fenomenológica” sí fue, no obstante, tema de profundas meditaciones de Husserl. De hecho, en no pocas ocasiones señala que la fenomenología y la psicología “pura” o eidética, son ciencias paralelas. (Cfr. Hua IX, p.342ss.) En cualquier caso lo que queremos sugerir aquí, dada la naturaleza de nuestro estudio, es destacar que el problema estrictamente filosófico de la naturaleza de los sentimientos no es la descripción de tal o cual afecto, sino la del tipo de referencia intencional implicado en estas formas de vivir el mundo en torno. En cualquier caso también debemos reconocer que en la obra de Husserl la diferencia entre filosofía y psicología, particularmente en lo que se refiere a la esfera de los sentimientos, no siempre resulta clara. Cfr. Vongehr (2011:337-339).

³²² Otras ocurrencias del tema de los temples de ánimo son Hua XV s.404, 529, 544. (Textos tardíos de 1931) Hua XXII s.476, donde compara el “despertar” del temple de ánimo ante la contemplación de un paisaje. Este último texto pertenece al grupo A VI 4 de 1912. Muchos de los escritos de Husserl sobre sentimientos son justamente de esta época. Hay una referencia marginal a la relación entre corporalidad viva [Leiblichkeit] y temple de ánimo en Hua IX, s.119.

sentimientos, pero siempre en concordancia con sus propias investigaciones tempranas y, particularmente, sus aportes al respecto en *Investigaciones Lógicas*. En estos manuscritos Husserl deja un poco de lado el tema del paralelismo entre la esfera dóxica y la esfera axiológica, propio del tratamiento de sus *Lecciones de Ética*, y avanza por el camino de la descripción psicológico-descriptiva de las vivencias emotivas.³²³

Las vivencias del sentimiento [Gefühlserlebnisse] constituyen un campo de investigación fenomenológica con una estructura propia. El problema fenomenológico más importante es determinar el tipo de referencia intencional implicado en las vivencias del sentimiento. Podemos enumerar el orden de los problemas de la siguiente forma: a) La diferencia entre sentimientos intencionales y no intencionales; es decir, la diferencia entre sentimientos como actos intencionales y sensaciones de sentimiento. Con este problema está implicada la relación entre las sensaciones de sentimiento y las meras sensaciones. b) El tema de la apercepción de valor, es decir, captación del valor en cuanto tal y captación del valor en el objeto del “agrado” o “desagrado”. c) Incitación emotiva [Gefühlserregung] como volverse emotivo; y por último, d) Las “consecuencias” de vivir “en el sentimiento” tales como el despertar de un temple de ánimo duradero y la expansión o difusión [Ausbreitung] de los caracteres de sentimiento propios del temple de ánimo a cierta tonalidad emotiva a la cual Husserl se refiere con términos como resplandor, luz o coloración emotiva. De la diferencia entre sentimientos sensibles y sensaciones de sentimiento ya hemos hablado en el segundo capítulo y Husserl mantiene en lo general, especialmente para los sentimientos como actos, el mismo esquema en sus manuscritos de investigación. Avancemos al problema de la apercepción del valor.

a) La captación de los caracteres de valor y la esfera afectiva (Gemüt)

En el mundo de la experiencia concreta comparecen objetos con diferentes niveles de sentido. Cuando digo que algo me agrada, aquello que me agrada aparece ahí ya con los caracteres de su valor, con los rasgos de lo agradable. Aquello que consideramos valioso lo asumimos así de acuerdo a una cierta representación del objeto de nuestro agrado. Aquello que agrada es “algo” agradable y por tanto aparece de acuerdo a caracteres objetivos o, de acuerdo

³²³ Cfr. Melle (2012:88-89)

a la nomenclatura de Husserl, dóxicos. No obstante, aquello que agrada del objeto no es la mera exhibición objetiva del objeto sino la captación de ciertos caracteres o determinaciones de valor [*Wertbestimmtheiten*] que se constituyen originariamente a través de los afectos.³²⁴ El objeto individual puede constituirse de acuerdo a sus determinaciones propias, que Husserl llama en estos manuscritos “ousiológicas”, es decir, de acuerdo a su “ser” en el sentido de una “ousía”. Fundadas en estos caracteres se encuentran las determinaciones de carácter axiológico relativas a los valores.

La constitución del objeto axiológico referido a las determinaciones axiológicas experimentables del objeto es lo que corresponde a la captación del valor. Para Husserl, así como en la experiencia sensible aparece el objeto natural, así aparece también el valor en la captación del valor. La aparición del valor no se corresponde a la aparición sensible en sentido empírico, no obstante, hay sentimientos sensibles que se corresponden a la exhibición sensible de los objetos, con el consecuente escorzamiento de los contenidos de su exhibición perceptiva, como el agrado sensible que acompaña a la exhibición de una textura suave. Pero, advierte Husserl, es necesario distinguir entre estos caracteres fundidos en sensaciones y lo que aquí llama la apercepción del valor.

El valor del objeto “aparece” de manera intuitiva. Como hemos señalado a propósito de *Ideas II*, Husserl es de la opinión de que hay una comparecencia intuitiva del valor de las cosas en una captación inmediata semejante a la percepción que llama valicepción [*Wertnehmung*]. La apercepción del valor es captación del valor en la aparición del objeto. El aparecer del valor en el objeto, no es una aparición [*Erscheinung*] en el sentido de la aparición a que dan lugar (por aprehensión) las sensaciones “empíricas”, es decir, no se identifica con el mero aparecer sensible de la cosa percibida. Sin embargo, Husserl insistirá aquí, como en otros textos, en declarar que la aparición de los caracteres de valor es sensible y está vinculada a ciertas formas de incitación de lo que llamará la corriente sensible de sentimiento. Por otra parte, el rasgo más enigmático de los sentimientos es la irradiación o difusión [*Ausbreitung*] de ciertos caracteres emotivos tanto sobre el objeto como sobre el campo externo de experiencia, que Husserl describe como una iluminación, tonalidad emotiva o coloración emotiva.

³²⁴ A VI 12 II/84a “2”.

El agrado o desagrado, por otra parte, no son meras toma de posición; es necesario distinguir entre el agrado y la toma de posición ante la aparición del valor. La toma de posición es una modificación de la creencia y se enuncia en el juicio ante el valor. Justo aquí es donde cobra su importancia la comparecencia emotiva del objeto con el carácter del resplandor. La mera creencia, dice Husserl, no “colorea” el objeto, la coloración depende de la aparición y por tanto forma parte de la apercepción del objeto. Los predicados de valor, dice Husserl, nacen de la nueva apercepción de la coloración emotiva [*Gemütsfärbung*] del objeto constituido.

En este contexto llama a las siguientes distinciones: 1) La distinción entre apercepciones sensible-empíricas, “teóricas”, y apercepciones “emotivas”. 2) El carácter de intuición del objeto, es decir, intuición incompleta, apercepción vacía no intuitiva. 3) Dentro del carácter de intuición la distinción entre intuición simple e intuición emotiva. La primera sería la mera intuición sensible del objeto. Por otro lado estaría la intuición emotiva, como sensaciones emotivas [*Gemütsempfindungen*], coloraciones inmanentes de las meras sensaciones [*sinnlichen Empfindungen*] y las menciones emotivas [*Gemütsdeutungen*].³²⁵

La apercepción emotiva [*Gemütsapperzeption*] requiere una apercepción sensible empírica, y en ella, dice Husserl, la objetividad empírica contiene una “coloración” (no empírica), la cual es aprehendida emotivamente.

Las apercepciones emotivas [*Gemütsapperzeption*] presuponen necesariamente lo empírico sensible, están fundadas en ellos. La objetividad [*Gegenständlichkeit*] empírica, recibe “coloraciones”, que son captadas emotivamente (pero no empíricamente).³²⁶

Aquí resulta interesante que Husserl señale que la coloración es aprehendida emotivamente y no empíricamente. Es decir, los caracteres aprehendidos emotivamente como “coloración”, se aprehenden justo como coloración de ese objeto, como contenidos que exhiben ese objeto para mí, pero de manera meramente representativa y relativa a mis sentimientos. El problema es que hay sentimientos sensibles fundidos en apercepciones empíricas del objeto, como el dolor y el placer sensible. Estos sentimientos también exhiben

³²⁵ A VI 30 220 a

³²⁶ A VI 12 II/29 a “8” „Gemütsapperzeptionen setzen notwendig empirisch sinnliche voraus, sind in ihnen fundiert. Die empirische Gegenständlichkeit erhält “Färbungen”, wird gemütsmässig (aber nicht wieder empirisch) aufgefasst.“

determinaciones o cualidades que encuentro placenteras en el objeto, pero al estar fundidas en contenidos aperecidos empíricamente no corresponden al mismo tipo que el resplandor.

b) Incitación emotiva y volverse emotivo

En los manuscritos del grupo A I 16³²⁷ de diciembre de 1911, Husserl distingue entre el temple alegre y el volverse valorante hacia el objeto que causa o motiva la alegría.

Tenemos por una parte la aperepción de valor, como aperepción de valor [*Wertauffassung*] o valicepción [*Wertnehmung*]. La imagen, dice Husserl está ahí ya como una imagen bella, o el violín, aparece ya lleno de valor, me vuelvo a él con agrado. Ya porque lo encuentro hermoso, ya porque me parece hermoso el sonido del violín. En cualquier caso, no tengo la mera aperepción del violín y su sonido, sino todo ello como algo hacia lo cual estoy vuelto en el agrado.

En segundo lugar tenemos el afecto [*Affekt*] y la toma de posición emotiva [*Gemütsstellungnahme*]. Me siento, dice Husserl, encantado por el sonido del violín y me vuelvo a él con agrado. O bien, me vuelvo con agrado al objeto mismo, a la madera del violín, a su forma. En ambos casos tenemos, por un lado, el objeto que incita o despierta en el sujeto considerar su carácter de valor [*Wertcharakter*], por otro lado, tenemos el agrado con el cual nos volvemos al objeto por su valor.

Las distinciones fenomenológicas corren en el siguiente sentido. 1) El objeto en cuanto tal, 2) los caracteres de valor, positivos o negativos que aparecen con la captación del objeto y 3) la toma de posición emotiva que Husserl llama aquí “afecto” [*Affekt*], la cual se dirige al objeto en su carácter de valor.

Por otra parte tenemos que mientras el objeto despierta agrado, a través de su valor, el agrado se dirige al objeto. La toma de posición tiene una dirección, o bien como dirección a favor o en contra, como rechazo. No nos volvemos al objeto en el desagrado sino que, de acuerdo a lo que Husserl sugiere aquí, nos apartamos de él.

³²⁷ Cfr. Hua XX/2 p.484-485

El agrado, el alegrarse, pueden ser ya calmos, ya apasionados. En agrado podemos distinguir por una parte el estar vuelto en el agrado y su dirección al objeto, y lo que aquí Husserl llama la corriente de incitación [*Strom der Erregung*] en el estar vuelto con agrado hacia el objeto.

Husserl caracteriza la corriente sensible del agrado de la siguiente manera:

Encontramos entonces una corriente de sentimientos sensibles, corporalmente localizados, que todavía permanecen y normalmente permanece (sí, un tiempo tiene que permanecer), también cuando otra toma de posición se inicie dirigida a otros objetos o una motivación teórica dirigida a otros³²⁸

Aquí volvemos, una vez más, sobre nuestro conocido problema de la corriente de sentimientos sensibles localizada corporalmente, la cual, de acuerdo a la descripción que aquí presenta el propio Husserl, correspondería a la suscitación sensible de los tempes de ánimo. La “corriente sensible de sentimientos localizados” puede durar, y normalmente dura, dice Husserl, incluso cuando nos encontremos dirigidos en otra toma de posición a otro objeto en consideración teórica.

Un poco más adelante, Husserl señala que el volverse del amor apasionado o el anhelo apasionado, el alegrarse apasionado, no son un volverse en la alegría más la corriente del sentimiento. Una vez más, ante el objeto que exhibe caracteres valiosos me vuelvo con alegría; al volverme a él con alegría, apasionada o no, hay una suscitación o excitación sensible. La excitación sensible es excitación vinculada al evento mismo de volverse con alegría y es ella la que puede ser más o menos duradera, también es ella la que se manifiesta como una suscitación vivida y localizada en el cuerpo.

Ahora bien, el volverse con pasión amorosa o el aspirar apasionadamente, el alegrarse apasionadamente, etc., no consisten, empero, en un volverse en el agrado, etc., más una corriente de excitación sensible. En tanto que el arrobo [*entzücken*] se dirige al objeto, la aspiración ferviente a lo añorado, etc., la corriente sensible co-pertenece precisamente a lo que se dirige, corriente, empero, que por su lado, como mera corriente sensible, no tiene en absoluto semejante dirección. Hay, pues,

³²⁸ Ms. A I 16/8b “75” “8” „Wir finden dann einen Strom sinnlicher, körperlich lokalisierter Gefühle, der noch verbleiben kann und normalerweise verbleibt (ja, eine Zeit verbleiben muss), auch wenn eine andere Stellungnahme gerichtet auf andere Objekte oder eine auf andere Objekte gerichtete theoretische Betrachtung einsetzt“

en ello algo fenomenológicamente peculiar; una cierta dilatación, una cierta corriente irradiante de suscitación de sentimientos encontramos, un mero entorno, sino que peculiarmente lo expande y lo modifica. La corriente es una vivencia unida con él, pero de modo que ella, en la lejana analogía, desempeña para la vivencia intencional un papel semejante al de la sensación en la percepción de objetos. El arrobamiento y no un agrado sin suscitación, se dirige al objeto, y el objeto no se ve solo como agradable, sino (en correspondencia con la modificación del acto) como arrebatador.³²⁹

La descripción del fenómeno coincide con otras descripciones a las que ya hemos hecho referencia. La corriente sensible de sentimiento, como pura corriente sensible, no tiene ninguna dirección; esto es verdad, pero ello puede interpretarse de dos formas: 1) Se trata nuevamente de presentar los sentimientos sensibles como contenidos no intencionales que ganan su intencionalidad al ser aprehendidos por el acto aprehensor, o 2) tienen ellos mismos su forma de organización inmanente, que pre-organiza por así decir, la forma en la que han de ser aprehendidos por los actos. La comparación con la percepción que presenta Husserl aquí puede ser engañosa porque las meras sensaciones no se comportan como los sentimientos sensibles. No corresponde a la exhibición sensible del rojo, como cualidad secundaria de un objeto perceptivo, la misma duración en el sujeto que se mantiene después de que el objeto que causa la alegría deja de estar presente. Esta comparación puede entenderse como una cierta no-independencia de la corriente de sentimiento respecto del “volverse”, así como en cierto modo los contenidos de sensación son no-independientes de la aprehensión cuando se entienden por ellos exhibiciones efectivas de un objeto percibido, así los contenidos de sentimiento sensible exhiben emotivamente el objeto de la aprehensión emotiva; no obstante, la corriente de

³²⁹ Idem, „Nun besteht aber die leidenschaftlich-liebende Zuwendung oder das leidenschaftliche Begehren, das leidenschaftliche Sich-Freuen etc. nicht in einer Gefallenszuwendung etc. plus einem Strom sinnlicher Erregung. Indem sich das Entzücken auf das Objekt richtet, das inbrünstige Begehren auf das Vermisste etc., gehört zu dem Sich-Richtenden eben der sinnliche Strom mit, der aber seinerseits als bloß sinnlicher Strom gar keine solche Richtung hat. Es ist also ein phänomenologisch Eigenartiges da; eine gewisse Verbreitung, einen gewissen ausstrahlenden Erregungsstrom von Gefühlen finden wir um den Akt, durch den er aber nicht eine bloße Umgebung erhält, sondern die ihn selbst eigenartig verbreitet und modifiziert. Der Strom ist ein mit ihm einigtes Erlebnis, aber so, dass er in entfernter Analogie für das intentionale Erlebnis eine solche Rolle spielt wie Empfindung in der gegenständlichen Wahrnehmung. Das Entzücken, und nicht ein erregungsloses Gefallen, richtet sich auf das Objekt, und das Objekt sieht nicht bloß als gefällig, sondern (der Modifikation des Aktes entsprechend) als entzückend da“

sentimiento agrega el carácter adicional de la duración en el sujeto sin el objeto de la suscitación.

La corriente de sentimientos sensibles tiene una irradiación [Austrahlung] o propagación [Verbreitung] emotiva, que no es un mero contorno que rodea al acto, sino que a su modo está conectado con él. La corriente de sentimiento es una con el volverse emotivo y no un mero agregado concomitante al volverse. Se trata justamente de la corriente irradiante de sentimiento sensible que corresponde a ese volverse en la alegría.

Un poco más adelante, en el mismo manuscrito, Husserl se pregunta por esta suscitación del sentimiento sensible y su vínculo de motivación con el volverse en el sentimiento. La corriente de sentimiento sensible no es una mera concomitancia del volverse afectivo sino que está vinculada al acto, no obstante, entre el acto y la suscitación de la corriente de sentimiento no hay un vínculo causal, semejante al que habría entre el pinchazo de un alfiler y el dolor, sino un vínculo motivacional y emotivo.

Por otra parte, como mencionamos arriba, la corriente de sentimiento tiene el correlato noemático de la irradiación de una luz afectiva que descansa sobre el objeto, lo colorea dándole un determinado carácter de sentimiento.

Una luz resplandeciente descansa sobre el objeto, lo colorea, le da carácter. El ser arrebatador es como una corriente de luz que descansa sobre el objeto. En su carácter de luz puede poner la atención. Pero ¿no está en ello el objeto como lo irradia la luz? Esta e hecho en belleza irradiante, como en efecto lo decimos realmente de la amada, de una persona hermosa, etc., No es de modo que el arrobo, que yace fuera del objeto en el sujeto, lance una luz al objeto.³³⁰

El tema de la luz afectiva o resplandor, que aparece en otras obras, es un carácter de la representación subjetiva del objeto. Se trata de un carácter sensible del objeto aunque no corresponde al estrato de la aprehensión de los contenidos de sensación. Las metáforas visuales con las que Husserl se refiere constantemente a este carácter son justo eso, metáforas, pues esta iluminación no es precisamente una luz, ni está fundada en sentido estricto en las

³³⁰ Ms. A I 16/10 a “77” “10”. „Ein strahlend Licht liegt auf dem Gegenstand, färbt ihn, gibt ihm einen Charakter. Es ist gleichsam das Entzückendsein ein Lichtstrom, der auf dem Objekt liegt. Auf seinen Lichtcharakter kann ich achten. Aber steht dabei nicht das Objekt als das Lichtausstrahlende da? Es steht in der Tat in strahlender Schönheit da, wie wir <es> ja von der Geliebten, von einer schönen Person etc. wirklich sagen. Es ist nicht so, dass das Entzücken, das ausserhalb des Objekts im Subjekt liegt, auf das Objekt ein Licht wirft.“

sensaciones que exhiben el objeto. De ahí se desprende su independencia y su posible permanencia una vez que ya pasó el objeto que suscitó este estado.

Ahora bien, el carácter de luz no pertenece a la apercepción objetiva, no a la capa de las aprehensiones de sensación. Pertenece a otra dimensión. Pertenece primigeniamente al objeto, esto es, en el arrobó, que está fundado por la apercepción objetiva, se constituye este carácter primigenciamente como carácter del objeto [*Objekt*]. (Se podría decir: de igual manera que un sentimiento sensible se construye sobre la conciencia de sensación sensible y es carácter de sentimiento en el objeto, en el contenido de sensación.) No tendríamos que decir: no se trata aquí de una apercepción empírica, de una apercepción tal que le da unidad empírica a un objeto (lo constituye como eso), pero cuando ampliamos la expresión apercepción, se trata de una apercepción. Puedo “vivir” en ella como en ella como en la apercepción empírica, luego estoy vuetlo en especial a aquello que en ella se constituye en especial.³³¹

La coloración emotiva del objeto es un carácter que depende de una dimensión distinta a la apercepción empírica, no obstante, se comporta de manera semejante a las sensaciones toda vez que exhibe al objeto de acuerdo a caracteres emotivos. La cuestión es que dicha coloración es el resultado de una irradiación o propagación emotiva del volverse en el sentimiento hacia el objeto. El volverse emotivo³³² hacia el objeto me provoca no sólo la tonalidad emotiva en la forma de la coloración, sino que ella misma está relacionada con un temple de ánimo que “colorea” el fondo de sentimiento produciendo un ambiente emotivo [*Gefühlsmilien*].

c) Caracterización del temple de ánimo como unidad afectiva duradera y el problema de su intencionalidad

Finalmente tenemos el problema que más nos interesa: el temple de ánimo duradero como unidad afectiva de la subjetividad emotivamente templada [*gestimmt*] y su intencionalidad. Husserl avanza hacia el mapa descriptivo de los diferentes caracteres y

³³¹ Ms. A I 16/10 b. „Nun gehört der Lichtcharakter nicht zur Gegenstandsapperzeption, nicht zur Schicht der Empfindungsauffassungen. Es gehört in eine andere Dimension. Er gehört ursprünglich zum Objekt d.i. im Entzücken, das fundiert ist durch die Gegenstandsapperzeption, konstituiert sich dieser Charakter ursprünglich als Charakter des Objekts. (Ich könnte sagen: Ebenso wie ein sinnliches Gefühl auf einem sinnlichen Empfindungsbewusstsein sich baut und Gefühlscharakter am Gegenstand, am Empfindungsinhalt ist.) Müssen wir also nicht sagen: Es handelt sich hier nicht um eine empirische Apperzeption, um eine solche, die einem Gegenstand empirische Einheit gibt (ihn als das konstituiert), aber wenn wir den Ausdruck Apperzeption erweitern, eben auch um eine Apperzeption. Ich kann in ihr wie <in> der empirischen Apperzeption “leben”, dann bin ich dem, was sich in ihr speziell konstituiert, speziell zugewendet.“

momentos de la estructura de la conciencia emotiva hasta llegar a la consideración del temple de ánimo duradero el cual está implicado en la apercepción emotiva del valor en el objeto o estado de cosas al cual nos volvemos con agrado. Aquí Husserl retorna, en un nivel superior de complejidad, sobre la misma pregunta que aparece en sus investigaciones tempranas: ¿Son intencionales los temples de ánimo? ¿Cuál es la forma de su intencionalidad?

El problema filosófico es la unidad de la idea misma de intencionalidad, pues más allá de la diferencia entre sentimientos sensibles no intencionales y actos de sentimiento intencionales, tenemos la aparición de un temple de ánimo constituyente de un cierto estado subjetivo, el cual proyecta sobre el entorno ciertos caracteres emotivos no aprehendidos temáticamente y por ende, sin referencia intencional explícita. Husserl distingue en estos manuscritos los diferentes sentidos de intencionalidad implicados en las vivencias del sentimiento, pero de nueva cuenta vuelve sobre la dificultad de explicitar el sentido de la intencionalidad de los temples de ánimo.

Los manuscritos donde vuelve sobre esta temática corresponden al periodo de gestación de *Ideas I*. En este contexto Husserl abre la extensión de la idea de vivencia intencional y distingue entre vivencias intencionales que son acto y las que no lo son. En estos textos justo se referirá a la intencionalidad de los temples de ánimo como una forma de intencionalidad en sentido amplio que no se refiere a ningún objeto determinado.

El problema de la intencionalidad de los temples de ánimo aparece en el marco de la distinción entre el acto de valorar y el agrado que revela el valor. La apercepción de valor va acompañada de un agrado ante el objeto por el cual se tiene valor, pero este agrado puede ser suscitado o no. Incluso puede ser el caso que viva en actitud valorante y en ella constituya las determinaciones de valor del objeto. Veo el objeto de valor y lo juzgo valioso por sus cualidades. Pero también puede ser el caso que viva en la espontaneidad del sentimiento, es decir, que me entregue justamente al agrado que me despierta la presencia del objeto del valor. Ya en otros manuscritos del mismo grupo había distinguido entre la captación del valor del objeto y la vivencia de agrado ante el valor.

Encuentro bella la figura de una mujer, no obstante, unas veces me encanta y otras me hace sentir indiferente; en cualquiera de los casos la encuentro hermosa pero el sentimiento

³³² Cfr. Ms. A VI 12 II/95 a

suscitado puede ser diferente. De igual forma encuentro un platillo delicioso, pero si ya comí o me siento demasiado lleno, no me parece apetitoso, podemos decir incluso que “no me sabe igual”. Sé que me gusta el mole y siempre que lo veo lo encuentro delicioso pero no siempre me llena del mismo entusiasmo o encanto la noticia de que comeré mole ese día. Es así que el sentir como captación de valor [*Wertfassen*] se distingue del disfrutar, de las reacciones superiores emotivas. En la esfera de los actos emotivos superiores algo puede alegrarme sin que “me entregue a la alegría” [*ohne dass ich mich der Freude hingebe*], puedo encontrar algo atractivo o deseable, pero esa atracción o deseo puede ser más o menos suscitada, más o menos apasionada.

En la siguiente página del mismo manuscrito Husserl extiende el ejemplo a la conversación con una persona encantadora. Hablo con ella, encuentro su encanto, su carácter adorable, pero estoy vuelto a la conversación. Todo ello, dice Husserl, tiene su coloración afectiva. Con el curso de la conversación me voy sintiendo cada vez más feliz, se eleva la incitación de mi alegría. Sin embargo, no estoy vuelto a la alegría como tal sino a la charla, a la presencia de la persona, sus bellos modos. En este caso la alegría está en el fondo de mi atención; me siento feliz por estar con esta persona y este temple de alegría es por ella, pero no estoy vuelto a la alegría misma sino que sigo la charla. Después de haber charlado con esta persona, dice Husserl que el temple de ánimo puede todavía resonar cuando estoy vuelto hacia otra persona. “La alegría puede resonar todavía cierto tiempo. Me siento todavía en el temple elevado, si me vuelvo a otra persona, etc.”³³³

El temple de ánimo no sólo está en el fondo de la vivencia de estar atentos a una conversación, sino que se mantiene ahí, tiempo después de que aquello que lo suscitó ya no es tema. Este fondo anímico duradero asociado a cierto estado emotivo, mantiene su referencialidad de forma no temática hacia el objeto que lo suscitó. Este temple de ánimo va acompañado de una manifestación corporal consecuente con esta suscitación del sentimiento.

Digo, por ejemplo: A causa de la captación de esta belleza, emerge un creciente afecto de alegría [*Freudenaffekte*] y a él pertenece también una suscitación corporal de placer. Pero el placer corporal, el bienestar en el pecho etc., no es la alegría misma, sino que la alegría es alegría sobre la belleza, y si

³³³ “Die Freude kann noch lange nachklingen. Ich bin noch in gehobener Stimmung, wenn ich mich anderen Personen zuwende etc.” Ms. A VI 8 I/45 a “19”

ahora no pienso en la alegría, es porque la alegría de hecho es alegría por la belleza (sí, como resultado de ella).³³⁴

La alegría ante la belleza, de acuerdo a la descripción de Husserl, se transmite y forma un temple de ánimo que hace que todo resplandezca bajo su luz. La descripción del fenómeno coincide de forma sorprendente tanto con lo señalado en sus primeros escritos como en *Investigaciones Lógicas*. El temple de alegría me coloca en una disposición en la que encuentro todo agradable y bello. Además, no sólo me encuentro en una determinada alegría sino que, a su vez, vivo en el ritmo de la alegría; y “con ello, el temple de ánimo siempre mantiene su intencionalidad”.³³⁵

Más adelante agrega la necesidad de distinguir entre lo dado con su carácter de valor y aquello que motiva nuestro temple de ánimo. Dicho temple de ánimo es una unidad del sentimiento [*Gefühlseinheit*], la cual presta a todo un resplandor o una coloración. Dicho temple está él mismo dirigido intencionalmente. La distinción que sugiere aquí Husserl se une a su distinción anterior entre la captación de los caracteres de valor, el agrado implicado en dicha captación y por último la suscitación del temple de ánimo como unidad duradera del sentimiento relativo a la suscitación, y en cierto sentido hacia el valor en el objeto pero cuya referencia intencional hay que precisar. El rasgo más importante de dicha distinción aparece en el carácter problemático de esclarecer hasta el final la motivación del temple de ánimo.

En este punto es preciso notar la diferencia entre el temple de ánimo patente y su referencia de horizonte al entorno actual de experiencia y por otro lado la referencia intencional latente referida a la implicación en las motivaciones que suscitan el temple de mi alegría o mi tristeza. En el ejemplo de la charla con la persona agradable, el temple de agrado puede resonar, puedo seguir en el ritmo del agrado, cuando estoy vuelto a otras personas o a otras actividades. El feliz encuentro con la persona que me agrada hace que me vuelva con alegría a otras actividades de mi vida cotidiana, pero en este caso son esas mismas actividades

³³⁴ Ms. A VI 8 I/45b. „Ich sage etwa: Infolge der Erfassung dieser Schönheiten gerate ich in steigende Freudenaffekte und zu ihnen gehört auch ein erregtes körperliches Lustgefühl. Aber die körperliche Lust, das Wohlsein in der Brust etc., ist nicht die Freude selbst, sondern die Freude ist Freude über die Schönheit, und wenn ich jetzt nicht an die Schönheit denke, so ist darum doch die Freude eben Freude über die Schönheit (ja, infolge)“

³³⁵ Ms. A VI 12 II/72 a “H 20” “Dabei behält aber die Stimmung immer eine “Intentionalität”

las que son iluminadas por mi temple de ánimo alegre, por ende, el fondo del sentimiento es fondo patente de mi situación actual; pero esta referencia de fondo es diferente de la referencia latente de las motivaciones que me llevan a este determinado temple. Una vez más, los contenidos específicos de tal o cual motivación del ánimo son aquí irrelevantes; la aclaración de los contenidos que la síntesis de motivación asocia, correspondientes a cada situación y a cada sujeto, no es asunto de la investigación fenomenológica, sino de una cierta psicología profunda o eventualmente del psicoanálisis. Lo importante para la investigación fenomenológica es declarar, como señala Husserl al final de la página del manuscrito, los diferentes niveles de las vivencias y señalar las distinciones relativas a sus consecuentes referencias de sentido.

En cualquier caso, dice Husserl, hay que distinguir entre el acto de sentimiento, las reacciones de sentimiento individuales y la unidad del temple como unidad de la coloración emotiva [*Gefühlsfärbung*]. En este pasaje Husserl casi parece identificar el temple de ánimo mismo con la coloración emotiva relativa a él.

En todo caso hay que distinguir: los actos de sentimiento, las reacciones de sentimiento singulares y la unidad del temple de ánimo como la unidad de coloración sentimental, que el entero acervo de la conciencia, la esfera entera de lo que aparece como tal, recibe por transferencia, la corriente general del sentimiento en la que nadamos.³³⁶

Finalmente Husserl cierra el apartado con una enumeración de las distinciones necesarias que en cierto modo concluye el sentido de su investigación en este respecto. Es necesario separar 1) la intencionalidad del valorar como apercepción de valor [*Wertapperzeption*], 2) la intencionalidad de la reacción del sentimiento, del agrado como agrado ante el valor, 3) la intencionalidad del estado emotivo [*Gemütszustand*] y el tema del temple de ánimo [*Stimmung*].

La última distinción agrega varios elementos que no habían sido considerados en estos manuscritos y requieren cierta atención.

3) La intencionalidad del estado emotivo [*Gemütszustandes*], la firme resolución [*Zusammenschluss*] como hábito, en el cual voy por la vida y mientras pienso, siento

³³⁶ Ms. A VI 12 II/73 a “H 21” „Also jedenfalls [sind] zu scheiden: die Gefühlsakte, die einzelnen Gefühlsreaktionen und die Einheit der Stimmung als die Einheit der Gefühlsfärbung, die der gesamte Bewusstseinsbestand, die gesamte Sphäre des Erscheinenden als solchen, durch Übertragung erhält, der allgemeine Strom des Gefühls, in dem wir schwimmen“

o hago, tengo en el trasfondo mi meta, mi firme decisión o la [intencionalidad del] temple seguro y sereno, o de la tristeza actual etc.³³⁷

Por un lado tenemos la intencionalidad del estado emotivo [*Gemütszustand*] de la firme resolución en cuanto hábito a través del cual vivo mi propia vida y sus metas.³³⁸ La actitud, por ejemplo, de optimismo o pesimismo respecto de mi propia vida constituye una disposición anímica manifiesta en la forma de un estado de ánimo.³³⁹ Esta actitud tiene su forma de manifestación subjetiva en el estado de ánimo y su respectiva referencia intencional: me siento optimista respecto de los acontecimientos de mi vida. Por otra parte, la distinción entre este estado de ánimo habitual y el temple de ánimo de “tristeza constante”, no es del todo clara, aunque por el sentido de la exposición de Husserl aquí puede advertirse, como una posibilidad, que el estado de ánimo se refiere a la disposición habitual de la firme resolución del hábito, y el temple de ánimo estaría más relacionado justo con una unidad emotiva de afectividad corporal y de irradiación de un tono en la atmósfera emotiva, la cual se vive a la manera de una resonancia entre mi temple de ánimo y mi entorno de experiencia concreta. Ese temple de ánimo también tiene su intencionalidad, a su modo constituye una forma de referencia al mundo como entorno de mi vida concreta.

El § 6 de acuerdo a la versión del *Typoskript* de Landgrebe,³⁴⁰ continúa las investigaciones anteriores sobre la intencionalidad de los temples de ánimo, ahora bajo la modalidad de lo que aquí llama los afectos del sentimiento [*Gefühlsaffekt*]. El tema aquí es explícitamente la descripción de lo que desde hace años viene llamando la expansión del sentimiento [*Gefühlsausbreitung*]

Aquí Husserl vuelve a su consideración sobre la diferencia entre el valorar [*Werten*] y lo que aquí llama la entrega al valor [*Hingabe an Werte*]. Cuando veo algo bello, me regodeo en su contemplación y luego pienso, eso es bello. En este movimiento no hay, al menos no

³³⁷ A VI 12 II/73 a “H 21” 3) Die Intentionalität des Gemütszustandes, der festen Entschlossenheit als Habitus, in dem ich durch das Leben gehe und, während ich die und jenes denke, fühle, tue, immer im Hintergrund mein Ziel habe, meinen festen Zusammenschluss, oder die [Intentionalität der] heiter zuversichtlichen Stimmung, oder die [der] beständigen Trauer etc.”

³³⁸ Cfr. Hua XII p.415

³³⁹ Cfr. Lohmar (2008:207).

³⁴⁰ Ms. M III 3 II /2 “Affektive Gefühlsausbreitung und motivierte Gemütsreaktion auf Grund von Wertapperzeptionen”. El texto que aquí citamos corresponde justo al parágrafo sexto que comienza en la página 89 del *Typoskript* (M III 3 II 1/90).

necesariamente, una modificación del sentimiento de agrado ante la belleza. En cualquier caso es necesario distinguir entre la belleza en el objeto, que es correlato de la conciencia de la belleza, y por otro lado la reacción emotiva del agrado, la alegría provocada por el sentimiento de agrado ante la belleza. La suscitación de la alegría por la belleza se caracteriza por ser una “corriente de alegría” [Freundenstrom] en la que se pueden encontrar también momentos sensibles, el sentimiento de alegría sensible que “baña” mi cuerpo de felicidad [Seligkeit].³⁴¹

En este apartado Husserl distingue entre el objeto valorado con los aspectos o características que encontramos valiosas y, por otro lado, la conciencia que revela el valor a través del agrado o desagrado. No obstante, tener algo por valioso no es vivir todo el tiempo en el entusiasmo, en la alegría suscitada por encontrar algo valioso y, por ende, sentir agrado ante su presencia. Finalmente tenemos la suscitación de un temple de ánimo como consecuencia del agrado suscitado.

