



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Consideraciones fenomenológicas husserlianas en torno al carácter afectivo de la experiencia

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
Diego Axell Lara Espinoza

ASESOR: Dr. Antonio Ziri3n Quijano
Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Octubre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Γένοι' οἶος ἔσσι μαθῶν

Píndaro, *Píticas* II 72

Contenido

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO PRIMERO. Fundación de la afectividad en la inteligibilidad	12
Introducción: el cómo (epojé y reducción) y el qué (conciencia trascendental) de la fenomenología.....	12
1.1. La restitución fenomenológica de la experiencia.....	18
1.2 Primer concepto de fundación: referencia intencional retrospectiva	22
1.3 Nóesis y constitución en sentido estricto	26
1.4 Tesis en sentido estricto (protodoxa), tesis en sentido amplio (modalidad dóxica) y carácter tético (carácter noético no-objetivante)	28
1.5 Segundo concepto de fundación: estratificación de lo dependiente (no-objetivante) en lo no-dependiente (objetivante).....	32
CAPÍTULO SEGUNDO. Analogía entre inteligibilidad y afectividad.....	38
2.1 La constitución originaria de un sentimiento	38
2.2 La unidad de representaciones y sentimientos como unidad de sensaciones y sentimientos sensibles.....	44
2.3 La irreductibilidad de lo sentido a la inmanencia y a la trascendencia.....	50
2.4 La irreductibilidad del sentido a la inmanencia y a la trascendencia. El sentido como contenido de las vivencias objetivantes	58
2.5 Modalizaciones del sentido: sentido prefigurado y determinado, sentido incumplido y cumplido.....	63
2.6 Lo sentido como contenido de las vivencias afectivo-valorativas. El sentido que es (lo) sentido como fuente de la semejanza entre el contenido del sentimiento y el contenido de la representación.....	66

CAPÍTULO TERCERO. Origen temporal de la analogía entre inteligibilidad y afectividad	71
3.1 Principales ámbitos de la conciencia: tener-que-ser, ser-posible y deber-ser	72
3.2 Aclaración temporal de las tres modalidades del sentido	77
3.2.1 Protoimpresión, retención y protención como estructuras de la conciencia constituyente del tiempo	77
3.2.2 Sentido cumplido, sentido incumplido y sentido prefigurado como estructuras de la conciencia constituyente de tiempo	81
3.2.3 La cooriginariedad de la unidad del tiempo y la unidad del sentido como índice de la cooriginariedad de la constitución del tiempo y la constitución del sentido	85
3.3 Aclaración temporal de los dos conceptos de fundación	86
3.3.1 Interpretación temporal de las representaciones y los sentimientos	88
3.3.2 El yo objetivante y el yo afectivo	91
3.3.3 La retención como condición de posibilidad de sentimientos libres de representaciones	93
3.3.4 La referencia intencional retrospectiva como el presentar que posibilita las representaciones libres de sentimientos	94
3.4 La unidad ético-práctica de la cooriginariedad de inteligibilidad y afectividad	98
Conclusión	103
Bibliografía	105
Bibliografía primaria (Obras de Edmund Husserl)	105
Bibliografía secundaria	106

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es un intento de pensar la experiencia en cuanto tal. El “en cuanto tal” no mienta esta o aquella experiencia, tampoco el conjunto de todas y cada una de ellas, sino aquello que hace que toda experiencia sea lo que es. La experiencia, en cuanto tal, es experiencia *de algo para* alguien, esto es, le es propio mantener en unidad lo experimentado y aquel que experimenta. Cuando se anuncia que este trabajo piensa la experiencia busca señalarse entonces que su punto de partida no es más que la unidad de lo experimentado y el que experimenta, mientras que su punto de llegada no es otro más que la explicitación de esta unidad.

Si la experiencia en cuanto tal no se identifica con una experiencia en particular, ¿qué se muestra entonces en ella? Lo que podría llamarse el carácter contemplativo de la experiencia. Por éste entiendo una determinada *manera* en que acontece la experiencia, dentro de la cual lo experimentado es vivido como lo que *está-ahí* y el que experimenta vive como un *estar-frente-a* lo que *está-ahí*. Desde esta perspectiva sería contemplativa toda experiencia que, independientemente de su contenido específico, asuma lo experimentado como lo que *está-ahí* y al que experimenta como aquel que *está-frente-a* ello. Lo que “*estar-ahí*” y “*estar-frente-a*” mientan, puede ilustrarse mediante un par de ejemplos.

Lo que inmediata y regularmente *está-ahí* son las cosas sensibles. Lo sensible es todo aquello que es accesible mediante el sentir de los sentidos. El sentir es el vivir que da lo sensible. Para ser lo que es el sentir no sólo requiere de lo sensible sino que requiere estar colocado ante lo sensible de determinada manera, señaladamente en el modo de la cercanía. El “*estar colocado en la cercanía*” es la forma más elemental del “*estar-frente-a*”.

Dado que la experiencia sensible o unidad de lo sensible y el sentir asume lo sensible como lo que *está-ahí* y el sentir como un *estar-frente-a*, y no porque entrañe algún tipo y algún grado de pensamiento o especulación, puede afirmarse que tiene carácter contemplativo. La misma conclusión se obtiene en el ámbito del pensar o especular, tal y como lo testimonia la etimología de la palabra.

Especular proviene de *speculari*, que significa mirar, ver. “Ver” se dice también en latín *videre*, y en griego ἰδεῖν. Pensar entendido como especular es un peculiar modo de ver, que si bien ya no necesita de la cercanía del ver sensible e, inclusive, de ningún estar-colocado espacial, sigue siendo un modo de “hacer frente”, de estar-frente-a. No debe extrañar entonces que lo pensado, lo visto en el ver pensante, sea llamado idea, que es transliteración de ἰδέα, palabra que en su acepción cotidiana significó aspecto o apariencia, esto es, algo que está-ahí.

Porque la experiencia especulativa o intelectual asume lo pensado como lo que está-ahí (aspecto, ἰδέα) y el pensar como un estar-frente-a (ver, ἰδεῖν) puede afirmarse que tiene carácter contemplativo.

Desde luego que se puede y se debe determinar con mayor precisión lo sensible y lo inteligible (lo pensado), y decirse, por ejemplo, que uno es espacial y el otro no, que uno es material y el otro inmaterial, que uno es temporal y el otro atemporal, etc. Pero por más diferencias que existan entre uno y otro comparten el ser visibles, el ser confrontables, es decir, el estar-ahí. Correlativamente, puede decirse que intuir (sentir) y pensar son radicalmente distintos: que uno requiere el cuerpo y el otro no, que uno es prejudicativo y el otro judicativo, que uno es prelingüístico y el otro lingüístico, etc. Sin embargo, pese a estas distinciones ambos aprehenden (*apprehendere*: apoderarse), captan (*captare*: coger) o confrontan, en suma, están-frente-a.

Aprender, captar y confrontar, rasgos todos que conforman el carácter contemplativo de la experiencia revelan algo común: actividad. Con esta indicación se gana algo esencial. Ahora es claro que dicho carácter impera ahí y sólo ahí donde existe el menor atisbo de actividad por parte del que experimenta. Su dominio es por lo tanto limitado, dado que el que experimenta no siempre es activo sino también pasivo, es un ente que padece. El padecer originario es afecto, emoción, pasión, sentimiento, temple de ánimo. En el padecer uno es asaltado por la ira, o embargado por la tristeza, o cautivado por el amor, o insuflado de entusiasmo, etc. Aquí no hay nada parecido a un estar-frente-a sino, por decirlo de alguna manera, un *estar-concernido-por*. Correlativamente, aquello que se padece en cada caso no es algo que está-ahí sino algo que *está-aquí*, en una cercanía mucho más íntima que cualquier

sentir sensible. A esta manera en que acontece la experiencia, dentro de la cual lo experimentado es vivido como lo que está-aquí y el que experimenta vive como un estar-concernido-por lo que está-aquí, la llamo carácter afectivo de la experiencia.

Inteligibilidad (carácter contemplativo) y afectividad (carácter afectivo) son las dos dimensiones que estructuran la experiencia en cuanto tal. Toda experiencia es a la vez inteligible y afectiva. Sin embargo, en el acontecer histórico de la filosofía occidental se ha solido atender la inteligibilidad y desatender la afectividad. Cómo y por qué esto ha sucedido en la historia de la filosofía son cuestiones que no pueden abordarse aquí. Cómo y por qué esto ha sucedido en la fenomenología de Edmund Husserl se abordará en la medida de lo posible en este trabajo.

Husserl expone en el primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* tres distintos ámbitos inherentes a la conciencia: el dóxico u objetivante (aquel en que se dan cosas), el afectivo-valorativo (aquel en que se dan cosas y estados de cosas valiosos) y el volitivo-práctico (aquel en que se dan cosas deseadas y queridas). Estos tres ámbitos no están desvinculados ni tampoco se limitan a colindar armónica e indiferentemente, sino que están perfectamente estructurados por fundación [*Fundierung*]. Las vivencias del ámbito volitivo-práctico (desear, querer, elegir) están fundadas sobre las vivencias afectivo-valorativas (alegrarse, aburrirse, amar, etc.), las cuales, a su vez, están fundadas sobre vivencias de la esfera dóxica (percibir, recordar, imaginar, fantasear, etc.). Éstas, sin embargo, no están fundadas sobre ninguna clase de vivencias; son el fundamento sobre el cual descansa el resto de las vivencias. A juicio del fenomenólogo moravo, la preeminencia de las vivencias dóxicas u objetivantes no es un postulado ni una hipótesis probable, menos aún una conclusión que se siga de ciertas premisas, sino algo vivido en todo momento.

El querer o no-querer algo sólo es posible si afecta sentimentalmente de modo positivo o negativo. Para que algo afecte positiva o negativamente tiene antes que ser percibido, recordado, imaginado o fantaseado; en una palabra, tiene que estar representado. Por lo tanto, el sentimiento puede ser vivido sin servir de base de un querer pero es imposible si no tiene por base un representar. El representar, en cambio, puede

existir sin ser base de un sentimiento y, por consiguiente, sin ser base de un querer. En suma, el querer es dependiente tanto del sentimiento como del representar, el sentimiento es dependiente del representar, mientras que el representar no es dependiente de ninguna otra vivencia.

Ahora, puesto que a todo querer le corresponde necesariamente algo querido, a todo sentimiento algo sentimentalmente sentido, y a todo representar algo representado, ha de decirse que lo querido es dependiente tanto de lo sentimentalmente sentido como de lo representado, lo sentimentalmente sentido es dependiente sólo de lo representado, mientras que lo representado no es dependiente de nada.

La vivencia fundante, la vivencia que no depende de otra, el representar en cuanto tal [*vorstellen*] libre de todo sentimiento y querer, no hace más que colocar enfrente [*stellt vor*]. La cosa fundante, la cosa que no depende de otra, lo representado en cuanto tal [*vorgestellt*], la cosa libre de toda impronta afectiva y volitiva, no es más que lo colocado enfrente [*Gegen-stand*]. Porque el representar (colocar enfrente) es una forma de estar-frente-a y lo representado (lo colocado enfrente) es una forma del estar-ahí, la experiencia representativa (la unidad del representar y lo representado), que a juicio de Husserl es la experiencia fundante, refrendaría el carácter contemplativo de la experiencia.

Esta breve y esquemática reconstrucción de la fundación escalonada de los tres ámbitos de la conciencia, aunque menesterosa de muchas precisiones y matizaciones, muestra que Husserl no sólo asume sino que también fundamenta fenomenológicamente el carácter contemplativo de la experiencia. Sin embargo, si la consideración se detiene en este punto y se concluye que para Husserl la experiencia es fundamentalmente experiencia representativa, no sólo se peca de parcialidad o falta de exhaustividad sino que se corre el peligro de tergiversar el sentido de su fenomenología. En ésta *no sólo* encuentra su fundamentación el carácter contemplativo *sino también* el carácter afectivo de la experiencia, no porque relacione externamente éste con aquél, sino porque explicita el horizonte desde el cual ambos muestran su copertenencia.

Que la inteligibilidad no acontece sin la afectividad y viceversa, que la afectividad no acontece sin la inteligibilidad, o lo que es lo mismo, que la experiencia en cuanto tal tiene carácter contemplativo y afectivo, es la tesis defendida en esta investigación.

Los principales problemas que enfrenta esta tesis son tres.

Fundación puede entenderse o bien como el *hecho* de que algo esté fundado sobre algo, o bien como el *acto* de fundar. Fundación también puede entenderse como fundación *unilateral* (no reversible) o *bilateral* (reversible). Como se ve, fundación no es un concepto unívoco. Por lo tanto, esclarecer el concepto de fundación es la primera dificultad que ha de ser resuelta para determinar la especificidad de la fundación existente entre inteligibilidad y afectividad.

Si inteligibilidad y afectividad no están relacionadas entre sí externamente sino que guardan una verdadera unidad esencial, entonces, pese a sus múltiples diferencias, ambas han de poseer un rasgo común, han de encerrar algún tipo de mismidad. Por lo tanto, el segundo problema concierne a la existencia o inexistencia de la mismidad entre inteligibilidad y afectividad.

Si existiese mismidad entre inteligibilidad y afectividad no sólo habría que mostrar cómo éstas conducen a aquélla sino también el proceso inverso, esto es, ha de poder mostrarse cómo la diferenciación de inteligibilidad y afectividad conduce a su mismidad, pero también cómo la mismidad entre inteligibilidad y afectividad conduce a su diferenciación. Dicho brevemente, la tercera dificultad consiste en explicar el origen de la diferencia entre inteligibilidad y afectividad a partir de su mismidad.

Atendiendo a cada una de estas problemáticas, la investigación se divide también en tres.

El capítulo primero hace una breve revista sobre el objeto temático y el método fenomenológicos para desmontar algunos prejuicios en contra de la fenomenología (1.1). Allanadas estas dificultades, se extrae una acepción de fundación que se encuentra soterrada en el primer volumen de las *Ideas* y que es clave para la presente investigación: fundación como fundar, o más específicamente, como referencia intencional retrospectiva (1.2). La relevancia y pertinencia de este concepto se pone a prueba al suministrar un eficiente hilo

conductor para fijar el sentido estricto de nóesis y constitución (1.3), y al dar unidad a los distintos sentidos de tesis o posición (1.4). Finalmente, muestra que el concepto mayormente extendido de fundación, a saber, el de la estratificación o el estar-fundado de algo en algo, presupone la referencia intencional retrospectiva (fundar).

El capítulo segundo aborda la afectividad en sus rasgos esenciales. Describe los elementos que intervienen en la constitución de un sentimiento (2.1), obteniéndose como resultado que, por esencia, los sentimientos están acompañados de representaciones (vivencias dóxicas u objetivantes). Esto se deja ver no sólo en los sentimientos intencionales sino también en los no-intencionales (2.2). Posteriormente (2.3), se explica un factor imprescindible para los sentimientos que no es inmanente ni trascendente, es decir, que no forma parte ingrediente de las vivencias sentimentales pero tampoco del objeto intencional consciente en dichas vivencias. Este factor recibe el nombre de “lo sentido”. Para dar verosimilitud al argumento, se pone de manifiesto (2.4) que un factor semejante se da ya en las representaciones (vivencias dóxicas u objetivantes), el cual recibe en *Investigaciones lógicas* el nombre de “el sentido”. Con el fin de evitar malas comprensiones entre el sentido y lo sentido, se exponen después (2.5) las distintas acepciones de la palabra “sentido”. Finalmente, se señala que el sentido y lo sentido, pese a que son diferentes, son de cierta manera lo mismo: el sentido es (lo) sentido. El sentido-sentido es la mismidad entre representaciones y sentimientos, entre inteligibilidad y afectividad, entre el carácter contemplativo y el carácter afectivo de la experiencia.