Estoy en el encanto, en un temple de ánimo feliz, el cual no es entonces un mero agrado ante el sonido, sino una consecuencia de este agrado que lo motiva. Estoy encantado por la belleza del sonido, el agrado, la apreciación de belleza es su fundamento, es su causa y su estímulo.³⁴²

La alegría suscitada por la aparición del objeto valioso tiene sin duda su intencionalidad, pero no es la intencionalidad del valor puesto que el valor no depende de las variaciones de la suscitación del afecto de la alegría. Para aclarar la cuestión Husserl procede de la siguiente forma: Primero aclara que por alegría comprende el afecto [*Affekt*] de la suscitación de alegría [*Freudenerregung*] que se desprende del objeto valioso. En segundo lugar aclara que la intencionalidad de la alegría, aquello por lo cual uno se alegra, no es la misma que la del tener algo por valioso.

³⁴¹ Aquí Husserl se refiere una vez más a la localización de la alegría: “das Gefühl der Seligkeit, das ich in der Brust fühle als ein Wohlgefühl, das dort lokalisiert ist. Damit ist aber der Unterscheid noch nicht geklärt”. En el segundo capítulo hemos llamado la atención sobre esta diferencia, que a Husserl le parece todavía no aclarada, en torno a la localización de la manifestación sensible de la alegría. En efecto, la alegría no es la excitación en el pecho que siento cuando me encuentro feliz, pero si planteamos la cuestión desde otra perspectiva hay que recordar que es la sensación la que funda la localización y no la preexistencia del cuerpo con sus puntos, por así decir pre-localizados. El problema de la localización de los sentimientos sensibles depende de la asunción de la vida corporal que suponga la explicación. La propia teoría de la constitución originaria de la corporalidad viva que desarrolló Husserl permite la resolución de la aparente aporía.

³⁴² A VI 8 I/49 a “H 25” „Ich gerate in ein Entzücken, eine heitere Stimmung etc., die dann nicht mehr blosses Gefallen am Ton ist, sondern eine Folge dieses Gefallens, dadurch motiviert. Ich bin entzückt von der Schönheit des Tones, das Gefallen, das Schönheitswerten liegt zugrunde, ist Ausgang und Anregung.“

Si entendemos entonces por alegría el afecto, la suscitación de alegría, que fluye del objeto de valor en cuanto tal, es evidente que la intencionalidad de este afecto [*Affekt*] es diferente de la actitud de valorar [*Welthalten*]: a saber, relación “intencional” del afecto de alegría sobre ello, sobre lo que me alegro, es diferente a la del agrado ante la cosa [*Sache*]. La actitud valorativa está en dirección del objeto de valor, en el agrado estoy vuelto al objeto, y en todo caso (si no es necesaria la atención) tal como el agrado siga ahí, es conciencia, también hay ahí una conciencia operante de objeto [*fungierendes Gegenstandsbewusstsein*]. En contraparte la suscitación de la excitación de la alegría no es conciencia dirigida al objeto de valor suscitante. Ella está en relación con este objeto como suscitador, como motivante. Ella resulta de un objeto agradable, está dirigida pero no hacia el objeto que la suscita.³⁴³

Una vez expuesta la diferencia entre la intencionalidad de la alegría suscitada y la de la conciencia valorante, viene la aparición del temple de ánimo y la luz que colorea todos los objetos.

Por otro lado, prosigue eventualmente en un temple festivo, que es como una reacción, un sentimiento difundido sobre el contenido de conciencia, coloreando con su luz todos los objetos y a la vez volviendo receptivo para todo estímulo de placer (por otro lado irreceptivo para estímulos de displacer). ¿No tiene este, como todo sentimiento, su intencionalidad, así sea una intencionalidad confusa? Tenemos un fondo de representación, la unidad de la apercepción de fondo, así pues, un fondo de sentimiento confuso: Si estamos en temple de ánimo alegre, entonces esto o aquello, sobre lo cual nuestra mirada cae, se ve amigable, rosado, amable. Podemos empero reflexionar y captar la unidad del temple de ánimo como alegre, como una unidad de sentimiento indeterminadamente difundido, en el cual también confluyen varios sentimientos corporales sensibles, que tiene su coloración de unidad y está caracterizado por el hecho de que se difunde sobre objetos que no funda un agrado desde sí mismos por su contenido.³⁴⁴

³⁴³ A VI 8 I/49 b “H 25 – A VI 8 I/50 b “H 26” Verstehen wir unter Freude den Affekt, die Freudenerregung, die von dem Wertobjekt als solchem ausströmt, so ist offenbar die Intentionalität dieses Affekts eine andere als die des Werthaltens: Nämlich die "intentionale" Beziehung des Freudenaffects über das, worüber ich mich freue, <ist> eine andere als die des Wohlgefallens an der Sache. Das Werthalten ist Richtung auf das wertgehaltene Objekt, im Gefallen bin ich dem Gegenstand zugewendet, und jedenfalls, (wenn Aufmerksamkeit nicht nötig ist) solange das Gefallen da ist, Bewusstsein ist, ist auch ein fundierendes Gegenstandsbewusstsein da. Dagegen <ist> die affizierte Freudenerregung nicht Richtungsbewusstsein auf das erregende Wertobjekt. Sie ist Beziehung auf dieses Objekt als erregendes, als motiviertes. Sie kommt von einem gefallenden Objekt her, sie selbst richtet sich aber nicht auf das Objekt, das sie erregte.

³⁴⁴ A VI 8 I/50 a “H 26” Andererseits setzt es sich fort, eventuell in einer heiteren Stimmung, die etwas Nachgewirktes ist, ein sich über den Bewusstseinsinhalt verbreitendes Gefühl, mit seinem Licht alle Objekte färbend und zugleich für jedwede Lustreize empfänglich machend (andererseits

Una vez más la cuestión: el agrado despierta un temple de ánimo, aquí caracterizado como un sentimiento que despide una luz emotiva que colorea todos los objetos. Husserl se pregunta explícitamente si este temple de ánimo no tiene también una intencionalidad, como ocurre con todos los sentimientos. La respuesta de Husserl no es una respuesta directa, pero sugiere justamente la vía que queremos defender aquí. Como se observa en el párrafo citado, en lugar de contestar la pregunta, aparentemente se desvía hacia la exploración del tema del trasfondo de la representación. Así como tenemos la unidad de un trasfondo aperceptivo de la experiencia considerada desde el punto de vista de la representación, así tenemos, para Husserl, la unidad de un trasfondo emotivo de experiencia. Como ocurre con otros horizontes, podemos volver nuestra atención sobre este trasfondo y descubrir el temple de ánimo como la unidad indeterminada de la irradiación del sentimiento. Tal unidad de irradiación es una coloración emotiva que, como en otras ocasiones ha señalado, determina con cierto carácter sentimental los objetos del entorno.³⁴⁵

Las cosas están ahí como amenas [*erfreulich*] pero este carácter alegrable no es de ellas en sí y por sí sino que viene, o bien de mi valoración de acuerdo a los caracteres positivos que encuentro en ellas, o bien por el efecto de la iluminación emotiva del evento feliz. El hecho de que todo me parezca hermoso por ocasión de estar embelesado por la belleza de algo hermoso, no hace de la “hermosura del mundo” una hermosura originaria, por así decir. En cualquier caso, la referencia intencional de ese carácter emotivo producido por la “luz del sentimiento” por un lado muestra a los objetos del mundo en torno y por otro está dirigido tácitamente al evento que lo suscitó. Al final de este apartado Husserl compara este “afecto” [*Affekt*] precisamente con una conciencia de fondo.

La persona que nos agrada, en el ejemplo de la conversación con alguien agradable, tiene el carácter del agrado, pero su agradabilidad no es sólo como objeto presente

unempfänglich für Unlustreize). Hat nicht dieses wie jedes Gefühl seine Intentionalität, wenn auch eine verworrene? Wir haben wie einen Vorstellungshintergrund, die Einheit der Hintergrundapperzeption, so einen verworrenen Gefühlshintergrund: Sind wir heiter gestimmt, so sieht sich dies oder jenes, worauf unser Blick fällt, freundlich, rosig, lieblich an. Wir können aber reflektieren und die Einheit der Stimmung als heiter erfassen, <als> eine Einheit unbestimmt verbreiteten Gefühls, in welches auch mancherlei sinnlich körperliche Gefühle einfließen, das seine Einheitsfarbung hat und dadurch charakterisiert ist, dass es sich über Objekte verbreitet, die nicht von sich aus durch ihren Inhalt ein Gefallen fundieren (bzw. ein "gefällig").

[Gegenstand] sino relativa a los diferentes “actos” de agrado dirigidos a ella a lo largo de nuestra conversación con ella. Los diferentes “actos” de agrado, dice Husserl, adquieren una unidad del sentimiento.³⁴⁶ Pero esta unidad del agrado no es todavía la unidad de lo que llama aquí “Afecto” [*Affekt*]. La unidad afectiva, que se manifiesta a través de un temple de ánimo constituye una corriente de sentimiento, de irritación emotiva unida a la vida corporal y toda ella es vivida justo en la forma de una unidad, tiene su propia unidad.

El sentimiento adquiere todavía una expansión de otro tipo. Al lado de los sentimientos despertados por el objeto, por la persona y sus manifestaciones anímicas, que están intencionalmente dirigidos al objeto y son determinados puramente por él (y sus eventuales nexos), ¿no tenemos todavía una corriente de sentimientos suscitados, una corriente de sentimientos de bienestar corpóreos, pero también otros sentimientos, una conciencia acrecentada del propio valor o del acrecentamiento de la propia personalidad y así algún sentimiento suscitado concomitante, que se adapta en su carácter a la situación sentimental. Y esta corriente total es una unidad, tiene un carácter sentimental unitario (en otros casos unidad y sin embargo a la vez discordancia de temple contradictorio, oscilación entre sufrimientos y placer, etc.) y todos estos sentimientos no están separados de aquellos que tienen su dirección particular al objeto y que ahora conforman el núcleo de un sentimiento total, de un afecto. Tienen todos, ellos la unidad de motivación de la suscitación: el todo del sentimiento está, tal como es, caracterizado como afectado por el objeto y sus sentimientos particulares. Podemos apereibir el objeto como suscitador de este afecto entero.³⁴⁷

La unidad del afecto tiene su especial dirección hacia el objeto que enciende la corriente de sentimiento. La formación de esta unidad es un vínculo de motivación, la unidad de motivación suscitada por la incitación afectiva. A pesar de que Husserl utiliza en sus

³⁴⁵ Cfr. Bernet (2006-47-51).

³⁴⁶ Ms. A VI 12 II 91 b.

³⁴⁷ A VI 12 II/92 a “H 28”. „Das Gefühl gewinnt eine Ausbreitung noch anderer Art. Neben den durch das Objekt, durch die Person und ihre seelischen Bekundungen erweckten Gefühlen, welche intentional auf das Objekt gerichtet und rein von ihm aus bestimmt sind (und seine eventuellen Zusammenhänge), haben wir noch nicht einen erregten Gefühlsstrom, einen Strom körperlicher Wohlgefühle, aber auch anderweitige Gefühle, ein erhöhtes Bewusstsein des eigenen Wertes oder der Erhöhung der eigenen Persönlichkeit und so manches miterregte Gefühl, das sich in seinem Charakter der Gefühlslage anpasst. Und dieser ganze Strom ist eine Eiheit, hat einen eihentlichen Gefühlscharakter (in anderen Fällen Einheit und dabei doch Umstimmigkeit widerspruchsvolle Stimmung, Schwanken zwischen Leid und Lust usw.) und all diese Gefühle sind nicht gesondert von diejenigen, die ihre besondere Richtung auf das Objekt haben und die nun den Kern eines Gesamtgefühls, eines Affekts ausmachen. Sie haben alle die Motivationseinheit der Erregung: Das Gefühlsganze ist, so wie es ist, charakterisiert als affiziertes durch das Objekt und seine Sondergefühle. Wir können das Objekt als Erreger dieses ganzen Affektes apperzipieren.“

lecciones de lógica trascendental el término “afectividad” y “afección” en un sentido más amplio, relativo al despertar del volverse de la conciencia en la esfera de la percepción, justo la lógica que da lugar a la síntesis de unidad del sentimiento es también una síntesis de asociación pasiva. Por ocasión de la afección emotiva, un objeto o cierta determinación del objeto despierta no sólo un volverse con alegría hacia el objeto, sino la disposición emotiva manifiesta en la forma de una corriente unitaria de sentimiento. Esta corriente de sentimiento que implica la vida corporal, cuyo correlato objetivo es la expansión del sentimiento a la manera de una luz emotiva, forma un horizonte de fondo del entorno de experiencia.³⁴⁸

4.2 La formación de los horizontes afectivos como referencias implícitas y como fondos de sentimiento de la apercepción concreta del mundo en torno.

Los temples de ánimo tienen una dirección intencional, mientan a su manera un sentido de referencia al mundo en torno; su aparición refiere siempre a “algo”, así sea de modo indeterminado o impreciso, incluso cuando esa imprecisión sea tal que resulte difícil establecer un vínculo o motivo entre el objeto suscitador y el entorno objetivo sobre el que se ha difundido “la luz” relativa al temple de ánimo. A pesar de que algunos estudiosos de la obra de Husserl han sugerido la posibilidad de comparar el temple de ánimo con un tipo de conciencia de fondo o de horizonte,³⁴⁹ lo cierto es que no resulta en modo alguno claro en qué sentido preciso hay que entender su carácter intencional. Es decir, la noción de horizonte implica una variedad de temas relacionados y no solamente el sentido de conciencia de fondo. Además, todavía es necesario indagar los modos precisos en que los temples de ánimo adquieren dicha referencia intencional, es decir, es necesario analizar los modos en que se explicita en ellos una manera de referirse al entorno.

Como hemos estudiado en el primer capítulo de nuestra investigación, la noción de horizonte en Husserl tiene diferentes significaciones. El sentido más amplio de la noción de horizonte es la idea que lo identifica con un fondo desde el cual se destaca un tema para la conciencia. Para Husserl la diferencia entre tema y fondo es relativa a la atención y el fondo

³⁴⁸ A VI 12 II/92 b. Véase también A VI 8 I/66 b “36”

³⁴⁹ Cfr. Bernet (2006:49), Nam In Lee (1997:33,36,144ss.)

juega un papel en la determinación de lo destacado, pues el horizonte de fondo no es un mero campo muerto sino un complejo de referencias implícitas en el que se constituyen las relaciones extrínsecas entre el objeto destacado y los diferentes niveles de contextos, que en última instancia, es el horizonte total del mundo como “horizonte de horizontes”. Por otro lado, horizonte también se refiere al complejo de menciones no explícitas implicadas en una mención actual, las cuales contribuyen a la explicitación de lo destacado. A cada aparición de un objeto temático corresponde un horizonte de anticipación de contenidos concordantes tanto con la experiencia actual, como con las formas en las que estamos habituados a vivir el objeto destacado.

Por último, horizonte también es un sistema de asunciones presupuestas bajo la modalidad de un “yo puedo”, relativas a capacidades prácticas adquiridas por un yo concreto, las cuales están vinculadas con la posibilidad de anticipar la consecución de una vivencia perceptiva. Todo el campo perceptivo se forma sobre la base de un complejo de potencialidades de movimiento de mi cuerpo en el cual se anticipa el mundo dado como horizonte de resolución práctica de acuerdo a mis capacidades adquiridas.

A partir de aquí es que nos preguntamos si es posible interpretar la vivencia del temple del ánimo y su formación, a partir de la idea de la articulación de la intencionalidad de horizonte. Es decir, acaso el temple del ánimo, lejos de ser una mera peculiaridad psicológica, constituye un auténtico modo de referencia al mundo, y con ello, define una forma concreta de la dación del mundo a la experiencia. Si esto es cierto, debe ser también posible un análisis intencional de la formación de tal modo de referencia. El modelo que proponemos es la fenomenología de los horizontes de acuerdo a la exposición que hemos presentado en el primer capítulo.

A continuación, sugeriremos algunas vías en que los temples de ánimo y otras formas de sentimientos no temáticos pueden ser descritos a partir de los diferentes sentidos de la noción general de intencionalidad de horizonte a partir de la fenomenología de Husserl.

- a) El modelo del horizonte como horizonte de capacidades del yo bajo la forma “yo puedo” [Ich kann].

Una de las acepciones más importantes de la noción de “intencionalidad de horizonte” es la idea de una potencialidad del yo, expresada en la forma “yo puedo”. El “yo puedo” es una anticipación de una actividad de consecución en las síntesis cinestésicas que se encuentra en el movimiento del cuerpo o la mirada que hace posible la visibilidad de diferentes ángulos y escorzos del objeto de la percepción.³⁵⁰

En el párrafo 32 del apartado IV de la lección sobre introducción a la filosofía de 1922, Husserl hace una breve mención del tema del “yo puedo” como anticipación práctica del valor. La descripción de Husserl aquí concuerda con una de las escasas ocasiones en las que se refiere a la idea de un horizonte emotivo en *Ideas II*. Ahí señala Husserl “en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva del valor), la intuición puede ser «inadecuada», o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío, a semejanza de una percepción externa.”³⁵¹

El ejemplo que utiliza Husserl aquí es la contemplación de la belleza de un “gótico antiguo”. Captamos su belleza en un proceso ininterrumpido de valicepción. Asumamos, por ejemplo, que contemplamos la catedral de Colonia. La exhibición de los momentos de la percepción son acompañados por un pre-apresar [*vorfassen*] la belleza a partir de un indicio. Recorro el exterior de la catedral y mi recorrido es un recorrido a través de la belleza de la catedral que estoy contemplando. La convicción del comportamiento paralelo entre percepción y valicepción se extiende a la consideración genética donde la percepción es un proceso de anticipación y explicitación de los contenidos de acuerdo a horizontes. Los horizontes perceptivos prefiguran los caracteres efectivos del objeto atendido, de acuerdo tanto a la experiencia adquirida como a los sedimentos inmediatos que va dejando la vivencia actual. De igual forma la esfera del valor en lo que se refiere a su apercepción en el “agrado” ante el objeto valorado, va anticipando los contenidos.

³⁵⁰ Sobre el tema de la figura “yo puedo” Véase §4, Hua IV, 9-14.

³⁵¹ Hua IV, p.10 (*Ideas II*, p.39 ss.).

En estas anticipaciones entra en juego el “yo puedo” [*Ich kann*] dado que todo sistema de remisión de horizontes es un sistema de asunciones prácticas relativas a potencialidades de diferente nivel.³⁵² Así como prerrelexivamente puedo mover mi cuerpo, virar la mirada y que corresponda a ese movimiento la exhibición concordante del objeto percibido, de igual forma, la anticipación de los momentos emotivos se inserta en un sistema semejante de potencialidades del yo.³⁵³

Es en este contexto donde entra el tema del texto de 1922 donde la forma anticipatoria del “yo puedo” también forma parte de la explicitación del valor. Dado que el ofrecimiento aperceptivo originario del valor es un “agrado” [*Gefallen*] o desagrado [*Mißgefallen*], el horizonte de apercepción del valor es un horizonte de sentimiento.

El tema de la exposición son los alcances de la evidencia de la forma anticipatoria del “yo puedo”.

También podemos todavía referirnos a la esfera emotiva, la del valorar en el más amplio sentido, para mostrar evidencias, objetos modales, certezas anticipatorias. Por ejemplo: En la conciencia de algo venidero, a lo cual le “concedo valor”, tengo una alegría que por así decirlo se le adhiere también sentimentalmente. No es, pues, solamente una anticipación del llegar a ser de la cosa valorada, sino también del valor de la cosa. Como valor, no se realiza en esta alegría adelantada, sino en la alegría misma y plenamente saboreada. Pero en el comparecer la cosa, o sea en el cumplimiento de la expectativa dirigida al ser cósmico, puede resultar que la cosa no tiene en absoluto el valor anticipado en la prealegría, en la alegría esperanzada (que es ella misma alegría). En el saborear sentimental ella decepciona; ella es al final totalmente desagradable. Ella no cumple la esperanza como esperanza. Aquí vemos que una pre-alegría puede experimentar decepción de dos o tres maneras. Ella fue anticipada en su fundación por la expectativa, en tanto que la expectativa fue quizá malograda, mientras que como prevaloración pudo ser justificada. Pero puede también ser que la expectativa se cumpla, pero la prevaloración no se cumpla, y finalmente, pueden ser ambas cosas a la vez. La evidencia anticipadora de un valor realmente venidero es obviamente posible, pero ella no tiene, de nuevo, el carácter de una evidencia que excluya absolutamente el no ser, un no ser que tiene los componentes designados, el del ser o no ser cósmico y el del valor.³⁵⁴

³⁵² El tema del “yo puedo” [*Ich kann tun*] en el contexto práctico, véase Ms. A VI 34 36 b

³⁵³ Hua I, p.82. Cfr. E III 9/24 a ss.

³⁵⁴ Hua XXXV p.163 “Auch die Gemütssphäre, die des Wertens im weitesten Sinne, können wir noch heranziehen, um modale Evidenzen, Gegenstände, antizipatorische Gewissheiten aufzuweisen. Zum Beispiel: Im Bewusstsein eines Kommenden, auf das ich “Werte lege”, habe ich eine ihm sozusagen auch gefühlsmässig entgegenkommende Freude. Es ist also nicht nur eine Antizipation des Seinwerdens der gewerteten Sache, sondern auch des Wertes der Sache. Als Wert realisiert sich nicht in dieser

Como se puede observar, también en la esfera emotiva hay una modalización semejante a la modalización de la certeza en la esfera dóxica. La conciencia de un objeto por venir por el cual se siente aprecio es, dice aquí Husserl, no sólo anticipación del llegar a ser del objeto por venir, sino anticipación de su valor. La anticipación de la realización del valor no se realiza en este pre-apresamiento sino en la “prealegría” o alegría anticipada [*Vorfreude*] misma ante su realización. Si bien la valoración está fundada en el objeto en el sentido de que reclama la dación del objeto mismo “en persona”, no tiene que ver con el mero objeto sino con el objeto en su valor.

El cumplimiento o decepción de la alegría anticipada tiene su propio proceso de realización y, como afirma Husserl aquí, su frustración puede darse de diferentes maneras. Es posible que el objeto en el que está fundada la valoración llegue demasiado pronto. También puede ser el caso que el objeto esperado venga pero no cumpla la alegría. Este es un caso curioso, a veces esperamos un acontecimiento con ansia y al llegar el día ocurre algo que frustra nuestra expectativa. En el lenguaje coloquial decimos que no era lo que “esperaba”, pero puede ser que sea justo lo que anticipábamos, desde un punto de vista objetivo, pero no cumpla la expectativa emotiva.³⁵⁵

En el Ms. A VI 34 (1931), podemos encontrar otras reflexiones afines en torno a la anticipación y la expectativa primaria en el sentimiento. En lo que respecta a la valoración

vorgreifenden, sondern in der selbst und voll auskostenden Freude. Aber im Eintreten der Sache, also in der Erfüllung der auf das sachliche Sein gerichteten Erwartung, kann sich herausstellen, dass die Sache gar nicht den in der Vorfreude, der hoffenden Freude (die selbst eine Freude ist) antizipierten Wert hat. Im gefühlmässigen Auskosten enttäuscht sie, sie ist am Ende ganz widerwärtig. Sie erfüllt nicht die Hoffnung als Hoffnung. Hier sehen wir, dass eine Vorfreude in doppelter und dreifacher Weise Enttäuschung erfahren kann. Sie war in ihrer Fundierung durch die Erwartung verfrüht, sofern die Erwartung vielleicht verfehlt war, während sie als Vorwertung berechtigt sein mochte. Es kann aber auch sein, dass die Erwartung sich erfüllt, aber die Vorwertung sich nicht erfüllt, und schliesslich kann beides zugleich sein. Die antizipierende Evidenz eines real kommenden Wertes ist offenbar möglich, aber sie hat wieder nicht den Charakter einer Evidenz, die das Nichtsein absolut ausschliesst, ein Nichtsein, das die bezeichneten Komponenten hat, die des sachlichen Seins oder Nichtseins und des Wertes“

³⁵⁵ El paralelismo de los actos del sentimiento con la esfera dóxica fue un tema ampliamente estudiado por Husserl en sus lecciones tempranas de ética. La exploración del mismo tema pero en la esfera de la volición aparece en el excurso sobre fenomenología de la voluntad, a su lección de ética de 1908/09. Cfr. Hua XXVIII

emotiva, ella puede entenderse también como una actitud del yo que vive en el sentimiento y tal vida puede sentir a la manera de un “presentir”, ser una anticipación-emotiva [*Gefühls-Antizipation*].

Hay, pues, que entender el valorar de la emoción, el valorar sintiente como una “actitud” del yo en la cual él “vive en el sentimiento”, y este vivir puede ser sentir a la manera del pre-sentir [*Vorfühle*], de la anticipación del sentimiento, un mero presumir-el-valor [*Wert-Vermeinen*]; y puede tener la forma, o adoptar en la transición al cumplimiento, en el cual el valor primigeniamente es constituido como él mismo – el disfrute final, a la manera del ser cabe el valor, incluso como yo sintiente.³⁵⁶

Esta cita permite redondear un poco la idea de la capacidad de anticipación emotiva como una capacidad del yo, señalada aquí en el modo de una actitud del yo que vive en el sentimiento. Y este vivir puede ser un sentir a la manera, dice Husserl, de un presentir, de una anticipación emotiva. La mención de valor vacía, a la que se refiere aquí, es precisamente un horizonte aperceptivo que anticipa la plenitud del valor. La apercepción del valor es siempre una apercepción emotiva de modo que podemos llamar aquí sin mayor justificación a esta forma de referencia una forma de horizonte afectivo.

b) El modelo de análisis de horizontes como explicitación de horizontes internos y externos

En una nota al párrafo 9 del Excurso sobre *Naturaleza y Espíritu* de 1920³⁵⁷, Husserl sugiere el paralelo entre la explicitación de los horizontes de la percepción con los horizontes del valor. De acuerdo a lo que hemos revisado en los manuscritos, en particular, los textos del periodo de 1908-1911 relativos al proyecto *Sobre la estructura de la conciencia*, y la doctrina sobre el valor de *Ideas II*, la apercepción de valor es comparable a la percepción.

s.112-125. Aquí Husserl explora los paralelismos entre la intencionalidad de los actos de voluntad y las modalidades del juicio.

³⁵⁶ A VI 34 24 b „Das Werten des Gemütes, das fühlenden Werten ist also zu verstehen als eine “Einstellung” des Ich, in der es “im Gefühl lebt”, und diese Leben kann Fühlen in der Weise des Vorfühle, der Gefühls-Antizipation sein, ein blosses Wert-Vermeinen; und es kann die Form haben oder im Erfüllungsübergang annehmen, in der Wert ursprünglich als er selbst konstituiert ist – das terminierende Geniessen, in der Weise des selbst als fühlendes Ich beim Werte Sein.“

³⁵⁷ Hua XXXVIII n.1 s.292.

Aunque la apercepción de valor está fundada en la representación del objeto, el carácter emotivo no es un mero “agregado”, una vestimenta del objeto, sino que agrega un carácter nuevo. Aquí la cuestión es ver en qué medida la explicitación del valor en el objeto se manifiesta a partir de un proceso de explicitación del horizonte de caracteres emotivos. En pocas palabras, se trata de descubrir el proceso en el que se explicita el objeto de nuestro agrado justo como agradable, y con ello, como objeto con valor.

Supongamos una serie de objetos determinados en un nivel constitutivo de acuerdo a sus caracteres cósmico-objetivos; puede ser una fila de muñecas en una estantería. Los objetos han sido aprehendidos y explicitados de acuerdo a sus caracteres objetivos, está claro de qué objetos se trata y también está claro el entorno o contexto de explicitación de sus relaciones.

Hay una fila de muñecas ordenadas una al lado de la otra en una estantería, la estantería está en un espacio que podemos recorrer y que asumimos como el entorno familiar, por ejemplo, de una juguetería. El nivel de la explicitación de los caracteres emotivos transcurre en un estrato fundado. Algunas muñecas me gustan más que otras, algunas llaman más o menos mi atención y en ese proceso soy afectado por los caracteres emotivos de las muñecas. Evidentemente todos estos caracteres son puramente representativos y responden tanto a mis intereses prácticos como al sedimento habitual de ver otras muñecas semejantes. Una muñeca o un grupo de muñecas me producen agrado y entonces me vuelvo a ellas con cierto interés o relativo entusiasmo. En el estar vuelto a la muñeca o grupo de muñecas apercibo los caracteres emotivos que la descubren como agradable y explicito sus caracteres de acuerdo a una cadena de cumplimiento de mi expectativa valorativa.

Tomo una muñeca y la observo con atención, los giros de la mirada descubren con más detalle sus caracteres objetivos, y con ellos se descubren también esos rasgos que me producen agrado. Pongo atención al material con el que está hecha, la regularidad de su superficie, la vestimenta, el color de los ojos. Todos ellos son caracteres objetivos propios de la muñeca, pero al mismo tiempo cumplen positiva o negativamente alguna expectativa de valor sobre ella. La relación entre los caracteres objetivos de la muñeca y otras relaciones de diferente nivel, por ejemplo, la etiqueta donde dice dónde fue elaborada, pueden dar lugar a mayor o menor agrado. Puede que descubramos justo por la etiqueta que se trata de una copia de mala calidad y la muñeca nos decepcione, puede también que se trate por el contrario de la confirmación de

la procedencia auténtica de la muñeca y este descubrimiento hace crecer nuestro agrado por el juguete.

El acontecimiento feliz de descubrir la autenticidad de la muñeca, de la misma forma que en los ejemplos de Husserl sobre la buena noticia o el éxito en la investigación teórica, hace que me represente el objeto bajo la tonalidad o coloración afectiva del agrado. Finalmente me decido a comprar la muñeca. Parto feliz de la juguetería, y de acuerdo a las descripciones de Husserl, el día me parece más favorable, todos mis alrededores comparecen iluminados por la luz emotiva de mi alegría.

- c) Explicitación del horizonte emotivo en relación con la pasividad primordial: el campo de sensaciones y su carácter emotivo.

En nuestro ejemplo anterior describimos la explicitación del horizonte del valor desde el punto de vista de la explicitación del horizonte del agrado subjetivo que tiene como correlato la alegría ante la muñeca que nos agrada. El vivir en la alegría va siempre acompañado de una corriente de estímulo sensible vinculada a nuestra corporalidad viva, la cual, de acuerdo a la descripción de Husserl, entra en resonancia con el ambiente emotivo [*Gefühlsmilieu*] y se manifiesta en la unidad de un temple de ánimo duradero. El temple de ánimo duradero tiene su especificidad sensible, unificado de acuerdo a las mismas leyes universales de la asociación de todos los contenidos de la sensibilidad.³⁵⁸

De aquí se deriva la siguiente cuestión: ¿es posible pensar el temple de ánimo como la unidad emotiva de la corriente de vida y su correlato en la captación de un campo primordial sensible de vida? Tal problema nos lleva a la génesis misma de la intencionalidad emotiva en lo que Husserl llama los “instintos”.³⁵⁹

³⁵⁸ Para James Mensch la estimación valorativa implícita en los estratos elementales de la vida de conciencia sugiere considerar la presencia “inicial” de los sentimientos en la captación de los objetos del mundo. “For Husserl, however, values are not something added on the objects, which are first given as mere thing. Insofar as their original givenness is correlated to our instinctive striving, value is cogiven with their initial presence” James Mensch (2001:n.3 p.37).

³⁵⁹ Husserl utiliza la noción de instintos en sentido amplio y de una forma enteramente ajena al contexto de las explicaciones naturalistas, a veces dice también “impulsos” [trieb] o pulsiones. Hay más afinidad con los vitalismos o incluso con el psicoanálisis que con las explicaciones mecanicistas con el que a veces se asocia el concepto de instinto.

El tema de los “instintos” se convierte en un tema de la investigación fenomenológica sobre todo en los manuscritos de investigación del último periodo de su vida.³⁶⁰ Husserl llega a él a través de la aplicación de una operación reductiva donde avanza a lo que llama la reducción a la esfera primordial de lo “mío propio”. Este camino conduce a la comparecencia de la vida en su radicalidad más concreta como el fluir anónimo de un presente vivo anterior a toda constitución objetiva. Lo que Husserl llama la vida instintiva o de los impulsos [*Trieb*] es la instancia más originaria del carácter tendencial de la conciencia, el cual no tiene un objetivo definido.³⁶¹ En ocasiones Husserl se refiere a esta dimensión como la de una tendencia ciega, la cual, no obstante, manifiesta en su carácter tendente una estructura teleológica coherente con los niveles superiores que Husserl identifica con la tendencia inmanente de la conciencia a la aspiración a la claridad.³⁶²

El flujo primordial, hilético, como toda la corriente de vida, tiene su propio carácter emotivo. En el Ms. A VI 26 Husserl señala, precisamente en este contexto, que nada puede darse sin que toque el ánimo: “Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt”³⁶³.

En el Ms. A VI 34 Husserl presenta un esquema donde distingue los niveles de constitución y el nivel que corresponde a cada estrato, de acuerdo al modelo que en otros textos llama de “Abbau”.³⁶⁴ En primer lugar está el nivel de la doxa originaria [*Urdoxa*] y el pre-Ser [*Vorsein*] constituido a partir de las síntesis de asociación pasivas, ellas mismas fundadas en la unidad de la conciencia del tiempo originaria [*ursprüngliches Zeitbewusstsein*]. Esta constitución de la unidad originaria dirige en su núcleo la constitución de la capa hylética; en segundo lugar está el sentimiento pasivo, relativo a esta capa primordial, y por último la tendencia de aspiración. La tendencia de aspiración, en esta etapa primordial, se revela como tendencia a la formación de la unidad del mundo, pues, para Husserl, lo que indica esta tendencia primigenia

³⁶⁰ Una primera aproximación, en las obras publicadas por Husserl, la podemos encontrar en la parte final del inciso “b” del párrafo 15 de la Quinta de las Investigaciones Lógicas, donde Husserl habla del apetito ciego. Hua XIX/1 s.409-410. Sobre el tema explícito de los instintos hay manuscritos al menos desde 1921. El periodo más intenso donde Husserl desarrolló meditaciones en este respecto es el periodo que va de Mayo de 1930 a Marzo de 1931 y un poco más adelante entre Octubre de ese mismo año hasta Febrero de 1932. Véase Nam In Lee (1993:62-63).

³⁶¹ Ms. A VI 12 I/ p.129 a.

³⁶² Cfr. Marco Deodati (2010:29-83)

³⁶³ Ms. A VI 26 p.42a.

³⁶⁴ Cfr. Vongehr (2011:350)

es lo que en los niveles superiores definirá la tendencia inmanente de la conciencia a la aspiración a seguir cumpliendo lo que proyecta en forma de expectativa.³⁶⁵

En el Segundo capítulo nos hemos referido al fenómeno de la asociación como síntesis universal de la pasividad; con ello, hemos descrito la estructura de la esfera primordial como un campo dinámico de sensaciones articulado como un sistema de contenidos de sensación asociados de acuerdo a leyes de semejanza y discordancia.³⁶⁶ La asociación originaria, de la que depende el presente viviente, define una coherencia sensible que exhibe niveles de afinidad, enlace y contraste, constituyendo así la unidad del campo de sensación. Ya en este apartado hemos anticipado la posibilidad de entender estas afinidades sensibles en relación a la afinidad emotiva. La tendencia de afinidad es una tendencia a la satisfacción positiva cuyo horizonte interno es el sedimento de momentos asociados de satisfacción emotiva exitosa; los estímulos satisfactorios motivan la tendencia a perseverar en dicha dirección. Esta tendencia forma un horizonte de fondo respecto del cual se destacan los momentos que imprimen en el yo una incitación emotiva satisfactoria, o bien, incitan el rechazo. Esta misma estructura se mantiene en las síntesis de asociación en sentido estricto que ocurren en la esfera rememorativa. Los contenidos asociados no sólo se relacionan y organizan de acuerdo a su afinidad empírica sensible sino también hay una afectación que incita a la asociación de acuerdo a los caracteres emotivos con los que son captados.³⁶⁷

En el nivel más elemental de las tendencias afectivas se encuentran los instintos, los cuales son impulsos no satisfechos dirigidos a una eventual satisfacción predelineada de acuerdo a un criterio de mera afinidad.³⁶⁸ No hay en la impulsividad instintiva una tendencia hacia un objeto aprehendido sino la tendencia a la satisfacción en la incitación o estimulación cualitativa. Como señala Roberto Walton, los instintos se organizan de acuerdo a tendencias que anticipan los determinados modos de satisfacción, los diferentes momentos de cumplimiento y la organización de dichos fines.³⁶⁹ Una sucesión de vivencias en diferente nivel de satisfacción manifiesta el acrecentamiento en el estímulo, el debilitamiento, la interrupción y

³⁶⁵ Ms. A VI 34, 33 b.