El capítulo tercero corrobora temporalmente la tesis del sentido-sentido. Expone esquemáticamente los principales niveles que comprende la conciencia (3.1). Luego, tras aclarar que la conciencia constituyente de tiempo no es propiamente hablando una vivencia ni el conjunto de las vivencias y, consecuentemente, que no es una unidad inmanente pero tampoco una unidad trascendente, se pone de manifiesto que dicha conciencia “coincide” con el sentido-sentido (3.2). Posteriormente (3.3), se da cuenta de cómo y por qué pese a que inteligibilidad y afectividad comprenden cierta mismidad pueden concebirse y vivirse separadamente, esto es, cómo son posibles las representaciones sin sentimientos y los

sentimientos sin representaciones. Finalmente (3.4), se expone la impronta ética de la fundación unilateral de los sentimientos en las representaciones.

CAPÍTULO PRIMERO. Fundación de la afectividad en la inteligibilidad

Introducción: el cómo (epojé y reducción) y el qué (conciencia trascendental) de la fenomenología

El que en el primer volumen de *Ideas* Husserl exponga las estructuras noético-noemáticas sólo después de haber realizado la epojé y la reducción fenomenológica no es algo gratuito. Esta secuencia expositiva no obedece únicamente a razones didácticas que tengan por finalidad allanar la comprensión sino que de cierta manera encierra el sentido global de la fenomenología. Puesto que en la presente investigación se aborda una problemática fenomenológica, conviene esclarecer brevemente cuál podría ser el sentido de la fenomenología que se puede extraer tomando como hilo conductor la problemática sobre las estructuras noético-noemáticas.

El guion que se tiende entre las palabras de origen griego busca señalar gramaticalmente que aquello que es designado por ellas, el ámbito noético (“subjetivo”) y el noemático (“objetivo”), no se dan más que en unidad. Con este sencillo recurso lingüístico se muestra que todo intento de separar ambas esferas es ilegítimo. De esto se desprende que ni el mero análisis de los elementos que forman parte ingrediente de la corriente de vivencias del yo, ni la mera descripción de aquello que se presenta como parte no-ingrediente de esta corriente (objeto intencional), agotan el proceder que caracteriza a la fenomenología. La unidad esencial nóesis-nóema demanda un tratamiento acorde, uno que no se decida entre análisis de ingredientes o análisis intencionales, sino uno que lleve a cabo análisis ingredientes e intencionales, análisis de aquello que integra la “conciencia de...” y de aquello que es consciente en ella, análisis de la instancia del aparecer y de lo que aparece en ella o desde ella.

Parecería que puede atenderse esta demanda sin cruzar, empero, el umbral de la fenomenología. El ejemplo paradigmático de esto lo ofrece la psicología. Pareciera que nada es tan unánimemente aceptado para esta disciplina como el vínculo existente entre conciencia y realidad, entre la conciencia y las cosas del mundo. Es más, parecería que la

psicología no se limita a aceptar acríticamente este vínculo sino que lo hace tema explícito de su investigación, que describe y explica en qué consiste, cuáles son los distintos modos en que este vínculo se concretiza en cada caso, etc. Parecería, en suma, que la unidad esencial conciencia-mundo no sólo es fundamento sino también objeto temático de la psicología, y por lo tanto parecería que el estudio de la correlación entre conciencia y mundo no es algo privativo de la fenomenología. Sin embargo esto no es así.

La especificidad de la fenomenología, aquello que la distingue de cualquier otra disciplina, incluso de la psicología, no radica tanto en un *qué* sino en un *cómo*, es decir, no radica tanto en un determinado *objeto* en torno al cual orbiten temas y problemas sino en un inusitado *modo de acceso* a los objetos. Este modo de acceso es tildado de “inusitado” con plena justicia. Que algo sea inusitado quiere decir que no se acostumbra, que no es natural, que es raro, en suma, algo que no goza de la naturalidad de la costumbre, de lo familiar y cotidiano. El modo de acceso fenomenológico, aquello que caracteriza propiamente a la fenomenología, se deja ver únicamente en su contraste con el modo de acceso natural y cotidiano.

En el vivir de todos los días –vivir que eminentemente es práctico y antecede a toda teorización– se vive el *hecho* de que los objetos son y que tienen algún sentido para alguien, pero, al mismo tiempo, se vive la *posibilidad* de que dichos objetos no sean experimentados por nadie. Sucede entonces que en la vida natural y cotidiana al mismo tiempo se reconoce y no se reconoce la importancia del sujeto consciente, pues por un lado se remite a éste el sentido de todo objeto, y por el otro se admite que esta remisión es endeble, frágil, prescindible. Esta forma de caracterizar el estatuto del sujeto consciente contrasta claramente con la firmeza, solidez y carácter de imprescindible del cual goza lo experimentado, lo que aparece, lo que es, pues es natural decir: los objetos *existen* (están ahí delante) en sí y por sí, esto es, sin necesidad de que alguien *pueda* experimentarlos. Este modo de experimentar o modo de acceso a los objetos que es propio de la vida natural y cotidiana es denominado técnicamente dentro de la fenomenología husserliana como actitud natural.

El modo de acceso no acostumbrado, no familiar, no natural que define el modo de acceso fenomenológico, o mejor, la actitud fenomenológica, acontece, paradójicamente, no como lo sugieren las negaciones antepuestas a los adjetivos utilizados, esto es, negando el modo de acceso acostumbrado, familiar y natural, sino profundizándolo. Sólo porque la fenomenología profundiza en la primera parte de la tesis de la actitud natural (que los objetos son y que tienen algún sentido para *alguien*) se hace patente lo infundado de la segunda parte de la tesis (la posibilidad de que *nadie* pueda experimentar los objetos). Si en vez de abandonar la actitud natural se profundiza en ella, si se vuelve sobre ella, si se reflexiona sobre ella, se muestra que es imposible concebir que algo sea sin que algún sujeto consciente, real o posible, lo experimente. Precisamente porque se trata de volver a..., de reflexionar sobre..., el criterio fenomenológico de acreditación es en última instancia lo que entrega la intuición, la experiencia en su acepción amplísima pero legítima. El atenerse a “LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA [la intuición] SE DA”¹, es y ha de ser el principio de todos los principios.

Aunque es cierto que este principio rige también dentro de la actitud natural, no se cumple a cabalidad, pues lo que se da intuitivamente dentro de ella, a saber, que los objetos son y que tienen algún sentido para alguien no se toma en los límites en que verdaderamente se da, sino que dichos límites o bien se recortan o bien se amplían arbitrariamente. En el primer caso se tiende a menospreciar el estatuto del sujeto consciente, tal como sucede en el realismo tradicional, donde la subjetividad es concebida como un producto de la realidad, y más específicamente, de la realidad material. En el segundo caso se enaltece el estatuto del sujeto, tal como sucede en el idealismo solipsista, donde la realidad es concebida como producto de la subjetividad. Realismo e idealismo tendrían como origen común el desconocimiento de los límites, su rebasamiento ilegítimo. En este sentido la fenomenología aspiraría al reconocimiento y restitución de los límites.

¹ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 2013, § 24, p. 129. En adelante citaré esta obra, que comprende tres volúmenes, abreviadamente como *Ideas I*, *Ideas II* o *Ideas III* según sea el caso. Hago constar de igual forma que suscribo completamente los criterios que para la traducción de esta obra estableció Antonio Ziri6n Quijano, particularmente el uso de *cursivas* y *VERSALITAS*. Para la exposici6n de estos criterios de traducci6n véase su “Presentaci6n” a *Ideas II* en: Husserl, E., *Ideas II*, UNAM-Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 2014, pp. 5-18.

Al reflexionar sobre la segunda parte de la tesis de la actitud natural, concerniente a la posibilidad de la existencia de un mundo que esté más allá de la experiencia posible de la subjetividad consciente, se deja ver que no es una posibilidad que en sí y por sí flote en el vacío sino una posibilidad que en cada caso arraiga en el pensar o concebir de un sujeto consciente concreto. Con este señalamiento queda al descubierto un contrasentido. La *posibilidad* de la existencia de un mundo no experimentable, en la medida en que *de hecho* es una posibilidad que alguien piensa, concibe o imagina, supone inevitablemente la subjetividad consciente. El contrasentido que se erige sobre la actitud natural consiste en intentar negar lo que ella misma supone necesariamente, pues sólo porque el mundo y los objetos en él suponen la subjetividad consciente tiene sentido que ésta, *una* subjetividad consciente, piense o imagine en la posibilidad de un mundo poblado por objetos no experimentables.

Este contrasentido se hace patente sólo en la vuelta reflexiva sobre ésta, es decir, sólo asumiendo otra actitud, la actitud fenomenológica². El proceder fenomenológico se *abstiene* de aceptar o negar la tesis de la actitud natural, se *abstiene* de añadirle o quitarle este o aquel elemento a su contenido, se *limita* a reflexionar sobre ella, a esclarecerla, a ponerla en claro. A este abstenerse *sui generis* mediante el cual la tesis de la actitud natural es puesta fuera de acción, puesta entre paréntesis o desconectada lo llama Husserl epojé fenomenológica.

De acuerdo con esto la fenomenología es mostrativa, no constructiva ni deconstructiva; frente a las interpretaciones, reinterpretaciones y sobreinterpretaciones deformadoras, la fenomenología simple y llanamente *deja* que todo se muestre como es, *deja* que todo llegue a ser lo que es. Mediante la epojé, la fenomenología no sólo le restituye al sujeto consciente su verdadero estatuto ontológico y su dignidad sino también al mundo y a las cosas. De igual forma en que el sujeto consciente se descubre no como un apéndice derivado, contingente y prescindible del mundo de las cosas sino como una instancia

² Este contrasentido no es un contrasentido lógico. Éste se define como aquello que por contradictorio, no puede ser, aquél sin embargo es un contrasentido que es vivido todos los días, que no suscita conflicto y extrañeza, sino todo lo contrario, es lo más llevadero y familiar. Cómo y por qué brota de la actitud natural, llevadera y familiar la actitud no natural, tensa e inquieta de la filosofía, cuya radicalización es la fenomenología, son preguntas que deben ser planteadas.

originaria, necesaria e imprescindible *para* el mundo y las cosas, también se descubre la relación inversa. Ni el mundo ni las cosas en él son el resultado accidental, prescindible, derivado y contingente de la actividad antojadizamente creadora del sujeto consciente, sino que son correlatos originarios, necesarios e imprescindibles *para* él. Que no hay mundo sin conciencia ni conciencia sin mundo, es la verdad que entrega la epojé. Sólo reconociendo la copertenencia entre conciencia y mundo se evita caer en realismos objetivistas y en idealismos subjetivos.

La fenomenología deja mostrar, deja aparecer, no por una suerte de ocurrencia metodológica sino porque todo lo que es se muestra o aparece ante la conciencia. Lo que es, los objetos, los entes, se muestran, aparecen o manifiestan a la conciencia mas no se producen o crean por ella. La conciencia no produce ser, lo deja aparecer, o lo que es lo mismo, no construye las cosas, las constituye. Constituir significa dejar aparecer algo como algo *para* la conciencia.

El que algo aparezca *como* algo significa que ese algo tiene un sentido más o menos determinado. El sentido es aquello que permite que algo aparezca como algo. Sin embargo, es completamente necesario señalar que el sentido no es un objeto inmanente ni trascendente³, ni real ni ideal, ni natural ni espiritual, ni vivo ni inerte, ni útil ni bello, ni racional ni irracional, ni profano ni sacro; el sentido no es *algo* que en sí y por sí subsista sino que sólo es en referencia a la conciencia, esto es, se constituye en y para ella. Sentido quiere decir entonces el *modo* en que algo es para la conciencia.

La unidad entre sentido constituido y conciencia constituyente es esencial, necesaria, y se actualiza y reactualiza a cada momento, tanto en la experiencia más sublime como en la más anodina, tanto en el teorizar desinteresado como en el actuar más interesado, tanto en la actitud fenomenológica como en la actitud natural. De hecho, en este último caso sucede algo peculiar. En la actitud natural se vive la constitución de sentido por la conciencia con tal familiaridad que, paradójicamente, es desconocida. Por esta razón es que la actitud fenomenológica no ha de negar la actitud natural sino *volver* a ella, reflexionar sobre ella.

³ Aunque Husserl da al término “sentido” en ocasiones acepción inmanente y en otras trascendente, suele decantarse por esta última: “TODAS LAS UNIDADES REALES SON ‘UNIDADES DE SENTIDO’. Las unidades de sentido presuponen [...] una CONCIENCIA QUE DA SENTIDO” (Husserl, E., *Ideas I*, § 55, p. 204).

Reconocer que el sentido de todo objeto es restituido cuando es reconducido a la conciencia que lo constituye, es lo que la fenomenología husserliana llama reducción fenomenológica-trascendental.

Se pone de manifiesto con lo anteriormente dicho que la especificidad de la fenomenología consiste en la actitud que lleva a cabo la epojé y la reducción. Ambos momentos se coimplican y copertenecen. Sólo si la tesis de la actitud natural es puesta entre paréntesis (epojé), se muestra que la conciencia constituye el sentido de los objetos (reducción); sólo porque se muestra que la conciencia constituye el sentido de los objetos (reducción), la tesis de la actitud natural es puesta entre paréntesis (epojé). Si bien es cierto que, en comparación a otras obras, *Ideas I* tiene la desventaja de no diferenciar claramente epojé y reducción, tiene en cambio la ventaja de revelar en esta indiferenciación su unidad esencial⁴.

Anteriormente se dijo que la especificidad de la fenomenología no radica tanto en un qué sino en un cómo, que no radica tanto en un determinado objeto sino en un modo de acceso a los objetos. Ahora es posible precisar con más detalle esta aseveración. No niega que la fenomenología tenga un objeto propio, antes bien busca indicar que sólo a partir del cómo metodológico de la fenomenología (epojé y reducción) se abre y se mantiene abierto su qué temático: la conciencia trascendental o constituyente. Sólo si se ejecuta la epojé y la reducción la conciencia deja de ser lo que no es, deja de ser un apéndice derivado, contingente, prescindible del mundo, para llegar a ser lo que es, a saber, la instancia del aparecer, la cual es irreductible al mundo pero inevitablemente constituyente de mundo. De idéntica manera, gracias a la epojé y la reducción el mundo y los objetos en él dejan de ser lo que no son, esto es, causa o efecto de la conciencia, para llegar a ser lo que son, a saber, correlatos de vivencias intencionales.

Con todas estas indicaciones se puede distinguir entre la conciencia como apéndice del mundo y la conciencia trascendental o constituyente de sentido, entre el mundo subsistente en sí y por sí y el mundo como necesario correlato noemático de la conciencia

⁴ Para un tratamiento claro, riguroso y original de esta cuestión, cf. Serrano de Haro, A., *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016, pp. 213-243.

noética, y, por consiguiente, entre la psicología y la fenomenología. Sólo la fenomenología puede tematizar las estructuras noético-noemáticas, pues éstas mientan nexos constituyentes-constituidos, los cuales a su vez suponen el horizonte trascendental ganado por la epojé y la reducción.