³⁶⁶ Hua XI, 429

³⁶⁷ Cfr. Ms. E III 9/16 a – 17a

³⁶⁸ Ms. B III 9, 62a, 79b, E III 9, 16b. Como hemos señalado antes, el carácter emotivo intrínseco a la corriente de vida puede encontrarse también en el Ms. C 16 de 1931.

³⁶⁹ Roberto Walton, (2002, 275-76).

consecuente frustración y así, el complejo sistema de satisfacción como gozo en la estimulación sensible. Son ejemplos de esta tendencia el impulso del hambre, la sed y el apetito sexual.

En un manuscrito de Febrero de 1931 Husserl se refiere explícitamente a los instintos como una cierta forma de intencionalidad. El instinto, dice Husserl, es un proceso de cumplimiento, de aspiración que siempre deja algo abierto, el horizonte del instinto [Instinkthorizont] continúa.³⁷⁰

- d) El temple de ánimo como horizonte indeterminado: breve exploración sobre el problema de la “existencia” [Existenz]

Las descripciones de los temples de ánimo correspondientes a 1931 enfatizan su carácter temporal, el cual va acompañado por la aparición de la estructura que aquí Husserl llama la preocupación o el “cuidado”. Como señalamos antes, ésta es una forma de referencia emotiva a la totalidad de la vida en relación con cierta expectativa emotiva que puede ser el miedo o la esperanza.

En el manuscrito E III 6 de 1933³⁷¹, Husserl continúa la exploración del tema de la preocupación o “cuidado” de la existencia [Existenz].³⁷² El ejemplo que utiliza aquí es el mismo

³⁷⁰ En 1935 Husserl utiliza el mismo ejemplo en una descripción del mismo tema. Aquí se refiere al horizonte de mundo [Welthorizont] como horizonte primordial del comienzo primordial y los diferentes niveles de formación del yo. El ejemplo de nueva cuenta es la formación de la habitualidad instintiva del niño en la esfera primordial [Urkind]. Hua XV p.604.

³⁷¹ Se trata de un manuscrito de 16 páginas escrito entre mayo y junio de 1933. Como ocurre con otros manuscritos de la época Husserl muchas veces simplemente enuncia los problemas, sin hacer análisis detallados.

³⁷² Husserl estudió la obra temprana de Heidegger especialmente en el periodo que va de 1926 a 1933 (Cfr. Schuhmann 1977: 304, 339, 379). La constancia de su estudio son todas las notas en los márgenes que encontramos en sus ejemplares personales de *Ser y Tiempo y Kant y el problema de la metafísica*. Asimismo, tenemos una variedad de manuscritos de investigación donde se refiere explícitamente a él, en torno al problema del Ser, el mundo y otros temas. Véase por ejemplo Ms. B I 6, B I 9, B I 32, B III 5. La relación entre estas investigaciones inéditas de Husserl y el proyecto de Heidegger es un tema que requiere una exploración detallada que no podemos realizar aquí. En lo que respecta al tema del “cuidado” o “Sorge”, sólo podemos declarar que Husserl no menciona a Heidegger, al menos no en el Ms. A VI 34, donde aparece el tema. Pero al menos si tomamos en cuenta sus notas a su ejemplar de *Ser y Tiempo*, la cuestión no pasa inadvertida, aunque es difícil sacar conclusiones sobre la opinión de Husserl sobre este tema en Heidegger a partir de las notas de los márgenes a su ejemplar de *Ser y Tiempo*. Al menos en este tema. Cfr. “Husserl’s Marginal Remarks in Martin Heidegger, *Being and Time*” (traducción y edición de acuerdo a las notas originales por Thomas Sheehan). En Edmund Husserl *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), Collected Works Vol. VI, Kluwer, 1997, pp.338-339, 350, 364. Así como Ronald Breuer (ed.) “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*” en *Husserl Studies*, 11, 1994, pp.27,30,33. La admiración profunda que ambos filósofos sintieron mutuamente, más allá de sus diferencias personales e intelectuales, es un hecho incontestable (Schumman 1977, 303). De igual forma sabemos que Heidegger, leyó el “Typoskript” de Landgrebe de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, según su propio testimonio en la carta de Octubre de 1927. Dejamos al juicio del lector sus propias conclusiones sobre la eventual y no improbable influencia de Heidegger en las investigaciones de Husserl, así como la eventual influencia de Husserl en temas que Heidegger no reconoce explícitamente. En torno a la relación entre Husserl y Heidegger en este respecto véase Nam In Lee (2006:145-149). También es particularmente importante la

ejemplo del manuscrito A VI 34 (1931), el vendedor en peligro de quedar en bancarrota se refiere a su condición como “mi existencia”. Este vendedor, dice Husserl, tiene un horizonte abierto de posibilidades de encontrar una nueva profesión, es decir, se puede asumir a sí mismo de otra manera, puede tener una actitud diferente hacia el porvenir. Es así que vive su vida con esperanza vital [*Lebenshoffnung*], es decir con cierta expectativa con significatividad emotiva sobre los acontecimientos venideros de su vida y se encuentra la preocupación vital [*Lebenssorge*], le preocupa hacia donde puede orientar su vida, qué será de él.

La preocupación es un modo del sentimiento semejante a la modalización de la creencia en la esfera dóxica, la cual juzga de acuerdo a lo que se anticipa como probable y emotivamente relevante como horizonte de posible fracaso. Lo importante aquí es que a diferencia de la mera creencia modalizada de probabilidad, o certeza, la dimensión del interés sobre lo que se tiene como cierto o probable es relevante para la ejecución de una acción en consecuencia. Si creo que va a llover tomo el paraguas como precaución relativa a mí, soy yo el que no quiere mojarse y la probabilidad de la lluvia no es una mera creencia relativa a la descripción natural, sino una probabilidad que me afecta. Si me mojo, me puedo enfermar, no quiero enfermarme, tengo mucho que hacer, mejor me llevo un paraguas.

El cuidado [*Sorge*] es el modo de sentimiento [*Gefühlsmodus*], que procede de la modalización de la actividad y de la constante prefiguración del horizonte del posible fracaso, dentro de los cuales se desarrollan las líneas de éxito sin embargo previsibles y cierto, del éxito bajo corrección.³⁷³

Mi ejemplo naturalmente es trivial, pero no es más que una instancia de diferentes niveles de anticipación emotiva sobre el horizonte del eventual fracaso en mis aspiraciones prácticas.³⁷⁴ En cada caso trato de hacer lo mejor que puedo anticipando el fracaso, vislumbrando el horizonte posible de mi éxito. Muchas veces me preocupo, como resulta

introducción de Iso Kern al tomo XV de Husserliana, donde se menciona el trabajo pionero de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Auseinandersetzung d. Dilthey'schen Richtung mit Heidegger u. Husserl* (1931), quien fuera quizá el primero en buscar una relación entre ambos filósofos. Husserl, de acuerdo a Iso Kern, leyó con atención el trabajo de Misch. Véase Hua XV p.XLII. Por otra parte, aunque no lo menciona directamente, la conferencia “Fenomenología y Antropología” es una abierta confrontación con la filosofía tanto de Scheler como de Heidegger. Sobre este posicionamiento de Husserl véase Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (2006/2011). Un estudio muy serio sobre la relación entre Husserl y Heidegger en este último respecto es el capítulo 5 de Sebastián Luft (2011:126-157).

³⁷³ Ms. E III 6,3a *Die Sorge ist der Gefühlsmodus, der aus der Modalisierung der Aktivität entspringt und aus der bestätigten Vorzeichnung des Horizontes möglichen Misslingens, innerhalb dessen die Linien des doch voraussichtlichen und gewissen Gelingens, des Gelingenes unter Korrektur, verlaufen.*

³⁷⁴Cfr. Roberto Walton (2004:238)

evidente, sobre aquello que no depende de mí. Si mi equipo de fútbol desciende, me preocupa la situación de mi país, la creciente ola de violencia, el futuro de la economía europea, en cada caso anticipo posibilidades que me incumben o me importan. Naturalmente, la posibilidad fundamental que anula todo el horizonte de mis aspiraciones es la posibilidad de mi muerte.

En Junio de 1933 Husserl medita sobre el tema del miedo a la muerte [*Todesangst*]. En esta reflexión complementa lo dicho dos años antes sobre el tema de la preocupación sobre la vida. La vida es un permanente cálculo entre el eventual fracaso y el accidente, bajo los cuales, se mantiene la tendencia hacia la auto-preservación.

En la vida cuenta que se presentan accidentes molestos en el detalle, aniquiladores del proyecto del caso, condicionantes de fracasos, sobre el suelo de una general certeza de autopreservación [*Selbsterhaltungsgewissheit*]. Así, a la afirmación de la vida pertenece un descontento en el detalle. Este obstaculiza en verdad el sentimiento general, el temple de satisfacción; uno se pone de mal humor, pero está sin embargo seguro de finalmente reponerse del obstáculo, de vencerlo. El mal humor presupone pues una certeza vital unitaria, certeza de "poder vivir", y emocionalmente <el> 'temple' del humor positivo. 'Este' implica la certeza de horizonte de la supresión del descontento mediante el temple en otro sentido positivo, agradable, placentero. Pero ambos presuponen como momento singular, como algo momentáneo en el horizonte temporal del temple, precisamente el temple total como algo en totalidad *positivum*, la totalidad del temple, que como unidad del temple tiene el modo de la certeza. Aquí hay sobre este basamento o más bien en esta forma universal del temple, diferentes formas particulares y formas de transición que describir.³⁷⁵

El cálculo vital respecto del horizonte anticipado de eventuales fracasos y accidentes se hace siempre desde la certeza general de la preservación de sí. El temple de la preocupación o cuidado indica la preservación de la vida en su consecución a la manera de un horizonte de implicación de sentido. A pesar de la insatisfacción que inhibe el sentimiento general o temple de satisfacción, hay una cierta seguridad tácita, cierta creencia implícita en que las cosas pueden

³⁷⁵ Ms. E III 6/5a "Zum Leben rechnet, dass im Einzelnen störende, das jeweilige Vorhaben zunichte machende Zufälle, Misslingen bedingende, auf dem Boden einer allgemeinen Selbsterhaltungsgewissheit eintreten. Also zur Lebensbejahung gehört im Einzelnen Unzufriedenheit. Sie hemmt zwar das allgemeine Gefühl, die Stimmung der Zufriedenheit, man wird verstimmt, aber ist doch gewiss, schließlich über die Hemmung hinauszukommen, sie zu überwinden. Verstimmung setzt also eine einheitliche Lebensgewissheit, Gewissheit «Leben zu können», und gefühlsmäßig <die> «Stimmung» positiver Gestimmtheit voraus diese impliziert die Horizontgewissheit der Aufhebung der Missstimmung durch die in einem anderen Sinn positive, wohlige, lustige Stimmung. Aber beides setzt als einzelnes Moment, als Augenblickliches im Stimmungszeithorizont, eben Gesamtstimmung als ein in Totalität *Positivum* voraus, die Stimmungstotalität, die als Stimmungseinheit den Modus der Gewissheit hat. Hier gibt es auf diesem Untergrund oder vielmehr in dieser universalen

ser de otra forma. Todo ello supone un temple de ánimo positivo; podríamos decir, la confianza en la superación de los obstáculos a partir de un sentido positivo.

Existe un temple de ánimo como horizonte vital de la existencia en el contexto de la asunción de la propia vida, la existencia, como una vida en peligro de ser afectada por el infortunio, la desgracia, el accidente y en última instancia, la muerte. Resulta interesante cómo para Husserl el temple de ánimo, como horizonte de fondo, es en este caso una tendencia a la perseverancia, a la superación de los obstáculos, desde la cual se anticipa emotivamente un horizonte de eventual fracaso de nuestra empresa y respecto del cual se extiende la anticipación de mi vida total en la forma de una preocupación. Me preocupa lo que puede pasar conmigo.

El tema de la muerte es una de las experiencias límite cuyo sentido para la fenomenología no es fácil de determinar. Como señala James Dodd, la muerte, el sueño y el nacimiento son para Husserl los límites en los cuales se hace presente al yo su propia vida como un campo de existencia personal.³⁷⁶ Por nuestra parte hemos señalado algunos manuscritos donde aparece la referencia intencional de la preocupación, como una disposición manifiesta en un temple que me entrega mi vida, como vida personal, desde la perspectiva de su totalidad concreta: la mónada que en cada caso soy. La forma de anticipación de la preocupación o cuidado no es una anticipación reflexiva, al menos no lo es en principio, sino que opera a la manera de un horizonte no temático de carácter afectivo.

- e) Horizonte como trasfondo emotivo [Gefühlshintergrund] de la experiencia: la constitución de los caracteres emotivos del mundo de la vida.

Especialmente en los manuscritos tardíos Husserl nos llama la atención sobre los caracteres del temple del ánimo que forman parte del entorno.³⁷⁷ En el apartado anterior

Stimmungsform verschieden zu beschreibende Sonderformen und Übergangsformen.”. La traducción inédita de este pasaje corresponde al Dr. Antonio Ziri6n a quien agradezco el permiso para citarla.

³⁷⁶ James Dodd (2010:62). Para James Dodd, de acuerdo a los Ms. C, la reflexi6n del tema de la muerte tiene que ver con la distinci6n entre el yo como polo y el yo como campo de experiencias sedimentadas que forman la unidad de una persona. James Dodd se refiere en particular al Ms. C 17 No. 94, Hua Mat 8, p.417-496. El tema haba sido considerado ya, en forma de una problematizaci6n, por ejemplo en las lecciones de *Psicologfa Fenomenol6gica*, al menos 10 a6os antes que la redacci6n de los manuscritos a los que se refiere Dodd. Al final de su artfculo Dodd compara de forma sucinta la posici6n de Husserl ante la idea de Sartre y Heidegger (p.64). El detalle justamente es que tanto para Sartre como para Heidegger la muerte se revela como el final de la existencia a travs de un temple de a6imo. Si consideramos los manuscritos tardfos a los que hemos hecho referencia aquf, habrfa argumentos para ampliar lo que sugiere Dodd sobre la muerte y la vida como campo personal.

³⁷⁷ Nam In Lee sugiere la posibilidad de estudiar el componente del temple de a6imo en la configuraci6n del mundo de la vida tomando como referencia el Ms. A VI 34. (1931). V6ase su comentario en 1997:144-145.

hemos señalado la correlación entre cierta referencia práctica al mundo en torno, manifiesta en las formas de anticipación emotiva de la preocupación por el peligro que permiten pensar el horizonte concreto de la vida anímica como un horizonte de significatividad, relativo a la acción.³⁷⁸ La significatividad emotiva del entorno tiene su correlato en lo que Husserl llama los caracteres relativos al temple de ánimo que “colorean” o “iluminan” el mundo cotidiano.

El ejemplo de Husserl es la contemplación de un paisaje.³⁷⁹ A pesar de que muchas de las indicaciones de los manuscritos son más que desarrollos, sugerencias para investigaciones ulteriores, es posible sistematizar algunas líneas de continuidad que abren la posibilidad de plantear el marco de las investigaciones fenomenológicas relativas a este tema. El mundo en torno concreto se vive como un trasfondo permanente con caracteres emotivos. Nuestro mundo como el horizonte pre-dado de nuestra vida concreta tiene caracteres de valor que se descubren a partir de la vida emotiva.

Si la apercepción del mundo de la vida tiene la estructura de un horizonte, la exhibición de sus caracteres de valor, como caracteres que exhiben el valor del mundo, pueden ser también explicitados de acuerdo a la conciencia de horizonte que les corresponde. El mundo de la vida no es el mundo de la mera naturaleza, sino el mundo concreto como entorno de nuestra vida cotidiana con sus caracteres de valor, el cual funciona como un trasfondo continuo de nuestra experiencia perceptiva y está presupuesto en su valor como campo de mi actividad práctica.³⁸⁰ El mundo no sólo es el campo abierto de nuestra percepción, sino el horizonte de nuestras potencialidades prácticas, de nuestro actuar, y en esa medida es un mundo con valores. La forma en la que se manifiesta el mundo como horizonte de valor es la distinción husserliana entre el mundo como mundo hogar [*Heimwelt*] y su contraste con los niveles de enajenación respecto del mundo extraño [*Fremdwelt*]. El mundo como mundo hogar no es tematizado como tal en nuestra actividad práctica, sino que es el trasfondo permanente de nuestro hacer. Su valor está asumido implícitamente aunque tiene una manifestación viva en la experiencia de sentirse “en casa”.³⁸¹

³⁷⁸ También podemos encontrar importantes referencias de Husserl en torno al tema del mundo en torno como campo de lo útil y el horizonte práctico en el Ms. B I 16. Particularmente el fragmento con las páginas de septiembre de 1931. El resto del manuscrito incluye páginas de 1934 donde el tema es de nueva cuenta el mundo pero en relación con la actitud trascendental.

³⁷⁹ Ms. A VI 34/22a ss.

³⁸⁰ Cfr. B I 16 “Vorhandenes und praktische Welt” (1931)

³⁸¹ Cfr. Ms. A VI 34/22 a, Hua XV.

El mundo mismo es también el trasfondo permanente de la experiencia perceptiva, en la medida en que está presupuesto en toda la actividad judicativa de la conciencia. Todos mis juicios de la percepción se refieren a objetos cuya dación presupone su pre-dación en el mundo de la vida. En los manuscritos de investigación que forman parte del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, como hemos señalado antes, Husserl se refiere en repetidas ocasiones al tema del temple de ánimo como un fondo o trasfondo afectivo. Lo que hemos tratado de aclarar aquí es en qué sentido este trasfondo emotivo tiene la estructura de un horizonte o conciencia de horizonte.

De acuerdo a nuestra propia presentación del tema del horizonte, tenemos la distinción entre horizonte de fondo patente y latente. Los temples de ánimo proyectan sobre el entorno un fondo patente de caracteres emotivos a los que Husserl se refiere como luz o resplandor. Estos caracteres no son el tema de la aprehensión pero su presencia es simultánea a la exhibición del campo temático. Son justo el fondo de la situación específica hacia la cual estamos vueltos, o bien como fondo de la mera percepción, o como fondo de un estar vueltos afectivamente hacia el objeto.

En el mismo ejemplo de Husserl, el estar “de buen humor” en el disfrute del cigarro, puede ser el fondo patente de un estar vuelto hacia el cigarro y su sabor, o bien puede ser el fondo emotivo del estar vuelto en primer plano a la contemplación del paisaje desde la ventana, y en segundo plano al disfrute del cigarro.³⁸² El disfrute del cigarro es un agrado por el sabor del cigarro y cada estímulo despierta o activa gracias a una síntesis de asociación el temple unitario de estar de buen humor. El buen humor, el temple de estar a gusto viendo el paisaje, es fondo tanto de la contemplación del paisaje como del fumar el cigarro y se trata de un fondo patente de esta experiencia. Husserl fuma su cigarro y disfruta de la paz de estar viendo el paisaje, se siente de buen humor, y puede ser que su atención esté dirigida a los colores del cielo, la forma de la montaña, las nubes, y todo ello tiene como conciencia de fondo el campo unitario de estar “de buenas”. El “buen humor” tiene una referencia indeterminada, es buen humor por fumar el cigarro, pero también buen humor por estar en calma, por justo fumar el cigarro en ese pequeño momento de paz, de la contemplación del paisaje. En cualquier caso aquí tenemos un ejemplo de un fondo patente de carácter emotivo.

³⁸² Ms. A VI 30/226 a-b, A VI 12 II/34a-b “18”, A VI 12 II/36a “19”.

A este fondo patente se puede sumar un fondo latente de potencialidades relacionadas, por ejemplo, a las capacidades y habitualidades del sujeto derivadas de su vida concreta. A Husserl le gusta fumar y ver el paisaje en paz; yo en cambio prefiero ver a la gente caminar, sentado en el parque, mientras me tomo una cerveza. Lo que un sujeto u otro encuentren agradable o desagradable dependerá en parte de sus propias habitualidades, de su capacidad de sentirse de buen o mal humor en tal o cual circunstancia. Cuáles circunstancias concretas son las que motivan tal o cual disposición afectiva son, en su mayor parte, irrelevantes para la investigación fenomenológica y se fundan en motivaciones con contenidos empíricos específicos. Lo importante para la fenomenología es destacar, si es el caso, que en estas experiencias hay una referencia de sentido con una estructura descriptible en términos intencionales. El temple de ánimo habitual se manifiesta en un hábito afectivo con sus propias tendencias intencionales potenciales, no temáticas y latentes. La disposición a encontrarse en tal o cual estado de ánimo de acuerdo a las circunstancias es una capacidad emotiva del “yo” concreto, de la misma forma en que lo son otras formas de intencionalidad de horizonte del tipo de las capacidades que caen bajo la rúbrica del “yo puedo”.

Estos caracteres anímicos del mundo de la vida, vinculados a potencialidades emotivas o que permean los entornos concretos y cotidianos, tienen diferentes niveles de articulación. En el estrato superior de la comunidad intersubjetiva, aquello que llamamos en el lenguaje cotidiano un “ambiente agradable” o “ambiente familiar” supone una cierta disposición del mundo cotidiano como mundo en torno familiar y las respectivas relaciones con mis prójimos. Entro a un lugar donde siento el trato cálido de la gente, donde me hacen sentir o me siento “en casa” y esto me provoca estar en un ánimo festivo, cómodo, de buen humor, y este ambiente es en cierto modo compartido intersubjetivamente.³⁸³

Conclusiones

En este capítulo presentamos los lineamientos generales de una sistematización de los temples de ánimo y la propuesta de esclarecimiento de su intencionalidad a través de las diferentes perspectivas que ofrece el análisis de horizonte en la obra de Husserl.

El carácter fragmentario de las investigaciones inéditas de Husserl hace de la tarea de sistematización de sus conceptos un esfuerzo muy difícil. Con todo, a partir de lo aquí presentado es posible delinear al menos el proyecto de la sistematización de dicho problema en sus manuscritos inéditos, siempre en el contexto de una descripción fenomenológica de la intencionalidad de los sentimientos. Aquí nos enfocamos en destacar el problema de las formas en que se puede comprender la idea de los horizontes de la vida afectiva desde un enfoque fenomenológico trascendental.

Los templos de ánimo, lejos de ser una peculiaridad psicológica de la vida de conciencia, constituyen cierto sistema de referencias intencionales pasivas en el que se constituye un fondo de sentido emotivo de la vida concreta. El estudio sistemático de la intencionalidad implícita de los templos de ánimo, es un aspecto fundamental en la investigación sobre la génesis del horizonte de mundo con respecto a sus caracteres emotivos.

³⁸³ Moritz Geiger (1911:1-42).

Capítulo V

Intencionalidad de horizonte y vida afectiva

En este último capítulo exploraremos algunas ideas a partir de las cuales se puede orientar la fenomenología de los horizontes afectivos. El punto de partida, una vez más, es el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo, del cual se desprende la posibilidad de distinguir diferentes niveles de explicitación de las formas de referencia de horizonte implicadas en ellos. El esclarecimiento de la intencionalidad de horizonte involucrada en la aparición del temple de ánimo da lugar a la crítica de la formación del sentido de sentimientos como “actos intencionales”. El esclarecimiento de los horizontes afectivos, como hemos señalado hasta ahora, coincide con el estudio de la génesis de la intencionalidad de los sentimientos en general, y con ella, la formación del sentido racional de la esfera axiológica.

Para iniciar consideraremos la crítica temprana de Moritz Geiger a la comprensión fenomenológica de los temples de ánimo. Para Geiger la idea misma de acto intencional para describir nuestra conciencia de los sentimientos presenta diferentes problemas, y el contraejemplo más importante para este modelo es el temple de ánimo como una forma de sentimiento carente en absoluto de referencia intencional. Más allá de las propias contribuciones de Geiger al problema, las cuales son de suyo interesantes, un rasgo de su importancia es haber sido conocidas y comentadas por el propio Husserl. En sus manuscritos de 1912 Husserl hizo algunos comentarios a dichas críticas, los cuales serían posteriormente retomados por Landgrebe en la edición de *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. En estos manuscritos es posible apreciar no sólo el posicionamiento de Husserl frente a las observaciones de Geiger, sino también una reconsideración más amplia del problema de la intencionalidad de los temples de ánimo.³⁸⁴

³⁸⁴ La importancia de la crítica de Geiger, como hemos señalado antes, es su anticipación de otras críticas elaboradas más o menos en el mismo sentido, las cuales fueron presentadas en años posteriores a la publicación de las obras principales de Husserl. Me refiero en primer lugar a las críticas de Heidegger a la fenomenología intencional de Scheler en *Ser y Tiempo*, que, por lo demás, se extiende tanto al enfoque de Husserl como al de Brentano; en el mismo sentido giran las críticas de Levinas en *Totalidad e infinito*. La descripción de los temples de ánimo realizada por Heidegger ha tenido una notable influencia en la tradición fenomenológica hasta el presente. Las contribuciones más notables en este sentido son la propia tesis de habilitación de Landgrebe, *El concepto de vivencia* (1934/2011), y el trabajo de Otto Bollnow, *La esencia del temple de ánimo (Das Wesen der Stimmung)* (1944); más recientemente podríamos considerar también las contribuciones de Hermann Schmitz sobre la atmósfera emotiva. Thomas Fuchs ha hecho algunos apuntes importantes a la idea de temple de ánimo y su resonancia en el

Una aproximación posible sobre el problema de la referencia intencional de los temples de ánimo, de acuerdo a lo que hemos propuesto en nuestra investigación, se encuentra en la comprensión del temple de ánimo en relación con la explicitación de un horizonte emotivo de la experiencia. En cierto modo, esa es la razón por la cual resulta relativamente imposible aprehenderlo en el momento de su ejecución, es decir, cuando vivimos en el temple de ánimo no estamos vueltos a ello sino a otra actividad u objeto, nos sentimos cansados o tristes, alegres o animados pero ese ánimo alegre es el fondo de otras vivencias actuales, emotivas o no. Esto no quiere decir que nos resulte llanamente inadvertido, ni es esa la opinión de Geiger, es sólo que justo la manifestación misma del temple de ánimo, como conciencia de horizonte y como intencionalidad operante, ejecuta sus operaciones intencionales sin la necesidad de la atención objetivadora a dichos procesos. Para Husserl, de acuerdo a sus comentarios a Geiger, tal objetivación del temple es de hecho innecesaria para captar su propia unidad como corriente unitaria de sentimiento y para captarme a mí mismo en el temple de ánimo. Esto tendrá consecuencias para la idea misma de la intencionalidad del temple de ánimo como conciencia de horizonte, pues la conciencia de mí en la corriente duradera de sentimiento característica del temple de ánimo, es coherente con la constitución de la autotemporización de la conciencia como conciencia interna del tiempo: ella misma es conciencia de sí en su propio devenir temporalizante sin necesidad de objetivarse en una conciencia ulterior. La idea que sugeriremos aquí es que la conciencia de horizonte en que consiste el temple de ánimo como corriente unitaria del sentimiento es, en cierto modo, una forma de conciencia de sí³⁸⁵ en el sentimiento, la cual, no requiere una reflexión objetivadora para ofrecer, no obstante, la constatación consciente de mí mismo en mi devenir vital.

entorno. Véase Thomas Fuchs (2000:213-216). El estudio detallado de estas propuestas no puede ser considerado en esta investigación, pero al menos quisiera apuntar aquí la ausencia, en casi todos los estudios fenomenológicos posteriores a Heidegger, del estudio pionero de Geiger publicado en 1911. Parte de la importancia o el énfasis en esta discusión es el hecho de que el propio Heidegger conoció ambos textos, o al menos, las críticas de Husserl dedicadas a Geiger en sus manuscritos inéditos. Si tomamos en cuenta la influencia de los escritos de Heidegger sobre la consideración fenomenológica y psicológica de los temples de ánimo, habría que tomar en cuenta este capítulo olvidado de la historia del problema en fenomenología en una aproximación integral de la fenomenología de la vida emotiva. Un estudio reciente sobre la fenomenología de los temples de ánimo es el trabajo de Guido (273-279,299-300:2012). La contribución de Guido de Rappe es una amplia discusión de las teorías de los temples de ánimo de Schmitz y Bollnow. Muchas de estas investigaciones encuentran un antecedente lamentablemente muy desatendido en las descripciones tempranas de Husserl y Geiger.

³⁸⁵ Nos referimos con “conciencia de sí” a lo que en ocasiones se señala en la discusión fenomenológica contemporánea como “Self-Awareness” o “Selbstsapperzeption”. Véase por ejemplo Zahavi (1999). Así como Dan Zahavi (2005:299-324) y Dan Zahavi (1998:205-228).

En un segundo momento del presente capítulo nos ocuparemos de la presentación integral de un modelo de análisis fenomenológico trascendental a partir del cual se puede explicitar las estructuras de sentido relativas a los horizontes afectivos. Con ello, quisiéramos además mostrar en qué medida esta dinámica es coherente con la lógica universal de la experiencia; es decir, si de acuerdo al programa de la fenomenología trascendental es una sola la razón, articulada en la dimensión epistemológica, axiológica y práctica³⁸⁶, entonces debe ser posible explicitar de acuerdo al modelo genealógico el origen de la intencionalidad emotiva en su forma predicativa. En este trabajo no nos ocuparemos de semejante fundamentación, pero al menos quedará sugerida su posibilidad en el paralelismo entre la explicitación de los horizontes del sentimiento y la explicitación de los horizontes del núcleo dóxico de la experiencia.

La confirmación final de nuestra hipótesis de investigación, y como consecuencia de la sistematización conceptual aquí realizada con base en escritos de Husserl, consistirá en sugerir el esbozo de una descripción fenomenológica del temple de ánimo nostálgico. Con ello pretendemos proponer un ejemplo extendido donde se pueda apreciar de forma sintética y conclusiva los diferentes momentos del ensamblaje del análisis de los horizontes en la estructura de la conciencia emotiva desarrollados a lo largo de este trabajo.

5.1 Atención a los sentimientos y la conciencia del temple de ánimo

El artículo “La conciencia de los sentimientos”³⁸⁷ de Moritz Geiger es un estudio fundamental en el desarrollo de la fenomenología de las emociones. Muchas de las críticas que con los años se realizarán a la fenomenología husserliana de la vida afectiva y en general a las teorías que afirman la intencionalidad de los sentimientos encuentran un insospechado antecedente en las observaciones tempranas de Geiger a Husserl y Brentano. Lo interesante, como hemos dicho antes, es la existencia de diferentes comentarios por parte de Husserl a las tesis de Geiger; en sus manuscritos de investigación, Husserl hace un análisis detenido del artículo de Geiger y desarrolla sus propias inquietudes a partir de los temas abiertos por el discípulo de Lipps sobre la conciencia de los sentimientos.³⁸⁸

³⁸⁶ Hua III/1, p.320 ss.

³⁸⁷ Moritz Geiger (1911).

³⁸⁸ El posicionamiento de Husserl frente a las observaciones de Geiger se puede encontrar en los siguientes manuscritos: Ms. A VI 12 I/266-271; A VI 12 II/126-135 y A VI 12 I/71,74. Sobre la relación entre Husserl y Geiger véase Alexandre Métraux

El tema del ensayo de Geiger son las formas de atención en la esfera de los sentimientos, su objetivo es aclarar las formas en que somos conscientes de nuestra vida emotiva y nuestros templos de ánimo. Asimismo, Geiger busca esclarecer el problema de la dirección intencional propia de los sentimientos en abierto debate con los desarrollos de Stumpf, Brentano y Husserl. A continuación presentamos un análisis del argumento central de Geiger seguido de algunas observaciones críticas. Más adelante atenderemos a las críticas de Husserl en sus notas al artículo de Geiger y con base en ello haremos algunas consideraciones en torno al problema del horizonte afectivo.

Tomando en cuenta que para la psicología descriptiva la reflexión sobre la propia vida es la fuente primaria de evidencias, para Geiger, la forma en que somos conscientes de los sentimientos se vuelve un tema de importancia primaria. El punto de partida de su exposición es la descripción de los modos de atención al sentimiento. Existen diferentes modos de atención a la vida de conciencia, en este caso, a la vida emotiva; la atención que le interesa a Geiger es aquella en la cual el sentimiento se destaca en su existencia, es decir, ¿cómo reparamos en la existencia de nuestras emociones? En esa medida, Geiger concentra su análisis en las formas en las cuales se destaca el sentimiento como vivencia actual, efectivamente vivida, y no en las formas en que nos referimos a él a través de la mera mención o el recuerdo.³⁸⁹

La tesis central de Geiger es que hay diferentes formas de dirigir nuestra atención a las vivencias, en este caso, a los sentimientos. Los sentimientos, a diferencia de otros objetos de nuestra atención, no pueden ser atendidos en el momento en el que son vividos por el sujeto. Para Geiger el disfrute estético, por tomar un caso, no se deja observar de manera analítica en el momento en el que es vivido como sí ocurriría con otros objetos o estados de cosas del mundo; como por ejemplo la observación de una casa. No obstante, hay una cierta conciencia de los sentimientos, la cual, si bien difiere de la observación analítica, diríamos en el lenguaje de Husserl, permite explicitar sus caracteres antes de la aprehensión objetiva.

“Edmund Husserl y Moritz Geiger” (1975.p139-157). Husserl ponderaba altamente la obra teórica de Geiger, prueba de ello es la mención de la obra “Sobre la esencia y el significado de la empatía” (1911) que aparece citado en *La filosofía como ciencia estricta*, Hua XXV, p.40. No obstante, hacia los años veintes, Husserl se referirá a la obra de Geiger diciendo que sólo “un cuarto” de su filosofía es realmente fenomenológica. Véase Carta a Roman Ingarden fechada el 24 de diciembre de 1921, en *Briefwechsel*, 3/3, p.215. Cfr. Métraux (1975:140-144), Vongehr (2011:341). Algunas consecuencias importantes para la investigación fenomenológica de la vida afectiva, derivadas de la respuesta de Husserl a las críticas de Geiger en el contexto de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* se encuentran en Antonio Ziri6n (2009:145-153).

³⁸⁹ Geiger (1911:125)

Así, Geiger distingue entre tres formas de la atención. En primer lugar estaría la atención pura y simple, la cual coincidiría en cierta medida con aquello que Husserl llama mera *afección*. Se trata de experiencias del tipo de un golpe repentino en la puerta como motivo de mi vuelta de la atención hacia allá. El ruido próximo de un coche me hace volverme hacia él, así sea sólo por un instante. A este momento seguiría una atención dirigida a la cualidad, la cual, es descrita por Geiger del siguiente modo: “Capto sin orientación especial enfática los colores de las cosas a las que atiendo, si éstas son rojas o azules – capto si el hombre con el que hablo es gordo o chaparro, si él camina rápido o despacio”.³⁹⁰ En el contexto de Husserl esto correspondería al surgimiento de los horizontes que, al captar cierta regularidad de la experiencia unificada por síntesis asociativas, van explicitando un horizonte interno a partir de la captación de la cualidad de lo dado como determinaciones cualitativas intrínsecas de una objetividad en proceso de formación, a la vez que por contraste se va formando un horizonte externo que en principio es el puro fondo en el que se disocia la cualidad captada ya como forma sensible, color, contraste, etc.