1.1. La restitución fenomenológica de la experiencia

La riqueza descriptiva de la fenomenología radica en la riqueza de lo descrito. La descripción fenomenológica no adiciona nada a lo descrito sino que deja o permite verlo. Este dejar o permitir, en la medida en que no es un simple mirar sino justamente un *dejar ver*, un *permitir ver*, podría considerarse como una adición⁵, sin embargo, se trata aquí de una “adición” que resalta, que explicita, que evita que el fenómeno descrito se cierre, y no de una adición que implante elementos extraños en él. Aunque hacer esta precisión podría resultar chocante dentro de la fenomenología es totalmente pertinente fuera de ella, pues el proceder fenomenológico tarde o temprano tiene que hacer frente a los tradicionales reproches que la acusan de caer en excesos descriptivos, de asumir una actitud racionalista e intelectualista, de erigir construcciones conceptuales artificiosas sin ningún arraigo en la realidad, e inclusive de intentar fundar ésta en dichas construcciones.

Aunque la persistencia de estos reproches proviene de distintas fuentes, el influjo que las ciencias tienen en todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana es especialmente determinante. De esta manera, una descripción de las cosas físicas que, como la fenomenológica, no remita inmediata o mediatamente a partículas subatómicas y a fuerzas fundamentales no puede más que levantar sospechas y suscitar una férrea oposición. Sus descripciones sobre la naturaleza, pese a que en todo momento tienen por objeto temático realidades físicas y pese a que profundizan en la experiencia en que éstas se dan, son tildadas de meta-físicas, de ir más allá de lo físico, de abandonar sin más la experiencia.

La situación no es muy diferente cuando la fenomenología dirige su mirada a las realidades espirituales o históricas. Una descripción fenomenológica de ellas, la cual no toma

⁵ Husserl, E., *Ideas I*, § 98, p. 323.

como punto de partida las variables económicas, políticas, sociológicas, etc. se considera una falsificación de la experiencia espiritual, pues —se suele decir— si no se parte de estas variables no se ve a qué se pueda apelar como criterio explicativo de las realidades espirituales siempre variables, cambiantes, mudables, en suma, siempre históricas.

La objeción de abandonar la experiencia sensible, de ir más allá de las cosas físicas, que las ciencias naturales dirigen a la fenomenología, paradójicamente, también podría valer para ellas mismas. El grado cada vez más sofisticado e intrincado de matematización de la naturaleza por medio de la cual se describe por igual las unidades materiales más simples tanto como las unidades orgánicas más complejas, ¿acaso no aleja cada vez más a las ciencias naturales de la experiencia sensible? Una roca, un árbol y una abeja son realidades inmediatamente accesibles en el seno de la experiencia sensible, en cambio la carga negativa de los electrones que componen la roca, la clorofila de las hojas del árbol, y la merma energética que se da en el vuelo de la abeja, sólo se vuelven realidades experimentadas a través de complicados procesos técnico-conceptuales, lo cual necesariamente supone un progresivo alejamiento de la experiencia sensible inmediata, un “ir más allá” de ella.

Por otra parte, la crítica de las ciencias del espíritu a la fenomenología, las cuales le impugnan el no partir de variables económicas (modos de producción), políticas (formas de gobierno) y sociales (clases sociales) amparándose en la naturaleza cambiante de la realidad espiritual, arraiga en que estas disciplinas suelen olvidar que el devenir espiritual posee rasgos que no devienen, y a partir de los cuales se identifica como tal. Así, los cambios económicos, políticos y sociales poseen ciertos rasgos por medio de los cuales se distinguen de los cambios naturales (físicos, químicos, biológicos, etc.), pero también por medio de los cuales se distinguen entre sí pese a su íntimo entretrejimiento y coimplicación. Ahora bien, puesto que todo lo espiritual tiene rasgos que no cambian, habrá que reconocer que por principio no es un contrasentido tematizar la realidad espiritual o histórica sin partir de este o aquel modo de producción, ni de este o aquel régimen político, ni de esta o aquella clase social, etc.

El brevísimo diagnóstico realizado retrata la situación actual: en las ciencias de la naturaleza se afianza cada vez más el empoderamiento de lo *ideal* en su vertiente

matemática y se relega cada vez más lo *sensible*, mientras que en las ciencias del espíritu tiene lugar la situación inversa, la expansión del dominio de los factores espirituales fácticos (*sensibles*) y el rechazo de lo *ideal* en su vertiente esencial, es decir, lo que permite identificar a lo espiritual como espiritual⁶. Esta situación aunque goza de legitimidad de hecho no la tiene de derecho, pues en ella se recorta arbitrariamente la experiencia. Que esto es así, no es producto de una deducción o inferencia sino porque así lo muestran las cosas mismas.

Por más refinados que sean los modelos matemáticos que las ciencias naturales diseñan para explicar los objetos físicos, la acreditación y comprobación de sus enunciados debe remontarse a lo que la experiencia sensible inmediata puede suministrar. Aunque la cantidad de energía que se libera dentro de un acelerador de partículas al hacer chocar dos quarks se puede prever mediante cálculos matemáticos, sólo se puede ver con evidencia cuando se dirige la mirada a las lecturas que arroja el acelerador de partículas. Cuando esto sucede, el estado de hechos mentado en lenguaje matemático de modo vacío, no intuitivo, alcanza plenitud intuitiva. Se pone de manifiesto entonces que la matematización de la naturaleza ni sustituye ni contraviene la experiencia sensible inmediata, sino que por necesidad esencial parte de ella para volver a ella. La naturaleza no ha de adecuarse a las matemáticas sino que éstas han de mostrar a aquélla, por consiguiente se revela como infundado el menosprecio que las ciencias naturales matematizantes dirigen a la experiencia sensible inmediata⁷.

Curiosamente, el temor de matematizar la experiencia, de diluir lo real en lo ideal es lo que lleva a las ciencias del espíritu a rechazar en lo espiritual o histórico rasgos que no pueden no ser, es decir, que valen incondicionadamente, que son necesarios e ideales. Esto –se dice– podría darse en la naturaleza, en el reino de la necesidad, pero está excluido en el reino del espíritu, en el reino de la libertad, pues afirmar que en éste hay algo necesario es afirmar subrepticamente que la libertad está sometida de algún modo a la necesidad que

⁶ La región ontológica de lo ideal comprende *grosso modo* los objetos de la matemática y geometría, y las esencias. Cf. García-Baró, M., *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 237-240.

⁷ Tan ilegítimo es rechazar el color, textura, temperatura, olor, etc. de los objetos, como negar los predicados físico-matemáticos de los objetos. Bajo los rótulos clásicos de “cualidades primarias” y “cualidades secundarias” Husserl aborda con detalle esta problemática. Cf. *Ideas I*, §§ 40 y 53. Por qué la física entendida como ciencia de la naturaleza puede y debe “ir más allá” de la naturaleza sensible, cf. *Ideas II*, § 18, Apartados b) - h), pp. 108-122.

rige la naturaleza (causalidad), es afirmar que la libertad en realidad no existe⁸. Sin embargo, la defensa de la libertad supone saber de antemano lo que es la libertad, saber aquello que hace que la libertad sea lo que es, de lo contrario nadie podría oponerse ni a su malinterpretación ni mucho menos a su disolución en la necesidad causal de la naturaleza. Ahora, aquello que estructura a algo en su ser, es lo que la fenomenología llama esencia⁹. Entonces, la *esencia* de la libertad ni anula ni reemplaza la libertad *concreta o fáctica* sino que la posibilita. De este modo, cuando las ciencias del espíritu defienden la libertad concreta o fáctica oponiéndose a la igualación de ésta con la causalidad física, defienden veladamente también la esencia de la libertad. Por lo tanto, el rechazo que las ciencias del espíritu hacen de lo ideal entendido como esencia está infundado.

El menosprecio de lo sensible por parte de las ciencias naturales y el menosprecio de lo ideal por parte de las ciencias del espíritu tienen un origen común: el no atenerse a lo que se da, el recortar arbitrariamente la experiencia. La experiencia no sólo entrega lo sensible sino también lo ideal, o mejor, no se da lo sensible sin que se dé lo ideal y, en cierto sentido,

⁸ Es interesante que la problemática que aquí en el fondo subyace es, como lo vio Kant, metafísica: la creación o eternidad del mundo, es decir, si el mundo o bien es producido por alguien, lo cual presupone un acto *libre*, o bien el mundo no es producido y en él sólo rige la *necesidad causal*. Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2008, Tercera antinomia (tercer conflicto de las ideas trascendentales), A444-A453/B472-B481, pp. 407-413.

⁹ Esencia es “lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su *qué*” (Husserl, E., *Ideas I*, § 3, p.90). Ahora, puesto que “se define objeto como algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de un enunciado (categórico, afirmativo) verdadero” (*ibid.*, § 22, p. 126), la esencia es un objeto, y como tal, puede ser tematizado por la fenomenología. Dado que la especificidad de ésta radica en un particular *modo* de acceso a los objetos, entonces la esencia se tomará de una *manera* diferente dentro de la fenomenología y fuera de ella. Esto se ve claramente, de nueva cuenta, en el contraste entre psicología y fenomenología trascendental. Es claro que ambas disciplinas buscan las estructuras no de esta o aquella conciencia sino las estructuras de la conciencia en general, de las estructuras válidas incondicionadamente para toda subjetividad, es decir, buscan las estructuras esenciales de la conciencia. Sin embargo, en el Anexo 82 de *Ideas I* que data de otoño de 1929 Husserl observa que “la circunstancia de que hasta las composiciones esenciales reducidas [en la psicología y en la fenomenología] son de idéntica esencia, aunque de una índole de ser fundamentalmente diferente, condiciona el empleo de expresiones paralelas” (*ibid.*, p. 686). Si bien es cierto que la psicología y la fenomenología comparten *idénticas* expresiones porque se refieren a una esencia *idéntica* perteneciente a *idénticos* fenómenos de conciencia (percepción, rememoración, etc.), la esencia idéntica de cada vivencia, lo que se encuentra en cada una de ellas como su *qué*, posee en la psicología y en la fenomenología una índole de ser *completamente* diferente. Esta índole de ser no es a su vez un *qué*, una esencia, sino un *cómo o modo* en el cual el *qué* (en este caso la esencia) se manifiesta. En la psicología la esencia de las vivencias se da como un objeto en sí y por sí, independientes de toda conciencia, mientras que en la fenomenología se da como un objeto para la conciencia. Restituir la originaria referencia de toda esencia a la conciencia imposibilita toda hipostatización de las esencias.

también se da el caso inverso, no se da lo ideal sin que se dé lo sensible¹⁰. La copertenencia entre esencia y realidad sensible bloquea todo intento de comprender la relación entre ambas como una relación de producción; ni lo real produce lo ideal ni lo ideal produce lo real. No se trata entonces de añadir o quitar algo a la experiencia sino de restituirla, dejar mostrar lo que en ella ya siempre se muestra. Esto es tanto más apremiante en la medida en que, como se acaba de ver, la tendencia de reducir todo a un solo elemento simple –sea ideal o sensible– es especialmente pertinaz. Puesto que la fenomenología comprende su labor únicamente en términos de dejar mostrar, es ella quien está llamada a cumplir la restitución de la experiencia, y con ella, del sujeto consciente y de todos los objetos.

1.2 Primer concepto de fundación: referencia intencional retrospectiva

Los objetos están articulados de múltiples modos, y si, como lo hace Husserl, se designa “ser” a todo objeto, entonces habrá que afirmar que no sólo hay muchos seres sino también múltiples articulaciones del ser. Estas articulaciones del ser reciben el nombre técnico-fenomenológico de caracteres de ser. Sin embargo, toda articulación de ser refiere con necesidad no sólo a *aquello* que se articula sino también a *aquel* ante el cual se da, esto es, a un sujeto, a una conciencia. Todo lo que un objeto es y la manera en que lo es, es “tomado” o “creído” de algún modo por la conciencia. Entonces, por la correlación nóesis-nóema (sujeto-objeto), cada uno de los caracteres de ser (del objeto) remitirá a un determinado carácter de creencia o carácter dóxico (en el sujeto).

Es importante señalar que “creencia” no mienta aquí lo que comúnmente se entiende por creencia, un parecer o sentir más o menos vago respecto a una objetividad (*i.e.*, cosa o

¹⁰ Esto tiene lugar cuando lo individual es sensible, como en las ciencias de la naturaleza en sentido amplio. En este ámbito la visión o intuición de esencias, también llamada ideación, es una vivencia fundada en vivencias sensibles (Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, Investigación Sexta, Sección Segunda, Capítulo Sexto, § 48, pp. 709-712). Dejando de lado por ahora qué significa fundación en general – problemática que se abordará a lo largo de este Capítulo– habrá que decir que hay algo “cualitativo” propio a lo fundado que lo hace irreductible a lo fundante. Si esto no fuera así todo lo ideal, incluido desde luego los objetos matemáticos y geométricos, sería producto de lo sensible. Esta breve indicación deja en claro que la fundación no significa subsunción, disolución o derivación de un elemento respecto de otro.

estado de cosas), sino cómo se dan a la conciencia los caracteres de ser de cualquier objetividad. Por ejemplo, al nóema u objeto intencional que posee el carácter de ser “real” le corresponde noéticamente el carácter de creencia “certeza”, al carácter de ser “posible” el carácter de creencia “suposición”, al carácter de ser “dudoso” el carácter de creencia “duda”, etc. La certeza, suposición, duda, *no* son vivencias, sino “formas” en que se ejecutan, esto es, modalidades noéticas. Lo real, lo posible, lo dudoso, *no* son en sentido estricto objetos, sino “formas” de objetos, esto es, modalidades noemáticas.

Las modalidades dóxicas pueden entretorse de múltiples maneras. Se puede tener certeza de una suposición tanto como de una duda, o se puede suponer una certeza tanto como una duda, o se puede dudar de una certeza tanto como de una suposición, etc. Estos y otros entretejimientos más complejos, aunque muy frecuentes, pueden no tener lugar, pues es perfectamente pensable una conciencia cuyas vivencias estén dóxicamente modalizadas de manera simple, es decir, una conciencia donde las modalidades dóxicas se alternen en vez de unirse sintéticamente. Pareciera entonces que todo entretejimiento de modalidades dóxicas es azaroso, contingente, prescindible; pero sólo lo parece, pues las modalidades dóxicas son modificaciones, y en cuanto tales, remiten necesariamente a algo inmodificado¹¹: la certeza. Esta referencia se pone de manifiesto si se dirige la mirada a su contraparte noemática, a lo real, al “ser pura y simplemente”¹².

A lo real remiten inevitablemente todos los caracteres o modalidades de ser. Lo posible es lo realmente posible, lo probable es lo realmente probable, lo dudoso es lo realmente dudoso, lo cuestionable es lo realmente cuestionable, o en palabras de Husserl: “el ‘posible’ quiere decir EN SÍ MISMO tanto como ‘ser posible’; el ‘probable’, ‘dudoso’, ‘cuestionable’, tanto como ‘ser probable’, ‘ser dudoso y cuestionable’”¹³. Análogamente a como todo carácter de ser remite a lo real, toda modalidad dóxica remite a la certeza. Por esta razón puede considerarse a lo real como protoforma de todas las modalidades de ser, y

¹¹ Queda abierta sin embargo la cuestión más general de si *toda* modalidad es una modificación, esto es, si *toda* modalidad se refiere necesariamente a un elemento originario o no-modalizado. Realidad, posibilidad y necesidad son las tres modalidades de la lógica; todo lo que se dice que es, o bien es real, o posible o necesario. Esto es evidente. Pero el que una de estas modalidades sea originaria y que las otras dos se deriven o se originen por modificación de ella, me parece problemático.

¹² Husserl, *Ideas I*, § 104, p. 335.

¹³ *Ibid.*

a la certeza como protoforma no-modalizada de los modos de creencia o, de modo breve, protocreencia o protodoxa.

Así como para Kant el término “ser” no agrega ninguna determinación al sujeto del cual se predica¹⁴, sino que se limita a hacer patente lo que ya está contenido en el concepto de éste, Husserl entiende la remisión de las modalidades de ser a lo real y la remisión de las modalidades dóxicas a la protodoxa. Decir que lo posible significa ser posible, lo probable ser probable, lo dudoso ser dudoso, etc., no son más que predicados analíticos, esto es, no añaden o aumentan nada a lo posible, probable, dudoso, etc., sino que, por decirlo de algún modo, explicitan lo que ya era explicitable en dichas modalidad de ser.

Lo mismo vale para las modalidades dóxicas respecto a la protodoxa (certeza). Aunque la contraparte noemática de la suposición es lo posible, la suposición en cuanto tal, considerada noéticamente, es suposición cierta, suposición que goza de certeza; la contraparte noemática de la conjetura es lo probable, pero la conjetura en cuanto tal es conjetura cierta, conjetura que goza de certeza; la contraparte noemática de la duda es lo dudoso, pero la duda en cuanto tal es duda cierta, duda que goza de certeza. Decir que la suposición significa suposición cierta, que la conjetura significa conjetura cierta y la duda significa duda cierta, etc. no les añade ninguna determinación, sino que se hace patente que las modalidades dóxicas en sí mismas abrigan, encierran o entrañan certeza¹⁵.

Puesto que la remisión de toda modalidad dóxica a la protodoxa (certeza) y de toda modalidad de ser a lo real se limita a explicitar, patentizar o mostrar lo que ya está encerrado en ellas, Husserl caracteriza este tipo de remisión como “referencia intencional retrospectiva” [*intentionale Rückbezogenheit*]¹⁶. Para el fenomenólogo esta referencia pone de manifiesto que toda modalidad de ser está fundada en lo real y que toda modalidad dóxica está fundada en la protodoxa¹⁷. En la referencia intencional retrospectiva aquello que es

¹⁴ “«Ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio” (Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2008, Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, A598/B626, p. 504).

¹⁵ Esto se desarrollará con más detalle en el apartado 1.5.

¹⁶ Husserl, E., *Ideas I*, § 104, p. 336.

¹⁷ “Usaremos esta última expresión [modalidades de creencia] (o ‘modalidad dóxica’) para TODAS las variantes intencionales fundadas en la protodoxa” (*ibid.*). Aunque Husserl se refiere en este pasaje únicamente a la

referido (sea modalidad de ser o dóxica) y aquello a lo cual es referido (sea lo real o la protodoxa) guardan una relación de fundación, en la cual lo referido desempeña el papel del elemento fundado mientras que el referente desempeña el papel del elemento fundante. Por lo tanto, fundación quiere decir referencia intencional retrospectiva.

Es claro *qué* entiende Husserl por fundación, sin embargo aún no es evidente *cómo* tiene lugar, esto es, *cómo* se da la referencia intencional retrospectiva. Esta última cuestión se esclarece cuando el filósofo observa que “podemos, DE UN LADO, por ejemplo, viviendo en la conciencia de la probabilidad (en el conjeturar), mirar a aquello QUE es probable; pero, DE OTRO LADO, a lo probable mismo y en cuanto tal, esto es, al *objeto* noemático EN el carácter que le ha prestado la nóesis de conjetura”¹⁸. Existen entonces, siguiendo con el ejemplo, dos modos en que es posible dirigir la mirada en una vivencia donde es consciente algo probable: o bien está dirigida hacia el objeto probable *a través* de la mención noética de conjetura, o bien está dirigida al objeto *en* su mención noética de conjetura. En el primer caso se vive sin más lo probable, en el segundo caso se vive lo probable como probable. En esta última posibilidad “el ‘*objeto*’, con su acervo de sentido y CON este carácter de probabilidad, se da [...] COMO EXISTENTE: en referencia a éste, la conciencia es, según ello, creencia simple en sentido no-modificado”¹⁹. Esto quiere decir que lo probable *en cuanto tal* no es algo probable sino algo existente, real, a saber, lo *realmente* probable. Correlativamente, el conjeturar *en cuanto tal* no es conjeturable sino un conjeturar cierto, uno que goza de certeza.

La referencia intencional de toda modalidad de ser a lo real y de toda modalidad dóxica a la protodoxa, como lo muestra el análisis del ejemplo de Husserl, tiene lugar gracias a una *reconducción o redirección* de la mirada en la cual toda modalidad de ser es remitida a lo real y toda modalidad dóxica a la protodoxa. La mirada puede ser *reconducida* o *redirigida* sólo porque ya está conducida o dirigida de algún modo. Así, la mirada puede ser redirigida

referencia y, según lo dicho, a la fundación de las modalidades dóxicas en la protodoxa, considero que también puede trasladarse a la referencia y fundación de las modalidades de ser en lo real, pues como Husserl mismo reconoce, “uno se siente de nuevo impulsado a hablar justamente de una ‘INTENCIONALIDAD NOEMÁTICA’ COMO ‘PARALELA’ DE LA NOÉTICA, que es la que propiamente se llama así” (*ibid.*, p. 335). Justamente la intencionalidad noemática mentaría en este contexto cómo lo posible “se dirige” al ser posible, cómo lo probable “se dirige” al ser probable, etc.

¹⁸ *Ibid.*, § 105, p. 337.

¹⁹ *Ibid.*

a lo realmente probable sólo porque está de antemano dirigida a lo probable. De idéntica manera, la mirada puede ser redirigida al conjeturar cierto sólo porque ya está instalada en el conjeturar.

Ahora bien, esta reconducción o redirección de la mirada, en la medida en que no añade algo nuevo sino que se limita a explicitar lo explicitable, es una referencia intencional hacia lo que ya era, una referencia intencional *retrospectiva*. Es claro ahora *cómo* tiene lugar la fundación (referencia intencional retrospectiva) de las modalidades de ser en lo real y las modalidades dóxicas en la protodoxa: como explicitación de lo explicitable mediante una reconducción o redirección de la mirada. La fundación en sentido eminente, más que un estar-fundado es un fundar.

El fundar, el referir intencional retrospectivo, es un explicitar, y como tal, es un tipo de reflexión. El uso de este término no debe escandalizar si se toma en cuenta que la reflexión rectamente entendida nada tiene que ver con la creación o la producción de determinaciones, tampoco como un abandono de lo originario, sino que es “un título para actos en los cuales la corriente de vivencias con todos sus múltiples sucesos (momentos de las vivencias, elementos intencionales) llega a ser apresable y analizable con evidencia”²⁰. La reflexión permite *ver* con evidencia, la reflexión es un tipo de mostración, y si el fundar es reflexión, entonces el fundar es eminentemente un mostrar y no un “poner una cosa debajo de otra”.

1.3 Nóesis y constitución en sentido estricto

Dado que toda modalidad dóxica *puede* ser remitida a la protodoxa, Husserl concluye que *de hecho*, en sentido estricto, funcionan como protodoxa: “TODA VIVENCIA, EN REFERENCIA A TODOS LOS MOMENTOS NOÉTICOS QUE POR MEDIO DE SUS NÓESIS SE CONSTITUYEN EN EL ‘OBJETO INTENCIONAL EN CUANTO TAL’, FUNCIONA COMO CONCIENCIA DE CREENCIA EN EL SENTIDO DE LA PROTODXA”²¹. Así, por ejemplo, la modalidad dóxica de suposición que entrega lo posible es al mismo tiempo

²⁰ *Ibid.*, § 78, p. 254.

²¹ *Ibid.*, § 105, p. 337.

certeza (protodoxa) que entrega algo real, entrega algo existente: lo realmente posible. Esto arraiga en que “toda agregación de nuevos caracteres noéticos o toda modificación de los antiguos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que *eo ipso* se constituyen para la conciencia NUEVOS OBJETOS EXISTENTES”²². Por esta razón, lo posible no es una representación interna que ulteriormente se implante en los objetos externos. Lo posible en cuanto tal es un objeto existente, y como cualquier otro objeto existente es identificable y reidentificable en múltiples vivencias, propias o ajenas.

Ahora bien, lo que vale para la suposición y su correlato vale para el resto de las modalidades dóxicas y sus respectivos correlatos. Resulta entonces que en *sentido estricto* toda modalidad dóxica es protodoxa y toda modalidad de ser entraña algo real. Si esto es así, se sigue que toda nóesis de hecho constituye objetos, que toda constitución es de hecho constitución de objetos, y que todo sentido constituido es de hecho sentido objetivante.

Esto se corrobora en las modificaciones reiteradas dentro de las estructuras noético-noemáticas. Toda vez que ha sido asentado que en sentido estricto sólo se modifica lo inmodificado, es decir, que sólo se modaliza lo no-modalizado, y toda vez que se ha mostrado que lo real funge como lo inmodificado o no-modalizado, es claro que sólo porque algo dudoso es *realmente* dudoso puede modificarse –por ejemplo– en probablemente dudoso; éste, a su vez, sólo porque es lo *realmente*-probablemente dudoso puede modificarse –póngase por caso– en lo posible-probablemente dudoso; éste, a su vez, sólo porque es lo *realmente*-posible-probablemente dudoso puede modificarse en lo falsamente-posible-probablemente dudoso; etc.

Este encabalgamiento reiterativo de modificaciones es posible porque las modalidades dóxicas funcionan como protodoxa, lo cual, a su vez, es posible porque aquéllas pueden remitirse a ésta. Pero el que las modalidades dóxicas *puedan* ser remitidas a la protodoxa ¿significa que *de hecho* funcionan como protodoxa? Esto es, el que las modalidades dóxicas *puedan* referirse a la protodoxa ¿quiere decir que *de hecho* están referidas a ella? Estas son cuestiones que no admiten una respuesta evidente inmediata, sobre todo si se tiene presente que del poder-ser no se deriva el ser, que de la posibilidad

²² *Ibid.*, p. 338.

no se sigue la realidad, pues es claro que, por ejemplo, el que todas las vivencias *puedan llegar* a reflexión no implica que *de hecho sean* todas de índole reflexiva. Estas cuestiones conducen a la necesidad de desentrañar más rigurosamente la noción de reflexión, y sobre todo la noción de fundación.

1.4 Tesis en sentido estricto (protodoxa), tesis en sentido amplio (modalidad dóxica) y carácter tético (carácter noético no-objetivante)

Toda modalidad dóxica, en la medida en que no es una cosa (qué) sino el modo en que una cosa se da (cómo), coloca o pone [*setzt*] de una determinada manera un objeto, un ente, esto es, es *ponente* [*setzend*], es tética. Por esta razón toda modalidad dóxica es una posición [*Setzung/Position*], una tesis, y, correlativamente, toda modalidad de ser es una *proposición* [*Satz*]²³. En conformidad con esto la protodoxa, al ser la posición o tesis a la cual remiten todas las demás, es la protoposición o prototesis.

Husserl no se contenta con establecer esta nueva caracterización de las modalidades dóxicas sino que da un paso importante para determinar su sentido. La referencia entre las posiciones o tesis y, en particular, la referencia que guardan las posiciones con la protoposición (las tesis con la prototesis) es del mismo tipo que la que cabe encontrar en el tránsito de la inactualidad a la actualidad, pues a pesar de que cuando

“vivimos en’ el conjeturar, preguntar, rechazar, afirmar, y similares, no ejecutamos prototesis dóxicas –aunque sí otras ‘TESIS’, en el sentido de una necesaria generalización del concepto, a saber, TESIS DE CONJETURA, TESIS DE CUESTIONABILIDAD, TESIS DE NEGACIÓN, etc. [...] en todo momento PODEMOS ejecutar las correspondientes prototesis dóxicas; en la ESENCIA de las situaciones fenomenológicas radica la POSIBILIDAD IDEAL DE ACTUALIZAR LAS TESIS POTENCIALES encerradas en ellas”²⁴

²³ El énfasis puesto en las palabras busca señalar que el lenguaje se adecua a las cosas y no al revés. Si ni los caracteres de ser de los objetos ni los objetos mismos son proposiciones lingüísticas, mucho menos serán proposiciones lógicas.

²⁴ *Ibid.*, § 113, p. 353.

Habrá que destacar tres cosas.

Primero, el que en todo momento sea posible ejecutar la prototesis dóxica en las modalidades dóxicas porque aquélla ya está encerrada en éstas, no quiere decir que la protodoxa est  ya simplemente *en sí y por sí* dentro de las modalidades dóxicas, y que en la actualización únicamente devenga consciente de modo atento, más bien significa que a la actualidad de toda posición (modalidad dóxica) le pertenece esencialmente la *potencialidad* de la protoposición (protodoxa), esto es, le pertenece la *posibilidad* de llegar a ser protodoxa.

Segundo, si en la actualización la protodoxa originalmente encerrada en las modalidades dóxicas es liberada, y si esto no es ninguna adición de determinaciones sino una realización, un *pasar a* lo que de cierta manera ya era, entonces en la actualización las modalidades dóxicas son *remitidas* a la protodoxa. Ahora, si como se mencionó anteriormente, la remisión de las modalidades dóxicas a la protodoxa no es otra cosa que la fundación de aquéllas en ésta, habrá que decir que esta fundación reviste la forma de la actualización, del tránsito de lo inactual a lo actual, del fondo al primer plano, de lo que no goza de interés a lo que s  goza de él, de lo que ya *era* a lo que *es*. Es en este último punto donde se aclara el ya mencionado carácter reflexivo de la fundación. Sólo porque la reflexión no crea sino que vuelve a lo que ya exist a²⁵, sólo porque se actualiza lo inactual, sólo porque llega al ser lo que de alguna manera ya era, la fundación es eminentemente referencia intencional *retrospectiva* (reflexión) y no un “poner algo debajo de algo”.

Tercero, puesto que la actualidad no mienta más que el modo “activo” en que el yo en vigilia ejecuta sus vivencias, modo al que Husserl llama acto o *cogito*, entonces “todo *cogito* puede ser llevado a una protoposición dóxica”²⁶. Luego, dado que bajo la forma del *cogito*, de la actualidad, no sólo se ejecutan vivencias objetivantes sino también vivencias no-objetivantes, entonces

²⁵ La reflexión “tiene la notable propiedad de que lo captado perceptivamente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que YA EXISTÍA ANTES de que esta mirada se volviese a ello” (*ibid.*,   45, p. 176). Aunque la reflexión no es ningún crear, tampoco es una mera repetic n (reflejo) o re-producción de lo que ya existía, más bien es un llevar a *cabo*, un llevar a *fin*, un llevar a su *acabamiento* algo que ya es.

²⁶ *Ibid.*, p. 355.