Finalmente viene el tercer momento que Geiger llama “Atención analizante”, el cual “descompone en momentos parciales también ahí donde la atención cualitativa por sí hace alto en cualidades que se ofrecen por sí mismas, y no simplemente aprehende estos momentos, como lo hace la atención cualitativa, sino que los aprehende como de tal índole determinada”.³⁹¹ Esto corresponde al momento en que se ha formado un núcleo objetivo explicitado a través de sus horizontes, los cuales, en su proceso de retener todavía asidos ciertos contenidos así como la correspondiente anticipación de la secuencia concordante aprehendida, descubren el sentido unitario de lo mentado por la vivencia. El paso del S con el predicado p, a la mención judicativa “S es p”, requiere la aprehensión del objeto “S” como una unidad sostenida a la cual se atribuyen ciertos predicados como determinaciones suyas así como las relaciones que guarda con otros núcleos aprehendidos respecto de los cuales se distingue ya no por disociación sensible sino por principios lógicos como todo aquello que “no es S”.

Para Geiger, este momento analítico tiene como limitación esencial la incapacidad de aprehender las vivencias afectivas en el momento de su suscitación. En su opinión, la aprehensión analítica de las vivencias emotivas momentáneas implicaría una cierta objetivación

³⁹⁰ Geiger (1911:131)

³⁹¹ Geiger (1911:132)

del sentimiento, con la cual se modificaría la forma en la que somos conscientes del sentimiento efectivamente suscitado. Husserl por su parte cuestionará esta tesis afirmando que la reflexión no modifica los contenidos de la vivencia hacia la cual estamos vueltos; dicha aprehensión objetiva del sentimiento, necesaria para su expresión, no significa la pérdida del núcleo de sentido captado en la experiencia, por lo tanto, el sujeto en realidad puede reconocer ese mismo sentimiento aprehendido objetivamente como efectivamente vivido con el mismo contenido. Con todo, Geiger insiste en que si bien existen diferentes grados de atención al mismo sentimiento, no podemos objetivarlo simultáneamente a su modo de aparición y, por tanto, no es posible disponer del sentimiento, en el momento de su ejecución, como un objeto susceptible a ser analizado en momentos y partes, pues no es así como tenemos originariamente conciencia del mismo.

En cualquier caso cabe hacer aquí una aclaración: en realidad Geiger y Husserl hablan de diferentes problemas, y un alcance provechoso de la crítica de Husserl merece aclarar esta diferencia. En primer lugar, el punto de partida de ambos filósofos es radicalmente distinto. Cuando Husserl dice que la objetivación no altera el contenido de la vivencia justo se refiere a su contenido, al sentido objetivo de la vivencia y no a su efectividad empírica. Sin duda hay una variedad de contenidos fundados en el sentido noemático, los cuales, si bien pueden ser aprehendidos en un esfuerzo de la atención objetivadora, estaríamos hablando aquí ya de otro acto y cabe preguntarse hasta qué punto se puede objetivar, es decir, explicitar en su núcleo objetivo, todos los componentes de la vivencia concreta y cuáles son los alcances de semejante empresa. El contenido objetivo de la vivencia es una unidad de sentido ideal, o si se quiere al menos irreal, es decir, goza de una relativa independencia respecto de la vivencia empírica que la manifiesta. Si consideramos esto en actitud trascendental, la misma concreción de la vivencia en el momento en el que se vive se convierte en un eventual contenido de sentido que puede ser analizado incluso cuando la vivencia ya transcurrió. Para la fenomenología el problema no es si se puede describir el sentimiento simultáneamente a estarlo viviendo (o si viene al caso esta distinción), sino cuál es la relación de sentido ejecutada en esa vivencia y cuál su correlato objetivo.

A la mitad de la segunda parte de su texto Geiger polemiza abiertamente con la postura de Brentano y Husserl en torno a la referencia objetiva del sentimiento. Si bien reconoce que hay cierta referencia objetiva en los sentimientos, a Geiger le resulta problemático decir que la referencia objetiva sea justo de los sentimientos, esto es, “la alegría como alegría ante lo que

alegra, la tristeza y su relación con lo triste”. Para Geiger sólo se puede hablar de intencionalidad en aquellos casos donde hay un acto de captación efectiva de algo objetivo. Hay casos en que la atención a los sentimientos no es una atención dirigida a objetos en particular y Geiger pone el ejemplo justo del contenido de los temples de ánimo respecto de los paisajes. Aquí, según Geiger, no es posible hablar de una referencia intencional dirigida a un objeto, sino que el temple de ánimo es suscitado por la contemplación del entorno como un todo. En la atención u orientación a mi temple de ánimo, no estoy vuelto temáticamente ni al objeto suscitador ni a mi sentimiento en el modo de un objeto; dicho de otro modo, no “atiendo” a mi sentimiento, sólo vivo en él y me mantengo, diríamos en el lenguaje de Husserl, en cierta orientación no temática al mismo.

Husserl, por su parte, como hemos dicho antes, ya había anticipado el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo en sus manuscritos anteriores a *Investigaciones Lógicas*. En efecto, los temples de ánimo no son vivencias intencionales en el sentido de los sentimientos que mientan directamente un objeto, y de hecho, como señalará en sus comentarios a Geiger, ni siquiera se refieren a su objeto a la manera de las meras representaciones. En el caso específico de los temples de ánimo Husserl sostiene que a pesar de carecer de referencia intencional explícita, tienen no obstante intencionalidad; de acuerdo a nuestra hipótesis, dicha estructura corresponde a la forma de la conciencia de horizonte. El problema de Geiger, incluso cuando su análisis de los modos de atención de la conciencia de los sentimientos es una gran contribución fenomenológica, es permanecer en la mera descripción psicológica, lo cual no le permite avanzar en la consideración del entretrejimiento de dichas formas de atención como momentos de la constitución del sentido emotivo del objeto. Dicho de otro modo, Geiger no avanza al problema de la génesis misma de la intencionalidad objetivante en la explicitación del sentido en los modos de atención simple y cualitativa. A la luz de un análisis genético, el proyecto de Geiger y las críticas mismas de Husserl pueden ser aprovechados con mejores resultados. La atención simple y la cualitativa son momentos de explicitación de un sentido objetivo que capta un nuevo acto de reflexión dirigido al sentimiento, para el cual resulta irrelevante que ya haya transcurrido como vivencia empírica. La relación entre la conciencia del sentimiento y su existencia “momentánea” resulta un pseudoproblema.

El segundo apartado del estudio de Geiger inicia retomando la cuestión sobre la atención a los sentimientos. Cuando estamos iracundos, impacientes o disgustados, el

sentimiento, dice Geiger, no desaparece al atenderlo, a su vez, las vivencias no se vuelven en modo alguno objetivas al ser atendidas.³⁹² Esto es parcialmente cierto; mi impaciencia o disgusto es o bien un estado o una actitud de desaprobación ante una situación. No estoy vuelto hacia el disgusto, sino hacia aquello que me disgusta; vivo en la referencia hacia el objeto de mi disgusto y soy a la vez consciente de este modo de referencia, pero la vivencia como tal no es el tema de mi atención. En este caso, según Geiger, hay mera atención simple. Como no estoy vuelto al sentimiento sino al objeto que lo despierta, no atiendo a mi ira, sino que estoy entregado en la ira a cierto estado de cosas. Así, quizá el iracundo que levanta la voz y golpea en la mesa está tan entregado a su indignación que apenas se da cuenta de su arrebato. En un segundo momento tendríamos una atención cualitativa, a través de la cual se puede atender a la cualidad del sentimiento mientras se vive. En efecto, alguien podría preguntarle, quizá con ironía o sorna, si está enojado, a lo cual el iracundo podría contestar, acaso todavía más molesto: “¡claro que estoy enojado!”. Así, se vuelve en atención cualitativa a su sentimiento y siente su fibrosa ira en todo su cuerpo. Dice Geiger: “Puedo determinar en el vivir inmediato – no meramente en el recuerdo posterior – mientras pongo atención en ello, si un sentimiento que capto es placer o displacer. Puedo – sin “observación” – comprobar si la vivencia es tristeza o compasión, alegría o entusiasmo – si la tristeza que me apresa es profunda o superficial, molesta o exaltante – capto la cualidad del sentimiento sin análisis particular”.³⁹³

Después vendría el siguiente momento, la atención analizante. Aquí es donde el carácter mismo de la vivencia de sentimiento excede este modo de atención. La contemplación del sentimiento de modo analizante, piensa Geiger, está del todo excluida. “La observación real exige no sólo que se capten determinadas notas cualitativas que se imponen por sí mismas, sino que pueda analizar, aprehender en partes, plantear preguntas a lo observado en referencia a sus cualidades.”³⁹⁴ Un poco más adelante Geiger señala que tampoco es posible hacer un análisis cualitativo de la ira, la angustia y el disgusto en el momento en el que son vividos. “Todo análisis cualitativo falla. Cuando busco observar el sentimiento, éste fluye y no capto nada más que determinados contenidos de sensación corpórea que suelen acompañar el sentimiento – consigo apresar la constricción del pecho o las sensaciones desagradables en la

³⁹² Geiger (1911:133).

³⁹³ *Idem.*

³⁹⁴ Geiger (1911:134).

larínge, pero el sentimiento mismo en su contextura sentimental se sustrae a la observación analizante en el momento del vivir actual”.³⁹⁵

Para que sea posible el análisis del sentimiento, dice Geiger, es necesaria su objetivación, y para ello es necesario que haya pasado su carácter vivencial, es decir, debe dejar de ser inmediatamente vivido. Entonces puedo volverme al sentimiento pasado y analizarlo, pero no durante el momento en el que lo vivo. Esto es cierto, pero es un tanto extraño que por tal razón Geiger llame a este movimiento una destrucción del sentimiento por la observación. El sentimiento, en su contenido de sentido, no es destruido por el hecho de que al volvernos a él ya haya transcurrido; es posible siempre considerar su núcleo de sentido, siempre el mismo, en la explicitación de sus caracteres en el tiempo.

Otro factor determinante en el desarrollo del problema es el debilitamiento del sentimiento cuando el motivo que lo suscitó se aleja en el tiempo. Aquí entra el problema de los temple de ánimo. En los afectos relativos al temple de ánimo, el afecto no se entrelaza a un suceso momentáneo, como el enfrentamiento entre dos trenes, sino que dura y lo más importante, “se impone incluso cuando el motivo que lo desató ha desaparecido”.³⁹⁶ Para Geiger es importante destacar el hecho de que la suscitación y el objeto no puedan vincularse a un motivo que los desató y eso hace de ellos inaprehensibles para la observación objetivadora. No obstante, para nosotros es más importante en primer lugar el rasgo mismo atribuido al temple de ánimo: su duración con relativa independencia del acontecimiento suscitador. La descripción de este rasgo fundamental del temple coincide con la apreciación de Husserl, y en particular, con aquella que encontramos tanto en sus *Investigaciones Lógicas*, citada aquí por Geiger, como en sus manuscritos de 1893. En la primera obra, Husserl no se refiere a esta situación como “temple de ánimo”, que es la denominación usada por Geiger y a la cual se

³⁹⁵ *Idem*. Es un poco desconcertante que aquí le llame cualitativo a este análisis. Pero por el contexto y el destacado en versalitas de la palabra análisis debe entenderse aquí la atención analizante, u observación objetivadora a la que se ha referido antes. No obstante, no deja de sonar extraña su opinión sobre la pura fluencia de contenidos de sensación corporales [Körperempfindungsinhalte]. Como hemos visto en el capítulo anterior, los sentimientos sensibles localizados o corporales, aquí en el lenguaje de Geiger, son siempre aprehendidos en el contexto de una asociación emotiva que aprehende esa suscitación corporal como la manifestación de la angustia. La descripción de Geiger casi sugiere que en el momento en el que vivimos la angustia sólo sentimos suscitaciones físicas y la contextura sentimental se sustrae a la observación analizante. Lo último puede ser cierto, pero esa contextura sentimental está ahí aprehendiendo las suscitaciones físicas como la manifestación del sentimiento en el momento en el que se vive, incluso cuando no sea atendida en sentido objetivo. De otro modo, seríamos incapaces de relacionar la suscitación corporal con las emociones en un momento posterior o esa contextura sentimental vendría a ser un agregado de meros estímulos físicos, lo cual está todo lo lejos de corresponder a la experiencia vivida.

³⁹⁶ Geiger (1911:136)

referirá el propio Husserl en sus manuscritos de la época, pero, como hemos afirmado antes, la misma descripción aparece con la denominación de “temple de ánimo” en su comentario a Stumpf.³⁹⁷

Para Geiger los sentimientos pueden ser simplemente atendidos, aunque no de forma analizante, y dicha atención supone siempre un volverse interior hacia aquello que se atiende. Aquí Geiger llama volverse interno a la dirección temática de la conciencia, prueba de ello es el ejemplo, “Al color que capto con atención, a la alegría que atiendo, estoy vuelto internamente. De lo no atendido, en cambio, estoy desviado; ello está interiormente apartado de mí”³⁹⁸. La diferencia introducida por Geiger aquí es el entrecruce entre tema y fondo que depende de la atención. Con ello quiere incluir de forma paralela la modificación, por un lado de la atención hacia el color y su paso de ser atendido e inatendido, y por otro, cómo sería esta relación en el plano de los sentimientos.

El ejemplo de Geiger no es fácil, analiza la contemplación de una pintura. En el primer caso se refiere al hecho de no atender y luego atender a un color. Siguiendo el sentido del ejemplo podríamos hablar de un fondo azul, estamos en el azul del fondo y desatendemos el resto de los objetos que se convierten en el horizonte de nuestra vivencia actual, pero nuestro tema es justo el azul. Si ahora disfrutamos de la pintura por entero, y estamos absortos, como dice Geiger, en la armonía entre colores, luz y la exhibición de las figuras, entonces nos encontramos en el disfrute de la pintura como tal. Si vuelvo mi atención a la vivencia de disfrute, mi agrado es un agrado ante el cuadro; pero para Geiger, la atención al sentimiento a diferencia de la modificación de la atención en el caso de los colores, supone una dislocación de la ordenación de la conciencia. No está en modo alguno claro a qué se debe tal dislocación, pero parece que se refiere a la relación entre el sentimiento y el objeto del sentimiento.

En este contexto entra el problema del nexo entre el sentimiento y el objeto del sentimiento. Aquí se refiere específicamente a la escuela de Brentano, y cita el célebre párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl afirma que corresponde a la esencia específica del agrado su referencia a algo agradable. Para Geiger, debería hablarse de referencia intencional sólo ahí donde en el acto algo es captado como objetivo, y no por ello, no le parece que exista una dirección al objeto en la “alegría sobre” o la “duda de”, pero no avanza en la exploración del problema. Justo la cuestión que Geiger deja aquí de lado es el

³⁹⁷ Hua XXXVIII Anexo II “Notas sobre la doctrina de la atención y el interés” p.159-189.

³⁹⁸ Geiger (1911:138)

asunto medular de la fenomenología de los sentimientos, pues Husserl en realidad utiliza un sentido muy ampliado de la noción de intencionalidad que incluye la referencia de sentido en la que se mienta una determinación del objeto, su valor, su carácter alegrable. Este carácter es irreductible a la mera mención del objeto en cuanto tal y agrega determinaciones, si se quiere meramente representativas o subjetivas, al objeto valorado. No obstante, dichas determinaciones son en cualquier caso determinaciones de sentido. Geiger no alcanza a considerar esta dimensión porque se mantiene en la descripción psicológica del sentimiento.

Con todo, su intención es clara, pretende minar la idea de referencia intencional poniendo el ejemplo donde le resulta más evidente: la falta de referencia directa de los temples de ánimo. En este respecto, Geiger llama a un ensayo anterior donde habla sobre la captación del “contenido del temple de ánimo” de los paisajes. Husserl conocía también el texto de Geiger y también retomará el ejemplo de la relación entre temple de ánimo y paisaje en textos posteriores a la publicación de este artículo.³⁹⁹

El ejemplo de Geiger de nueva cuenta es una obra de arte. Nuestra atención puede estar dirigida al objeto representado o bien, de acuerdo al objetivo de ciertas piezas artísticas, el asunto mismo de nuestro interés no es tanto lo que representa sino el temple de ánimo que nos provoca. “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 temple de ánimo – el objeto está por así decir fuera de orientación”.⁴⁰⁰ Un poco más adelante agrega que en estos casos hay una relación entre sentimiento y objeto completamente diferente a la orientación objetiva. Incluso, afirma, el objeto que suscitó la alegría puede estar completamente ausente y sin embargo la alegría sigue ahí. “Quizá falte el objeto totalmente, como a menudo en los estados de ánimo: estoy sereno o triste, sin que se necesite incluir una referencia al objeto del sentimiento.”⁴⁰¹ Para Geiger la relación entre la alegría y el acontecimiento que la suscita no es una relación objetiva, como quizá sea la que existe entre el amor y el objeto amado o la del deseo y lo deseado. Incluso cuando el objeto del sentimiento está presente, el nexo entre el sentimiento y el objeto no corresponde a la dirección objetiva que, de acuerdo a Geiger, es la esencia de la intencionalidad. “Cuando está presente un objeto del sentimiento, entonces en esta orientación el nexo entre objeto y sentimiento no está ya conformada de modo que el sentimiento tenga una dirección al objeto.

³⁹⁹ Véase Moritz Geiger (1911:6) ss. y Hua XXIII, p.144, Ms. AVI 34, p.21b.

⁴⁰⁰ Geiger (1911:142)

Sino que la referencia vivida entre ambos se describe diciendo: el sentimiento parece provenir del objeto, salir de él, ser suscitado por él.”⁴⁰² Dicha suscitación, agrega inmediatamente después, no es una relación causal psicofísica entre el objeto y el sentimiento, pero es una referencia efectivamente vivida.

Por otra parte, los sentimientos sensibles guardan una cierta relación con el objeto semejante a la exhibición objetiva del mismo. Los sentimientos sensibles parecen fusionarse con el objeto, insertarse en él, como la sabrosura de un platillo. Es así que hay que distinguir para Geiger entre la vivencia de sentimiento como movimiento de la emoción, la cual es el momento subjetivo de la vivencia, y por el otro, un momento objetivo dependiente del sentimiento, al cual Geiger se refiere, en manera análoga a Husserl, como resplandor.

un resplandor que se difunde sobre los objetos, se adhiere a ellos, un momento que pertenece al lado objetivo de la conciencia: los objetos que en el estado de entusiasmo son vistos, se iluminan – los que contemplo en temple de ánimo triste parecen oscurecerse. Algo correspondiente se muestra también en los sentimientos sensibles: en la agradabilidad del sabor de un platillo se halla por un lado un momento *objetivo* [*objektives*], objetivo [*gegenständliches*], que se encuentra en los objetos – y por otro lado un momento de sentimiento subjetivo, en sentido propio. Así resultó que en los movimientos de emoción ambos momentos se destacan más claramente: la tristeza como vivencia de sentimiento está más nítidamente separada del resplandor “oscuro” que yace sobre los objetos. En los movimientos emotivos prepondera el lado subjetivo del sentimiento, mientras que en los sentimientos sensibles, el sentimiento subjetivo suele retroceder ante los caracteres objetivos.⁴⁰³

En este contexto introduce una distinción adicional entre lo que llama orientación [*Einstellung*] objetiva y la orientación “de estado”. En el primero estoy vuelto hacia los contenidos sensibles que exhiben la agradabilidad del objeto, en el segundo estoy vuelto a la emoción que deriva de su aparición. Aquí el tema es el paralelismo entre el resplandor y los sentimientos sensibles: ¿qué clase de contenido es el resplandor o luz emotiva que irradian los sentimientos? Geiger parece equiparar el resplandor con cierto tipo de sentimiento sensible, el cual se funde con las determinaciones reales del objeto del sentimiento, como el sabor del platillo, o pertenece a la mera subjetividad de quien se representa el acontecimiento agradable.

Un poco más adelante, y siguiendo el hilo conductor del mismo tema del resplandor, vuelve a la cuestión de la conciencia de los sentimientos. Lo que él llama la orientación de

⁴⁰¹ *Idem.*

⁴⁰² *Idem*

⁴⁰³ Geiger (1911:144)

estado, no siempre implica una conciencia del sentimiento; cuando estoy hundido en la melancolía o embriagado de alegría no estoy vuelto hacia mi alegría, vivo en ella. De igual forma estoy internamente en el sentimiento y no en el objeto que lo provoca. La conclusión final de Geiger, luego de una intrincada disquisición sobre los niveles de la atención, es que el estar en el sentimiento no tiene la misma estructura que el estar “frente al sentimiento”. “En la ebriedad de felicidad que me atrapa, no estoy dirigido al objeto de la felicidad – no necesitaría estar dirigido a él. Pero tampoco necesito ponerme de algún modo frente a mi felicidad, vivo en ella, estoy absorto en ella”.⁴⁰⁴

En la parte final de su ensayo sugiere que tal vez la única forma en que soy consciente de mi temple de ánimo, en el momento de su suscitación, es el resplandor que se extiende sobre el entorno como resultado de encontrarme en el temple de ánimo. Este rasgo es importante, pues es necesario distinguir entre la atención dirigida al temple de ánimo y por otro la atención dirigida a la irradiación de su tono en el entorno.

En el cuarto y antepenúltimo apartado de su ensayo, Geiger vuelve sobre el tema del resplandor, justo como exhibición sensible de lo que nosotros llamamos el horizonte afectivo. Para Geiger, la conciencia es casi ciega a sus temples de ánimo: cuando estamos en el temple no hay nada que nos haga volvernos a él. En un momento compara el percatarse de la lluvia mientras escribe, con su temple de ánimo. Para Geiger, el temple de ánimo en realidad se manifiesta a partir del resplandor que produce sobre el entorno: la ciudad se ilumina de un cierto resplandor por el acontecimiento de la llegada de la amada; o bien, un cierto resplandor positivo se vuelve displacentero cuando la noticia que uno espera con ansia, el telegrama del amigo, en realidad nos entrega el hecho de que nuestro amigo ha tenido una desgracia.

Los dos apartados restantes enfatizan la tesis principal: la relación entre el yo y el temple de ánimo no se corresponde a la relación entre el yo y un objeto; cuando estoy hundido en el sentimiento no estoy vuelto a él. Soy consciente del sentimiento en la medida en que estoy inmerso en él; en este sentido Geiger compara este modo de ser consciente con el de un percatarse. El yo vive en el temple de ánimo pero, una vez más, no está frente a él como está frente a un objeto y, por tanto, no tiene forma de confirmarlo a través de una observación objetiva.

⁴⁰⁴ Geiger (1911:150)

5.2 Las críticas de Husserl a Geiger en los manuscritos *Sobre la estructura de la conciencia* (1912) y la fenomenología de los temple de ánimo.

Husserl comienza su comentario al ensayo de Geiger⁴⁰⁵ haciendo un apunte general de sus tesis fundamentales. La exploración comienza con la tesis de Geiger sobre la imposibilidad de una contemplación analizante [*analysierende Beobachtung*] de los sentimientos emocionales [*emotionalen Gefühlen*]. Para Geiger, como hemos señalado por nuestra parte, el sentimiento no se puede analizar mientras dura.⁴⁰⁶ Husserl rechaza tajantemente esta idea y señala que no encuentra en la propuesta de Geiger ninguna confirmación. Inmediatamente después comienza su propia elaboración del problema.

No me siento bien, dice Husserl, y este sentimiento invade toda la situación; la inutilidad de mi trabajo científico me hace sentir mal y con ello viene un sentimiento de tristeza. A lo largo del transcurrir de este temple de ánimo [*Stimmung*] vivo en él y en cierto modo me dirijo a él, pero según Geiger, esta dirección es atención [*Beachtung*] y no observación [*Beobachtung*]. Ahora me vuelvo a él con intención de observarlo y para ello repito los motivos del temple triste. Puedo volver sobre los motivos de mi tristeza y el temple de ánimo relativo a un evento pasado es no obstante vivo [*lebendige*], presente. Para Husserl se trata de la misma dificultad propia de pretender estudiar cualquier apercepción, cualquier vivencia.

El desacuerdo entre Husserl y Geiger gira particularmente en torno a la idea misma de la conciencia de los sentimientos y el problema de la intencionalidad. En lo que respecta al primer problema, Husserl no comparte la idea de una separación o escisión [*Spaltung*] del yo entre un yo observante y un yo viviente en lo concerniente a la conciencia de los sentimientos. El problema de la conciencia de los sentimientos en el momento en el que se viven, como el propio Husserl sugiere en el manuscrito, es el mismo problema de la conciencia de la vivencia a través de la cual la vida vive dirigida a sus objetos, dicho de otro modo, es el tema de la percepción interna. El problema mismo tiene muchas aristas y se remonta a la discusión de Husserl con Brentano en torno a la naturaleza de la autoconstitución la conciencia del tiempo interno. Para Husserl resulta obvio que en el momento en el que vivo un temple de ánimo, en efecto, vivo en él y aunque no estoy dirigido al sentimiento sino al objeto de su suscitación, sé

⁴⁰⁵ Ms. A VI 8 I/60 a “30”.

⁴⁰⁶ Husserl se refiere a Geiger (1911:134).

no obstante que vivo en el sentimiento y eso no requiere la objetivación de mi yo como un yo que está feliz o triste.

Me siento triste [*Ich bin traurig gestimmt*], y quiero dirigirme en una mirada observadora a este temple de ánimo, sin que me objetive como “me siento triste”. Me siento feliz, y miro a la felicidad, eventualmente me alegro también por la felicidad, sin que me lo diga a mí mismo o me objetive: Me siento feliz, y me alegro por ello.⁴⁰⁷

Así, cada vez que me siento triste, sé que me siento triste aunque no esté vuelto hacia mi tristeza. Hay una conciencia relativa al temple que está ahí pero no es una conciencia de primer plano sino una conciencia de segundo plano. Ello no quiere decir, no obstante, que no viva directamente ya en el temple, es decir, la conciencia que constata el sentimiento si bien es una conciencia de fondo confirma al sentimiento de forma directa, de modo que para Husserl la atención al temple y la observación del temple no son accesos diferentes a la vivencia. Es cierto, se trata de modos de apercepción diferentes pero Husserl enfatiza que la observación al temple no es indirecta.

No entiendo bien por qué esta observación de sentimiento ha de ser radicalmente diferente y por qué propiamente es excluída por Geiger. El modo de apercepción es diferente, pero “indirecto” no es ciertamente la observación del sentimiento. Solamente el sentimiento aprecibido es como sentimiento del yo “sentiente” (¡falta una palabra!) y no se alcanza a ver por qué en la escisión del yo [*Ichteilung Beobachtung*] ha de ser posible la observación del sentimiento y sin escisión del yo no. Queda todavía ahí mucho sin aclarar.⁴⁰⁸

Para Husserl vivo mi sentimiento directamente, es decir, sin mediación, sin tematizar el sentimiento ni objetivarme en la forma del “yo en el temple”. Estoy vuelto con alegría al objeto del agrado y con ello vivo en el temple de la alegría, estoy feliz, lo sé, y no necesito ninguna reflexión posterior para constatar el hecho de sentirme feliz. Mi experiencia de mi temple de felicidad no es una inferencia o una conciencia representativa o indicativa. La conciencia que

⁴⁰⁷ A VI 8 I/62b “32” „*Ich bin traurig gestimmt*», und in dieser Stimmung lebend mag ein beachtender Blick auf sie gehen, ohne dass ich mich als “*Ich bin traurig gestimmt*” objektiviert setze. Ich bin lustig und blicke auf die Lustigkeit hin, eventuell freue ich mich auch der Lustigkeit, ohne dass ich mir sage und mich objektiv setze: Ich bin lustig und ich freue mich darüber.“

⁴⁰⁸ A VI 8 I/63b “33” „Ich verstehe nicht recht, warum diese Beobachtung von Gefühlen so radikal verschieden sein soll und warum sie eigentlich von Geiger ausgeschlossen wird. Die Apperzeptionsweise ist verschieden, aber “indirect” is die Beobachtung des Gefühls doch nicht. Nur das Gefühl apperzipiert ist als Gefühl des “lebendigen” Ich (es fehlt ein Wort!) und es ist nicht abzusehen, warum in der Ichteilung Beobachtung des Gefühls möglich sein soll und ohne Ichteilung nicht. Da bleibt doch sehr viel Ungeklärtes übrig.“

me brinda mi propia vida sin necesidad de la observación objetivante ya entrega el sentimiento y a través de ella soy consciente de él. Con ello queda resuelto el problema de la constatación [*Bestätigung*] del sentimiento. De acuerdo con Husserl, el hecho de que no se pueda captar el sentimiento en el momento en el que se vive de forma “objetiva” (lo cual no queda para él del todo claro) no significa, de cualquier manera, que el yo no tenga ya un acceso directo a través del cual viva él mismo su sentimiento y se capte a sí mismo en el sentimiento sin necesidad de volverse a él en la reflexión objetivante.⁴⁰⁹

El segundo rasgo del problema, al cual ya nos hemos referido antes, es el relativo a la atención al sentimiento en el momento de su ejecución. Husserl señala que el mismo sentimiento puede ser repetido en la vivencia rememorativa, y de acuerdo a nuestra propia interpretación, el hecho mismo de que se realice esta operación en actitud trascendental hace irrelevante el hecho de que la vivencia empírica haya transcurrido: conservamos su sentido y ese es el asunto mismo a ser analizado.

El segundo problema es el tema de la intencionalidad. Husserl cuestiona la interpretación que Geiger hizo de su obra, pues para él, en las *Investigaciones Lógicas* nunca afirmó que los sentimientos captaran su objeto de la misma forma en la que lo hacen las representaciones y con ello toma el propio Husserl distancia de Brentano y la Escuela de Graz, con quienes Geiger lo agrupa.⁴¹⁰ En esta parte de su comentario a Geiger Husserl hace una serie de distinciones relativas a la analogía en los sentimientos entre el primer plano y el

⁴⁰⁹ Sobre el problema de la percepción de vivencias y el problema de la sucesión de su flujo en la corriente del tiempo véase la siguiente afirmación de Husserl, escrita poco después de sus notas sobre Geiger, en *Ideas I*. “Repárese todavía en la siguiente diferencia. Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencias a la que por principio es imposible captar en una percepción que “nade a su lado”. Hua III/1, p.93., *Ideas I*, p.101. También hay otro lugar en *Ideas I*, donde aparece el tema de la reflexión sobre las vivencias emotivas, como es habitual, de forma no temática. En el párrafo 70 afirma “La ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápidamente de contenido. Tampoco está siempre a nuestra disposición como la percepción, ni cabe producirla en todo momento por medio de cómodos dispositivos experimentales. Estudiarla reflexivamente en su originariedad quiere decir estudiar una ira en trance de esfumarse; lo que sin duda no carece en modo alguno de toda importancia, pero quizá no es lo que deba estudiarse. La percepción externa, por el contrario, sobre ser mucho más asequible, no se “esfuma” con la reflexión; podemos estudiar, en el marco de la originariedad, su esencia general y la esencia de los componentes y correlatos inherentes con generalidad a ella, sin necesidad de hacer esfuerzos especiales para producir la claridad. Si se dice también que las percepciones tienen sus diferencias de claridad, a saber, con referencias a los casos de la percepción en la oscuridad, en la niebla, etc. no entraremos aquí en mayores deliberaciones sobre si estas diferencias pueden ponerse en el mismo plano que las que tratamos anteriormente. Basta con que la percepción no esté normalmente rodeada de niebla, y una percepción clara como la que se necesita en todo momento a nuestra disposición”. Hua III/1, p.146., *Ideas I*, p.157.

⁴¹⁰ A VI 8 I/65 a “35”.

segundo plano o trasfondo; a cada nivel corresponde, no obstante, una determinada forma de referencia intencional.

Para Geiger, el ejemplo clave que contradice la teoría husserliana de la intencionalidad es la existencia de los temples de ánimo, de los cuales, de acuerdo a Geiger, sólo tenemos conciencia por la iluminación del entorno que producen, pero cuya tematización resulta enteramente imposible en la forma de una conciencia objetivante.

Una de las claves para solucionar este problema aparente es destacar la estructura de la conciencia de la temporalidad. La conciencia del temple de ánimo es ella misma en cierto modo el temple mismo en el cual se vive en el sentimiento y no una reflexión o distancia de sí que cada vez que quiere aprehender su temple se le escapa. La conciencia interna del tiempo es ella misma conciencia de sí y en ese sentido productora de su propia temporización en cada momento del flujo temporal. Husserl en muchas ocasiones se refiere al temple de ánimo precisamente como un flujo o corriente del sentimiento y como hemos indicado en el capítulo anterior, uno de los rasgos fundamentales del temple de ánimo es su relación con la temporalidad, la duración del temple y su resonancia.⁴¹¹

El flujo temporal de la vida templada como síntesis de asociación de momentos emotivamente relevantes transcurre en una conciencia de fondo, la cual constituye un temple de ánimo con diferentes estratos de pasividad. Vivo en el sentimiento, me entrego a él, pero no estoy vuelto a él, dice Husserl en repetidas ocasiones, pero eso no quiere decir, como parece sugerir Geiger, que tengo una conciencia indirecta de mi temple indicada por la tonalidad emotiva del entorno.⁴¹² El temple de ánimo constituye una síntesis de unidad y de referencia de la vida hacia sí misma en cada uno de sus momentos, la cual es conciencia de sí a la manera de una autoafectación, como momento previo a la vuelta reflexiva.⁴¹³ Ahí donde requiero la reflexión, señala Husserl, tengo ya otra forma de observación [andere Beobachtungweise], es decir, reconozco como mi propia vida respecto de la cual ya era consciente en un modo de

⁴¹¹ Véase Ms. A VI 12 II/73a “H 21”, A VI 12 II/126a “46”, A VI 12 II/131 “53”, A VI 12 II/135 a “57”, A VI 12 II/88b “58” A π, A VI 12 II/68 a “A π 61”, A VI 8 I/74 a “64”, A VI 8 I/77 a “67”. A I 16/8b “75”, “8”.

⁴¹² Ms. A VI 8 I/63 b “33”. Geiger (1911:155). Cfr. Ziri6n (2009:147).

⁴¹³ Cfr. Zahavi 1998:208-210. Cfr. Hua VIII p.188 ss.: “mein Leben, und jedes transzendente Leben eines *ego*, konstituiert sich f6r sich selbst urspr6nglich erfahrungsm6ssig. Es ist ein universaler Strom des Lebens in Form urspr6nglichen Selbstbewusstseins, das ist «innersten» Wahrnehmens, und was wiederum dasselbe, des sich f6r sich selbst also bewusstseinsm6ssig Realisierens. Dieses Wahrnehmen ist nur ausnahmsweise und im einzelnen aufmerkendes, aktives Selbsterfassen, aber es ist best6ndiges Wahrnehmen im Sinne des f6r sich selbst im Original Erscheinens. Dabei ist jede wahrnehmungsm6ssige Selbstgegenwart ausgestattet mit best6ndig neuen Horizonten, die freit6tig erschliessbar sind durch Selbsterinnerungen und Selbsterwartungen.”, as6 como Hua IV p.188-119. Sobre el car6cter de horizonte de la “autoconstituci6n de s6” de la conciencia temporal véase Hua X, p.83.

apercepción distinto, mas no indirecto, de mí mismo, y la reflexión confirma aquello que ya era consciente antes de volverme sobre mí y mi temple de ánimo.

La deriva interesante de la cuestión tiene que ver con la forma de intencionalidad implicada en la constitución de la temporalidad inmanente y su coherencia, quisiera sugerir aquí, con la intencionalidad del temple de ánimo. Declarar que el temple de ánimo tiene la estructura de un horizonte intencional lo hace coherente con la forma en la que la conciencia se constituye a sí misma como una unidad temporal. Hay una intencionalidad transversal que constituye el objeto temporal en cada uno de sus momentos y una intencionalidad logitudinal, la cual, a la manera de un horizonte, unifica las conciencias retencionales relativas al objeto constituido. Si tomamos en cuenta que lo propio del temple de ánimo es justamente una síntesis de unidad temporal de lo que Husserl llama la “corriente del sentimiento”⁴¹⁴, es plausible destacar, con base en dicha coherencia, que el temple de ánimo constituye la unidad intencional fundada en la forma en la cual la conciencia se unifica en su autotemporización y así, constituye una forma no temática de conciencia emotiva de sí.⁴¹⁵

De acuerdo a la interpretación que hemos sugerido hasta aquí, es posible comprender desde la fenomenología trascendental al temple de ánimo como una conciencia de fondo u horizonte; pero hasta aquí hemos enfatizado la dimensión, por así decir, noemática del temple de ánimo, es decir, su influencia en la representación de mi campo de experiencia actual o potencial. La vida templada es en cada caso mi propia vida; como dice Husserl, soy yo mismo el que está triste o feliz y puedo volverme en diferentes momentos a mi estado de felicidad o tristeza pero lo cierto es que en el momento de su efectuación y en relación a los efectos que produce sobre el entorno dicha conciencia de sí; la conciencia de mi temple, es una forma no reflexiva en la cual soy consciente en el temple de mi propia vida sin estar vuelto a mí.⁴¹⁶ Justo

⁴¹⁴ Sobre la corriente unitaria del temple de ánimo y su relación con la corriente interna del tiempo, cfr. Antonio Ziri6n (2009:151-153).

⁴¹⁵ De acuerdo a *Meditaciones Cartesianas* (MC §9 Hua I. p.61-62) la evidencia de mí mismo es siempre apod6ctica, pues en cada caso es indudable que el sujeto de cada vivencia soy indudablemente yo mismo, pero a su vez, la vida se da sí misma es una evidencia inadecuada. La vida concreta para sí misma es un horizonte abierto, el temple de ánimo es la conciencia de horizonte relativa al temple de la vida en relación a su despliegue temporal, el cual está fundado en la relación por la cual la vida es para sí misma un horizonte por descubrir.

⁴¹⁶ Sobre esta temática en general uno de los fenomen6logos m6s interesantes y no obstante menos atendidos en el debate acaso sea Jean Paul Sartre; su idea de la conciencia no t6tica de sí, o c6mo 6l mismo la llama conciencia (de) sí, sustenta una posici6n definitivamente husserliana frente a cr6ticas como las de Geiger. En efecto, para Sartre tambi6n existe el riesgo de una fisura del yo respecto de sí en la referencia objetiva de la reflexi6n y esa es su posici6n ante el énfasis de Husserl en la idea de un yo trascendental. Pero, no obstante, esa escisi6n no es en modo alguno una escisi6n de la conciencia respecto de sí misma en su unidad como conciencia de sí. Para Sartre, quien argumenta desde las *Investigaciones L6gicas*, Husserl no requiere la unidad del yo para garantizar la unidad de la conciencia, y tiene raz6n, el problema es explicitar la forma en la cual la conciencia es conciencia de sí en su

la diferencia fundamental entre Husserl y Geiger estriba en el sentido que cada uno le da a la expresión “conciencia de los sentimientos”; para Husserl soy consciente de mi vida en su transcurrir sin necesidad de volverme sobre ella en una objetivación del yo, y sin la consecuente escisión entre un yo observador y uno viviente. La reflexión y consecuente objetivación de una unidad de sentido es siempre posible, en el caso del temple de ánimo, a través de la explicitación de su horizonte, pero dicha reflexión es posible porque ya soy consciente de mí mismo⁴¹⁷ en la unidad de la corriente del sentimiento del temple de ánimo.

Por otro lado, los sentimientos son intencionales, no a la manera de la representación, pero hay en ellos una referencia de sentido hacia algo, y eso incluye para Husserl a los temples de ánimo. Quizá podamos sugerir, de acuerdo con el modo de conciencia no temática del temple de ánimo en el que me encuentro, el temple del yo, del que habla Husserl, que el correlato noético del temple como irradiación emotiva del entorno sea justamente la unidad de mi vida a la manera de una conciencia de sí con una referencia de fondo a sí misma en cada una de sus suscitaciones emotivas. Estoy triste, vivo en la tristeza, mas mi temple no es un mero estado sino un modo a través del cual me “siento” a mí mismo en la concreción de mi vida que transcurre durante el temple de ánimo y sus variaciones.⁴¹⁸

propia autotemporización, y con ella, cómo es conciencia de sí en cada uno de sus momentos. Una clave fundamental no avistada por Sartre se encuentra en el propio Husserl y es la idea justamente de la intencionalidad de horizonte. Una consecuencia de señalar que el temple de ánimo tiene la estructura de una intencionalidad de horizonte es que ahora es posible vincularlo con la forma en la cual la conciencia se temporaliza. La conciencia no sólo se unifica a sí misma en su autotemporización sino, sin volver en una reflexión objetivante sobre sí misma, es conciencia, ella misma de sí, en cada uno de sus momentos. Cfr. Jean Paul Sartre *L'imaginaire*, Gallimard, 1945 p.14-29, *L'Être et le Neant*, Gallimard, 1943, p.196-218, y *L'transcendance del Ego*, 1938. Sobre esta cuestión véase también Zahavi (1999:63-82 y 127-132) así como su comentario al tema de la reflexión y la conciencia absoluta en Zahavi (2003:86-93)

⁴¹⁷ Cfr. Ms. C 10, Hua Mat VIII p.190 ss.

⁴¹⁸ Cfr. Ziri6n (2009:152-153).

5.3 Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: el surgimiento del temple nostálgico

5.3.1 Niveles de articulación de la vida emotiva desde el punto de vista del análisis de los horizontes

El tema de la fenomenología de la vida emotiva no es la caracterización psicológica de los sentimientos sino su carácter de unidad de sentido en la experiencia, es decir, las relaciones intencionales específicas que anidan en ellos. Es gracias a nuestra dimensión emotiva que podemos captar el mundo como un mundo de situaciones con valor y en ese sentido, el análisis fenomenológico está dirigido al estudio la esfera axiológica como unidad de rendimientos intencionales. El mundo del valor es un mundo que viene al caso en un registro diferente al de la mera percepción; desde el punto de vista de la actitud valorativa el mundo no sólo es percibido sino que “viene al caso”, es decir, resulta emotivamente relevante; nos interesa y nos incumbe, nos importa, y la motivación de este interés es un movimiento del ánimo. El mundo considerado en actitud valorativa es un mundo de situaciones que nos afectan en cada caso y siempre, en última instancia, de manera individual a nosotros mismos.

Por otro lado, aunque se puede hablar de tipos generales o unidades de sentimiento, lo cierto es que no hay sentimientos, por así decir, en “estado puro”. Hablar de un puro amor o pura resignación equivale a pensar en la abstracción que resulta, por ejemplo, de hablar de la percepción del color en estado puro. En la percepción normal captamos colores con diferentes matizaciones, variaciones de tono y grados de claridad; de la misma forma, los sentimientos tienen sus tonalidades afectivas y la relativa claridad de su especificidad. Desde luego, así como ocurre con los colores, cuando decimos rojo o azul, se puede abstraer cierta cualidad del sentimiento y entonces se habla de amor, o de tristeza.⁴¹⁹ Por otro lado, en el análisis genético

⁴¹⁹ En el §41 *Ideas I*, Husserl afirma en relación al tema de los colores “El color de la cosa vista no es, por principio, ningún ingrediente de la conciencia de color; es algo que aparece, pero mientras aparece, puede y *tiene*, como lo comprueba la experiencia, que alterarse continuamente la apariencia. El MISMO color aparece “en” continuas multiplicidades de MATIZACIONES de color.” (Hua III/1 p.84) La analogía que sugiero aquí es precisamente que los sentimientos también se dan por matizaciones. No obstante, el tema tiene su detalle.

El paralelismo entre los sentimientos sensibles y otros contenidos sensibles es idea del propio Husserl. Aquí tendríamos, no obstante que distinguir entre la “aparición” del sentimiento, su dirección intencional y sus correlatos objetivos: los valores. Como hemos estudiado en el tercer capítulo de esta investigación, Husserl traza un paralelismo entre la aprehensión valorativa y la perceptiva, y así como la percepción aprehende contenidos sensibles que exhiben las cualidades “físicas” del objeto, así la aprehensión emotiva captaría al objeto de acuerdo a sus caracteres emotivos que se manifiestan también en la forma de contenidos sensibles o cuasi-sensibles a la manera de una iluminación emotiva o luz que “alumbra” y en esa medida hace aparecer el objeto bajo determinado “destello” emotivo. En concordancia con la analogía propuesta por Husserl los contenidos de exhibición de los caracteres emotivos del objeto tendrían también una suerte de matización, una forma cambiante

de la experiencia concreta, toda conciencia está vinculada a otra y a su vez, los contenidos mentados por cada conciencia están implicados en diferentes niveles de presuposición, en horizontes. Esta ambigüedad relativa, esencial a la facticidad de la vida afectiva, no implica que no se pueda hacer un análisis intencional con cierto nivel de generalidad. Es decir, es posible descubrir, analizar la forma en que se van implicando los afectos en eso que Husserl llama a veces “corriente de sentimientos” y naturalmente cabe señalar ciertas formas regulares de los sentimientos.

Si bien los contenidos empíricos relativos a cada nivel de la asociación, pertenecen al ámbito personalísimo de cada mónada, y por tanto, en cierto nivel escapan tanto a la expresión como al análisis conceptual de sus relaciones efectivas, es posible al menos describir la estructura esencial a partir de la cual se establecen tales asociaciones. Es así que el tema principal no es la clasificación de los tipos de sentimiento, ni la comprensión de las motivaciones relativas a cada persona (tema de una psicología aplicada en alguna de sus formas), sino la explicitación de las estructuras intencionales de sentido, las cuales abren el horizonte significativo de cada experiencia emotiva.

Volviendo al tema de la imposibilidad de hablar de sentimientos puros en la experiencia concreta, debemos agregar lo siguiente: la fluctuación del sentimiento que acompaña tanto al temple de ánimo duradero, en la forma de una corriente del sentimiento, como los sedimentos de habitualidad afectiva que hay en todo volverse emotivo hacia el objeto de agrado y desagrado, están “contaminados” de otros sentimientos. A veces lo deseado es a la vez

de su aparición o ensombrecimiento congruente con el flujo o la corriente de sentimientos a la cual Husserl se refiere en sus manuscritos de investigación en una variedad de ocasiones.

Los templos de ánimo no son meros “estados” del alma sino flujos o tonalidades cambiantes de aparición de contenidos de sentimiento sensibles y entrelazamiento de diferentes direcciones y tipos de intencionalidad y la irradiación emotiva sobre el entorno que forma parte de dicha experiencia, tendría que manifestarse también en la forma de una matización. No obstante Husserl afirma en § 44 (Hua III/1) “Ein Gefühlserlebniss schattet sich nicht ab“. ¿es cierto que si miro a la vivencia afectiva, como afirma Husserl aquí, “tengo algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra manera”? La aparente contradicción se aclara si destacamos que en este fragmento Husserl está hablando aquí justo de la “vivencia”, y en ese sentido, es necesario distinguir entre “la vivencia de sentimiento”, que equivaldría a cualquier vivencia, incluso aquellas implicadas en vivencias que exhiben determinaciones objetivas de las cosas, la sensación de color es tan inmanente como el sentimiento sensible. La vivencia emotiva es tan apodíctica como cualquier vivencia, y en ese sentido, no se matiza, pero si los sentimientos tienen sus propios correlatos objetivos, dichos correlatos no son “reell” y por tanto son tan trascendentes como cualquier objeto de la percepción, aunque el orden de su constitución sea de naturaleza distinta. El hecho de que los sentimientos formen parte de la “vida interior” no hace que sus correlatos no tengan su “inadecuación”. La aclaración racional de la vida emotiva forma parte de la fundamentación de la esfera axiológica de acuerdo a la evidencia de los valores; hay motivos para sostener que la evidencia del valor, como la evidencia perceptiva, es una evidencia inadecuada aunque en cada caso la vivencia emotiva que exhibe el valor sea efectiva y apodíctica. Todas estas consideraciones requieren análisis más detallados que los ofrecidos

“querido” y odiado; a veces sentimos un resentimiento mezclado con la tendencia hacia lo amado. Otras veces, fluctúan en la corriente de sentimiento una variedad de formas no reconocidas que no terminan de encontrar determinación precisa pero confluyen en diferentes formas de melancolía, tristeza, nostalgia; alegría con orgullo, por ejemplo, alegría, mezclada con odio o resentimiento, ante el sufrimiento del enemigo. De tal manera, por interesante que pueda llegar a resultar una clasificación o tipología de las formas del sentimiento, lo más importante en el análisis fenomenológico es describir sus formas de referencia intencional y en general las síntesis de implicación a través de las cuales el análisis de horizontes explicita la génesis de dicha intencionalidad de la vida emotiva.

A continuación, y de acuerdo a los resultados de nuestra investigación, presentamos el argumento final de la explicitación del sentido de la vida afectiva de acuerdo al análisis de los horizontes.

Partamos del nivel más elemental de la afectación emotiva. Algo me afecta emotivamente y vuelvo mi atención al objeto que me afecta; esta atención cuyo interés descansa en motivaciones emotivas, presupone evidentemente la exhibición del objeto, en grado más o menos indeterminado, sobre el cual se funda la disposición emotiva. Si siento, por ejemplo, dolor localizado, la localización del dolor está fundada o mejor dicho aquí fundada con la exhibición del cuerpo propio localizado que duele. Es muy importante señalar que no hay primero la exhibición del cuerpo localizado y luego el dolor físico, sino que su aparición es simultánea.

No obstante, puede haber un tipo más sutil de volverse en el sentimiento: siento afectación emotiva, pero no me vuelvo inmediatamente, todavía no sé si me agrada al punto de tomar posición. Siento agrado, emoción, irritación emotiva y me dejo llevar o no por el impulso. Me resisto, dirijo mi atención a otra cosa, vuelvo a mi trabajo, pero la irritación emotiva se mantiene en la forma de una conciencia de fondo. Este fondo puede ser el de un sentimiento ya explicitado, es decir, con su objeto definido, o seguir difuso. Hay malestar, con o sin motivo, pero trato de ignorarlo; no se va, sigue ahí, se mantiene en el fondo de la experiencia. La explicitación del sentimiento va acompañada de una corriente de sentimientos

aquí, pero al menos con ello quisiéramos dejar claro el sentido de la abstracción que resulta hablar de sentimientos “puros”.

sensibles concomitantes, una suscitación corporal a la que le doy el sentido de mi estado de ánimo.⁴²⁰

Por otra parte, un dolor corporal sostenido puede producir un temple de ánimo. Un temple de malestar por la irritación dolorosa. El malestar es por el dolor, pero a su vez, como temple de ánimo tiene una dirección hacia el entorno a la manera de una expansión de la cualidad de sentimiento al entorno. Esta relación puede ser, por ejemplo, disposición a encontrar los objetos del entorno más o menos irritantes. Un ruido estridente, el golpe repentino que resulta de la ventana que se cierra con el viento, nos pueden resultar más o menos irritantes de acuerdo a nuestra disposición emotiva. El sonido que perturba, el olor incómodo, molesta más o menos de determinada forma de acuerdo a la implicación emotiva derivada de mi temple de ánimo. En esta irritación, incluso cuando no hay un volverse explícito, ya hay intencionalidad. Pues puede ser el caso que un cierto perfume, por ejemplo, me irrite o resulte particularmente incómodo, por ocasión de las síntesis de asociación y las evocaciones que despierta su apercepción simple.⁴²¹ En la dinámica de horizontes el olor pasa de ser afectación sensible a componente de un proceso más complejo de explicitación de sentido; por qué molesta ese determinado olor o semejantes, qué nos recuerda; por qué estamos dispuestos a asociarlo de determinada forma. Se trata, en este caso, de una asociación emotiva, pues el resultado de la asociación es la formación de un temple de ánimo y, en consecuencia, un eventual volverse en el sentimiento hacia ese olor molesto. En el caso del olor que no molesta por sí mismo sino por aquello que nos recuerda, la asociación no es la mera asociación de contenidos de percepción y recuerdo, sino justo un enlace emotivo, si se quiere fundado en percepciones y recuerdos, pero a final de cuentas, el acto total pertenece al orden del sentimiento.

El malestar causado por el olor está referido a la suscitación misma, pero también, debido al carácter expansivo del temple de ánimo, el estado de malestar contagia la captación del horizonte total de la situación perceptiva. La emergencia de un temple que sobreviene en nosotros por ocasión de la suscitación provocada por la incitación sensible produce la expansión relativa al temple en la forma de una coloración emotiva del entorno.

⁴²⁰ Cfr. Ms. C 16, Texto No. 72 en Hua Mat. 8 p.330 ss.

⁴²¹ En este caso, naturalmente, el carácter agradable o desagradable del olor mismo puede estar disociado del recuerdo que evoca. Así el mismo perfume agradable que usaba la mujer que causó daño es motivo de recuerdos dolorosos. O bien ciertos aromas penetrantes e incómodos, como el de chiles molidos, puede despertar la añoranza por los momentos agradables asociados con ese olor.

En este momento podemos distinguir entre los siguientes puntos:

1) La explicitación del horizonte interno que descubre el olor como un olor agradable o desagradable; de acuerdo a los diferentes momentos de pre-dación, me vuelvo a él en mayor o menor grado y en ese volverme explícito en mayor o menor medida su determinación desagradable. Por otro lado pertenece a la misma explicitación del horizonte interno del objeto de sentimiento, el objeto que afecta, la sedimentación de sentido. Se trata de una forma de pasividad secundaria, la cual, de acuerdo a la historia de experiencia perceptiva y emotiva, me dispone a reaccionar con desagrado ante la presencia de ese olor, ya por experiencias decepcionantes (el disgusto por el sabor o el olor de la mayonesa, por ejemplo) ya porque su aparición evoca experiencias desagradables.

2) Por el lado del horizonte externo estaría la ya señalada expansión del temple de ánimo suscitado por la afección emotiva, la cual tiende a relacionar otras experiencias desagradables del entorno con la suscitación incómoda. A diferencia de los horizontes de relaciones en los cuales transcurre la explicitación de los objetos de la percepción, los sentimientos abren vínculos de motivación que pueden adquirir la complicación señalada por Husserl en su ejemplo de 1893, donde al final no sabe uno bien a bien cuál fue el motivo que lo llevó a ese estado de ánimo.⁴²² Aquí lo importante, una vez más, no son los contenidos específicos, sino los vínculos de motivación que llevan a este entorno.

En un nivel ulterior del análisis debemos distinguir dos aspectos del horizonte: el campo de patencia y el de latencia. Hay un campo actual patente conformado por el sentimiento hacia el objeto o acontecimiento del agrado, por así decir “en presencia”, en plena actualidad. De acuerdo al esquema presentado hace un momento, tendríamos aquí el volverse activo hacia el objeto agradable con su toma de posición ante ese agrado y el despertar del correspondiente temple de ánimo más o menos suscitado proyectando su efecto sobre el entorno. El objeto o estado de cosas tematizado en el campo actual patente tiene sus horizontes internos. La propia explicitación de su patencia en el nivel de la actualidad se da siempre como un proceso dinámico de cumplimiento y menciones vacías. De acuerdo al ejemplo al que nos referíamos en el capítulo anterior, la catedral exhibe sus determinaciones de belleza, y a cada aparición de un carácter bello corresponde la anticipación del mismo contenido en la línea de sucesión de nuevas apariciones; de igual forma, cada carácter bello del objeto retiene todavía asido [noch im Griff halten] el contenido retencional que corresponde

justo al carácter vivido en su belleza. De hecho, en sentido estricto voy descubriendo la belleza del objeto en ese recorrido de retener asido y anticipar los caracteres bellos.

Por otra parte está la explicitación del objeto como algo agradable, en referencia de fondo a la inactualidad patente que contribuye a la explicitación del objeto de valor en referencia a un contexto actual. Encuentro la situación completa bañada de una luz, encuentro todo propicio, y el temple irradia su luz hacia el entorno pero de forma no temática y en esa irradiación hay la tendencia intencional de una conciencia de horizonte. Es decir, me encuentro a gusto en este espacio, pero no estoy vuelto a “encontrarme bien”, sino que vivo en él y desde este fondo disposicional se constituyen estratos de sentido implicados en los posibles encuentros emotivamente favorables o desfavorables. El fondo de mi experiencia actual es un fondo patente; se trata del campo igualmente presente pero inatendido de mi situación efectiva actual; por otra parte, corresponde a la misma situación un fondo inactual patente que engloba la situación en su totalidad de acuerdo a las motivaciones potenciales dependientes de mi disposición emotiva y mi temple de ánimo. Se trata de las formas potenciales implicadas en el volverme actual hacia el objeto del sentimiento. Estas formas potenciales no están presentes en modo alguno, pero su disposición a actualizarse es una disposición perteneciente al presente momentáneo de mi situación actual. Es un fondo inactual en la medida en que se trata de un trasfondo no relativo a la atención, sino a las potencialidades, no obstante patentes, de mi situación emotiva actual.

Después tendríamos un campo de actualidad latente, constituido por el sedimento de experiencia no presente que contribuye a la formación del sentido emotivo. A este campo corresponderían las motivaciones tanto de mi disposición actual patente, como de mis potencialidades inactuales patentes. El odio sostenido, por ejemplo el odio por mis enemigos, no es un sentimiento siempre actual, ni siquiera una disposición que forme parte de mi situación emotiva actual. No vivo siempre odiando sino que vivo en la actitud de odiarlos activamente cuando se presente la oportunidad de hacerlo, pero puede ser el caso que me encuentre en una situación en la cual ni siquiera pienso en mis enemigos, y mi odio sostenido no forma parte de mi trasfondo emotivo; distraído por la belleza de un paisaje suspendo mi odio resentido y me siento por el contrario feliz, relajado. Lejos quedaron los deseos de hacer sufrir a mis enemigos y el dolor por sus ofensas. No me siento irritable por mi odio sostenido sino contento de la tarde frente al paisaje y su belleza, incluso, por qué no, hasta sonrío. Mis

⁴²² Hua XXXVIII, p.175.

enemigos y toda la historia de mi odio siguen ahí, pero apagados a tal punto que hasta podría decir que por un momento me he olvidado de esos momentos de mi vida.

También forma parte de este horizonte la expectativa de mis anhelos, mis valores, la fuerza de voluntad. Mis miedos y mis manías, mis aficiones. Todo ello forma un sedimento potencial que forma parte de la vivencia actual pero a la manera de una mera potencialidad, una disposición emotiva que es fuente de cadenas de motivación pero que no constituyen ninguna disposición patente inactual. Esta disposición, esta forma de potencialidad de la conciencia, se vive siempre como una potencialidad viva conducente a la acción, y en esa medida, en su nivel más concreto, al movimiento corporal. Cada disposición emotiva es una disposición a actuar o padecer y, por tanto, se trata de una disposición del ánimo, ya como fondo patente inactual, ya como un fondo actual, porque es de mi vida presente y contribuye como fuente de mis motivaciones actuales, pero manteniéndose enteramente latente.

Finalmente la explicitación externa del horizonte actual latente es su propia inactualidad potencial, es decir, el fondo inactual latente que es el temple de ánimo relativo a la totalidad de mi vida y su correlato en el mundo como un mundo de posibilidades emotivas, de significatividad emotiva posible. Husserl se refiere a esta temática en manuscritos tardíos, aunque no explícitamente con esta denominación, como el “temple de ánimo de la vida como totalidad”,⁴²³ esta significatividad emotiva inactual y potencial se descubre en experiencias como “el cuidado” [*Sorge*]⁴²⁴, según hemos estudiado en el capítulo anterior.

El horizonte inactual latente o de pura latencia es la tonalidad emotiva en sentido más difuso porque no es ningún “tono” actualmente presente, sino la posibilidad de vivir el mundo abierto de mi vida de acuerdo a una significatividad emotiva. La situación en la que vivo la vida que sólo es mía y las eventualidades más o menos indeterminadas de lo que puede pasar conmigo. El horizonte inactual latente revela, noemáticamente, el valor implícito del mundo propio como horizonte de mi vida. Normalmente nunca estoy dirigido emotivamente a mi mundo, como mundo propio o mundo hogar [*Heimwelt*] sino que vivo en él y lo vivo como horizonte de potencialidades emotivas de diferente nivel. Hay ciertas experiencias, como la nostalgia, cuya suscitación abre el acceso al valor del mundo significativo para mi vida, ese mundo que era un horizonte inactual latente, siempre ahí no se reduce a la situación concreta sino a la totalidad de mi vida. La nostalgia, no obstante, puede ser una posibilidad ruinosa

⁴²³ A VI 34 22a .

⁴²⁴ Ms.A VI 34/22 b ss. y E III 9/15a-17a /40a-40b.

porque exhibe el valor en su pérdida o lejanía. Asimismo, la esperanza niega el mundo presente como totalidad porque afirma el valor de algo más allá del presente en el cual se abre el horizonte de nuestra situación concreta, pero nos abre a un mundo de sentido inactual y potencial, es decir, posible, hacia el que se extiende la mención significativa de nuestro sentimiento de esperanza. Ese mundo, no obstante, es meramente posible y muchas veces ni siquiera de esa posibilidad podemos tener certeza, de ahí la irracionalidad de la esperanza. La esperanza es en cierto sentido ruinoso porque niega el presente y se afirma en algo que no existe y bien podría ni siquiera ser posible de tuviera lugar alguna vez.⁴²⁵

No obstante, por otro lado aquel que pierde toda esperanza se lleva también en esa pérdida el sentido de su mundo significativo, no sólo actual, sino también el posible; ya no queda nada que esperar, ya todo es este ruinoso presente que anula todo horizonte, ya no se ve ni se puede proyectar algo más allá: eso es la desesperanza.

De acuerdo a lo anterior tenemos el ensamble de los diferentes momentos de campo actual patente, actual latente, inactual patente y un campo de inactualidad cada vez más difuso, más general de una pura potencialidad pero que es a su vez una síntesis de unidad generalísima que tiene como correlato al mundo como situación potencial de todas las posibilidades de mi vida. Husserl usualmente se refiere a estos horizontes en el contexto de la vida perceptiva, pero como hemos sugerido aquí, el esquema también se aplica al orden de la vida emotiva. Como corolario de la coherencia entre las formas de intencionalidad de horizonte de la percepción y sus respectivas formas de ordenación de la vida emotiva por ensambles de implicación de horizonte, tenemos que los sentimientos, en la medida en que son intencionales, son a su vez la vía de constitución y acceso al mundo como totalidad en una determinación irreductible a otras esferas: el valor. Las ambigüedades relativas a las formas en que se manifiestan los sentimientos en la vida concreta, su eventual falta de unidad o incluso su pluralidad, son un tema diferente. Lo radical para el análisis fenomenológico está en declarar la universalidad de las formas de su

⁴²⁵ La esperanza no es cualquier forma de expectativa, sino aquella forma de expectativa sobre un evento valorativamente relevante vinculada con el miedo ante la incertidumbre de su cumplimiento. Como afirma Spinoza "no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza" *Ética*, IV, dem. prop. XLVII. La relación que intento sugerir aquí entre la nostalgia y la esperanza es que ambas niegan el valor del presente y se presentan con cierto carácter positivo. Nostalgia y esperanza son el anhelo por lo que no existe. Eso no quiere decir que la esperanza sea necesariamente negativa, pero hay un sentido de "esperanza" donde se afirma una pasión o una confianza no fundada en razones en un porvenir incierto. La desesperanza es la desilusión, la desconfianza en toda expectativa de valor hacia el futuro, al igual que el sentido aquí esbozado puede tener consecuencias profundamente negativas y se puede convertir en una forma de ofuscación que no permita ver exhibir el eventual valor del mundo presente, y en ese sentido, cae en el mismo caso de lo que trato de sugerir en relación a la

implicación que se corresponden con la estructura universal de la implicación de horizonte de toda conciencia en general.

Además, dicho esquema permite trazar el mapa de investigación genética desde los niveles pre-judicativos de la vida emotiva, caracterizados por esa forma básica de los impulsos [*Triebe*] e instintos [*Instinkte*], hasta la dimensión relativa al juicio predicativo de la esfera axiológica, y con ello, la fundamentación genética de la esfera axiológica en general.⁴²⁶ El análisis puntual de dicha posibilidad es tema de otra investigación, pero por ahora es suficiente haber demostrado la plausibilidad de un análisis de horizontes de la implicación de sentido en la vida afectiva.

5.3.2 Esbozo de descripción fenomenológica del temple nostálgico de acuerdo al análisis de horizontes

Para finalizar tomaremos un caso ejemplar para ensayar la descripción de acuerdo al modelo de análisis de horizontes que aquí presentamos; se trata del esbozo de una fenomenología del temple nostálgico.

Como hemos señalado antes, uno de los riesgos de casi cualquier estudio de la vida emotiva es tomar los sentimientos de manera aislada; cualquier clasificación rígida de los sentimientos fracasa en el hecho irreductible de que la vida emotiva, como toda la corriente de conciencia en su flujo concreto, es un proceso dinámico de realización de sentido, el cual implica una variedad de vivencias, en ocasiones hasta contradictorias entre sí.

El aporte del modelo de explicitación de horizontes consiste en destacar la vida afectiva en términos de la implicación de otras conciencias en toda la conciencia; es decir, toda vivencia intencional no sólo está dirigida a un objeto, sino que además está vinculada con otras vivencias. Todo sentido llama a otro sentido semejante o implica un sedimento de sentido habitual, el cual determina la forma de lo dado actualmente. La corriente de vida desde el punto de vista de la actitud emotiva siempre es una mezcla de diferentes sentimientos; sólo a través del análisis se puede obtener la forma aislada de cierta regularidad de la vida a la cual es posible adjudicar el nombre de mera alegría o tristeza. Pero, como hemos dicho antes, la

nostalgia y la esperanza (irracional). Sobre todos estos temas es necesario hacer aclaraciones fenomenológicas más precisas.

⁴²⁶ Cfr. Nam In Lee (1993:180-183)

alegría ante la victoria no es la misma alegría por el sufrimiento de nuestro enemigo, ni la tristeza por el malogro de nuestras empresas es la misma que la tristeza de ver a nuestros amigos enfermos.

No por ello se debe tomar a la vida emotiva como una ambigüedad irreductible a toda forma de racionalidad, y por ende como un campo ajeno a la descripción fenomenológica de su sentido intencional. Justo nuestro objetivo a partir de ahora es ensayar el esbozo de una fenomenología del sentido del temple nostálgico, de acuerdo al modelo de análisis de horizontes aquí esbozado, pero con ello se pretende además poner de manifiesto la implicación de sentido de diferentes vivencias emotivas, las cuales coinciden en un mismo temple unitario identificable de forma intuitiva en la vida cotidiana. A través de la explicitación de los horizontes de este caso ejemplar se puede ejemplificar la estructura de los diferentes momentos de implicación de sentido del horizonte afectivo.

5.3.2.1 La suscitación de la nostalgia

El inicio de nuestra investigación requiere una caracterización mínima de lo que comprendemos aquí por nostalgia.⁴²⁷ Para ello tomaremos como punto de partida el segundo

⁴²⁷ La noción misma de “nostalgia”, “dolor o pena” (“algos”) por el hogar (“nostos”) si bien remite a una referencia clásica, (cfr. Homero, *Odisea*, Canto V 169-174) adquiere su forma sustantiva como concepto en la modernidad. Según la opinión de algunos especialistas, la primera ocasión que se utilizó la noción de nostalgia fue en el estudio de Johannes Hofer (véase: Hofer Johannes, *Dissertatio Medica de nostalgia oder Heimweh* (1688), versión en inglés de Anspach Carolyn Kiser (1934) en "Medical Dissertation on Nostalgia", *Bulletin of the History of Medicine* 2: 376-91. Citado por Jeff Malpas “Philosophy’s Nostalgia” en H. Kennan and I. Ferber (eds.) *Philosophy’s Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Contributions to Phenomenology, 63, Springer, 2011, p.87.) El término alemán “Heimweh” traduce literalmente Nostalgia, dolor por el hogar, y según el diccionario etimológico de Frederik Kluge ya era usado a finales del siglo XVII (cfr. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1972. p.300.) No obstante, Kluge menciona el texto de Joh.Jak.Harders “Dissertatio Medica de Nostalgia oder Heimweh” (1678) como la primera aparición del término, lo cual resulta a todas luces un error.

El diccionario del alemán de los hermanos Grimm señalan “Heimweh” como “Desiderium Patrie” cfr. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm *Deutsches Wörterbuch* Bd. 10, Sp. 884 bis 885. Esta referencia sugiere la proximidad semántica entre la noción clásica de “Desiderium” que es la que toma Spinoza y el concepto moderno de “Heimweh” o “Nostalgia”, aunque en cualquier caso su sentido más preciso es lo que en español decimos con expresiones como “anhelo” o “añoranza”.

En realidad en el siglo XVII, misma época de *La Ética* de Spinoza, se hicieron muchos estudios en torno a la sistematización de los afectos; tal vez el más importante sea el tratado conocido como *Anatomía de la melancolía* de Michael Burton. El énfasis temporal propio del *Zeitgeist* de la modernidad hace de la nostalgia, en cierto modo, el sentimiento propio de nuestros tiempos. Aunque Spinoza no utilice esa expresión, la carga semántica de su descripción del sentimiento que aquí llama “Desiderium” corresponde tanto a la nostalgia como al anhelo. El fundamento de esta significación es la implicación de un cierto anhelo como el modo de referencia hacia aquello que “se vivió con agrado una vez” y ahora se sabe perdido. Las opciones de traducir “Desiderium” como “añoranza, muestra de modo indirecto la implicación del sentido que corresponde a esta experiencia. En cualquier caso todos estos rodeos etimológicos no son más que sugerencias hacia el campo de sentido que corresponde a la vivencia concreta que tratamos de describir pero en modo alguno sustituyen el análisis descriptivo. La añoranza es una palabra con una cognotación interesante en español. El escritor Milan Kundera nos lo recuerda en su novela *La ignorancia*, “En español «añoranza» proviene del verbo catalán *enyorar*, derivado del verbo latino *ignorare*, (ignorar, no saber

libro de la *Ética* de Spinoza, donde aparece descrito un sentimiento llamado por el filósofo judío “desiderium”, el cual coincide, como veremos a continuación, con el temple de la nostalgia. Dice Spinoza: “esa tristeza en cuanto concierne a la ausencia de aquello que amamos se llama nostalgia (desiderium)”.

Spinoza nos explica que todo aquel que una vez se sintió deleitado por algo o alguien, desea naturalmente volver a poseerlo en las mismas condiciones. De la misma forma, todo aquello que el hombre ha visto al par de la cosa que lo ha deleitado, seguramente será igualmente deseado por su referencia a lo que lo agradó, y si reparara en la falta del objeto amado o de alguna de estas circunstancias, se sentirá afligido, y es así que el sentimiento de aflicción por la falta de lo amado, se llama nostalgia o añoranza.⁴²⁸ La descripción de Spinoza

algo) a la luz de esta etimología, la nostalgia se nos revela como el dolor de la ignorancia. Estás lejos, y no sé que es de tí” Milan Kundera, *La ignorancia*, Tr. Beatriz de Moura, Tusquets, p.10. Debo agradecer esta relectura a mi querida Thalía Núñez.

La nostalgia tiene además una significación más honda para la filosofía, pues la nostalgia entraña una significación particular en la formación de la cultura occidental. ¿Qué hace patente la nostalgia, hacia donde está dirigida? Hemos dicho que la nostalgia implica un cierto valor por algo que una vez se tuvo y ya no se tiene más, que se manifiesta en la suscitación de una determinada forma de anhelo imposible por volver a eso que en un momento de nuestras vidas fuimos y no podemos volver. El tema de la vuelta a ese origen perdido ha sido explorado en la tradición literaria occidental desde Homero a Proust, y todavía hoy sigue siendo motivo de la reflexión de la filosofía cuando se lanza la pregunta que interroga por el origen en general. Pensemos por ejemplo cuando Heidegger afirma, en abierta relación con Hölderlin, que el temple del filosofar es la nostalgia. (GA 28/29 p.7) A su vez, la nostalgia es en más de un sentido el temple generalizado de nuestra modernidad, toda vez que la nostalgia es un sentimiento que entraña una relación peculiar con el tiempo. La época moderna enfatiza la importancia del presente y plantea una relación con la historia diferente a la manera en que se asumía la historia tanto en la antigüedad como en la Edad Media.