“hallaremos razones para ensanchar el concepto de tesis hasta abarcar todas las esferas de actos y, así, para hablar, por ejemplo, de tesis de agrado, tesis de deseo, tesis de voluntad, con sus correlatos noemáticos, ‘grato’, ‘deseado’, ‘prácticamente debido’, y similares. También estos correlatos admiten, mediante la conversión posible *a priori* del acto respectivo en una prototesis dóxica, la forma de modalidades de ser en un sentido sumamente ampliado”²⁷

El que todo *cogito* pueda ser llevado a protoposición dóxica, el que en todo *cogito* pueda actualizarse la protoposición dóxica, significa que *todas* las posiciones o tesis refieren intencional-retrospectivamente a la protodoxa, o lo que es lo mismo, que toda posición o tesis se funda en la protoposición o prototesis de la protodoxa. Correlativamente, del lado noemático, *toda* modalidad de ser refiere intencional-retrospectivamente a lo real, se funda en lo real.

Para ilustrar esto conviene recurrir a un ejemplo, sea el agrado que se suscita ante el arrebol vespertino. Entre todos los factores noéticos que integran esta vivencia, desempeña un papel fundamental la tesis de agrado, o mejor dicho, el *carácter tético* del agrado, el poner “agradante”. El correlato noemático de este poner es lo grato del arrebol vespertino. Si el sujeto que experimenta el agrado lo ejecuta activamente, es decir, si vive *en él*, el agrado es un *cogito*, un acto, y por lo tanto el arrebol vespertino, aunque consciente explícitamente, no es *todavía* captado, pues una cosa es entregarse a él con agrado y otra muy diferente contemplarlo. Para que la agradabilidad del arrebol vespertino sea captada y ya no sólo experimentada con agrado debe tener lugar un “volverse objetivante”²⁸, esto es, que el estar-dirigido agradante pase a un estar-dirigido objetivante y, correlativamente, que aquello que no es de suyo objeto, lo grato, llegue a ser objeto²⁹. La condición de posibilidad de este volverse objetivante radica en que si bien lo grato no es un objeto, es objetivable, susceptible de objetivación, y, correlativamente, en que el estar-dirigido agradante *puede* pasar a un

²⁷ *Ibid.*, p. 356.

²⁸ *Ibid.*, § 37, p. 157.

²⁹ A partir de *Ideas I* Husserl sostendrá con toda claridad que los correlatos noemáticos de los sentimientos y/o de las valoraciones no son conscientes originariamente de modo objetivante. “Sentir” no es sin más sinónimo de “sentir un objeto”, “valorar” no es sinónimo de “valorar un objeto”, lo cual, dicho sea de paso, no significa que el sentir y/o valorar sean vivencias sin referente objetivo. El sentido y aclaración suficiente de estas ideas se desarrollarán *in extenso* en el próximo capítulo.

estar-dirigido objetivante. Esto es así porque todo carácter tético encierra en sí la prototesis de la protodoxa y porque toda modalidad de ser encierra en sí lo real. Cuando acontece el tránsito del mero agrado ante la luz crepuscular a su captación, se actualiza (libera) la prototesis encerrada en el carácter tético del agrado, mientras que de lado noemático lo grato pasa a ser-grato, a lo realmente-grato.

Puesto que no todo en las vivencias no-objetivantes se reduce a la nóesis en sentido estricto, esto es, al factor ingrediente de las vivencias cuya función es constituir objetos, llámese carácter tético a la tesis o posición propia de las nóesis no-objetivantes.

Con lo anterior no sólo es posible establecer las bases para una tipología sistemática de las estructuras noético-noemáticas sino que también es posible establecer su unidad esencial. De modo análogo en que toda tesis en sentido amplio (tesis de las modalidades dóxicas) puede pasar a tesis en sentido estricto (prototesis, tesis de la protodoxa), todo carácter tético, toda tesis de vivencias no-objetivantes como los sentimientos, deseos, voliciones, etc., puede pasar a cualquier tesis en sentido amplio, y por ende, pasar a tesis en sentido estricto. De esta manera, lo que caracteriza esencialmente a los caracteres téticos es la posicionalidad [*Positionalität*], la “potencialidad para la ejecución de actos dóxicos actualmente ponentes”³⁰. Esto significa noéticamente que todo poner que no sea objetivante *puede* ser objetivante, y noemáticamente quiere decir que todo aquello que no es objeto *puede* ser objeto.

Resumendo. La fundación de toda tesis y todo carácter tético en la prototesis se da como actualización, como la liberación de la prototesis originalmente *encerrada* en toda tesis y en todo carácter tético. La liberación es un giro de la mirada (reflexión) mediante el cual llega a ser lo que ya es, donde se explicita lo explicitable, una suerte de “realización”, de llevar a cabo, de llevar a fin. Sin embargo aún queda sin clarificar suficientemente lo que pueda significar que la prototesis esté encerrada en toda tesis y en todo carácter tético. Sin este esclarecimiento no será posible entender a cabalidad lo que significa la fundación de las modalidades dóxicas en la protodoxa, ni por consiguiente la fundación de toda vivencia en vivencias objetivantes.

³⁰ *Ibid.*, § 114, p. 357.

1.5 Segundo concepto de fundación: estratificación de lo dependiente (no-objetivante) en lo no-dependiente (objetivante)

El que todo carácter tético pueda llegar a ser tesis dóxica actualmente ponente Husserl lo expresa de la siguiente manera:

“TODO CARÁCTER DE ACTO TÉTICO EN GENERAL (toda ‘intención’ de acto, por ejemplo la intención del agrado, la intención valorativa, volitiva, el carácter específico de la posición del agrado o de la voluntad) ENTRAÑA EN SÍ, EN SU ESENCIA, UN CARÁCTER DEL GÉNERO TESIS DÓXICA QUE ‘COINCIDE’ CON ÉL EN CIERTAS MANERAS”³¹

Lo que de modo inmediato llama la atención es que el fenomenólogo *deja* de hablar de referencia intencional retrospectiva y de actualización de algo potencial, y habla *sin más* de un entrañar. Ya no se trata de que un carácter tético refiera a una determinada tesis dóxica, de que se actualice una tesis dóxica, sino de que todo carácter tético entraña al menos una tesis dóxica. ¿Representa esto un mero cambio terminológico? De ninguna manera, el cambio terminológico corresponde a un cambio de perspectiva: Husserl pasa de una consideración que tematiza el *fundar* a una que tematiza el *estar-fundado*, dicho con otras palabras, pasa de una consideración “genética” (dinámica) a una estática³². Si bien a primera vista este cambio de enfoque pareciera insignificante, visto con mayor detenimiento tiene profundas consecuencias.

Cuando la fundación se comprende como fundar, como referir intencional-retrospectivo, se pone de manifiesto cómo algo que de suyo no es objeto, pero que es objetivable –por ejemplo algo grato–, llega a ser objeto. En cambio, cuando la fundación se comprende como un estar-fundado, como un estar *ya* referido intencional-retrospectivamente, se puede decir con toda legitimidad que todo carácter tético de

³¹ *Ibid.*, § 115, p. 360.

³² Esta distinción, que en el ulterior desarrollo de la fenomenología husserliana muestra dos enfoques complementarios (cf. Husserl, E., *Lógica forma y lógica trascendental*, UNAM, México, 2009, Apéndice II, § 2, pp. 380-385), encuentra ya una primera formulación en las *Investigaciones lógicas* bajo el par de términos técnicos “unidad estática” y “unidad dinámica” (cf. Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 8, pp. 621-624).

cualquier vivencia no-objetivante, sea el de un sentimiento, deseo o volición, entraña, encierra o alberga *en sí* una tesis dóxica.

Con esto no sólo se responde la pregunta planteada al final del apartado anterior sino que se obtiene el segundo concepto de fundación. Las vivencias no-objetivantes son concebidas ahora como vivencias a cuya base están vivencias objetivantes, como vivencias que están erigidas “encima” de éstas. Por esta razón la fundación puede considerarse como un complejo de estratificación donde el estrato no-objetivante está superpuesto o fundado sobre el estrato objetivante fundante. Por lo tanto,

“estas estratificaciones son, dicho en términos generales, de tal suerte que los estratos superiores del fenómeno total pueden cesar sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional concretamente íntegra, y también, a la inversa, una vivencia concreta puede adoptar un nuevo estrato total noético; como cuando, por ejemplo, a una representación concreta se superpone un momento no independiente de ‘valorar’ o, a la inversa, vuelve a cesar”³³

Las vivencias objetivantes, las representaciones, son vivencias concretamente íntegras, y en cuanto tales pueden ser independientes respecto a cualquier vivencia no-objetivante. Éstas en cambio son, en relación a las representaciones, momentos no independientes. Esto no quiere decir que las vivencias no-objetivantes sean partes ingredientes de las representaciones, tal y como lo son las sensaciones, aprehensiones, etc., sino que dichas vivencias necesitan tener sustento en representaciones, es decir, que no pueden ser independientes.

Si bien es cierto que esto goza de evidencia, también es evidente que la dependencia de las vivencias no-objetivantes respecto a las representaciones, su estar-fundadas en éstas, sólo se deja ver desde una consideración estática de la fundación, esto es, no considerando cómo acontece la fundación, es decir, cómo tiene lugar el fundar, el referir intencional retrospectivo³⁴.

³³ Husserl, E., *Ideas I*, § 95, p 312.

³⁴ “Pero hay que advertir siempre que el hablar de modificaciones refiere aquí, de un lado, a una posible trasmutación de los fenómenos, o sea, a una posible operación actual; de otro lado, a la peculiaridad esencial, mucho más interesante, de las nóesis o los nóemas, consistente en apuntar retrospectivamente, por su propia esencia y sin tener en consideración para nada el origen, a otros distintos de ellos, inmodificados. Pero en

Si la fundación es estar-fundado, si las vivencias no-objetivantes son estratos superiores sobre los estratos inferiores de las representaciones, entonces en una vivencia no-objetivante debe encontrarse un cuasi-objeto superpuesto o fundado en un objeto. Por ejemplo, en el valorar, en la conciencia de valor, se encuentra como elemento fundante el objeto que está ahí como valioso, que tiene valiosidad, el objeto valioso [*werten Gegenstand*], y superpuesto a él el objeto de valor [*Wertgegenstand*] o simplemente el valor³⁵. Esto por lo que toca al lado noemático del valorar. Si ahora se analiza su lado noético se encontrarán dos nóesis, una superpuesta a otra: la nóesis de la representación, o sea, la nóesis en *sentido estricto*, y sobre ella la nóesis valorante, la nóesis en *sentido amplio*. De igual manera, dado que la nóesis constituye sentido, entonces en el caso considerado habrá que distinguir también entre un sentido fundante y uno fundado.

Ahora, si el valor es cuasi-objeto y si la nóesis valorante es una nóesis cuasi-objetivante, entonces el valorar como vivencia entera es en cuanto tal “una conciencia POSICIONAL: el ‘valioso’ es susceptible de ser puesto dóxicamente como valioso existente”³⁶. Esto es así porque “el ‘valioso’, el ‘grato’, ‘ameno’, etc., tienen una función semejante a la del ‘posible’, ‘conjeturable’”³⁷. No habría por lo tanto una diferencia sustancial entre ambos tipos de modalidades posicionales, o en otras palabras, “toda conciencia emotiva, con sus nuevas nóesis emotivas fundadas, cae bajo el concepto de la conciencia posicional”³⁸. Las vivencias intencionales, todas, se caracterizarían esencialmente por la posición, por la tesis.

Sin embargo, Husserl reconoce inequívocamente que las posiciones no están en pie de igualdad, pues las cosas mismas le otorgan preeminencia a las posiciones dóxicas (creencia, posibilidad, probabilidad, duda, etc.):

ambos aspectos seguimos sobre el suelo puramente fenomenológico. Pues los términos de trasmutación y origen se refieren aquí a sucesos fenomenológicos esenciales y no aluden en lo más mínimo a vivencias empíricas como hechos de la naturaleza” (*ibid.*, § 107, pp. 340 y 341). Como deja entrever este fragmento, es falso que para el Husserl de la época de *Ideas* toda problemática concerniente al origen o génesis concienal sea un asunto de la psicología empírica. Es claro entonces que ya desde *Ideas* es falso que la consideración genética supera o anula la consideración estática.

³⁵ *Ibid.*, p. 313. Estos términos técnicos se expondrán con detalle en el Capítulo tercero (3.3.3 y 3.3.4).

³⁶ *Ibid.*, § 116, p. 363.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, § 117, p. 364.

“las modalidades dóxicas, y entre ellas de manera particular las prototesis dóxicas, las de la certeza de la creencia, tienen el privilegio *sui generis* de que su potencialidad abarque la esfera entera de la conciencia. Por ley esencial, toda tesis, cualquiera que sea su género, puede ser transmutada en posición dóxica actual por virtud de las caracterizaciones dóxicas que pertenecen insuprimiblemente a su esencia. Un acto posicional pone, pero cualquiera que sea la ‘cualidad’ en que ponga, pone también dóxicamente; sea lo que sea lo puesto por él en otros modos, está también puesto como algo que es: sólo que no actualmente”³⁹

La conclusión de más hondas consecuencias que se puede extraer de todo lo anterior es que la conciencia en todos sus niveles es conciencia objetivante: “TODOS LOS ACTOS EN GENERAL –INCLUSO LOS ACTOS DE LA EMOCIÓN Y DE LA VOLUNTAD– SON ‘OBJETIVANTES’, PRIMIGENIAMENTE ‘CONSTITUYENTES’ DE OBJETOS, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes”⁴⁰. Únicamente desde este horizonte está justificado hablar del valor, de lo deseado, de lo querido, etc. en términos “objetivantes” o cuasi-objetivantes.

Esto demuestra que “objeto” y “conciencia de objeto” no son categorías que correspondan a *una* región privativa del ser sino que valen para *toda* región, es decir, son universales e incondicionadas, y por consiguiente, lógicas. La referencia a la lógica no es en absoluto accidental. La preeminencia de las representaciones (vivencias objetivantes), la preeminencia de las posiciones dóxicas, es “la más profunda de las fuentes a partir de las cuales puede elucidarse la UNIVERSALIDAD DE LO LÓGICO, [...] y a partir de ahí se comprende también la razón última de la universalidad del imperio de la lógica misma”⁴¹. Absolutamente todo es o puede ser objeto lógico (sujeto de un enunciado verdadero) porque todo dirigirse intencional es un dirigirse objetivante, ora en *sentido estricto* en alguna de las posiciones dóxicas (creencias, posibilidades, probabilidades, etc.), ora en *sentido amplio* en alguna de las posiciones no-dóxicas (valoraciones, deseos, querer, etc.).

A pesar de que con lo recién expuesto pareciera que hay elementos para refrendar con todo vigor la clásica crítica a la fenomenología husserliana que la tilda de logicista y

³⁹ *Ibid.*, p. 367.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 368.

⁴¹ *Ibid.* Esta es la razón por la cual Husserl entiende “objeto” en su sentido más amplio, esto es, formal o lógico: “se define objeto como algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de un enunciado (categórico, afirmativo) verdadero” (*ibid.*, § 22, p. 126).

objetivista, de empoderar la conciencia dóxico-teorética en detrimento de otros ámbitos de la conciencia, es absolutamente necesario señalar que puede encontrarse no ya sólo en obras posteriores sino en las mismísimas *Ideas* razones fundadas para desestimar dicha crítica.