El peso de la significatividad de nuestra dimensión histórica contribuye al interés por el temple de la nostalgia. Al respecto véase Joseph Malpas (2011:87-101) y el estudio de Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, (Basic Books, New York, 2001), donde se aborda la relación entre el sentimiento de nostalgia y el sentido de la identidad en las sociedades modernas.

La voz árabe *saudá*, con la que se traducía la “melancolía” de los griegos, tiene en el árabe actual una connotación más o menos semejante a la de la nostalgia justo en el sentido del anhelo por volver al origen. El lingüista Karl Vossler sugiere que esa expresión es el fundamento etimológico de la expresión portuguesa y catalana “Saudade”, aunque lo cierto es que, como ocurre con muchas palabras relativas a la expresión de los sentimientos, no hay acuerdo preciso en cuanto a su significación. Véase Karl Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München, C.H. Beck’sche, 1940, pp.21-23. La “Saudade” es una tristeza melancólica que inspira a la música y la poesía. En la poesía de Fernando Pessoa, por ejemplo, es un temple de orden metafísico. Hay algo de “desarraigo” y de anhelo impreciso en la “Saudade” de Pessoa, que sugiere una forma particularmente melancólica de la añoranza nostálgica. Hay otras expresiones de la tradición ibérica asociadas a este sentimiento, como la Morriña o la “señaldá” asturiana, (véase Xoan Bello, *Paniceiros*, Areté, Random House Mondadori, 2004, p.375.) Aquí distingue entre precisamente la morriña gallega, la saudade portuguesa y lo que aquí llama “Señaldá” que sería esa forma de soledad asturiana. Sobre este tema véase también el apartado relativo a la nostalgia en [Carlos Gurméndez](#), *Diez sentimientos clave*, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.47-53. Los énfasis nacionalistas o regionalistas en determinados temples de ánimo no son poco frecuentes en la literatura de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el mundo ibérico, recordemos esa forma de zozobra que Unamuno llamaba “congoja” enfatizando su especificidad castellana. Por último quisiéramos mencionar el esbozo descriptivo de la nostalgia realizada por el filósofo suizo Anton Marty, quien al igual que Husserl fue alumno de Brentano y comparte muchas afinidades con la orientación fenomenológica: “Zur Sehnsucht gehört ein gewisser Schmerz, der ein Hass über das Entferntsein eines geliebten Gegenstandes ist. Damit paart sich ein eigentümliches Lustgefühl in dem liebenden Gedenken an der Gegenstand. Schmerz und Süßigkeit sind hier so eigentümlich gemischt, dass mancher von solchen sehnsüchtigen Gedanken nicht lassen will”. “A la nostalgia [Sehnsucht] pertenece un cierto dolor, un odio por el carácter remoto de un objeto querido. Ello viene acompañado de un sentimiento de placer en el pensar con amor en el objeto. El dolor y la dulzura se encuentran aquí mezclados de tal forma que no se quiere abandonar tales pensamientos nostálgicos”. Anton Marty, *Deskriptive Psychologie*, Herausgebenen von Mauro Antonelli und Johan Christian Marek, Königshausen and Neumann, 2011. (1888/89) s.158.

⁴²⁸ “Quien se acuerda de una cosa con que se deleitó una vez, desea poseerla en las mismas circunstancias en que se deleitó con ella la primera vez”/ Demostración: Todo lo que el hombre ha visto al par de la cosa que lo ha deleitado, será (por proposición 15 de esta parte) por accidente causa de alegría; en consecuencia (por proposición 28 de esta parte), deseará poseer todo

es particularmente sugerente porque contiene muchos de los elementos esenciales de la experiencia de la nostalgia, como son: 1) la valoración positiva de un objeto y la tendencia a tenerlo en las mismas circunstancias de nueva cuenta; todo ello implica un cierto desplazamiento temporal entre su captación en presencia como agradable y la posibilidad de volver a tenerlo; 2) la extensión del agrado y la consecuente tendencia volitiva dirigida a los objetos concomitantes a lo amado y sus circunstancias; 3) la necesaria aflicción que produce su pérdida, y la más importante, 4) cómo la conciencia actual de la falta de lo amado, anhelado por su valor, es el fundamento de la tristeza (de acuerdo a Spinoza) llamada “nostalgia”.

La nostalgia, como resulta evidente, tiene su referencia intencional, pues decimos sentir nostalgia por algo o por alguien. Incluso cuando el objeto de la nostalgia pueda no estar claro, forma parte del sentido de tal sentimiento la asunción de una cierta dirección o motivación del temple melancólico propio de dicha vivencia: la nostalgia sin motivación precisa es en cualquier caso el anhelo inconfesado de una falta; una cierta conciencia implícita que mienta la certeza de una ausencia emotivamente relevante.

Al menos preliminarmente podríamos distinguir dos tipos o formas de referencia de la “nostalgia” de acuerdo a su carácter intencional. Por un lado tendríamos la nostalgia como sentimiento orientado hacia un objeto valorado positivamente, y por el cual se sufre en la conciencia explícita de su falta. Puedo sentirme nostálgico cuando al recordar un momento de mi vida en el cual fui feliz, siento que extraño ese tiempo; ese recuerdo y la certeza de su

aquello al par que la cosa que lo ha deleitado, o sea, deseará poseer la cosa al par que las mismas circunstancias en que se deleitó con ella por primera vez. C.S.Q.D./Corolario: Si, pues, se percatara de que faltaba una de aquellas circunstancias, el amante se afligirá. C.S.Q.D./Escolio: Esa tristeza en cuanto concierne a la ausencia de aquello que amamos, se llama *nostalgia*. (*Ética*, III, proposición XLII). La palabra “Desiderium”, en el original latino, ha sido traducida como “añoranza”, “anhelo” o “ansia”. Entre los traductores de Spinoza escogimos para la versión de José Gaos revisada por Octavio Castro (UNAM, México 1997) que es la que utilizamos aquí, la cual coincide, con la versión de Oscar Cohan (F.C.E. México, 1958), pues también aquí se traduce “desiderium” por nostalgia. Vidal Peña (Alianza, Madrid, 1987) lo traduce como “frustración”, que por lo demás pierde el sentido entero del contexto, por lo cual la encontramos inaceptable y finalmente Atilano Domínguez (Trotta, 2000) traduce el término por “añoranza”. En cualquier caso, con la reserva de frustración, está claro que la noción spinozista de “desiderium” se refiere a cierta cualidad de anhelo o ansia, cierta añoranza, por un objeto valorado una vez que ahora no se encuentra ya presente, y su ausencia nos llena de tristeza. Agradezco a Ivonne V. Sánchez la ayuda en el cotejo de las traducciones con el original latino. Es bien conocido, por otra parte, que Spinoza tomó abiertamente muchos de sus desarrollos de la filosofía cartesiana. En el tratado conocido como *Las pasiones del alma* encontramos una descripción, si bien menos elaborada, de una experiencia semejante. En el Artículo 67 Descartes afirma: “Y a veces la duración del bien produce *hastío* o *disgusto*, mientras que la del mal disminuye la *tristeza*. En fin, del bien pasado viene la *añoranza* [le regret], que es una especie de tristeza; y del mal pasado viene la *alegría*, que es una especie de *gozo*.” René Descartes, *Las pasiones del alma*, Tr. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 2003. Aquí debo a Diego Ulises Alonso Pérez y Jethro Bravo la enriquecedora discusión sobre la traducción del pasaje de Descartes. Antonio Ziriñón sugiere para “le regret” en el pasaje en cuestión la traducción de “el pesar”, así se trate del pesar nostálgico o de la añoranza. El bien pasado nos provoca pesar porque ya no está, su carácter pasado nos hace sentir nostalgia o añoranza.

La opción de “Desiderium Patrie” para definir “Heimweh” utilizada por los hermanos Grimm, de acuerdo a nuestra nota anterior, coincide en cierto modo con la decisión de Gaos y Castro de traducir “Desiderium” por “Nostalgia”.

carácter irrecuperable suscita en mí el temple nostálgico. No obstante, puedo vivir activamente en la nostalgia y dirigirme en ese anhelo al tiempo que extraño.

Por otro lado, tendríamos la nostalgia suscitada por un acontecimiento que nos lleva al recuerdo de aquello que amamos y sabemos perdido e irrecuperable, pero que, en el momento de su suscitación, no alcanza a realizarse en la forma de una referencia activa y temática hacia el objeto hacia el cual se dirige o por el cual sentimos nostalgia; en este caso sólo se destaca el objeto de la suscitación y sólo por referencia de horizonte se establece la relación intencional con el objeto hacia el cual se dirige la nostalgia.

En el primer caso está claro cuál es el nexo de motivación intencional; aquí la nostalgia es a su vez un acto en la medida en que el yo se dirige a través de ese sentimiento a un determinado objeto aprehendido justo bajo la determinación del objeto que suscita nostalgia. Pero incluso en el caso de este sentimiento nostálgico, de carácter temático, antes de su ejecución ya existen una variedad de momentos orientados a la suscitación originaria, los cuales coinciden a su vez con la formación de un temple relativo al sentimiento de nostalgia, el cual no coincide del todo con el acto de anhelo activo. No obstante, estos caracteres lo determinan como anhelo nostálgico y conforman la iluminación emotiva de la situación a la manera de una atmósfera o ambiente nostálgico.

Si nos atenemos por el momento al carácter de acto del anhelo nostálgico explícito, debemos distinguir entre el acto fundado de la vivencia de la nostalgia, y el objeto que brinda su representación. Este último puede ser brindado a partir de la re-presentación rememorativa que nos entrega el objeto respecto del cual sentimos nostalgia en el “cómo de sus determinaciones objetivas”.

Por otra parte tenemos la suscitación de la nostalgia provocada por la captación de un objeto de la percepción, respecto del cual establecemos una remisión intencional por asociación evocativa hacia el objeto anhelado.⁴²⁹ Esta asociación puede estar basada, ya en la semejanza entre los caracteres del objeto de la representación (ver el auto mismo en el que mi padre me llevaba, ese mismo modelo de auto), ya por asociación de semejanza con alguno de los momentos de exhibición perceptiva del objeto, por ejemplo, un olor o un aroma especial. Incluso, en un último caso, puede ser que la relación sea de mera afinidad emotiva sin comprometer los contenidos objetivos de los objetos asociados; es decir, la síntesis de

⁴²⁹ Sobre el despertar del anhelo nostálgico [Sehnsucht] como anhelo [Begehren] por lo perdido y en general toda esta descripción cfr. Ms. A I 16/7 a “74” “7”- 8 b “75” “8”. También véase Hua XX/II, p.428-431.

asociación entre una melodía y una persona, no parte de la semejanza objetiva entre los términos de la relación, sino de una asociación basada en la experiencia de ambos objetos.

Por otra parte, tenemos el correlato objetivo de la suscitación emotiva denominado por Husserl “resplandor” o “luz emotiva”, el cual, como hemos señalado especialmente en el capítulo anterior, consiste en una cuasi-exhibición sensible del objeto que suscita el sentimiento, en este caso la nostalgia, el cual se extiende hacia el entorno concreto actual⁴³⁰. Este momento del resplandor o difusión de los sentimientos [*Gefühlsausbreitung*] es concomitante al anhelo nostálgico mentado de forma activa y, como hemos estudiado antes, puede perdurar sin ninguna referencia explícita ni al objeto de la suscitación ni al objeto al que se dirige el anhelo, y así, formar un trasfondo emotivo relativo al temple de ánimo duradero.

En el caso del resplandor nostálgico del objeto que suscita el sentimiento, el objeto de la percepción actual, Husserl dice, en relación al artículo de Geiger, que se trata de un resplandor “prestado”. El objeto resplandece afectivamente “por mor” de aquel que nos recuerda o su presencia evoca el recuerdo de aquel objeto anhelado e irrecuperable.

En el ejemplo de Husserl es la contemplación del guante de la amada, pero como ahora no es habitual que las mujeres usen guantes con la misma frecuencia con que lo hacían a

⁴³⁰ Aquí podríamos preguntarnos si ocurre lo mismo con el objeto de la re-presentación rememorativa, es decir, ¿existe una diferencia de grado o tipo entre el “tono” efectivamente vivido y el “tono” de la re-presentación rememorativa? Yo creo que no; pues es en el recuerdo justamente donde se produce la “entonación” afectiva que a su vez produce el resplandor. Dicho de otro modo, tendríamos que haber vivido el objeto ya en la nostalgia, en el presente vivido en el que tuvo lugar la aprehensión originaria de su valor, lo cual resulta al menos en este momento un tanto contradictorio, toda vez que forma parte de la experiencia de la nostalgia cierto anhelo por el carácter pasado e irrecuperable del objeto respecto del cual se siente uno nostálgico. En todo caso, por ejemplo, ese momento, en aquel presente aquí re-presentado presentó el objeto bajo el “resplandor” de la alegría o el agrado, pero en modo alguno cabe decir que lo presentó como bañado de “nostalgia”. Tampoco tiene mucho sentido hablar de que un resplandor está encima del otro, fundado en el otro, pues a nivel de los contenidos de sensación resulta imposible discernir los niveles de fundación, como sí puede hacerse en el caso de los actos. Por ejemplo, si vemos a través de un cristal amarillo, el mundo aparece mediado por la tonalidad “verde” de acuerdo a las leyes de la combinación visual del color, pero sólo desde el punto de vista exterior que supone “saber” que en un caso vemos a través de un lente amarillo o azul, podemos decir que no “vemos” originariamente “verde”. Lo mismo podría decirse sobre el procedimiento manual de la graduación de los lentes, donde se superponen lentes de diferente graduación hasta alcanzar la nitidez deseada.

En la ficción cinematográfica se enfatiza este elemento de la aprehensión afectiva a partir, por ejemplo, de una difuminación del fondo que destaca por contraste la nitidez del objeto destacado, cierto movimiento, en cámara lenta, o incluso cierta música de fondo, que pueden ser coros o trompetas que anuncian la aparición triunfante del objeto de la fantasía. Dada la situación fáctica del cine en la época de Husserl, el maestro difícilmente podría haber imaginado la ejemplificación de su “resplandor” en estos términos, pero dada nuestra habitualidad de espectadores cinematográficos inmediatamente interpretamos estos signos y los asociamos a formas de la experiencia concreta, los descubrimos como habiendo estado ahí antes de que los viéramos ejemplificados en el cine de esa forma y más bien, decimos, los confirmamos, “sí, así se vive algo así”. Roberto Menéndez Obarri ha estudiado con detalle la relación entre ciertas estructuras de la conciencia y su correlación en

principios de siglo, quisiera referirme a otro ejemplo. Supongamos que se trata de la suscitación nostálgica despertada por la contemplación de un arete, descubierto casi por azar, sobre la cama, que inmediatamente reconocemos como el arete de la amada, seguramente olvidado después de su súbita partida a altas horas de la madrugada. Entonces el sentimiento de nostalgia está dirigido, en un sentido, naturalmente a la amada, pero también hay un rayo de su dirección a la amada en cierto contexto preciso, y en ello, al tono afectivo de la velada en la que, dormida, la luz entraba por la ventana, iluminaba su rostro y todo se bañaba, como diría Husserl, de un “cierto resplandor”. Este resplandor se extiende desde la contemplación del objeto a la iluminación de toda la situación, y de golpe, todo se tiñe por el resplandor de la nostalgia.

En resumen, podemos comprender la nostalgia como el sentimiento que surge del anhelo por algo que se vivió una vez con agrado y la conciencia de su carácter irrecuperable, ya por condiciones fácticas, ya por el propio transcurrir del tiempo. Este anhelo tiene evidentemente una dirección intencional, se dirige hacia su objeto en el modo del deseo y por tanto asume el objeto bajo la ponderación positiva de su “deseabilidad”, mas la conciencia de la imposibilidad de su cumplimiento provoca una desazón diferente al incumplimiento de otro tipo de anhelos; incluso aquellos de orden más elevado como el de la desesperanza o la decepción, por ejemplo en la confianza o el amor. Se trata de una decepción vivida con cierto regusto provocado porque el recuerdo del objeto anhelado e irrecuperable, en su momento se vivió con agrado y la ocasión de su recuerdo nos llena de una cierta satisfacción, la cual es ella misma, en cierto modo, diferente de la satisfacción que provocaría su cumplimiento efectivo.

5.3.2.2 La suscitación de la nostalgia: asociación pasiva que despierta la afección. Coloración emotiva del entorno presente y aparición del propio recuerdo como bañado de luz.

Analicemos ahora la estructura de la síntesis de asociación implicada en la nostalgia y cómo a partir de ella se forma el temple de ánimo nostálgico como un trasfondo emotivo. La evocación emotiva naturalmente no es exclusiva de la nostalgia. Justo la persistencia de la irradiación emotiva de los templos de ánimo se mantiene a través de una síntesis de asociación que dura mientras la suscitación mantenga su fuerza afectiva. Cuando dice Husserl que me

la experiencia del espectador cinematográfico en su estudio “Husserl y la lupa del tiempo”, en Sesión no

siento de buen humor al fumar un cigarro, otra calada del cigarro puede intensificar mi sensación de bienestar. Aunque no hay que olvidar que no se trata de una relación causal; el mismo cigarro me puede aburrir o cansar después de un rato y, por ende, producirme una sensación de incomodidad o de hastío.⁴³¹

De acuerdo a nuestros propios resultados en el segundo capítulo, la asociación puede corresponder a la síntesis de afinidad producida en relaciones de afinidad y contraste cualitativo, pero la asociación en sentido estricto es aquella que vincula un contenido presente con un contenido sedimentado en la vida de conciencia. Es así como una afección actual despierta la fuerza afectiva de un contenido vivido con anterioridad. El recuerdo que asociamos gracias a la suscitación actual no nos trae solamente un evento del pasado sino que puede ganar su fuerza afectiva precisamente gracias a la carga emotiva que atribuimos a ese evento. Es posible que el valor de ese objeto o momento no sea una valoración explícita. De hecho, muchas veces nos damos cuenta del valor que tienen los momentos o las personas justo cuando reparamos en la falta que nos hacen, en lo lejos que nos encontramos de ese momento. La nostalgia hace patente esa forma de valoración no temática o asumida de manera implícita, la cual es ella misma una forma de intencionalidad de horizonte en la esfera valorativa. Pero el descubrimiento de ese valor latente no es el del mero echar de menos un lugar o una persona sino la certeza de su carácter irrecuperable. La asociación no sólo evoca ese momento, sino también descubre la certeza de que, por viva que sea la fuerza afectiva que nos produce el recuerdo en nuestro ánimo actual, ese ánimo encuentra su concreción en saber lo valorado como irrecuperable.

Examinemos con más detalle la suscitación afectiva que despierta específicamente la nostalgia. Si interrogamos a la remisión intencional hacia la cual se dirige la nostalgia suscitada podemos descubrir que su objeto no es en realidad tal o cual cosa o situación, sino justo la manera en que fue vivido. La síntesis de unificación implicada en este proceso es la síntesis que nos exhibe el valor de nuestra vida.

El despertar de la nostalgia no sólo exhibe una posibilidad de “despertar” de una determinada clase de sentimientos, sino que abre el problema hacia la posibilidad de pensar la

numerada, No. 3, Universidad Complutense de Madrid, 2013, p.247-265.

unidad afectiva de nuestra vida. La nostalgia no se refiere a tal o cual evento aislado sino que remite a la unidad o al vínculo emotivo que integra nuestra propia vida en el pasado; lo exhibido en la síntesis de la pasividad de la nostalgia es precisamente nuestra vida como una totalidad unificada de acuerdo a ciertos caracteres de sentimiento.

Husserl sugiere que la síntesis de la memoria es la posibilidad de que los sujetos puedan considerar su propia vida como una unidad⁴³², pero esta síntesis de unificación de la memoria no es la memoria de un sujeto sin sentimientos, sino un sujeto para el cual los momentos de su vida están entrelazados de acuerdo al sedimento que deja haberlos vivido y haberlos compartido con las personas que le importan. Las situaciones emotivamente relevantes no son, por ejemplo, el mero hecho de recordar haber pasado por una ciudad, sino la circunstancia de ese tránsito, con quienes compartimos esos paseos, las cosas que vimos con agrado, y también las cosas que preferiríamos olvidar. La síntesis de la memoria de un sujeto concreto, aunque esté fundada en la síntesis formal de la temporalidad inmanente, es también la articulación de una trama entrelazada de acuerdo a síntesis de asociación de caracteres “emotivos”, los cuales, justo, dan concreción y especificidad existencial a la vida. Nuestra existencia y sus acontecimientos no es una mera sucesión temporal de eventos conectados por su devenir en la corriente temporal, sino, en cada caso, la unidad de dichos eventos valorados por el sólo hecho de ser nuestra vida, nuestra historia.

Esa es la razón por la cual guardamos fotografías y objetos para decorar nuestros espacios cotidianos; existe en nosotros una especie de necesidad permanente de recordar emotivamente quiénes somos y afirmar nuestra vida en eso que fuimos. Ese es el sentido de los monumentos y la preservación de centros de documentación histórica. La historia no es tampoco una mera sucesión de eventos, sino nuestra propia historia, la historia que es importante para nosotros.

Desde el punto de vista genético, la posibilidad de las actividades de formación de sentido de la subjetividad dependen de las complejas síntesis que constituyen modos de habitualidad perceptiva; de acuerdo al paralelismo entre la intencionalidad del juicio y la percepción señalada por Husserl, tendríamos que hablar también de síntesis habituales en la esfera de los sentimientos y, en ese sentido, de su influencia en la formación de nuestra propia identidad personal, nuestro carácter, como una cierta forma de habitualidad afectiva. La nostalgia y su

⁴³¹ El ejemplo del cigarro aparece por primera vez en lo que se preserva de la lección de Ética de 1902, Hua XXVIII, p.408 ss. El mismo ejemplo aparece de nueva cuenta hacia 1908 en Ms. A VI 30 (1909-1910) p.226 a. Véase también Ulrich Melle (2012.74).

⁴³² Hua XI, p. 204-211. *Cfr.* John B. Brough (2005: 342-344).

suscitación pasiva nos abren el campo de investigaciones sobre la importancia de esta suscitación en la experiencia “pre-dada” de nuestra propia vida concreta articulada de acuerdo a una trama de sentido afectivo. La suscitación de la nostalgia nos entrega nuestra propia vida como una totalidad que se manifiesta con una cierta configuración emotiva unitaria y coherente antes de la reflexión; y antes, dicho sea de paso, del ejercicio posterior de relatar los eventos de nuestra vida.⁴³³

5.3.2.3 Caracterización del anhelo nostálgico.

El temple nostálgico, de acuerdo a la caracterización preliminar hecha hasta el momento, implica una cierta forma de anhelo no activo, una inconfesada añoranza por algo irrecuperable y perdido, la cual provoca un regusto de melancolía que no llega a ser mera tristeza, por el contrario, se vive con cierto agrado. La oscilación entre alegría y tristeza que constituye esa dulce melancolía está fundada en la especificidad del anhelo nostálgico, de aquí que sea necesario aclarar la estructura intencional de dicho anhelo. Para ello, quizá sea necesario recordar algunos aspectos fundamentales de la estructura volitiva de la conciencia.

El anhelo, el deseo y la voluntad son modos de referencia intencional con una estructura semejante a las vivencias de la esfera teórico-dóxic, no obstante, los modos de su referencia y cumplimiento son diferentes. Como hemos mencionado antes, entre 1902 y 1914 Husserl

⁴³³ La verdad es que en la vida nunca se tiene demasiada coherencia. Aquí en realidad me refiero a la “coherencia” en el sentido de la concordancia en o continuidad asociativa entre los caracteres emotivos que me hacen reconocer emotivamente la unidad de la corriente de mi vida determinada según caracteres emotivos concretos asociados entre sí a la manera de una progresión sensorial. Esta ordenación, fundada en la sucesión temporal, es de carácter pre-predicativo y por ende no tiene todavía la estructura de un relato unitario. Sartre sugiere la paradoja que supone vivir y contar lo vivido en su novela *La náusea* de 1938, anticipando muchos de los debates en torno a la relación entre narración e identidad en nuestros días. Cuando contamos la historia de nuestra vida pareciera que cada momento anuncia lo que le ocurrirá al héroe en la siguiente parte del relato, la vida tiene la forma de una trama. Pero, dice Sartre, vivir la vida de esta forma sería tanto como pretender vivir una vida recordada. El conocido texto de Sartre dice: “He pensado lo siguiente: *para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente contarlo. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su vida como si la contara.*” Más adelante agrega: “He querido que los momentos de mi vida se sucedieran y ordenaran como los de una vida recordada. Tanto valdría querer agarrar al tiempo por la cola”. Jean Paul Sartre, *La náusea*, Gallimard, Paris(1938:57) No obstante, contar la vida tiene su importancia, y su relato estaría fundado en un entrelazamiento pasivo de los caracteres afectivos que constituyen la especificidad emotiva, la coloración afectiva, de los momentos de la vida. Por virtud de síntesis asociativas captamos la tesitura del carácter afectivo de la vida a la manera de un continuo de sensaciones. Lazló

realizó una serie de investigaciones dirigidas al esclarecimiento de la esfera volitiva como parte de sus esfuerzos por fundamentar la razón axiológica.⁴³⁴ Aunque se trata de un tema relativamente marginal en la reflexión de Husserl, podemos encontrar, sobre todo en sus lecciones tempranas de ética y en manuscritos de investigación de la misma época, algunas sugerencias interesantes para plantear el problema de la intencionalidad de la vida volitiva.⁴³⁵

Uno de los lugares donde Husserl aborda el tema de forma más explícita es su ensayo “Fenomenología de la voluntad” de 1914, el cual aparece como excurso a sus lecciones sobre Ética y Teoría del Valor ofrecidas ese mismo año⁴³⁶. En este ensayo se esbozan las líneas directrices de una descripción de la estructura intencional del juicio de la voluntad en concordancia con sus paralelismos con el juicio dóxico. Los aspectos más importantes de esta descripción son la correspondencia entre las modalidades dóxicas y sus formas correlativas en la esfera volitiva tales como la duda, la probabilidad o la certeza resolutiva. Al inicio de la lección Husserl hace una distinción entre el querer de la voluntad y otras formas asociadas como el anhelo y el deseo. La diferencia central está en la posibilidad del cumplimiento en la realización de la mención voluntaria, sobre todo, en la acción consecuente.⁴³⁷

El tema general del ensayo es la descripción de la estructura de la intencionalidad de la voluntad en paralelo con el juicio lógico dóxico. La voluntad, como acto intencional, es también una “conciencia” que mienta o está dirigida a un objeto correlativo a ella con la

Tengelyi (1998:49-100) ha explorado una posibilidad fenomenológica en abierto diálogo con las hermenéuticas de la narración.

⁴³⁴ Una presentación muy clara de la fenomenología de la voluntad en Husserl así como su contextualización histórica se encuentra en el artículo de Ulrich Melle (1997:69-192). También es importante la introducción al tomo XXVII de *Husserliana* realizada por el propio Melle, particularmente páginas xxvi-xxxiv.

⁴³⁵ Entre el final de 1909 y la primeras semanas de 1910, Husserl comenzó a esbozar una fenomenología del sentir, el anhelo y la voluntad. Las primeras lecciones de Ética que ofreció en Göttingen son de 1908, mismas que en 1914 repetirá con algunos cambios. Este material ha sido publicado en el volumen XXVIII de la colección *Husserliana*. El tema del anhelo y el deseo tal y como es tratado en estos textos tiene al menos dos antecedentes importantes. El tema aparece en el párrafo 7 que lleva el título “Gespanntes Interesse und Streben, Wille, Begehren, Lust”. Hua XXXVIII p.181-182. El segundo antecedente es la mención más o menos marginal del tema que aparece al final del inciso “b” del párrafo 15 de las *Investigaciones Lógicas*. Hua XIX/1 p.409.

⁴³⁶ Estas investigaciones retoman inquietudes que encuentran sus antecedentes tanto en las primeras lecciones ética (1902) como en una motivación muy anterior sobre la naturaleza del interés en el ámbito afectivo y su contribución al problema de la intencionalidad de los sentimientos en las *Investigaciones Lógicas*. Véase Ulrich Melle (2012:67-68).

⁴³⁷ De acuerdo al texto crítico del volumen XXVIII de *Husserliana* (s.427), “Fenomenología de la voluntad” corresponde al Ms. F I 21: Beilagen zu den Grundproblemen der Ethik (insbesondere der formalen Ethik). 1908-1909/1911/1914. Incluye hojas de los fragmentos que se conservan de la primera lección de Husserl de 1902. El año es importante porque coincide con las investigaciones de Husserl sobre la esencia del “anhelo” que aparecen en el Ms. A VI 7. Sobre esta cuestión véase Jean-Francois Lavigne “Les Manuscrits de pâques 1902 (A VI 7) préparatoires au cours d’ «Ethik» du Semestre D’été 1902” en (2005: 276-280); y Thomas Vongehr (2004: 234-240).

determinación de lo “querido en cuanto tal”; dicho de otro modo, la voluntad es, al igual que la percepción, un tipo de “conciencia de algo”. No obstante, el modo de cumplimiento de la intencionalidad de la voluntad difiere de las formas de cumplimiento de la esfera dóxica. Así, mientras que el cumplimiento del juicio predicativo es la comparecencia del objeto en la percepción tal y como es juzgado por el juicio, el cumplimiento de la mención volitiva no es la mera comparecencia perceptiva del objeto, sino la posibilidad de satisfacer la tendencia del querer. Por ejemplo, si preguntamos “¿hay cervezas en el refrigerador?”, y nos contestan que sí, hay en esa afirmación una mención judicativa cuyo cumplimiento es la constatación de que efectivamente, todavía hay cervezas en el refrigerador. No obstante, en el discurso natural, cuando preguntamos eso no sólo tenemos una intención epistémica, sino una intención volitiva: en realidad queremos una cerveza. Pues puede ser el caso, por ejemplo, de que constatemos la existencia de las cervezas en el refrigerador y, no obstante, pertenezcan a alguien más cuyo permiso requerimos para disponer de las mismas, lo cual, si bien cumple la intención judicativa frustra nuestra intención volitiva.

El excurso de 1914 comienza con la distinción entre el querer y otras actividades intencionales de la esfera práctica asociadas a la voluntad, como son el desear y el anhelar. Si bien estas tres formas de intencionalidad práctica comparten una afinidad en el modo del cumplimiento del objeto que mientan, lo cierto es que en cada caso se relacionan de manera diferente con la realización del objeto mentado, y por ende, con la efectividad de su cumplimiento. Hacia el parágrafo 14 del excurso Husserl distingue entre deseo y voluntad. Ahí señala que el puro acto de desear no contiene nada de “querer”. Se puede desear algo sin realmente quererlo, dice Husserl: “Hay un puro deseo, donde lo deseado no se tiene conscientemente como algo realizable en sentido práctico, donde se tiene consciente como irrealizable.”⁴³⁸ La creencia en la realización de lo querido es una condición de posibilidad de la intencionalidad de la voluntad en sentido estricto. Husserl pone el ejemplo de un vendedor que ambiciona riqueza. Su ambición por la riqueza constituye en cierto modo una meta, pero tanto los medios como el camino hacia ella son indeterminados. No obstante, es algo que no puede sin más proponerse lograr; en cambio, puede proponerse levantarse temprano para trabajar más, buscar mejores oportunidades, etc. La riqueza en su indeterminación no es un objeto de

⁴³⁸ Hua XXVIII, p.104

su voluntad; sin embargo, las acciones que lleva a cabo pueden tener el deseo de enriquecerse como motivación y pueden nombrarse acciones de la voluntad en sentido estricto.⁴³⁹

La segunda distinción importante entre el querer de la voluntad y el deseo es su relación con el tiempo. Como señala Husserl más adelante, el querer de la voluntad sólo puede ser querer de algo por venir. Sólo se puede querer lo que todavía no es, pero se asume como posible. Para Husserl, en sentido estricto, no puede quererse aquello que por su carácter pasado no se presenta como una posibilidad real en el futuro.⁴⁴⁰

La nostalgia, en este sentido, implica una cierta tendencia de la esfera axiológico-volitiva toda vez que en cierto sentido hay algo que se añora, se desea. Sin embargo, tomando en cuenta la distinción de Husserl, no se puede decir que lo añorado “se quiere” en sentido estricto. Justo el querer de la voluntad entraña una creencia en la realización de su objeto en un futuro eventual. El anhelo de la nostalgia, no obstante, está dirigido hacia el pasado y entraña la certeza implícita de la imposibilidad del cumplimiento de su objeto. Dado que se trata de un acontecimiento del pasado, no puede vivirse como presente o proyectarse hacia el futuro, pues en este caso se trataría de un evento distinto. La paradoja de la añoranza nostálgica es que se desea algo imposible. No podemos “decidrnos” hacia el pasado, toda decisión está dirigida hacia el futuro y las acciones consecuentes con nuestra decisión son emprendidas en el presente de cara a un porvenir.

Con todo, es necesario considerar esta relación entre voluntad y “acción” para evaluar la relación entre el deseo por lo pasado y las paradojas de una “acción en consecuencia”. Dado que el deseo o anhelo de la nostalgia no es voluntad, no mueve a la acción; antes bien parece que motiva a “no actuar”, motiva a un modo de perseverancia “pasiva”. Habría en todo caso, por un lado, una voluntad de mantenerse en este momento y, por otro, el anhelo como tendencia hacia el pasado, el cual funda la motivación de la voluntad por “mantenerse aquí”.

Como Husserl señala, el anhelo y la voluntad, si bien no son lo mismo, pueden coexistir sin contradicción en una situación. La nostalgia parece ser un caso donde hay voluntad y anhelo de manera simultánea en una misma vivencia compleja, apuntando cada uno a

⁴³⁹ En este contexto Husserl no distingue entre “desear” “Wünschen” y “anhelar” “Begehren”, como sí lo hará en otros manuscritos de investigación, especialmente en el contexto de la fenomenología de la intencionalidad del impulso y el instinto. La diferencia fundamental aquí son los niveles de la tendencia en relación con la “racionalidad” del acto. Para Husserl el querer es un auténtico querer cuando vive en la certeza o la creencia de la realización de su objeto. La diferencia entre el deseo y el anhelo está en los niveles de participación activa de la vida para refrenar o en cierto modo elegir el impulso de la tendencia. En el estrato más elemental estarían las tendencias del impulso o el instinto que, aunque acompañan o fundan el movimiento del ánimo del deseo y el querer, se encuentran en un nivel que rebasa el control de lo voluntario. En este contexto estarían experiencias como tener sed o hambre. Cfr. Vargas Bejarano (2006:233).

diferentes objetos. No obstante, no son vivencias aisladas; la voluntad del sujeto de mantener la suscitación nostálgica está fundada o al menos motivada por la tendencia afectiva del anhelo.

Esta voluntad de seguir en el regodeo de la nostalgia no tiene su motivación sólo en el anhelo. De hecho, es probable que la motivación más importante no sea ese anhelo, sino el valor del objeto anhelado y la satisfacción momentánea que produce la referencia de la suscitación actual a lo que nos causa nostalgia.

Recordemos, pues, que la nostalgia puede o no tener su objeto representado en la forma de una rememoración; la nostalgia puede suscitarse sin la referencia a un objeto determinado o incluso mantenerse como iluminación afectiva del entorno sin prestar atención al objeto anhelado en ella. Por último, puede haber también una motivación más compleja a esa voluntad de mantenerse ahí; podríamos regodearnos en la nostalgia por no querer afrontar un presente incómodo, o una decisión difícil de cara a un futuro incierto. En cualquier caso se puede distinguir la tendencia del anhelo y cierta tendencia de la voluntad, sea cual sea su principal motivación, y ambas tendencias están presentes en el afecto nostálgico.