No obstante de la preeminencia de las posiciones dóxicas y de la universalidad de la lógica basada en esta preeminencia, ni las posiciones dóxicas en general ni la protoposición de la protodoxa en particular pueden detentar el título de “suprema unidad genérica”, esto es, el ser la unidad que comprende dentro de sí *toda* posición o tesis. Es evidente que una cosa es que “toda conciencia de acto no dóxicamente ejecutada es [...] POTENCIALMENTE *objetivante*”⁴², en lo cual, como ya se expuso, reside la preeminencia de las posiciones dóxicas, y otra muy diferente es que las posiciones no-dóxicas sean especies del género posición dóxica. De hecho, es sumamente revelador el que Husserl, cuando se refiere por primera vez de modo explícito a la relación existente entre las distintas posiciones o tesis y entre las distintas nóesis (creencia, agrado, deseo y voluntad), habla en términos de *analogía esencial*⁴³ y no de género-especie, con lo cual renuncia a toda unidad genérica en sentido riguroso. Ni la conciencia afectivo-valorativa ni la volitiva pueden ser entonces subsumibles, reductibles o derivables de la conciencia dóxico-objetivante.

La analogía esencial entre los distintos géneros de posiciones (dóxico, afectivo-valorativo, volitivo, etc.) no sólo restituye sus límites diferenciadores sino que permite atisbar algún tipo de unidad entre ellos⁴⁴. Además, sólo desde esta base, sólo admitiendo la unidad entre todas las posiciones es posible fundar “las analogías advertidas [...] entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas honduras, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales FORMALES, la lógica formal, la axiología y la práctica formales”⁴⁵. Entre lógica, axiología y ética (práctica) no existe entonces una relación género-especie, ni de producción o derivación, sino de analogía esencial. Si esto vale para estas tres disciplinas, para estos tres nexos sistemáticos de

⁴² *Ibid.*, § 117, p. 368.

⁴³ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁴ Esta unidad será abordada en el próximo capítulo (2.6).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 366.

fundamentación, valdrá con más razón para la vida consciente y lo vivido conscientemente. El objetivar (lógica) no subsume dentro de sí el valorar (axiología) ni el querer (ética), y mucho menos los produce. Correlativamente, el ser (verdad) como nóema del objetivar no subsume dentro de sí el valor (lo que resplandece, la belleza) ni la acción (bien), pero tampoco los produce.

Recapitulando lo hasta ahora expuesto ¿qué significa que la fundación pueda ser entienda como un fundar y como un estar-fundado, como referencia intencional retrospectiva y como estratificación de lo dependiente no-objetivante en lo independiente objetivante? Tematizando la fundación como fundar se obtiene que lo no-objetivante *puede ser* objetivante; tematizando la fundación como estar-fundado se obtiene que lo no-objetivante no sólo *es* dependiente de lo objetivante sino que hasta cierto punto *es* objetivante. El que la fundación se deje decir en estos dos sentidos significa que todo ámbito no-objetivante de la conciencia aunque *es* de *un* modo dependiente y objetivante, *puede ser* de *otro* modo, es decir, puede ser independiente y verdaderamente no-objetivante.

Esta posibilidad no es una posibilidad vacía sino todo lo contrario, es la posibilidad más concreta, más cotidiana y regular. De hecho, ya se mencionó de pasada en ocasión de la conciencia de valor. En el valorar originario, en la conciencia inmediata que se tiene del valor, éste es consciente, incluso atentamente consciente, pero *no es captado como objeto*. En el valorar originario “el nuevo sentido [el del valor] 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, fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.”⁴⁶. ¿Qué quiere decir que el valorar aporte una nueva dimensión de sentido? ¿Por qué ésta es irreductible a la dimensión de sentido de las meras cosas?

⁴⁶ *Ibid.*, § 116, p. 363.

CAPÍTULO SEGUNDO. Analogía entre inteligibilidad y afectividad

2.1 La constitución originaria de un sentimiento

Dejando por ahora de lado el hecho esencial de que en las vivencias no-objetivantes, merced al giro objetivante de la mirada, puede actualizarse una tesis dóxica, conviene comenzar en este capítulo analizando con algo más de detalle cómo se constituye originariamente una vivencia no-objetivante, esto es, una vivencia intencional cuyo correlato noemático no es todavía un objeto, una vivencia que es anterior al giro objetivante de la mirada. Tomemos para este fin el ejemplo del acto colectivo de amor, y más particularmente, el amor que una madre siente por sus hijos.

Lo primero que habrá que señalar es que este amor no tiene un correlato noemático simple (un hijo) sino uno compuesto (grupo de hijos), razón por la cual es un amor colectivo y no individual. Pese a que se trata aquí de un nóema compuesto, es con toda legitimidad *un* nóema, pues la madre que ama a sus hijos no siente un acto de amor por un hijo, y además otro acto de amor por otro hijo, y así sucesivamente con el resto de sus hijos. Sucede más bien que “la madre que mira amorosamente al grupo de sus hijos abraza en *UN* acto de amor a cada hijo singularmente y a todos juntos”⁴⁷. El amor que una madre siente por sus hijos es entonces *una* vivencia intencional a la que le corresponde *un* correlato noemático, a saber, *un* correlato múltiple.

Es totalmente crucial insistir en que la vivencia que constituye a los hijos en cuanto amados, a la colectividad amada, no es el amor de la madre sin más sino el amor colectivo o plural de la madre. Este amor, de suyo, es amor colectivo; uno que, por decirlo de algún modo, se refracta en múltiples rayos amorosos. Esto quiere decir entre otras cosas que “la unidad de un acto colectivo de amor no es un amor y *además* un representar colectivo”⁴⁸. El amor materno a los hijos se dirige en múltiples rayos amorosos *por sí mismo*, y no porque se le añada o transfiera esta propiedad desde el representar colectivo, “aunque éste esté

⁴⁷ Husserl, E., *Ideas I*, § 121, p. 375.

⁴⁸ *Ibid.* Las cursivas son mías.

adjuntado como necesario soporte del amor”⁴⁹. Desde luego que a la base del amor colectivo está el representar colectivo, pero aquél no se deduce, ejemplifica, reduce o subsume en éste, más bien se puede hablar “de plano de un amar plural [o colectivo], justo en el sentido en que hablamos de un representar o juzgar plurales”⁵⁰. Entonces, no únicamente se puede percibir en un acto este objeto y este otro, sino también amar en un acto a esta persona y a esta otra.

El que no sólo el representar sino también el amor pueda ser colectivo indica que, más allá de las relaciones que *puedan* establecer, *existe* entre ambas vivencias un hermanamiento o analogía esencial. El propio Husserl reconoce que este hermanamiento no es otro más que el que existe entre las tesis dóxicas (objetivantes) y las tesis en general (no-objetivantes): “el paralelismo entre las sintaxis pertenecientes a la esfera de las tesis dóxicas y las pertenecientes a todas las demás tesis (el paralelismo del ‘y’, ‘o’, etc., dóxicos con los valorativos y volitivos) es un caso especial del mismo hermanamiento esencial”⁵¹. Por lo tanto, sólo porque existe una analogía, hermanamiento o paralelismo esencial entre todas las tesis o posiciones el representar y el amar pueden cada una, *por sí mismas*, colectar o conjuntar.

Es importante enfatizar que toda esta sucinta descripción corresponde al amar colectivo originario, esto es, previo al giro objetivante de la mirada, “pues los actos emotivos sintéticos –a saber, sintéticos con respecto a las formas sintácticas discutidas aquí [‘y’, ‘o’, etc.]– constituyen OBJETIVIDADES EMOTIVAS SINTÉTICAS, que alcanzan *objetivación* explícita mediante los correspondientes actos dóxicos”⁵². La objetividad emotiva sintética del ejemplo aquí considerado, los hijos *en cuanto* son amados, los hijos *en cuanto* son correlato de un amor colectivo originariamente constituyente, no es todavía un objeto. Llega a serlo mediante la objetivación explícita que corre a cargo de los actos dóxicos, es decir, cuando el yo ya no sólo vive *en* el amor sino cuando se dirige *a* él. Cuando esto tiene lugar la objetividad

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 376.

⁵² *Ibid.*

emotiva colectiva o sintética (el grupo de hijos como correlato del amor), la cual no es en sentido estricto objeto, llega a serlo.

La objetivación explícita mediante un acto dóxico (vivencia objetivante), o lo que es lo mismo, el giro objetivante de la mirada, es una posibilidad que por principio le pertenece a toda vivencia –inclusive a las vivencias objetivantes– aunque inmediata y regularmente no se realiza, pues

“es [...] en la vida empírica muy frecuente, que por ejemplo dirijamos la vista a varios objetos intuitivos, poniéndolos dóxicamente; que al hacerlo ejecutemos a la vez un acto emotivo sintético, digamos una unidad de agrado colectivo, o la de un acto emotivo electivo, de un agrado preferencial, de un desagrado despreciativo, mientras que no pasamos en absoluto a virar dóxicamente el fenómeno entero”⁵³

La objetivación explícita se realiza mediante una vivencia objetivante o acto dóxico pero no se identifica con ningún acto ni con ninguna vivencia. La objetivación explícita consiste más bien en una actitud, la actitud cognoscente, la dóxico-teórica, o también simplemente llamada actitud teórica. Lo propio de esta actitud es un vivir eminente, activo, captador, pues es claro que “una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, ‘vivir’ en el ver de una manera eminente [...], estar dirigido a lo objetivo con mirada activa, el estar-dirigido específicamente MENTANTE”⁵⁴. El ver es un acto dóxico que en cuanto tal constituye un objeto, pero *sólo* en la actitud teórica el ver pasa a ser un acto teórico y su correlato noemático pasa a ser un objeto teórico. Por lo tanto los objetos están constituidos *antes* que los objetos teóricos, los actos dóxicos acontecen constitutivamente *antes* que los actos teóricos, y el mero vivir consciente *antecede* a la actitud teórica.

La vida de conciencia es originariamente preteórica, esto es, originariamente no objetiva en sentido eminente. Naturalmente esto no quiere decir que en el mero vivir no haya objetos, únicamente se busca señalar que los objetos que ahí se constituyen son y

⁵³ *Ibid.*, p. 377.

⁵⁴ Husserl, E., *Ideas II*, § 3, p. 33.

tienen sentido antes de llegar a ser objetos teóricos de actos teóricos ejecutados en actitud teórica.

Paralelas a la actitud teórica corren la actitud valorativa y la actitud práctica, las cuales se llevan a cabo respectivamente en valoraciones (vivencias de valorar) y en voliciones (vivencias de querer). Las valoraciones, las vivencias de valor o actos valorativos son tomados por Husserl en un sentido tan amplio que comprenden dentro de sí “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”⁵⁵. Valorar es sentir agrado o desagrado, es estar emotiva o sentimentalmente afectado de algún modo. Valorar, en sí mismo, no tiene que ver con un ponderar reflexivo. Cuando me alegro por algo, *ipso facto* valoro positivamente ese algo; cuando me aterro ante algo, *ipso facto* valoro negativamente ese algo. La inmediatez afectiva inherente al valorar se deja aprehender con claridad en el caso del miedo⁵⁶.

Uno tiene miedo no como consecuencia de haber constatado cualidades o propiedades temibles de algo o de alguien, es decir, no se experimentan estas o aquellas notas objetivas y *luego* se suscita el miedo, sino al revés, sólo porque se tiene miedo se pueden constatar cualidades o propiedades temibles en las cosas o en las personas. Por bien dotados que estén los órganos de los sentidos, por más favorables que sean las circunstancias para la intuición sensible, nunca podrán darse cualidades o propiedades emotivo-sentimentales como se dan las cualidades o propiedades dóxico-objetivas. Se intuye el tamaño, la forma, el color y el sonido de un objeto, pero no se intuye –al menos no en el mismo sentido en que se intuye todo lo anterior– su temeridad, su “ser-temible”. ¿Cómo se constituye el ser-temible? Desde luego no por medio de meras representaciones (vivencias objetivantes o actos dóxicos), pues éstas solamente constituyen el objeto en cuanto objeto, la cosa [*Ding*] en su sentido técnico, sino cuando las vivencias objetivantes se ejecutan dentro de la actitud valorativa o emotiva, y, más particularmente, en la actitud emotiva propia del miedo. Sólo desde esta actitud o modo de ser de la conciencia el ver (vivencia objetivante)

⁵⁵ *Ibid.*, § 4, p. 37.

⁵⁶ Para una descripción fenomenológica del miedo cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, § 30.

se convierte en un ver temeroso (vivencia no-objetivante) y el objeto se convierte en un objeto temible.

En realidad es la actitud valorativa o emotiva la que permite identificar a un verdadero afecto, emoción o sentimiento. Cuando un crítico de arte juzga como bella una obra de arte no está en actitud valorativa sino en actitud teórica⁵⁷. Esto no cambia nada por el hecho de que el crítico de arte intuye y juzga una obra de arte, esto es, una cosa valiosa, un objeto de valor (una “cosa con el carácter del valor como propio de su ser-así”⁵⁸), y no una mera cosa [*Ding*], ni tampoco porque su intuir y juzgar esté acompañado o esté fundado en el agrado. El juzgar no puede ejecutarse más que en actitud teórica, por lo tanto el juzgar estético no podrá ejecutarse más que en esa misma actitud. Juzgar estéticamente es siempre captación teórica del valor, aunque no toda captación teórica del valor sea siempre juzgar estéticamente, pues la gran mayoría de las veces acontece lo primero sin que tenga lugar lo segundo.

Es importante, sin embargo, no confundir la captación teórica del valor no judicativa con el agrado estético o “abandono puramente disfrutante”. Cuando el crítico de arte no está en actitud teórica, cuando está entregado activamente al disfrute de la obra de arte, no capta teóricamente el valor de la obra, no lo constituye teóricamente, sino que lo constituye preteóricamente o primigeniamente:

“la más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción. La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, 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 de disfrute”⁵⁹

⁵⁷ Lo cual, dicho sea de paso, no quiere decir que la belleza de la obra de arte sólo sea objeto dentro de la actitud teórica.

⁵⁸ Husserl, E., *Ideas II*, § 4, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

De modo análogo al que la percepción da “en carne y hueso” al objeto, la valicepción da “en persona” el valor. Las posibles reminiscencias teóricas que el término “valicepción” trae consigo se esfuman tan pronto se tiene presente que con él se mienta el estar cabe el objeto mismo *sintiendo*, o mejor todavía, si se toma –con todas las precauciones que sean necesarias– como sinónimo de disfrute [*Genießen*]. Esta sinonimia no sólo es sugerida por Husserl sino por las cosas mismas. En sentido riguroso sólo puedo decir que *disfruto* el arrebol vespertino cuando estoy vuelto actualmente hacia él, cuando *estoy cabe* el arrebol vespertino “sintiéndolo”, cuando me abandono al disfrute que despierta en mí. La valicepción, el disfrute o el estar cabe el objeto sintiendo, no es afectada esencialmente por la distancia espacial que me separa del objeto, pues aquí se trata de una determinación ontológica, esto es, de la presencia en persona de algo y no de una determinación espacial.

Por esta razón el contraconcepto de la valicepción, del *estar cabe* el objeto mismo sintiendo, es el “sintiente *estar distante* del objeto mismo”, un sentir vacío. El paralelismo de éste con el representar objetivante salta a la vista: “tal como hay por así decirlo un representar a distancia, un mentar representativo vacío que no es en sí mismo un estar cabe, así hay un sentir vacío referido a objetos; y así como aquél se cumple en el representar intuitivo, así el sentir vacío se cumple mediante el disfrute”⁶⁰. De modo análogo al que el representar vacío tiende a su cumplimiento en el conocimiento, el valorar tiende a su cumplimiento en el disfrute. En ambos casos, en la dimensión objetivante y sentimental, se delata algo común: el estar en pos del cumplimiento, de la plenificación, de lo óptimo, de lo mejor⁶¹. De aquí que en el ámbito afectivo, al igual que en el ámbito objetivante, pueda encontrarse un amplio abanico de grados de cumplimiento cuyos dos extremos son la valicepción (disfrute) y el sentir vacío.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ “En la serie de las apariciones posibles, una dación de la *cosa* tiene la ventaja de que con ella está dado RELATIVAMENTE LO MEJOR DE LA *COSA* EN GENERAL, y esta dación recibe el carácter de lo PARTICULARMENTE INTENCIONADO, a ella va el ‘interés’ predominantemente, la TENDENCIA DE LA EXPERIENCIA TERMINA en ella, se cumple en ella, y las restantes maneras de darse reciben una referencia intencional a la ‘óptima’” (*Ibid.*, § 18 b), p. 92). El hecho de que el representar mediante el cual se constituye la naturaleza, el ámbito de las meras cosas, de los objetos desprovistos de toda determinación de valor (encanto, belleza, utilidad, conveniencia, etc.), se encuentre necesariamente una tendencia o impulso a una aparición óptima o mejor de la cosa, y a ésta refieran intencionalmente el resto de sus posibles apariciones, ¿no deja entrever que hay un “valorar” o “sentir emotivo” inherente a todo representar y, correlativamente, “valor” en todo objeto?

Es especialmente revelador que el equivalente de la mención vacía en la dimensión afectiva, el sentir vacío, sea para Husserl precisamente un genuino sentir [*Fühlen*] y no un sentir imaginado o fingido, y esto por dos razones. Primero, se hace patente que los sentimientos no requieren de la presentación o *re*-presentación⁶² de su correlato noemático para ser vivencias intencionales. Segundo, se destaca de nueva cuenta la analogía, hermanamiento o paralelismo esencial entre las vivencias objetivantes y los sentimientos, dado que ambos pueden mentar en vacío sus respectivos correlatos noemáticos⁶³.

Es esta unidad esencial que por todos lados se impone, la que permite decir que así como la conciencia se dirige intencionalmente a las cosas a través del *sentido*, se dirige intencionalmente a los valores a través de *lo sentido*. *Lo sentido* es la “nueva dimensión de sentido”⁶⁴ que aporta el valorar o sentir sentimental. En la representación y en el sentimiento se constituyen respectivamente el sentido y lo sentido del objeto. ¿Es un accidente que a pesar de la diferencia que existe entre lo sentido (sensible-emocional) y el sentido (inteligible), ambos se pueden designar con un mismo término?

2.2 La unidad de representaciones y sentimientos como unidad de sensaciones y sentimientos sensibles

La problemática que gira en torno al sentir vacío, al mero sentir el valor de algo en sus múltiples formas (sentir algo temible, amable, triste, alegre, etc.), se inserta en la problemática más amplia concerniente a la intencionalidad o no intencionalidad de los sentimientos. De hecho, es dentro del horizonte de esta última problemática en el que

⁶² Adopto la forma en que Agustín Serrano de Haro traduce la palabra *Vergegenwärtigung* por *re*-presentación, con la cual se busca designar unívocamente todas las vivencias intuitivo-sensibles no perceptivas. Para las diferencias conceptuales entre este y otros vocablos tales como *Vorstellung* y *Repräsentation*, véase su “Presentación de la edición española” a: Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 19 y 20.

⁶³ El sentir vacío desempeña también un papel fundamental para la constitución de los templos de ánimo. Cf. Quepons, I. (2015). *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva* (Tesis doctoral inédita). UNAM, FFyL-IIIF, Capítulos III-IV.

⁶⁴ Husserl, E., *Ideas I*, § 116, p. 363.

Husserl en *Investigaciones lógicas* emprende el tratamiento explícito de los sentimientos. Por esta razón es conveniente seguir con algo de detalle esta discusión.

El *quid* de esta polémica se reduce al enfrentamiento de dos posturas bien definidas: o bien la intencionalidad es carácter esencial para las vivencias sentimentales, esto es, un rasgo que es imposible que esté ausente en cualquier caso y en cualquier contexto donde se habla de sentimientos, o bien este no es el caso, y por lo tanto es posible encontrar casos en que se den vivencias sentimentales sin que se dé en ellas el modo de ser intencional. Los que defienden esta última posición no sostienen que en ningún caso ni en ningún contexto los sentimientos sean intencionales, sino que cuando esto último acontece, es decir, cuando se puede identificar un rasgo intencional en los sentimientos, esto acontece por la relación que dichas vivencias inevitablemente tienen con las representaciones, las cuales –estas sí por necesidad esencial– son vivencias intencionales. Husserl resume muy bien la disputa:

“la discrepancia entre los partidos contendientes surge sólo porque lo que uno de ellos quiere decir propiamente es que el sentimiento, considerado en sí mismo, no contiene nada de intención, no apunta por encima de sí mismo a un objeto sentido; sólo uniéndose con una representación entra en cierta referencia a un objeto, referencia, empero, que está determinada solamente por *esa* relación de enlace con una referencia intencional y no puede ser considerada ella misma como referencia intencional. Que es precisamente lo que combate el otro partido”⁶⁵

Husserl no se decanta por alguno de los dos partidos en disputa sino que asume una suerte de posición intermedia. Es verdad que los sentimientos están íntimamente relacionados con las representaciones, pues aquéllos están fundados en éstas, pero también es verdad que los sentimientos en sí mismos son intencionales. Husserl, siguiendo completamente en este punto a su maestro Franz Brentano, sostiene que en los sentimientos hay dos intenciones plenamente diferenciadas, una fundante (la representacional) y una fundada (la sentimental). Entonces, en sentido estricto, ambas posturas no se contradicen. Pese a que los sentimientos están fundados en representaciones, la intencionalidad es *esencialmente* inherente a ellos y no una propiedad

⁶⁵ Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Investigación Quinta, § 15 a), p. 506.

transferida, prestada o tomada de las representaciones, pues “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 desagrado se *dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir”⁶⁶.

Sin duda es algo notabilísimo que la intencionalidad pertenezca esencialmente a los sentimientos, pero ¿por qué Husserl contrapone a la intencionalidad esencial la “intencionalidad por asociación”, es decir, la intencionalidad como propiedad que los sentimientos tomarían prestada de las representaciones? Porque entre sentimientos y representaciones existe una relación más estrecha que la que puede existir en una relación asociativa.

Para el Husserl de *Investigaciones lógicas* sólo hay asociación ahí donde se puede identificar algún carácter o contenido asociativo que vincule dos elementos⁶⁷. Ahora, dado que no se puede verificar intuitivamente un carácter asociativo que vincule forzosamente los sentimientos con las representaciones, no hay entre ambas clases de vivencias una necesaria relación asociativa, y por lo tanto la intencionalidad del sentimiento no puede ser una propiedad transferida de la intencionalidad de la representación. Aun suponiendo dicho carácter asociativo entre dos vivencias intencionales, y que por lo tanto el objeto intencional de una (p. ej. la ciudad de Nápoles) nos remita al objeto intencional de la otra (p. ej. el monte Vesubio), la intencionalidad de la primera vivencia no se convierte por ello en la intencionalidad de la segunda.

Ahora bien, si en vez de hablar de carácter asociativo psicológico-empírico se habla de momento de unidad ontológico-formal⁶⁸, la conclusión que afirma que entre los sentimientos y las representaciones hay una relación más íntima que la erigida por una relación asociativa adquiere una mayor riqueza de sentido. En su acepción lógico-formal el

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ En la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* el término “asociación” tiene siempre un sentido empírico-psicológico. No de otro modo se usa en este apartado. Sin embargo, el término “asociación”, como es bien sabido, adquirirá estatuto trascendental y un papel protagónico en la fenomenología de Husserl a partir de 1907, año en el que son fijadas la epojé y la reducción. Cf. Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, FCE, México, 2015.

⁶⁸ Este cambio es posible porque todo carácter asociativo es un momento de unidad.

momento de unidad es un contenido que une partes independientes de un todo⁶⁹, esto es, partes en cuyos contenidos, “*en su esencia ideal, no se funda ninguna dependencia con respecto a otros contenidos [...], sin cuidarse en lo más mínimo de todos los demás*”⁷⁰. Luego, si los sentimientos y representaciones son partes que forman un todo en el cual no se puede identificar ningún momento de unidad, entonces los sentimientos y representaciones son partes no-independientes, partes que están entrelazadas entre sí de algún modo.

Pero si no existe un momento de unidad entre los sentimientos y las representaciones ¿se puede afirmar realmente que forman un todo? ¿Puede existir unidad fuera del enlace que establece un momento de unidad? Habrá que responder afirmativamente, pues “*lo que verdaderamente unifica [...] son las relaciones de fundamentación [fundación]*”⁷¹. De hecho, “*la unidad de los objetos independientes se produce [en última instancia] sólo por fundamentación [fundación]. Siendo independientes, estos objetos no están fundados unos en otros; no queda, pues, sino que ellos mismos, reunidos, funden nuevos contenidos, los cuales, por este estado de cosas, se llamarán contenidos unificativos [momento de unidad]*”⁷². Dicho brevemente, los momentos de unidad o contenidos unificativos suponen siempre la unidad por fundación. Si toda unidad fuera producto de la síntesis de un contenido unificativo, éste, en tanto objeto unitario, requeriría a su vez de un contenido unificativo que lo unificase, éste requeriría otro, este último requeriría otro, y así sucesivamente.

Los contenidos unidos por fundación, los contenidos fundados, no están meramente unos a lado de otros sino que precisamente guardan entre sí unidad; y no cualquier tipo de unidad sino una “*íntima incomparablemente, puesto que no está mediatizada. La «intimidad» consiste justamente en que su unidad no viene traída por un contenido nuevo, que por su parte «produce» la unidad sólo porque está fundado en los muchos miembros*

⁶⁹ “Siempre que formas de enlace pueden ser señaladas realmente en la intuición, como momentos propios, lo enlazado son partes independientes relativamente unas a otras” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas 2*, Investigación Tercera, § 22, p. 423).

⁷⁰ *Ibid.*, § 5, p. 394.

⁷¹ *Ibid.*, § 22, p. 424. “Fundamentación” es aquí la forma como José Gaos y Manuel García Morente traducen el término “Fundierung”, el cual Antonio Ziri3n traduce mayormente como “fundaci3n”. El sentido de este concepto es el que se intent3 esclarecer en todo el Cap3tulo primero.

⁷² *Ibid.*

juntos, pero en sí mismos separados”⁷³. Si entre los sentimientos y las representaciones no se puede hallar ningún momento de unidad que los enlace, entonces la unidad que se da entre ambas clases de vivencias es unidad por fundación⁷⁴.

Esta es una conclusión de suma importancia para caracterizar adecuadamente los sentimientos, pues si la forma más íntima e inmediata de unidad es la fundación –y por lo tanto, unidad necesaria– y si los sentimientos están unidos por fundación con las representaciones, entonces *todo* sentimiento, sea cual sea su especificidad, estará unido *necesariamente* con una representación. Por esta razón, aunque se llegase a admitir sentimientos no intencionales, éstos deberán estar unidos inevitablemente con algún tipo de representación.

Sucede que esta admisión no sólo puede sino que debe realizarse. Como es bien sabido, Husserl no sólo agrupa bajo el nombre de “sensaciones” lo que podría designarse “representaciones no intencionales”, sino que también con el término “sentimientos sensibles” agrupa los sentimientos no intencionales. Por lo tanto, si lo antes dicho es cierto, si los sentimientos están necesariamente unidos con representaciones sin la mediación de momentos de unidad, también ha de poder verificarse la unidad por fundación entre los sentimientos sensibles y las sensaciones, pero ¿realmente se puede hablar de fundación entre sentimientos y representaciones en un nivel preintencional⁷⁵? Sí, y si Husserl está en lo cierto, no sólo eso:

“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 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

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Quede por ahora sin decidir si la unidad por fundación de las representaciones y los sentimientos es unilateral o bilateral, es decir, si *alguno* puede ser sin el otro o si *ninguno* puede ser sin el otro. Esta cuestión se resolverá en el apartado 2.6.

⁷⁵ Puesto que los contenidos primarios (según la terminología de *Investigaciones lógicas*) o hýle (según la terminología de *Ideas I*) pese a no ser intencionales prefiguran (anticipan o insinúan) la intencionalidad, considero más adecuado llamar a esta dimensión de la conciencia “preintencional” en lugar de “no intencional”.

se hallan fundidos [*verschmolzen*] 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”⁷⁶

Es a todas luces claro que el dolor sensible durante una quemadura y el sentir táctil “quemado” no sólo están unidos por fundación, sino que están en un “mismo nivel”, son de la misma clase o especie⁷⁷. De esta manera se puede afirmar que los sentimientos sensibles y las sensaciones no son muy distintos entre sí, y por lo tanto que los sentimientos y las representaciones no sólo son no-independientes sino “semejantes” en cuanto a su contenido⁷⁸.

La evidencia con que se dan los sentimientos preintencionales (sentimientos sensibles) no es menor a la evidencia con que se dan los sentimientos intencionales, por lo cual no queda más que reconocer que una parte de los sentimientos son intencionales mientras que la otra parte son preintencionales. Husserl es consciente que con esta clasificación de los sentimientos es imposible establecer la unidad de un verdadero género, y que por tanto no queda más que diferenciar claramente entre las *sensaciones afectivas*, como las sensaciones de dolor al quemarse y las sensaciones de placer al rascarse, y los *sentimientos* propiamente dichos, como el dolor al perder un ser querido y la alegría ante un suceso; éstas como vivencias intencionales, aquéllas como vivencias preintencionales.

Las implicaciones de esta clasificación de las vivencias en intencionales o preintencionales son enormes. El Husserl de *Investigaciones lógicas* considera que con esta

⁷⁶ *Ibid.*, Investigación Quinta, § 15 b), p. 508.

⁷⁷ ¿Qué otra cosa es el quemarse sino un tocar doloroso? Desde luego que en contextos masoquistas el tocar doloroso (ser golpeado, ser quemado, etc.) suscita placer, pero esto se da dentro de límites bien acotados, por ejemplo y por citar algunos, los que fija la duración e intensidad. Una experiencia masoquista muy intensa o muy duradera no es placentera, ni siquiera para un masoquista consumado. Si el ser quemado no fuese *de suyo* un tocar doloroso podría aumentarse ilimitadamente su duración e intensidad sin inconformidad alguna de quien es quemado.