El tema de la relación entre el anhelo y su objeto aparece al final del párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*⁴⁴¹. Aquí Husserl utiliza la misma expresión *Begehren*, que nosotros hemos traducido como anhelo, pero dicho anhelo (a diferencia del deseo) tiene un contenido impulsivo y, casi debería decirse, una suerte de aspiración intensa que lo coloca entre el mero deseo y los impulsos, o instintos.⁴⁴² Aquí *Begehren*⁴⁴³ aparece caracterizado como un apetito sin una referencia objetiva explícita que anticipa su objeto un poco a la manera de lo que en el futuro Husserl va a llamar el horizonte interno en proceso de explicitación.

Husserl señala en este pasaje que las distinciones entre sentimientos intencionales y no intencionales deben llevarse también a la esfera de la voluntad y el apetito [*Begehren*]. Aquí destaca el problema de si todo apetito refiere explícitamente a un objeto, ya que muchas veces nos vemos movidos por una tendencia hacia un objeto “oscuro”. En este caso tenemos sensaciones volitivas que corresponderían a un ámbito diferente al de la intencionalidad o vivencias intencionales cuyo objeto está relativamente indeterminado. “En este sentido tiene una dirección «indeterminada» la representación que llevamos a cabo cuando «algo» se mueve o nos roza, cuando «alguien» llama, etc., y también la representación llevada a cabo antes de toda

⁴⁴⁰ Cfr. Hua XXVIII p.106 y §15

⁴⁴¹ Hua XIX/1 p.410 [versión castellana p.510]

⁴⁴² Sobre estas distinciones véase el análisis detallado de Vargas Bejarano (2006: 232-239).

⁴⁴³ Gaos y Morente traducen con acierto este término en el referido pasaje de *Investigaciones Lógicas* como “apetito”.

expresión verbal. La “indeterminación” pertenece en estos casos a la esencia de la intención, cuya determinación es precisamente representar «algo» indeterminado.”⁴⁴⁴

Independientemente de la determinación o relativa indeterminación del objeto del deseo, lo cierto es que su contenido específico y la motivación para desearlo resultan fundamentales en el análisis de la experiencia del anhelo nostálgico. ¿Cuál es el contenido específico de la representación del deseo? En los textos de Husserl aquí referidos sólo encontramos el énfasis en la relación entre alegría y deseo, pero de acuerdo a sus propias pautas podemos hacer una distinción ulterior: La representación de lo deseado puede estar fundada en una experiencia anterior que produjo satisfacción y por eso se desea, o bien puede estar fundada en una representación vacía de algo que anhelamos pero que no hemos tenido antes.⁴⁴⁵ La formación de esta representación vacía y sus motivaciones es bastante compleja; en sentido estricto no podemos saber si lo que deseamos nos gustará y por ende si nos producirá alegría o no, puesto que nunca lo hemos tenido. Aquí nos enfrentamos a la siguiente cuestión: si nos produce decepción, entonces en cierto modo podríamos decir que no era lo que deseábamos, toda vez que no corresponde a la representación de lo deseado; a pesar de ello, en cierto modo lo deseábamos. Justo aquí se atraviesa el tema que le interesa a Husserl destacar: podríamos descubrir que aquello que habíamos deseado en realidad no era “deseable” en absoluto, pues su realización no produce ninguna satisfacción y por ende era, por así decir, un “falso deseo”.⁴⁴⁶

En el caso del anhelo nostálgico se anhela lo que una vez se tuvo y ahora se ve perdido; quizá justo se anhela y se anhela en la nostalgia, con esa especificidad, precisamente porque no se tiene ya. No es en absoluto evidente que el objeto o situación objetiva por la que se siente nostalgia haya tenido un valor explícito y cierto en el momento en el que se vivía en su posesión, por el contrario, como hemos anticipado antes, puede ser que justo su valor se haga explícito en el extrañamiento de su pérdida. En cualquiera de los casos, el hecho de haber ocurrido otorga al objeto de representación en el anhelo características asumidas como ciertas y no como probables. Justo en la certeza del carácter específico de lo anhelado está también la

⁴⁴⁴ Hua XIX/1 p.410 [versión castellana p.510-511]

⁴⁴⁵ Incluso la tendencia o intención hacia un contenido indeterminado tiene en sus horizontes de determinación interna y externa la referencia de implicación a cierta habitualidad en el sujeto, constituida por el sedimento de su experiencia vital. La propensión a la tendencia volitiva está fundada, incluso en su indeterminación, en ciertas preferencias basadas en experiencias pasadas satisfactorias o insatisfactorias.

certeza de su propia imposibilidad. No se anhela algo probable sino algo que se vive en la paradójica certeza de saber que es imposible realizarlo. Eso que anhelamos tal y como lo anhelamos, es imposible, y lo es justo porque lo hemos tenido de cierta forma y ya no podemos volver a tenerlo así. El anhelo nostálgico, independientemente de la naturaleza de su objeto, es siempre y en cada caso un anhelo de volver a vivir lo vivido y justo en tal imposibilidad descansa su especificidad.

Es así que en toda nostalgia hay algo que se extraña, y en esa medida, hay una cierta referencia significativa dirigida hacia algo anhelado. Aunque dicha referencia puede o no estar explícita en el momento de la suscitación de la nostalgia, parece formar parte de su estructura esencial. Las más de las veces vivimos el temple de ánimo nostálgico sin estar vueltos hacia lo extrañado, más bien, estamos vueltos hacia nuestro mundo en torno afectados por un objeto o situación objetiva que motiva por asociación, un carácter relativo a nuestro pasado. La motivación se funda en la semejanza entre el contenido presente y el despertar de una afección; no obstante, el elemento relevante en la incitación de la nostalgia es el valor del evento evocado.

Ahora bien, el sentimiento suscitado por la afectación no es sólo el de la estimación; en esa referencia intencional también está implicada, como ya hemos señalado, la creencia en la condición pasada e irrecuperable de tal acontecimiento. Eso que valoramos fue algo que vivimos una vez y ya no tenemos más. Ese objeto implícito al cual nos referimos pasivamente, cuya asociación es el resultado de una afectación de la percepción actual, no es un objeto al que estemos activamente vueltos, ni en la mera atención, ni en el sentimiento activo. En el caso de la nostalgia no está implicada la mera estimulación placentera a nivel sensible, sino que media una valoración en sentido más reflexivo, que supone la constitución de ese acontecimiento como algo valioso y no sólo (de ser el caso) sensualmente placentero.

Lo interesante es que este anhelo no nos mueve a la acción, antes bien, su frustración casi congénita fundada en la certeza del carácter irrecuperable de lo anhelado nos lleva a una inactividad que no se confunde del todo con el desasosiego o la melancolía. Hay una tendencia positiva, un regodeo en la ensoñación, que no alcanza a concretarse en ninguna acción consecuente, es decir, en una decisión. Hay una voluntad de persistencia, no sólo en el regodeo, sino, de ser posible, en que aquello que nos afectó nos siga afectando. El resultado de

⁴⁴⁶ Esta distinción es importante en el paralelismo entre la razón volitiva y la razón dóxica. La verdad del deseo está en la posibilidad de su cumplimiento. La confirmación negativa de aquello que creíamos que era deseable es

esta persistencia en la afectación y la continuidad de la misma conforman un temple de ánimo duradero o corriente sensible de sentimientos, como la llama Husserl, que permanece un tiempo afectándonos y contagia el entorno con su “luz afectiva”, lo “ilumina”.

Ocurre entonces que esta nostalgia sería un cierto tipo de temple de ánimo melancólico con un tono, no obstante, agradable, el cual contiene cierto anhelo con una especificidad peculiar. Es acaso la tristeza suscitada por el anhelo incumplible de lo irrecuperable que se manifiesta en un temple melancólico y pasivo. El anhelo es sin duda un acto fundado, en este caso, en el valor de aquello que se vive con nostalgia. Dado que amamos lo pasado también lo anhelamos, es decir, nos proyectamos desde este presente hacia el horizonte de su posibilidad en un futuro que pronto descubrimos como improbable o hasta irrealizable.

Finalmente, corresponde también a la esencia de la nostalgia, según parece, el despertar de cierta afectación sobre la disposición del ánimo que motiva la conducta del sujeto afectado por ella. En el temple nostálgico hay una propensión a regodearse en la representación del recuerdo o el contexto afectivo la cual evoca o traza el nexo de implicación hacia el objeto anhelado. En la nostalgia sentimos el pesar de una cierta tristeza y frustración, pero no suscitadas sino calmas; nos aborda una molestia taciturna, un regusto casi resentido por lo que no pudo ser. Pero el rasgo que casi constituye su diferencia específica es que la frustración de ese anhelo nostálgico encuentra cierta satisfacción o consuelo en la suscitación externa, cuya fuerza afectiva despierta nuestra tendencia hacia el objeto valorado. La nostalgia es una antigua y escondida sed en la que descubrimos una forma de anhelo pasivo que emerge del fondo del sedimento de nuestra vida transcurrida.

5.2.3.4 La frustración del anhelo y las formas de transfiguración del temple nostálgico.

El temple de ánimo nostálgico puede entrañar formas negativas del sentimiento. La frustración por no volver a obtener aquello que se vivió en su momento con agrado puede deberse simplemente al paso del tiempo, pero también, en una complicación ulterior, puede deberse por ejemplo a una oportunidad perdida, o al acontecimiento de un agravio. El objeto de la nostalgia es en cada caso un objeto representado para esa vivencia que así lo mienta, pero el hecho de que se viva con nostalgia no hace de él algo meramente amado ni mucho menos

equiparable a la creencia en la verdad de cierta proposición lógica que la experiencia confirma como falsa.

amable. A la propia configuración del anhelo nostálgico como una forma irracional del deseo, que mienta un objeto imposible, se une ahora la posibilidad de que el mismo objeto amado sea también motivo de odio; al menos como una posibilidad. La misma persona que nos despierta nostalgia porque no volveremos a verla, puede despertarnos también un odio profundo por sus agravios, o un arrepentimiento por la oportunidad perdida e irrecuperable de reparar una falta. La certeza tácita en la imposibilidad de recuperar el objeto de amor, puede ser también certeza de los motivos específicos de dicha imposibilidad. El advenimiento de un agravio irreparable ensombrece esos momentos agradables. Entonces la suscitación de la nostalgia puede venir acompañada por una tristeza de otra índole, la tristeza del indignado ante lo que considera una injusticia, que se mezcla con el odio taciturno pero profundo, un odio que no se decide a odiar por el mismo hecho de que lo vivido con agrado sigue provocando la tendencia anhelante de la nostalgia. El recuerdo de un paseo por la playa, las conchitas recogidas aquella tarde, todo ello incita a la nostalgia; pero a las mismas imágenes puede sobrevenir la memoria de las palabras hirientes, la constatación del daño, y todo confluye en la misma persona, y los mismos sentimientos amorosos son motivo de tristeza y desapego. Esta posibilidad enfatizaría el hecho de que no se siente nostalgia precisamente por un objeto, sino por un objeto o estado de cosas en ciertas circunstancias emotivamente relevantes para nuestra vida, y el mismo objeto, en este caso, la persona amada, puede ser por las mismas circunstancias del amor que suscitó, motivo de odio, de desprecio, indignación o franco desconcierto. En la corriente de sentimientos estas formas de emotividad contradictorias se viven no obstante en un entrelazamiento armónico, es decir, por irracional que resulte al final, de acuerdo a las formas de implicación de los recuerdos y la propia tendencia de los sentimientos, el mismo objeto de amor que suscita la nostalgia puede ser desde otra perspectiva, no obstante vinculada a la misma corriente, objeto de odio.⁴⁴⁷ Todo ello confirma nuestra hipótesis inicial sobre el carácter esencialmente “impuro” de los sentimientos en la corriente emotiva; las tendencias positivas o negativas se entrecruzan en una trama en cierto modo contradictoria y no obstante coherente de referencias al mismo objeto; y las síntesis de afinidad y discordancia a través de las cuales se orientan dichas tendencias sólo desde la abstracción que resulta hablar de “puro odio” o “puro amor”

⁴⁴⁷ Desde una perspectiva estática y atendiendo a las formas predicativas de la experiencia en realidad se trata de la misma distinción establecida por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* cuando se refiere a la posibilidad de menciones contradictorias entre sí y no obstante verdaderas respecto de su referencia al mismo objeto. Véase el párrafo 12 de la Primera Investigación. Hua XIX/1 s.52-53. El ejemplo, por lo demás conocidísimo es aquel que refiere a “El vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”. Ambas expresiones entre sí contradictorias mientan, no obstante, el mismo objeto: Napoleón.

pueden discernirse. No obstante, la vida emotiva en su trama concreta puede implicar formas contradictorias, y sin embargo coherentes en la unidad del sentido de la vivencia de posición emotiva ante el objeto de valor. Las disparidades y contradicciones relativas a dicha vivencia o complejo de vivencias, en este caso, la nostalgia, operan en diferentes niveles de conciencia de fondo u horizonte.

5.2.3.5 Nostalgia como acceso al campo inactual latente de nuestro mundo en torno: el valor del mundo como en cada caso “mi mundo”.

El mundo es en cada caso nuestro mundo en torno, el horizonte de nuestra actividad práctica, valorativa y nuestros intereses teóricos, obvio en toda práctica científica. El mundo es el horizonte de validez objetiva supuesto como evidente en toda asunción científica y en la actividad práctica de nuestra vida cotidiana. Llamamos mundo también a nuestro entorno de significaciones en las que se abre el horizonte general de toda experiencia y donde comparecen originariamente las unidades de sentido pre-dadas en la forma de una cierta anticipación o predelineamiento respecto de la manera como comparecen en nuestra experiencia. Dicha estructura anticipativa está fundada en una cierta habitualidad asumida pasivamente, formada por el sedimento de nuestra vida concreta. Como hemos destacado en el primer capítulo, Husserl desarrolló varios sentidos de mundo, desde el “aquí originario” de nuestro cuerpo como centro respecto del cual se establecen originariamente las nociones de distancia y lejanía espacial, las cuales, a su vez, están fundadas en el horizonte temporal en el que comparecen todos los objetos de la percepción externa, hasta el aquí en sentido más amplio de nuestro mundo circundante comprendido como horizonte de significaciones de orden superior que corresponden al orden de la asunción de un mundo compartido, de una historia en común y las efectuaciones de la cultura. En ambos casos, dado que remiten a la forma originaria en que nos relacionamos con el mundo concreto de nuestra experiencia, nos estamos refiriendo al llamado “mundo de la vida” [*Lebenswelt*].

Ahora bien, el mundo también es el mundo en lo que tiene de significativamente propio, el mundo al que nos referimos como “mi mundo”, mi “mundo hogar” [*Heimwelt*], el cual es el entorno de pre-comprensión en el que las relaciones y los objetos de mi entorno están ahí pre-dados en la forma de un cierto pre-conocimiento o anticipación de su sentido, y sobre todo, como anticipación de un sentido ya dado de antemano. Cuando “andamos” por el

mundo no nos volvemos temáticamente a él, no hacemos del mundo objeto de la reflexión, no preguntamos explícitamente “qué es el mundo”, sino que lo asumimos pre-temáticamente en la forma de una evidencia pre-dada, obvia. Es así que la pregunta por el valor del mundo propio, tendría que estar fundada en una tematización del mundo aprehendido en su valor. Esto puede hacerse, pero siempre sobre la base de una dación originaria de ese mundo que ya era nuestro mundo de experiencia con su valor, pre-dado antes de nuestra tematización reflexiva. ¿Cómo surge el acceso que nos hace volvernos sobre el valor del mundo? En nuestra indagación, incluso reconociendo otras vías de dicho acercamiento, tendríamos que reconocer la vía que proviene del acceso originario a la esfera del valor que son los sentimientos, en este caso, la vía de cierta afectación sentimental que nos entrega el valor de nuestro mundo, nos descubre su valor, en cierta confrontación con el horizonte de mundo extraño. A su vez, la diferencia entre el mundo “hogar” y del mundo extraño [*Fremdwelt*] no es una distinción producto de una actividad teórica, al menos no en principio, sino que la reflexión teórica se vuelve en cada caso sobre una experiencia vivida en la esfera pre-predicativa de la vida y se exhibe también, a partir de cierto desazón, cierto no “sentirse bien”, no “encontrarse bien” en este mundo, pero de acuerdo a contextos concretos. Para ello, no hace falta volcarse sobre el desconcierto metafísico de sentir que uno no tiene lugar en este mundo, sino que es posible acceder a esta dimensión a partir de cierto estado de ánimo, de desazón o incomodidad, ante el mundo que nos rodea.

Parece que sólo es posible volverse sobre el valor del mundo propio en ciertas experiencias que confrontan nuestra relación de remisiones intencionales de horizonte en que se funda lo que llamamos “mundo hogar” [*Heimwelt*] o “mundo familiar”, en la experiencia de lo extraño. No obstante, se trata de una extrañeza no tematizada, que comienza en el fracaso del cumplimiento de la intencionalidad de horizonte del mundo familiar y se manifiesta en el sentimiento de insatisfacción y desamparo. Primero, es una cierta desazón provocada por los resultados insatisfactorios de las operaciones habituales que son afectadas por la ruptura de la regularidad. Volvemos la mirada sobre los demás y no encontramos eco en nuestra desazón, ellos se conducen con normalidad, en ese estar ocupados con las cosas de su entorno, en el cual no hacen temáticas las operaciones que realizan. Como afirma Husserl: “Nosotros como sujetos de actos (sujetos-yo) estamos dirigidos a objetos temáticos en el modo primario y secundario de estar dirigido [*Gerichtet-sein*] y además, eventualmente, en el dirigirnos

distraídamente. En este ocuparse de los objetos, los actos mismos son no temáticos”.⁴⁴⁸ Asumo este comportamiento en estricta analogía con cómo me comporto en mi mundo habitual, en semejantes circunstancias, pero la patencia de su alteridad respecto de mí y su modo de conducirse no sólo los manifiesta como sujetos que son otros yos, sino que son extraños. La extrañeza que me lleva a volverme a mi mundo propio, como mi forma concreta de vivir lo mío propio y que descubre la alteridad del otro yo como sujeto de su mundo propio, no es la única forma en que puedo tematizar el mundo “de lo mío propio”.

El fracaso de una forma de intencionalidad práctica descubre el mundo en torno como un mundo no familiar; el sujeto es afectado por el mundo extraño, y esa extrañeza se descubre en la ruptura del horizonte práctico-habitual con el respectivo sentimiento de desazón que provoca. Si bien desde el punto de vista epistemológico el cumplimiento negativo no es el “sentimiento de insatisfacción”, hay que decir que desde el punto de vista afectivo-valorativo es justo en esa insatisfacción donde se manifiesta con evidencia el desconcierto afectivo que resulta de mi incapacidad de sentirme “a mis anchas” en el mundo. El mundo que habito sigue siendo mi mundo propio, no obstante está fracturado por el acontecimiento de la extrañeza: Estoy fuera de casa.

La nostalgia despierta el valor latente de mi mundo propio, y en esa medida descubre el horizonte implícito del valor que mi mundo familiar tiene para mí. En el mundo familiar el valor está co-asumido implícitamente como un horizonte de validez práctica. La experiencia afectiva del contraste, manifiesto en la insatisfacción de nuestras tendencias prácticas en el mundo extraño, nos hacen patente el valor de mi mundo hogar. La perspectiva que ofrece la consideración afectiva del mundo hogar en cuanto a su valor no temático se vuelve “patente” en la extrañeza y trae por consecuencia la nostalgia.

Una segunda forma de suscitación de este tipo de nostalgia es la que es provocada por el incumplimiento de la intencionalidad operante que funciona en nuestro vínculo generativo con los otros en un momento dado, que es lo que hemos llamado aquí el encuentro con el mundo extraño. La insatisfacción práctica derivada de la descomposición de los nexos implicativos que prefiguran mi experiencia de mundo familiar, me hace volver sobre el valor no tematizado de mi mundo propio y en el descubrimiento de su falta, lo extraño. Extraño estar en casa, aquí las cosas no son como estoy habituado, pero además, y esto es lo más importante, descubro su

⁴⁴⁸ Hua VI, p.111

valor de forma originaria cuando me doy cuenta de diferentes aspectos de mi mundo familiar, los cuales son efectivamente valiosos para mí.

Pero aquí aparece otra cuestión, ¿qué es ese mundo hogar que se anhela en la nostalgia? Aunque hay una cierta referencia geográfica, eventualmente ubicable en el espacio real, lo cierto es que el mundo hogar anhelado no es el espacio determinado real y actual en sentido temporal. Al final del día, y quizá esto sea el aspecto determinante de la experiencia de la nostalgia, lo que anhelamos es nuestra propia vida perdida en el pasado y asociada a un espacio determinado pero matizado por una coloración afectiva producto de haber sido el espacio donde se suscitó una experiencia que valoramos. Camino por las mismas calles donde conocí a la amada, recorro los pasillos de la facultad, y pienso no en los pasillos mismos sino en el momento al que me remiten esos pasillos, un momento que desde su presente era valorado pero se trataba de un valor no tematizado y cuya emergencia como lugar valorado sólo parece emerger justo cuando ya pasó. La vida es una cierta tristeza y anhelo, pero también cierto regodeo en el recuerdo de lo vivido en el pasado, pero aprehendido desde el presente a partir de una valoración que en el momento en el que lo vivía no podía ver o quizá no tenía esa valoración. En ese momento en el que estaba viviendo ese acontecimiento no podía saber la valoración que tenía para mí.

5.2.3.6 El temple nostálgico: análisis de sus horizontes

De acuerdo al modelo de análisis de horizontes que esbozamos al inicio de este capítulo tendríamos que comenzar con la suscitación del temple. El sujeto vive en su mundo de la vida ya constituido y en medio de las relaciones de familiaridad que constituyen su mundo hogar. El campo de su experiencia con sus formas habituales de conducirse en el mundo están ya pre-dadas en el momento en el que tiene lugar la suscitación del temple nostálgico. Justo un elemento fundamental del sentido de la nostalgia es la vida, por así decir, asumida como ya transcurrida.⁴⁴⁹ Las afecciones que motivan el interés tienen su fundamento en los sedimentos

⁴⁴⁹ En su novela *La ignorancia*, Milan Kundera reflexiona sobre la relación entre la edad y la nostalgia: “Cuanto mayor es el tiempo que hemos dejado atrás, más irresistible es la voz que nos incita al regreso. Esta sentencia parece un lugar común, sin embargo es falsa. El ser humano envejece, el final se acerca, cada instante pasa a ser siempre más apreciado y ya no queda tiempo que perder con recuerdos. Hay que comprender la paradoja matemática de la nostalgia: ésta se manifiesta con más fuerza en la primera juventud, cuando el volumen de la vida pasada es todavía insignificante.” La observación es interesante pero en cualquier caso deriva en la misma cuestión; la nostalgia, sea ella un sentimiento más propio de la juventud o de la vejez, es en todo caso una actitud

de habitualidad de experiencias emotivas satisfactorias, pero el inicio del análisis comienza con la observación del horizonte interno del objeto que suscita el temple nostálgico.

Un objeto, en sentido amplio, se destaca del fondo de mi experiencia, no sólo perceptivamente sino con relevancia emotiva. Algo me llama la atención y me vuelvo hacia ello. El volverse de mi interés está ya afectado, “coloreado” por la nostalgia inminente que se extiende pasivamente de forma simultánea a mi volverme sobre el objeto de la suscitación. Algo llama mi atención, pero la motivación de mi volverme emotivo hacia el objeto no ha sido todavía explicitada, de modo que a este volverme todavía no puede dársele el carácter de acto que es propio del “volverme con agrado” de los ejemplos de Husserl. Simplemente me vuelvo, movido por una especie de curiosidad no teórica, la afectación emotiva incide con su fuerza y cedo a su impacto sobre mí. Me dejo llevar por la música, permito que mi atención se concentre en un aroma, en un sabor, la luz reflejada por una ventana. Hay una síntesis de asociación que ya opera en el trasfondo y que está precisamente asociando ciertos contenidos del objeto que se va explicitando emotivamente y aquello que motivó mi volverme con interés. La explicitación del valor del objeto de la suscitación es diferente de su explicitación objetiva, el olor es olor a cierta flor, digamos lavanda, el objeto ha sido ya explicitado, sin embargo, la síntesis de motivación por la cual me vuelvo a ella con interés y en la cual se descubre su núcleo objetivo como el sentido de mi volverme a ella, vamos a decir después, con nostalgia, está en proceso de ser descubierta.

La explicitación del horizonte interno del objeto de la suscitación es simultánea a la explicitación del horizonte interno de aquello que añoramos, toda vez que el modo en el cual estamos vueltos a ese objeto suscitador, incluso cuando todavía no lo sabemos, es precisamente el de la añoranza. En ella nos dirigimos a un objeto cuya ausencia es emotivamente relevante. La explicitación del horizonte interno de ambos objetos vinculados entre sí difiere de la explicitación del horizonte interno de un objeto de la percepción, pero es semejante a la conciencia de un signo. Entro en una habitación y la percepción de ciertos objetos, de acuerdo a su disposición, despierta la conciencia de una falta y esa falta es evidente. La ausencia se confirma a través de la presencia perceptiva de ciertos objetos, pero el

hacia la vida pasada y asumida como ya transcurrida. Si el más viejo tiene menos motivos para pensar en su propio camino recorrido que el joven, con su historia insignificante, por interesante que resulte carece de importancia desde el punto de vista de la actitud hacia el presente. Acaso el hombre maduro ha comprendido el carácter ruinoso de la nostalgia y no desperdicia su presente, frente al presente del más joven, quien lo derrocha e incluso lo desprecia en nostalgias y ensoñaciones. Aquí debo reconocer a Diego I. Rosales las aclaraciones sobre este pasaje de Kundera.

cumplimiento de la percepción que los mienta es diferente del cumplimiento de la ausencia del faltante. Hay la conciencia de que algo falta porque “vemos” la falta en la disposición presente de los objetos.⁴⁵⁰ En sentido paralelo la presencia de un objeto de la percepción que provoca una suscitación afectiva despierta la conciencia de una falta; no obstante, a diferencia de la mera falta “objetiva” descubierta por la percepción, aquí se trata de una falta emotivamente relevante. No sólo confirmamos una ausencia, sino que esa ausencia tiene un valor, nos importa y queremos el objeto de vuelta.

La explicitación del horizonte externo que corre simultáneamente a la explicitación interna a la que hemos hecho referencia indica relaciones con otros objetos que enfatizan la falta, el arete que nos recuerda a la amada aparece en una trama de asociaciones que son igualmente emotivas. Nos volvemos en el recuerdo a su rostro y cómo el cabello oculta con discreción los pendientes. Con ese sentimiento evocamos su agrado por los aretes, cierto tipo de aretes y con ello recordamos también la sonrisa al recibirlos como regalo. A ese recuerdo se asocian otros caracteres que exhiben el valor de la amada ausente que van más allá de la relación evidente entre el pendiente encontrado y su cuerpo. La síntesis de asociación avanza hacia una compleja trama de relaciones que coinciden en explicitar su significatividad en nuestro mundo, y cómo pesa en nuestra situación su falta. Pero el sentimiento que describimos aquí, no debe olvidarse, no es el pesar por la falta, sino esa dulce melancolía que nos arranca una sonrisa en la contemplación del arete. La conciencia de la falta emotivamente relevante opera como una conciencia de fondo, realiza sus operaciones y obtiene sus rendimientos en un nivel secundario cuya manifestación emotiva es el temple nostálgico. Podemos reflexionar sobre nuestra condición y descubrir en la trama motivacional la añoranza y su relación con la contemplación del arete, pero no hay una relación necesaria entre el despertar de la añoranza y nuestra inquietud al volvernos sobre ella. Es decir, el volverse sobre la actividad del anhelo dirigido al objeto en falta supone una objetivación del sentimiento, el cual realiza sus operaciones sin la necesidad de estar vueltos al acto mismo como objeto ni al objeto del acto, en este caso, lo anhelado.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Véase en este respecto Jean Paul Sartre (1943:37-84), así como *Erfahrung und Urteil*, p.94-104

⁴⁵¹ Una complicación ulterior asociada a este carácter es la expresión del sentimiento. La expresión del sentimiento supone su tematización en un acto que lo objetiva y exhibe su núcleo objetivo, su sentido noemático y con ello, dispone del sentimiento en la forma de una significación dispuesta a ser expresada en la forma de un concepto a través del lenguaje. Antes del nivel de la expresión, la conciencia ha realizado ya una serie de operaciones con sus respectivos rendimientos, los cuales han dado lugar al temple de ánimo momentáneo y con ello, a la situación emotiva en la que se encuentra el sujeto de la experiencia. Sobre esta temática, I. Quepons (2013).

Si continuamos el análisis de los horizontes aquí implicados, descubrimos en un momento posterior el horizonte de fondo de patencia de la situación concreta en la que descubrimos el arete. Lo explicitado no es sólo el arete con sus implicaciones de sentido hacia la ausencia de la amada y toda la trama de sentidos por los cuales asociamos el arete a ella. El descubrimiento del arete sobre la cama, la forma en la que entra la luz por la ventana, en suma, la “atmósfera” momentánea que acompaña la aparición del objeto suscitador del sentimiento, constituyen un fondo patente del hecho de encontrar el arete. El acontecimiento de encontrar el arete y nuestro temple de ánimo suscitado despliega sobre el entorno lo que Husserl llama un resplandor o luz emotiva que colorea o da el tono, en este caso nostálgico, a esta situación.

Si ampliamos el espectro del horizonte, habría un horizonte externo constituido por el fondo latente relativo a nuestra propia disposición emotiva que precede al encuentro con el arete, el cual funda la base motivacional para sentir nostalgia en la contemplación del arete y en general este tipo de circunstancias, de acuerdo a nuestra historia vital y nuestro temple habitual. A este horizonte corresponden las síntesis de motivación de nivel más profundo, las cuales estarían vinculadas a experiencias semejantes de asociar objetos o situaciones a personas; el propio sentimiento de saberse enamorado, de extrañar a alguien y el entrelazamiento entre estas formas de emoción, se entrelazan en lo que Husserl llama una “corriente de sentimiento”, el temple del transcurrir de nuestra vida con sus experiencias sedimentadas y sus formas de asociación.

Por último tenemos el horizonte que descubre nuestra propia vida como totalidad y la significatividad que tiene esa falta en la significación no de este momento y de la situación, sino de nuestra propia vida transcurrida, de ese momento en el que fuimos felices y no volverá. Entonces la patencia de la falta y la suscitación del anhelo amplían su propio horizonte hacia la añoranza no sólo de la persona o la circunstancia concreta (el arete dejado por accidente) sino también a la inconsolable soledad que nos dejó su partida así como a momentos semejantes en nuestra vida en los que fuimos felices y ya no existen más.

Por ejemplo, al final de la última entrega del filme “El Padrino” de Francis Ford Coppola, el viejo Michael Corleone, ya retirado en Sicilia, recuerda con nostalgia el baile en la boda de su primera mujer, la italiana asesinada por la familia Barzini; después a su segunda mujer, quien fuera su novia de juventud, y por último a su hija. La forma en que presenta Coppola la situación exhibe diferentes peculiaridades con las cuales acaso se pueda presentar de forma metafórica la manera como la conciencia asocia estos recuerdos emotivos. Si nos

atenemos a la descripción de las imágenes tenemos que la memoria de Corleone está fundada en una cadencia o ritmo de movimiento corporal: el vals. La música tiene además, no olvidemos que se trata de un filme, la función de presentar justo la unidad de la historia de Corleone, la cual integra la trama de las tres películas, y en el caso del personaje, la trama de su propia vida. El baile y la música, la semejanza en la cadencia del movimiento, siempre con mujeres, todas importantes en su vida, conforman la unidad más compleja de la propia vida de Corleone en los instantes en que fue feliz, acaso esos momentos de relajamiento de sus ocupaciones. Momentos felices, los cuales son no obstante asociados a pérdidas irre recuperables, ya sea por la muerte o el desamor. Atrás quedó el poder y la riqueza, las decisiones que marcaron el futuro de su familia; así mira el Padrino, poco antes de morir, su vida como totalidad; retirado en esa tierra donde no nació, pero por la cual siente una profunda nostalgia. Así tenemos la idea de un horizonte que casi coincidiría con el horizonte total de mundo, sólo que es el mundo visto desde la perspectiva única de la mónada que vive y constituye ese mundo desde su perspectiva única. La vida sigue en la comunidad intermonádica de sujetos trascendentales, el mundo de las cosas sigue su rumbo, pero nadie volverá a verlo desde la ventana en la cual se abre un horizonte, un horizonte afectivo que sólo es horizonte para esa vida.

Conclusiones y perspectivas de investigación

El trabajo presentado aquí no es sino una posibilidad, una sugerencia. Hemos demostrado la plausibilidad de la consideración del análisis de la conciencia de horizonte en la configuración de la vida afectiva. Con ello, se afirma la comprensión de la misma como un modo de referencia intencional cuya estructura es coherente con otras formas más evidentes, o al menos, mejor estudiadas como la esfera del juicio y la percepción. Para ello partimos de una presentación elemental de la estructura de la conciencia de horizontes como punto de partida para afrontar el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo, el cual, según hemos destacado aquí, fue tempranamente advertido por el propio Husserl.

De acuerdo a la fenomenología husserliana los sentimientos no son meros estados psicológicos sino auténticas experiencias de sentido. La vida afectiva constituye sus propios vínculos de referencia intencional y en esa medida forma parte de la constitución del mundo en torno y de la propia realidad anímica de la subjetividad concreta. La tarea, aquí esbozada, de la fenomenología es la aclaración y descripción de estos vínculos y operaciones de sentido en cuanto a su estructura intencional. La intencionalidad propia de los sentimientos es, además, un rasgo de la racionalidad propia de la esfera afectiva. Para la fenomenología trascendental es posible una aclaración fenomenológica de los sentimientos y emociones, considerados de esta forma, la cual puede partir de la estructura del juicio axiológico a su fundamentación en la experiencia vivida en la cual tiene origen su sentido intencional.

En el interior de la esfera afectiva tenemos la experiencia de los temples de ánimo, los cuales han sido tomados históricamente han sido tomados como contraejemplo recurrente para invalidar la teoría intencional de los sentimientos, o incluso, el enfoque intencional en general como vía para aclarar fenomenológicamente la vida concreta. De acuerdo a la investigación presentada aquí, hemos sugerido la forma por la cual los temples de ánimo también constituyen cierto sistema de referencias intencionales pasivas en el cual se forma un fondo de sentido emotivo de la vida concreta. No sólo es posible realizar un estudio sistemático de la intencionalidad implícita de los temples de ánimo, sino que su desarrollo resulta en un aspecto fundamental en la investigación sobre la génesis del horizonte de mundo con respecto a sus caracteres emotivos y la fundamentación genética de la esfera judicativo-axiológica en general.

La clave de nuestra interpretación es precisamente la noción de “horizonte” como aclaración del sentido co-mentado o implicado en toda mención actual. A través del horizonte intencional se forman los diferentes niveles de inactualidad, los cuales, no obstante, representan distintos modos de formación del sentido de lo actual patente. En esta tesis presentamos además la hipótesis de una descripción por etapas de los diferentes niveles de articulación de los horizontes internos y externos vinculados con las capas de fondo e implicación desde la patencia hasta la inactualidad latente. Lo actual patente tiene su propio horizonte de explicitación interna, la cual no sólo explicita el objeto efectivamente dado sino, de acuerdo a su propia dinámica temporal, anticipa y mantiene asido el núcleo noemático como unidad en la variación efectiva y presente de la experiencia actual. La patencia incluye también el horizonte efectivamente dado como fondo del objeto dado en actualidad frente a las intencionalidades de fondo relativas a menciones implicadas, las cuales no tienen ningún correlato en la experiencia actual sino que anticipan sentido en diferentes niveles de latencia.

Dicha síntesis intencional de horizonte tiene su base en la estructura asociativa de la conciencia. La forma primordial y más universal de la síntesis de la vida de conciencia es la identificación asociativa entre contenidos semejantes. Se trata de una síntesis anterior a la formación del sentido de las unidades predicativas de la identidad y la contradicción en sentido lógico. Las síntesis de la pasividad conforman un campo unitario y coherente fundado en la regularidad de los contenidos captados y las anticipaciones basadas en experiencias semejantes, el cual es en primera instancia el campo perceptivo de fondo. De tal forma, la experiencia misma del mundo en torno como horizonte predado de posibles experiencias es generada en su nivel más elemental por la síntesis pasiva y pre-reflexiva que unifica el entorno en síntesis de regularidad. La conciencia interna del tiempo es la forma más universal de esta síntesis de la cual depende la unidad misma del mundo en la unidad temporal de la vida de conciencia.

A lo largo de este trabajo hemos sugerido el modelo descriptivo de análisis de horizontes como hilo conductor de una eventual sistematización fenomenológica del sentido de los temples de ánimo y su lugar en la formación de la unidad de la vida concreta y la significatividad emotiva del mundo.

La sistematización del tema de los temples de ánimo y el posible análisis de su estructura de acuerdo a la explicitación de sus horizontes, abre la posibilidad de una fenomenología de las atmósferas afectivas, en concordancia con investigaciones como las de

Otto Bollnow⁴⁵² y más recientemente Hermann Schmitz⁴⁵³, pero desde un arsenal conceptual proveniente de la fenomenología trascendental. Por otra parte, la génesis de la intencionalidad emotiva constituye un momento fundamental en la génesis del juicio axiológico, en paralelo con la génesis del juicio predicativo dóxico.

Las investigaciones aquí presentadas son también una contribución a la fenomenología de los sentimientos en la obra de Husserl, la cual bien podría compararse con las teorías de otros filósofos de la propia tradición fenomenológica⁴⁵⁴ así como con la discusión más reciente en torno a la naturaleza de la vida emotiva de la tradición analítica contemporánea.

⁴⁵² Otto Bollnow (2008/1941)

⁴⁵³ Hermann Schmitz (2011:71-96)

⁴⁵⁴ Particularmente la obra recientemente recuperada de Ludwig Landgrebe, (2011. 75-124). Se trata del primer esfuerzo de interpretar los templos de ánimo como formas de intencionalidad de horizonte en un sentido muy cercano a Husserl. Lamentablemente la obra permaneció casi desconocida por muchos años pero constituye el más importante antecedente de la investigación que aquí presentamos.

Apéndice.

Algunas anotaciones sobre la noción filosófica de temple de ánimo en la filosofía alemana y la tradición fenomenológica.

La noción de *Stimmung* es famosa en fenomenología, y en general en la filosofía contemporánea gracias a la obra de Heidegger. Los pasajes memorables de *Ser y Tiempo* (sobre todo §§ 29 y 39) destinados a esta noción han sido objeto de numerosos estudios interpretativos. Con todo, la descripción fenomenológica precisa entre esta noción en la obra de Heidegger y sobre todo, su relación eventual con la tradición fenomenológica anterior a *Ser y Tiempo*, es todavía un territorio poco explorado. En 1997 Nam In Lee sugirió en su estudio “Husserl’s Phenomenology of Moods” la posible “influencia” de Husserl en el tema de los temples de ánimo en Heidegger. “Husserl’s phenomenology shows that Heidegger might have been influenced by Husserl in more ways than he says” Op.cit. p.117. Pero esta sugerencia se basa en la mera semejanza entre el planteamiento de los temples de ánimo en los manuscritos y el planteamiento de Heidegger.

El propio Heidegger reconoce abiertamente que Husserl le permitió consultar sus manuscritos inéditos, señala explícitamente el manuscrito de *Ideas II*. (Véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p.47 n.1§10.) El texto de *Ideas II* que Heidegger conoció, probablemente era una de las versiones preparadas por Edith Stein o Landgrebe, como fue el mismo caso de *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. A diferencia de otros colaboradores científicos de Husserl Heidegger no hizo transcripciones de sus manuscritos, por lo cual, no es improbable que ni siquiera pudiera leer los manuscritos originales de Husserl. Eso cierra el marco de las posibilidades de los textos que Husserl “le permitió estudiar”. No obstante, hay elementos en los testimonios conservados de la correspondencia entre Husserl y Heidegger que desplazan toda especulación sobre qué leyó y qué no.

Entre la correspondencia entre Husserl y Heidegger que conocemos, podemos encontrar el testimonio del propio Heidegger quien se refiere explícitamente al “Typoskript” de Landgrebe intitulado *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Se trata de la carta del 22 de Octubre de 1927, publicada en el tomo IV de la Correspondencia de Husserl, *Husserliana Dokumente III/IV* p.145. Ahí Heidegger afirma haber leído al menos más de una vez el manuscrito donde uno de los temas más importantes es la discusión que sostiene Husserl con Moritz Geiger en relación con el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo. En

la carta de Heidegger aparece lo siguiente “Praktisch hat der Verlauf unserer Gespräche gezeigt, dass Sie mit den grösseren Publikationen nicht mehr warten dürfen. Sie bemerkten in den letzten Tagen wiederholt: eigentlich gibt es noch keine reine Psychologie. Nun – die wesentlichen Stücke liegen in den drei Abschnitten des von Landgrebe getippten Ms.” En la nota 70 los editores de la correspondencia aclaran que se trata precisamente de *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Más adelante Heidegger agrega “Ich möchte Sie bitten, den zweiten Entwurf für die “Studien” festzuhalten als Leitfaden. *Ich habe ihn jetzt noch einmal durchgelesen* u. halte mein Urteil im vorigen Brief aufrecht”. Las cursivas en el texto son nuestras. La lectura de Heidegger de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* y sus consecuencias para la discusión que mantuvieron Husserl y Heidegger en torno a la relación entre psicología y fenomenología ha sido destacada por Thomas Vongehr (2011) p.339-340. La carta también fue publicada en 1962 como complemento a Hua IX. El texto que citamos aquí está en la p.601.

Tal vez el primero en darse cuenta de la profunda relación entre la noción de *Stimmung* en Heidegger y Husserl haya sido el propio Landgrebe. En el texto que preparó para su habilitación, intitulado *Der Begriff des Erlebens: Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, (edit. Karel Novotný, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen and Neuman 2010), emprende una interpretación de los templos de ánimo de acuerdo a la fenomenología de la intencionalidad de horizonte desarrollada por Husserl en su última etapa. Véase Landgrebe (2010:75-124.) Pero como Karel Novotný y Hans Rainer Sepp destacan en la nota editorial de esta edición, Husserl mismo se da cuenta de la orientación que tomó Landgrebe en torno a este tema y le declara explícitamente su desacuerdo en la carta del 5 de Febrero de 1933. “Soll ich Ihnen nicht jetzt Ihre bisherige Habilitationsschrift wieder zusenden lassen? Nach dem was ich davon höre, mühen Sie sich noch immer mit dem Versuch meine Lehre von den Horizonten in Heideggerschem Sinn umzugestalten und so doch eine Verbindung zwischen mir und ihm herzustellen. Ich bin ganz hochliegendes und nicht elementares Phänomen ist, zu dem die systematische Fundierungsanalyse eben auch spät kommen kann” Hua Dokumente III. Bd IV. S.305. Lo interesante, (que no citan Novotný y Sepp) es el borrador de contestación de Landgrebe a la crítica de Husserl “Es ist durchaus nicht mein Bestreben, Ihre Lehre von den Horizonten in Heideggerscher Richtung umzugestalten, sondern im Gegenteil, ich wollte zeigen, dass das, was Heidegger als Horizontbildung bezeichnet, eigentlich konstitutive Probleme der Horizontbildung in den Blick kommen können. Um in diesem Sinn von Horizontbildung sprechen zu können, ist

schon immer eine Subjektivität vorausgesetzt, die sich bereits im Besitz von typischen Vorzeichnungen für den weiteren Verlauf ihrer Erfahrung befindet, von Vorzeichnungen, die ihre Herkunft aus der weltlichen Gemeinschaft der Subjektivität mit dem anderen haben. In diesem Zusammenhang steht auch meine Analyse der Stimmungen, die ich nicht als elementare Phänomene in Anspruch nehmen möchte”. Langrebe tiene razón, Husserl no comprendió el sentido de su investigación (probablemente ni siquiera leyó el texto de Landgrebe, pues dice “según lo que he oído”). Este intercambio de opiniones con Landgrebe tiene su importancia, no olvidemos que Landgrebe es el que mejor conocía su legado inédito, especialmente *Studien*, en esta época. Un estudio detallado del estudio de Landgrebe está todavía pendiente.

Por último quisiéramos agregar que el tema mismo de los *Stimmungen* no es infrecuente en la psicología fenomenológica de la época; incluso cuando la investigación de Heidegger va en otro sentido, es un poco desconcertante que sostenga que la psicología de los “temples de ánimo” todavía se encuentre completamente sin explorar [noch völlig bracht liegt] Véase Heidegger, (1927:134:§29). Pues la obra de Dilthey, el artículo de Geiger y el propio Husserl inédito no le eran desconocidos. En 1911 aparece el texto de Moritz Geiger, sobre el cual Husserl hizo importantes comentarios a propósito de la temática de la intencionalidad de los templos de ánimo. Como hemos señalado, el tema aparece antes de 1911 en las notas de Husserl a la *Psicología del Sonido* de Carl Stumpf. En 1913 Alexander Pfänder publica, en el mismo número del *Jahrbuch* donde aparecen las *Ideen I*, su *Psicología de las disposiciones anímicas*. Aquí aparece una descripción de los *Stimmungen* que puede compararse tanto con las descripciones de Geiger (1911) como de Husserl (en los manuscritos de investigación). “Die Stimmungen sind nicht zwieschen dem Subjekt, das sich in der Stimmung befindet, und den, diesem Subjekt bewussten, Gegenständen eingespannt, sie haben keine zentrifugale Richtung und keine Strömung von Subjekt aus auf die Gegenstände hin, sondern sie sind gegenstandslose, zentrale Zuständlichkeiten” A. Pfänder (1913:30) Citado por Ingrid Vendrell Ferran, *Die Emotionen, Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, 2008, S.146-47. De acuerdo a Karl Schumman, Husserl leyó y comentó este estudio de Pfänder a finales de diciembre de 1913 (Schumman 1977:117). Sus notas al respecto se encuentran en el grupo de manuscritos bajo la signatura K 1/24 (Véase Schumman: 1973 p.115). Sobre los manuscritos de Husserl sobre Pfänder véase también Ulrich Melle (1997:169-79). Como documentan tanto Schumman

(1973:112) como Melle (1997:170), Landgrebe tomó parte de estos manuscritos en la composición de los Ms. M-III-3-I-III. En cualquier caso los manuscritos donde Husserl explícitamente trata la cuestión, aunque están relacionados con los que contiene el grupo “K 24”, son al menos tres años anteriores a su lectura de la obra de Pfänder. No obstante, el tema de los *Stimmungen* reaparece entre 1920 y en sus manuscritos tardíos de la última década de su vida.

Asimismo, Maximilian Beck, destacado alumno de Alexander Pfänder en München, trata el tema en su libro *Wesen und Wert, Grundlegung einer Philosophie des Daseins* (München, 1925). Por la carta del 28 de Octubre de 1928 sabemos que Husserl leyó con atención dos artículos de Beck sobre otros temas. La descripción de los templos de ánimo que aparece en esta obra es coherente con la forma en que aparece tanto en Husserl como Heidegger. Los templos de ánimo, lejos de ser una mera determinación psicológica y subjetiva, aparece descrita aquí como un carácter de la aparición misma del mundo en torno. Ver M. Beck (1925:717-728). De acuerdo a la carta fechada el 12 de Enero de 1925, sabemos que Maximilian Beck le anuncia a Husserl que en días próximos recibiría de parte de su editor un ejemplar de su libro. (Hua Dok III/ II, s.8) pero no podemos asegurar si Husserl lo leyó o no; de acuerdo al índice onomástico de Schumman que está en el Archivo Husserl, no hay ninguna referencia explícita a Beck en lo que refiere a esta obra.

Como hemos señalado antes, Nam In Lee sugiere la eventual influencia de Heidegger en el tratamiento husserliano del tema del templo de ánimo. (Nam In Lee 1997:145) Tal influencia no es improbable, pero también es necesario señalar todos los contextos del tema en otros autores colegas de Husserl que también eran importantes en esa época, así como los manuscritos del propio Husserl donde se puede ver clara continuidad en el tratamiento del “templo de ánimo”, muchas décadas antes de conocer a Heidegger, incluso antes de leer a Pfänder o a Geiger. Además, es particularmente grave que ni Nam In Lee ni otros estudiosos de la obra de ambos filósofos, ni siquiera mencionen a Moritz Geiger en su estudio, siendo que Geiger es la única referencia con quien Husserl discute directamente el tema del templo de ánimo, dieciséis años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*. Aunque los manuscritos originales no estaban disponibles en el tiempo en el que Nam In Lee redactó su estudio, el *Typoskript* de Landgrebe explícitamente se refiere a Geiger.

Las descripciones de los temples de ánimo como unidad del alma también aparecen en la obra de Wilhelm Dilthey, véase por ejemplo, *Einleitung in die Geisteswissenschaften Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, (1883), *Gesammelte Schriften*, Bd. I,6, Göttingen,1966,S.29,32. También Landgrebe llama la atención en 1928 sobre esta temática en Dilthey en su estudio *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, en Edmund Husserl (Hsg.) *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle, 1928. p.255.

Probablemente la primera aparición de dicha noción en el contexto filosófico moderno sea en la obra de Hegel. Véase John Rousson, “Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel’s Philosophy of Mind” *International Philosophical Quarterly* Vol. 49, No. 1, Issue 193 (March 2009) pp.41-52. En este artículo Rousson muestra la articulación entre “Stimmung” y “Geist” en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, resulta particularmente interesante el tema de la exteriorización o externalización de los caracteres emotivos del temples del ánimo que se extienden sobre el mundo. Hegel tiene su propia interpretación dialéctica que, según hace ver Rousson, coincide con la aproximación de Merleau-Ponty, (p.42). Es poco probable que Husserl tuviera en cuenta esto, pues es posible que nunca haya leído directamente a Hegel. Véase la conversación de Cairns con Husserl y Fink del 22 de Agosto de 1931 en D. Cairns (1975:22). Las escasas referencias a Hegel que encontramos en la obra de Husserl son observaciones de conjunto muy generales, casi no encontramos en Husserl referencias puntuales a ningún problema de Hegel. Cfr., Hua VI 134,194 Hua XXIX, 114,283.

Bibliografía

Obras completas de Edmund Husserl en la edición crítica de *Husserliana* y ediciones no consideradas por dicha colección.

Husserliana I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana II *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hrsg. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana III *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Husserliana III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Hrsg. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912--1929). Hrsg. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988.

Husserliana IV *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana V *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.

Husserliana VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana VII *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana VIII *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana IX *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Hrsg. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

- Husserliana X** *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserliana XI** *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Hrsg. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserliana XII** *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. Lothar Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970.
- Husserliana XIII** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Hrsg. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana XIV** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Hrsg. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana XV** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Hrsg. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana XVI** *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. Hrsg. Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana XVII** *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft." Hrsg. Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserliana XVIII** *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, rev. ed. 1913. Hrsg. Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.
- Husserliana XIX** *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Hrsg. Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserliana XX/1** *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Hrsg. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserliana XX/2** *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921). Hrsg. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2005.
- Husserliana XXI** *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). Hrsg. Ingeborg Strohmeier. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1983.

- Husserliana XXII** *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Hrsg. B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.
- Husserliana XXIII** *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserliana XXIV** *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.
- Husserliana XXV** *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.
- Husserliana XXVI** *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Hrsg. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.
- Husserliana XXVII** *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Hrsg. T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana XXVIII** *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana XXIX** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserliana XXX** *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. Hrsg. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Husserliana XXXI** *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'* Hrsg. Roland Breuer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Husserliana XXXII** *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927* Hrsg. Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana XXXIII** *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Hrsg. by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana XXXIV** *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana XXXV *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana XXXVI *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Hrsg. Robin D. Rollinger und Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana XXXVII *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserliana XXXVIII *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Hrsg. Thomas Vongehr und Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.

Husserliana XXXIX *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hrsg. Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.

Husserliana XL *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*. Hrsg. Robin Rollinger. New York: Springer, 2009.

Husserliana XLI *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. Hrsg. Dirk Fonfara. New York: Springer, 2012.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband I *Logik. Vorlesung 1896*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband II *Logik. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband III *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband IV *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Hrsg. Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband V *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*. Hrsg. Edited by Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband VI *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband VII *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband VIII *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Hrsg. Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband IX *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919.* Hrsg. Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.

Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1939) Academia
Verlagsbuchhandlung, Prag

Manuscritos inéditos estudiados y citados de acuerdo a la ordenación del **Archivo Husserl de la Universidad Católica de Lovaina**. En todos los casos se cita la copia de la transcripción disponible en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, para lo cual, siempre que había duda conté con la asesoría del Dr. Dirk Fonfara quien cotejó las transcripciones en alemán con la copia del original estenográfico de Husserl en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia.

**Ms. A VI 8 I – II, Ms. A VI 12 I-II, Ms. A VI 34, Ms. E III 9, Ms. A VI 26, Ms. D 13 I
Ms. D 10 III, Ms. E III 4, Ms. E III 6, Ms. M III 3 II 1, Ms. III 3 II /2, Ms. A VII 14
Ms. A VI 30, Ms. A I 17, Ms. B III 9, Ms. A I 16, Ms. B I 6, Ms. B I 9, Ms. B I 3, Ms. B
III 5, Ms. E III 6, Ms. A VI 7.**

Algunas de las traducciones más importantes estudiadas durante la investigación. Siempre que fue posible se citó la versión en español de las ediciones aquí mencionadas, para los casos donde no existe texto en español la traducción, a menos que se afirme lo contrario, es mía. En todos los casos se tuvo en cuenta el original en alemán y siempre conté con la asesoría y corrección del Dr. Antonio Zirión tanto con la traducción como en la comprensión de pasajes difíciles en manuscritos de investigación.

- *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Tr. Jas Reuter y Bernabé Navarro, Filosofía Contemporánea. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980.
- *Investigaciones Lógica*, (1997), Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza, Madrid,
- *Meditaciones Cartesianas* (198) Tr. Mario A. Presas, Técnos, Madrid.
- *Meditaciones Cartesianas* (1986) Tr. José Gaos y Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica, México.

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Nueva edición con introducción y anexos, tr. Antonio Ziri6n, Fondo de Cultura Econ6mica, UNAM, M6xico, 2013.
- *El art6culo de la Encyclopaedia Britannica, Seguido de la versi6n de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo El art6culo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo de Walter Biemel.* (1990). Tr. Antonio Ziri6n Quijano, Cuadernos, No. 52, Instituto de Investigaciones Filos6ficas UNAM.
- *Las conferencias de Paris. Introducci6n a la fenomenolog6a trascendental* (1988) Tr. Antonio Ziri6n Quijano, Cuadernos, N6mero 48, Instituto de Investigaciones Filos6ficas UNAM.
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n (Ideas II).* (1997) Filosof6a Contempor6nea, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro tercero: La fenomenolog6a y os fundamentos de las ciencias (Ideas III)* (2000) Filosof6a contempor6nea, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM.
- *Filosof6a primera (1923-1924)* (1998) Tr. Rosa Helena Santos de Ilhau, Colecci6n Cara y Cruz, Grupo Editorial Norma, Colombia,
- “Teleolog6a” Tr. Agust6n Serrano de Haro Mart6nez, *Daimon, Revista de Filosof6a*, 14, Universidad de Murcia, Departamento de Filosof6a y L6gica, pp.5-14.
- *Problemas fundamentales de la fenomenolog6a* (1994) Tr. C6sar Moreno M6rquez, Javier San Mart6n Sala, Alianza, Madrid.
- *La filosof6a, ciencia rigurosa* (2009) Tr. Miguel Garc6a Bar6, Opuscula Philosophica 39, Madrid, Ediciones Encuentro.
- “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. (Febrero de 1923)” tr Julia Iribarne, en *Acta fenomenol6gica latinoamericana*. Vol. 3 Lima/Morelia, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo.
- “Anexo I: Parte inicial de una versi6n anterior del primer ensayo sobre renovaci6n (1922/23), 2004, Tr. Antonio Ziri6n Quijano, en *La l6mpara de Di6genes*. Volumen 5. N6mero 8 Puebla, Benem6rita Universidad Aut6noma de Puebla, pp.5-7.

- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002) Tr. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid.
- *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos* (2002). Anthropos, Barcelona.

Estudios sobre Husserl y bibliografía secundaria general

- Aguirre Antonio, (1970) *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Phänomenologica, 38.
- Aguirre Antonio (2002) “La urdidumbre intencional de la vida de la conciencia. Génesis, potencialidad, ilimitud, *Escritos de Filosofía*, No. 41-42, Buenos Aires.
- Behnke Elizabeth (2008) “Husserl’s protean concept of Affectivity: from the text to the phenomena themselves” en *Philosophy Today*.
- Bejarano J.C.V. (2006) *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Frankfurt a.M
- Bernet (2006) “Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl” in Lohmar D./Fonfara (Hgg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht/Boston/London,38-53
- Bernet, Kern, Marbach (1993), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston,
- Bianchi, I.A. (1999) *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano.
- Biceaga Victor (2010) *The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology*, Springer.
- Blumenberg Hans (2006) *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, 2006. *Descripción de lo humano*, (2011) Tr. Griselda Mariscó. Fondo de Cultura económica, Buenos Aires.
- Bollnow Otto (2008/1941) *Das Wesen der Stimmungen*, Schriften Band I, Königshausen und Neumann.
- Brough John B. (2005) “Husserl on Memory” en Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota *Edmund Husserl, Critical Assessments of leading Philosophers*, Routledge.

- Brough John (2010) “Notes on The Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness” en Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi, *On Time: new contributions to the husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Phaenomenologica 197.
- Brough John (2005) “The Emergency of an absolute consciousness in Husserl’s early writings on time-consciousness” en Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. II.
- Claesges Ulrich (1964) *Edmund Husserl Theorie der Raumkonstitution* Phaenomenologica 19, Martinus Nijoff.
- Conde Soto Francisco (2007) “Temporalidad e intencionalidad pasiva en *Los manuscritos C*” *Phainnomenon*, 13, Lisboa, p.37-78.
- Cairns, Dorion (1976) *Conversations with Husserl and Fink*, Phaenomenologica 66, Martinus Nijoff, The Hague.
- De Almeida G.A. (1970) *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. *Phänomenologica*, 42.
- Deodati Marco (2010) “Il Concetto di Intenzionalità come tendenza” en *La Dynamis dell’intenzionalità: la struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano.
- Di Pinto Lugia (1990) “The analytics of the «dynamics of horizons» in Husserl’s *Analyse zur Passiven Synthesis*” A-T. Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, Vol. XXIX, Kluwer, p.301-307.
- Dodd, James (2010) “Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts” en Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *Phänomenologica*,197.
- Dodd James (1997) *Idealism and Corporeity An Essay on the Problem of the Body in Husserl’s Phenomenology*, Phaenomenologica, 140, Martinus Nijoff.
- Drummond John (2005) “The Structure of Intentionality” en Bernet, Welton, Zavota *Edmund Husserl Critical Assessments of leading philosophers*, Vol. II Routledge.
- Vendrell Ferran I. (2008) *Die Emotionen Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin,
- Ferrer, Urbano (2008) *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, en Eunsa, Pamplona.
- Fink Eugen, (2003) “La fenomenología fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”,tr. Raúl Veloso Fariás, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*,

Vol.1, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp.361-428. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Fuchs Thomas (2000) *Leib, Raum, Person, Entwurf einer phänomenologische Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Geiger Moritz (1911) “Das Bewusstsein von Gefühlen“, en *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigste Geburtstag gewidmet*, Leipzig.
- Geiger Moritz (1911) “Zum Problem der Stimmungseinführung“ en *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. IV.
- Geniusas Saulius (2012), *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*.Dortrecht, Springer.
- Hart J.G. (1990) “Axiology as the form of purity of heart. A reading of Husserliana XXVIII” in *Philosophy today*, XXXIV, 206-221.
- Holenstein, E. (1972) *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Phänomenologica, Martinus Nijhoff.
- Iribarne Julia V. (2007) *De la ética a la metafísica*, Ediciones San Pablo, Universidad Pedagógica Nacional.
- Kaushik Rajiv (2008) “Affectivity and Religious Experience: Husserl’s “God” in the Unpublished Manuscripts” *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII.
- Kortooms Toine (2002) *Phenomenology of Time: Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*, Phänomenologica, 161, Kluwer.
- Kuhn Helmut (1968) “The phenomenological concept of *horizon*” en Marvin Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Greenwood Press, New York.
- Kwan Tze-Wan (1990) “Husserl’s Concept of Horizon: an attempt at reappraisal”, A-T. Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana, Vol. XXXI*, Kluwer, p.361-339.
- Landgrebe Ludwig (2011/1934) *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen und Neumann.
- Lee Nam In (1993) *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phänomenologica 128, Springer.

- Levinas Emanuel (2002) *Totalidad e infinito*. Tr. Daniel E. Gillot, Sígueme, Salamanca,
- Liangkang Ni, (2007) “The Problem of the phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler” en K-Y.Lau and J.L Drummond (eds.) *Husserl’s Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer, Netherlands.
- Lohmar Dieter (1996) “Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialen von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*”, en *Husserl Studies*, 13.
- Lohmar Dieter (2008) *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Phaenomenologica, 185.
- Lohmar Dieter (2009) “Die Entwicklung des husserlischen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt” en *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIV, 2.
- Lohmar Dieter (1996) “Zur der Entstehung und den Ausgangsmaterialen von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*” en *Husserl Studies No.13*, Kluwer Academic Publishers.
- Lotz Christian (2002) “Husserl Genuss. Über den Zusammenhang Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit”, in: *Husserl Studies* 18.
- Lotz Christian (2007) *From Affectivity to Subjectivity: Husserl’s Phenomenology revisited*, Palgrave MacMillan.
- Luft, Sebastian (2011) *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press.
- Melle Ulrich (1991) “The Development of Husserl’s Ethics”, *Études Phénoménologiques*, No. 13-14.
- Melle Ulrich (1996) “Husserls und Gurwitschs «Studien zur Struktur des Bewusstseins» – Feldes, en *Die Freiburger Phänomenologie, (Phänomenologische Forschungen; Bd. 30)*, Alber Verlag, Freiburg.
- Melle, Ulrich (2012) “Husserls descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse”, en R.Breuer and U.Melle, (Ed.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica 201, Springer.
- Menéndez Obarri Roberto (2013) “Husserl y la lupa del tiempo”, en Sesión no numerada, No. 3, Universidad Complutense de Madrid, p.247-265.

- Mensch James (2010) “Retention and the Schema” en Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi, *On Time: new contributions to the husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Phaenomenologica 197.
- Mensch James (2001) *Postfundational phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, Pensilvania University Press.
- James Mensch (2010) *Husserl’s Account of our Consciousness of Time*, Marquette University, 2010
- Métraux Alexandre (1975) “Edmund Husserl y Moritz Geiger” en Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant y Reinhold Gladiator, *Die Münchener Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, den Haag,
- Micali. S. (2006) “Affektion und Immanez bei Husserl” in *Phänomenologische Forschungen*.
- Mohanty J.N. (2011) *Edmund Husserl’s Freiburg Years*, Yale University Press, London.
- Mohanty J.N. (2007) *The Philosophy of Edmund Husserl*, Yale University Press, London.
- Montagová Kristina S. (2012) “The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl’s Phenomenology”, Brill, Leiden-Boston.
- Nishida Kitaro (1978) “Affective Feeling” (trans.) Nitta/Tatamatsu (ed.) *Analecta Husserliana, Vol. VIII* 223-247, Riedel Publishing Company.
- Petrillo Natalia Carolina (2009) *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie, Ergon.
- Peucker Henning (2008) “From Logic to Person: an Introduction to Edmund Husserl’s Ethics” en *The review of Metaphysics*, No. 62,. p.307-325.
- Pietersma H. (1972) “The Concept of Horizon” en Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana, Vol.II*,278-282, Riedel Publishing Company.
- Pietersma H. (1973) “Intuition and horizon in the Philosophy of Husserl”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 1, p. 95-101.
- Quepons Ignacio (2012) “Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, No. 9, UNED, Madrid.
- Quepons Ignacio (2013) “Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl” en *Eikasía, Revista de Filosofía*, Enero.

- Quepons Ignacio (2013) “Nostalgia y anhelo, contribución a su esclarecimiento fenomenológico” en *Open Insight*, Vo. IV, Número 5, Enero.
- Quepons Ignacio (2014) “El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva” en *Valenciana, Revista de Filosofía*, Universidad de Guanajuato, No.7
- Quepons Ignacio (2008) *Sobre el sentido y la expresión de las vivencias afectivas: estudio sobre la diferencia entre sentido y significación como contribución a la filosofía de la cultura*, Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura, Universidad Michocana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rappe Guido (2012) *Leib und Subjekt: Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschbild*, Projekt Verlag.
- San Martín Javier (1992) “Ética, antropología y filosofía de la historia: Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920”, *Isegoría*, No. 5, CSIC, Madrid. pp.43-77.
- Sartre Jean Paul (1945) *L'imaginaire*, Gallimard, Paris.
- Sartre Jean Paul (1938) *L'transcendance del Ego*, Paris.
- Sartre Jean Paul (1943) *L'Être et le Neant*, Gallimard, Paris.
- Sartre Jean Paul (1938) *La nausée*, Gallimard, Paris.
- Schmitz Hermann (2011) *Der Leib*, de Gruyter.
- Schmitz, H. (1993) “Gefühle als Atmosphären und das affective Betroffensein von ihnen” in Fink-Eitel, H/Lohmann, G. (Hgg.). *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.
- Schumman K. (1997) *Husserl-Cronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente 1, Martinus Nijoff, Den Haag.
- Schumman K. (1973) *Die Dialektik der Phänomenologie I, Husserl über Pfänder*, *Phänomenologica* 56, Martinus Nijoff, Den Haag.
- Sepp Hans Rainer (1997) *Praxis und Theoria, Husserl's transzendentalphänomenologie Rekonstruktion des Lebens*, Karl Alber Verlag, München.
- Serrano de Haro Agustín (2010) “Husserl's Mereological Argument for Intentional Constitution” en Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Filip Matterns *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Essays in commemoration of Edmund Husserl*. *Phaenomenologica* 200, Springer, 2010

- Serrano de Haro Agustín (1995) “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos”, *Annuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Número 28.
- Sokolowski Robert (1974) *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press, 1974, pp.126-158.
- Sokolowski Robert (1970) The Formation of Husserl’s Concept of Constitution, *Phänomenologica* 18. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Steinbock Anthony (1995) *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press.
- Strasser S. (1956) *Das Gemüt. Grundgedanken zur einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg.
- Stroker Elisabeth (1972) *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Klosserman, Frankfurt.
- Stumpf Karl (1899) “Über den Begriff der Gemüthsbewegung” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 21,47-99.
- Stumpf Karl (1916) “Apologie der Gefühlsempfindungen” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinneorgane* 75,1-38.
- Stumpf Karl (1928) *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig.
- Stumpf Karl (1907) “Über Gefühlsempfindungen” in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 44,1-49.
- Sweeney Robert D. (1976) “Affectivity and the life world” A-T Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, Vol.V 71-82, Riedel Publishing Company.
- Tengelyi Lázló (1998) *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag.
- Vargas Bejarano (2006:233).
- Vetter H. (1996) “Zur einer Phänomenologie des Emotionalen von Husserl her” in Schramm, A. (Hg.) *Philosophie in Österreich*, Wien, 261-274.
- Vongehr Thomas (2010) “Gemüt” en *Husserl- Lexikon* Hans-Helmuth Gander (ed.) WBG, Darmstadt, p.117-119.
- Vongehr Thomas (2004) “Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, en Beatrice Centi e Gianna Gigliotti *Fenomenologia della Ragion Pratica, L’Etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, pp.227-253.

- Vongehr Thomas (2011) “Husserls Studien über Gemüt und Wille” en Verena Mayer, Christopher Erhard and Marisa Scherini, (ed.) *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Freiburg im Breisgau, 335-360.
- Walton Roberto (2004) “Horizonticidad y Juicio” en *Anuario Filosófico XXXVII/I*.
- Walton Roberto (2003) “Transmisión de sentido y nexo de eficacia”, *Escritos de Filosofía*, No.43, Buenos Aires, p.355-386.
- Walton Roberto (1998) “Temporalidad extática e inextática” *Temporalidad. El problema del tiempo en el pensamiento actual*. Colección Fenomenológica. Buenos Aires, Lugar Editorial. pp. 289-298.
- Walton Roberto (2005) “El análisis intencional y el acceso a la historia: las modificaciones temáticas”, *Escritos de Filosofía*, No.45, pp.115-141.
- Walton Roberto (1993) *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades, Instituto Riva-Agüero, pp. 123-147.
- Walton Roberto (2003) “El papel del darse-previo en la fenomenología trascendental”, *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, No. 7. Lisboa, pp.23-52.
- Walton Roberto (2000) “Horizontes de la memoria y la identidad” *Escritos de Filosofía*, No. 37-38, Buenos Aires, pp.299-317.
- Walton Roberto (1992) “Fenomenología y Filosofía Trascendental”, *Escritos de Filosofía*, No. 21-22, Buenos Aires, pp.211-235.
- Walton Roberto (1991) “Nature and the «Primal horizon»” en A-T Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, VolXXXIV, Kluwer, pp. 97-112,
- Walton Roberto (2001) “Phenomenology of Horizons” en Steven Crowell, Lester Embree, Samuel J. Julian (eds.) *The Reach of Reflection, Issues for Phenomenology’s Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.
- Walton Roberto (2010) “Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Rochus Sowa (ed.) (Series Husserliana, vol. XXXIX), en *Husserl Studies*, Vol.26, No.3, pp.205-224.

- Walton Roberto (2009) “El aparecer y lo latente”, *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009.pp. 105-120.
- Walton Roberto (2001) “*El mundo de la vida como horizonte*”, en Javier San Martín (ed.) Sobre el concepto de mundo de la vida, UNED, pp. 94-123.
- Walton, Roberto (2004) “Horizonticidad y Juicio”, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, No. XXXVII/1.
- Walton, Roberto (2002) “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl” en *Naturaleza Humana*, Vol.4, No.2.
- Walton, Roberto (1996) “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, en María Luz Pintos y José Luis González López, Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre.
- Welton Donn (1999) “Eros, Affectivity and the Body: On the Relationship between Phenomenology and Contemporary Psychology” en Phenomenology: Past and Future, The Thirteenth Annual Symposium on the Simon Silverman Phenomenology Center. Duquesne University Pittsburgh, pp. 55-98
- Welton Donn (1977) “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology” en F.Elliston y Peter McCormick *Husserl Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame.
- Welton Donn (1983) *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Phaenomenologica 88, Kluwer.
- Welton Donn (2000) *The other Husserl: horizons of transcendental phenomenology*, Indiana University Press, Boomington and Indianapolis.
- Zahavi Dan (1997) “Horizon Intentionality and Transcendental Intersubjectivity” Tijdschrift voor Filosofie 59/2, p.304-321.
- Zahavi, Dan (2005) “Inner time-consciousness and pre-reflective awareness” en Rudolf Bernet Donn Welton and Gina Zavota, *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge.

- Zahavi, Dan (1998) “Self-awareness and Affection” in Natalie Depraz and Dan Zahavi, *Alterity and Facticity: New perspectives on Husserl*, *Phänomenologica*, 148.
- Zahavi, Dan (1999) *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston, IL. Northwestern University Press.
- Ziri6n, Antonio (2009) “El resplandor de la afectividad”, en *Acta Fenomenol6gica Latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenologfa) C6rculo Latinoamericano de Fenomenologfa, Pontificia Universidad Cat6lica de Per6, Lima, Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo, Morelia, 2009.