⁷⁸ La fundación o no-independencia es el no poder darse por separado dos o más elementos, sean cuales sean sus contenidos; la identidad o no-distinción, en cambio, relaciona dos o más elementos sólo en consideración a su contenido. El color y la extensión son elementos no-independientes a pesar de ser distintos en cuanto al contenido, en cambio, dos pedazos de una superficie son independientes a pesar de compartir el modo de ser de la extensión, de ser contenidos extensos. No-independencia e independencia, identidad y distinción, son entonces diferencias que se cruzan. Teniendo esto en cuenta se destaca con más fuerza la especificidad de la unidad entre sentimientos y representaciones: entre ambas clases de vivencias no sólo rige la no-independencia sino también *cierto tipo* de identidad (mismidad) en cuanto al contenido.

clasificación se gana ni más ni menos que el riguroso deslinde entre lo que es conciencia y lo que comparece ante ella, o en terminología brentaniana, entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos⁷⁹. Así, los sentimientos sensibles serían fenómenos físicos, sucesos que acontecen *en* el cuerpo considerado como cosa, y en cuanto tales serían conscientes del mismo modo en que son conscientes las rocas, los árboles, etcétera: mediatamente, inadecuadamente. En cambio los sentimientos en sentido propio, la alegría y tristeza, el entusiasmo y el aburrimiento, etc., serían fenómenos psíquicos, sucesos que al acontecer “*en*” la conciencia y no en el cuerpo considerado como cosa serían conscientes de un modo completamente distinto al modo en que son conscientes las cosas: inmediatamente, adecuadamente.

2.3 La irreductibilidad de lo sentido a la inmanencia y a la trascendencia

Supongamos que fortuitamente me encuentro con un ser querido. Este suceso no es para mí cualquier suceso sino uno alegre, feliz, placentero. Esto es así para mí, evidente e inmediatamente es alegre para mí, pero con la misma evidencia e inmediatez para la gran mayoría de los desconocidos que me rodean en ese momento no es un suceso alegre ni triste, ni interesante ni aburrido, sino indiferente. Haciendo abstracción de esta circunstancia una cosa está fuera de toda duda: ya sea que el encuentro con un ser querido sea alegre para mí e indiferente para la mayoría, interesante para esta persona y aburrido para esta otra persona, etc., es claro que la cualidad afectiva en cada caso corresponde al suceso en cuanto tal. Es uno y el mismo suceso el que abriga o encierra dentro de sí lo agradable, lo indiferente, lo interesante, lo aburrido, etc.

La multivocidad de las cualidades o notas afectivas de este encuentro fortuito contrasta con la univocidad de sus cualidades o notas representativas. Podrá haber desacuerdo sobre si este encuentro es o no en sí mismo alegre, pero ni yo ni los otros

⁷⁹ *Ibid.*, p. 509.

podremos negar que este encuentro tal y como se constituye en meras representaciones, es decir, cuando es cósicamente considerado, es un suceso real-material⁸⁰ como cualquier otro, y en cuanto tal posee notas –como la visualidad (ser-visible) y sonoridad– accesibles para todos, para cualquiera. Sólo porque las cualidades o notas representativas son comunes a todos los sujetos conscientes son consideradas como “objetivas”, mientras que las cualidades o notas afectivas pasan por ser modos “subjetivos” en que se lleva a cabo la experiencia de las cosas. Por esta razón puede legítimamente decirse que es el sujeto consciente quien abriga o encierra dentro de sí lo agradable, lo indiferente, lo aburrido, etc.

Si no se prejuzga lo que la experiencia ofrece, habrá que decir que lo que posibilita la constitución de un valor en una vivencia afectivo-valorativa, lo sentido en toda la riqueza de sus formas (lo agradable, lo odiable, lo indiferente, etc.) pertenece a lo “objetivo” tanto como a lo “subjetivo”. Husserl es plenamente consciente de ello:

“la alegría por un suceso 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 apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo 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”⁸¹

La sensación de placer, que técnicamente hablando es un sentimiento sensible, es un fenómeno afectivo. Lo enigmático de los fenómenos afectivos es que por esencia son subjetivos y objetivos, inmanentes y trascendentes. La sensación de placer se aprehende como excitación afectiva del *sujeto* y como propiedad *objetiva* del suceso porque es un fenómeno afectivo, y no porque se dé en un sujeto psicofísico que en parte es psíquico (subjetivo) y en parte físico (objetivo). ¿Cómo puede valer algo al mismo tiempo como factor subjetivo y objetivo? ¿No es esto una clara contradicción? Antes de impugnar con

⁸⁰ Entiéndase aquí “real” como lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporal.

⁸¹ *Ibid.*, p. 510.

argumentos la experiencia habrá que ahondar en ella. Tomemos como hilo conductor el fenómeno afectivo de la sensación de placer considerado por Husserl.

Lo que de modo inmediato se destaca es que la sensación de placer no se identifica *sin más* con el objeto o la objetividad que despierta la alegría. La sensación de placer sólo “llega a ser” una propiedad objetiva merced a una determinada apercepción o aprehensión por medio de la cual exhibe o hace aparecer el “suceso matizado de placer”, el cual, a su vez, da lugar al “volverse alegremente hacia el objeto del agrado”, esto es, al sentimiento de alegría por un suceso feliz o placentero propiamente dicho. El paralelismo entre la constitución de este suceso feliz, que no es otra cosa que la constitución de un valor, y la constitución de un objeto salta a la vista. De modo exactamente análogo al que sensaciones de rojo exhiben el color rojo de los objetos mediante una aprehensión, el sentimiento sensible de placer exhibe el valor-felicidad –de índole trascendente– mediante una determinada aprehensión. Aunque lo placentero, que es lo sentido *en* el sentimiento sensible de placer⁸², colabora en la constitución de algo trascendente (el valor-felicidad) no es algo trascendente, y esto de idéntica manera en que las sensaciones de rojo constituyen algo trascendente sin ser ellas mismas trascendentes.

Con esto parece quedar resuelto el problema. Si lo sentido no es algo trascendente, objetivo, entonces deberá ser algo inmanente, subjetivo. Pero existen razones para afirmar que lo sentido en cualquiera de sus formas (lo placentero, lo doloroso, lo agradable, lo detestable, lo interesante, lo aburrido, etc.) no es nada inmanente, aunque sí lo sean todos y cada uno de los sentimientos sensibles. Ocurre con *lo* sentido lo mismo que ocurre con *el* sentido⁸³: no se identifica con ninguna vivencia, ni siquiera con las preintencionales. El sentido de todo objeto se constituye *en* la conciencia mediante múltiples vivencias objetivantes, pero *no es* él mismo ninguna de éstas. Lo sentido en todo objeto se constituye *en* la conciencia mediante múltiples vivencias afectivo-valorativas, pero *no es* él mismo

⁸² Como en seguida se verá, esta sutil distinción entre lo placentero en el sentimiento sensible de placer y este sentimiento en cuanto tal es crucial. Lo placentero, lo sentido en el sentimiento sensible de placer, no se identifica con el sentimiento sensible de placer.

⁸³ Repitamos lo que se dijo anteriormente: así como la conciencia se dirige intencionalmente a las cosas a través del sentido, la conciencia se dirige intencionalmente a los valores a través de lo sentido. Lo primero tiene lugar mediante representaciones o vivencias objetivantes y lo segundo mediante sentimientos o valoraciones.

ninguna de éstas. El sentido no es una sensación ni una cualidad del objeto; lo sentido no es un sentimiento sensible ni una cualidad de valor. De hecho, sólo porque lo sentido no es subjetivo ni objetivo puede *llegar a ser* considerado como algo subjetivo (sentimiento) y como algo objetivo (valor)⁸⁴. Que esto no es un absurdo fenomenológico se comprueba en el hecho de que la misma conclusión se puede extraer del ámbito del sentido.

En las *Investigaciones lógicas* el sentido es interpretado de un modo doble, como objeto inmanente (vivencia) y como objeto trascendente. En el primer caso el sentido, bajo el nombre de “intención significativa”, es el acto que constituye la referencia a una objetividad mentada⁸⁵, referencia que no necesariamente reviste forma lingüística. En el segundo caso el sentido, bajo el rótulo de “unidad ideal de la significación”, es el contenido idéntico que, tras un determinado giro de la mirada, es apresable en toda intención significativa; es, dicho sucintamente, la unidad idéntica y universal para la multiplicidad concreta de actos de significar con la misma intención significativa⁸⁶.

No obstante de la más absoluta radicalidad que la epojé y la reducción introducen en la fenomenología, el significado doble de sentido acuñado en *Investigaciones lógicas* se reproduce en *Ideas I*: “TODAS LAS UNIDADES REALES SON ‘UNIDADES DE SENTIDO’. Las unidades de sentido presuponen [...] una CONCIENCIA QUE DA SENTIDO, que por su parte es absoluta y no existe ella misma a su vez mediante un dar sentido”⁸⁷. Con base en esto podría decirse que el sentido es “subjetivo” porque es inconcebible sin la conciencia, porque es dado o constituido por y en ella. Pero no sólo esto. La unidad entre la conciencia y el sentido es tan íntima que puede afirmarse que la conciencia sólo llega a ser lo que es en la medida en que da o

⁸⁴ Este “llegar a ser”, como se mostró en el capítulo pasado, no es creación *ex nihilo* sino una suerte de actualización de lo potencial o liberación de lo encerrado en ella, exactamente de manera análoga en que se dice que la protodoxa se actualiza o libera en las distintas tesis dóxicas.

⁸⁵ “Vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* 1, Investigación Primera, § 9, p. 243).

⁸⁶ “Cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo, «*residuo cuadrado*»), no entendemos naturalmente por expresión este producto sonoro exteriorizado *hic et nunc*, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión *in specie*. La expresión «*residuo cuadrado*» es idénticamente la misma, pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la *significación*, que no es, claro está, la vivencia de dar significado” (*Ibid.*, § 11, p. 246).

⁸⁷ Husserl, E., *Ideas I*, § 55, p. 204.

constituye sentido. Por otra parte, también podría decirse que el sentido es “objetivo”, pues como el propio Husserl lo declara, todos los objetos, las realidades en sentido amplísimo, son unidades *de* sentido, es decir, son lo que son por la unificación de sentido. El vínculo entre los objetos y el sentido es aquí más que clara.

Tomando como base *Investigaciones lógicas e Ideas* se obtiene en el ámbito del sentido la misma conclusión que se obtiene en el ámbito de lo sentido: sólo porque el sentido no es subjetivo ni objetivo puede llegar a ser considerado como algo que pertenece al sujeto (inmanencia) y como algo que pertenece a los objetos (trascendencia).

El que el sentido y lo sentido se digan subjetiva y objetivamente no es un error reprochable a Husserl, tampoco un persistente equívoco lingüístico, sino una necesidad que arraiga en las cosas mismas: el sentido y lo sentido –no siendo objetivos *ni* subjetivos– tienen que llegar a objetividad y a subjetividad⁸⁸. Dicho de otro modo, el sentido y lo sentido *no son* inmanentes ni trascendentes pero *son para* la inmanencia y la trascendencia. La preposición “para” indica aquí el fin o *télos*⁸⁹ inherente al sentido y a lo sentido, indica el “lugar” de su realización plena. Pese a las sospechas que puede despertar, introducir la noción de teleología es completamente crucial cuando se habla del sentido y de lo sentido. Si no se recurriera a esta noción dinámica se correría el riesgo de hipostasiarlos, de convertirlos en regias y atemporales realidades intermedias que serían independientes tanto de la

⁸⁸ Este “llegar a ser”, este tránsito, se lleva a cabo mediante la constitución, o mejor dicho, es la constitución misma. De esta manera puede decirse que merced a la constitución del sentido la conciencia se dirige a las cosas, y merced a la constitución de lo sentido la conciencia se dirige a los valores.

⁸⁹ La teleología no es tópico que haya preocupado tardíamente a Husserl sino uno que ya aparece en *Ideas I*: “En lugar del análisis y la comparación, la descripción y la clasificación, apegados a las vivencias aisladas, aparece la consideración de las singularidades bajo el punto de vista ‘teleológico’ de su función: hacer posible la ‘unidad sintética’. La consideración se vuelve hacia lo, por así decir, PREDELINEADO esencialmente en las vivencias mismas, en sus daciones de sentido, en sus nóesis en general, hacia las multiplicidades de conciencia que, por así decir, cabe sacar de ellas” (Husserl, E., *Ideas I*, § 86, p. 287). En el horizonte fenomenológico de *Ideas I* se asume el punto de vista teleológico cuando se tematizan las vivencias a partir de lo que han de rendir, de lo que “cabe sacar de ellas”. Si no se asume este punto de vista se asumiría implícitamente el punto de vista sensualista, donde la conciencia se concibe como un mero cúmulo de sensaciones que “de suyo sin sentido, no podrían originar ningún ‘sentido’ como quiera que se mezclasen” (*Ibid.*). La conciencia trascendental tendría entonces como fin o meta constituir el sentido de todo objeto, el estatuto trascendental de la conciencia no sería otra cosa que la incesante realización de esta función teleológica.

Por interesante que resulte investigar cómo y por qué ha aparecido la problemática de la teleología a lo largo de la historia de la filosofía occidental, señaladamente en Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, dejo estas cuestiones de lado y me ciño a la significación y función brevemente descritas que tiene este concepto dentro de la fenomenología husserliana.

inmanencia como de la trascendencia, cuando más bien se trata de lo contrario. El sentido y lo sentido son, cada uno, no-independientes respecto a la inmanencia y trascendencia, es decir, se dan *en* ellas y *para* ellas.

Es por esta referencia teleológica que lo sentido (lo agradable, lo detestable, lo interesante, lo aburrido, etc.) no sólo puede sino que ha aprehenderse como algo a la vez “subjetivo” y “objetivo”, como excitación afectiva del sujeto consciente y como propiedad objetiva de aquello que despierta la excitación. No es entonces una contradicción lógica, ni un error lingüístico, ni una ambigüedad de la vida cotidiana sino una decir fundado en las cosas describir como alegre un suceso de la conciencia y *a la vez* un suceso del mundo.

Si el rendimiento sujeto-afectado/objeto-afectante es el fin de la constitución afectiva, lo sentido es por el contrario aquello a partir de lo cual esta constitución acontece, esto es, su origen o principio (ἀρχή). Habrá que decir entonces que el origen fenomenológico de las vivencias afectivas (sentimientos) y de sus respectivos correlatos noemáticos (valores) es lo sentido; éste, mediante la constitución afectiva, se aprehende como sentimiento y como valor. Origen debe entenderse aquí en sentido fenomenológico, esto es, como algo completamente diferente a causa eficiente, por lo tanto como algo esencialmente ajeno a toda producción y creación. Es tan absurdo decir que lo sentido crea o produce vivencias afectivas como decir que crea o produce valores, pues no se ve cómo algo que no es inmanente ni trascendente puede efectuar algo inmanente y algo trascendente. Origen significa dejar aparecer, dejar ser. Lo sentido es el origen de los sentimientos y de los valores no porque los *efectúa* sino porque los *deja* aparecer, no porque *produzca* su ser sino porque *deja* que imperen en su ser.

Puesto que no se da el aparecer sin algo que aparezca, ni se da el origen sin lo originado, no se da lo sentido al margen del sentimiento o al margen del valor (en tanto correlato noemático del sentimiento). Esto implica que en sentido estricto no puede establecerse secuencia cronológica entre ellos. Ninguno es anterior o posterior dado que una secuencia de este tipo sólo puede tener lugar entre elementos independientes, lo cual contradiría lo recién dicho. Lo sentido, el sentimiento (del sujeto consciente) y el valor (de

las cosas) son elementos que pese a su mutua irreductibilidad conforman en su *unidad esencial* el fenómeno de la afectividad.

Antes de seguir adelante conviene detener la marcha y cerciorarse de si realmente se da con evidencia algo así como lo sentido. ¿No tiene acaso la sospechosa apariencia de una entidad confeccionada a modo? Para averiguarlo supongamos que no existe lo sentido, supongamos que en él no puede ubicarse el origen de la afectividad. Resulta entonces que la afectividad o bien tendría que originarse en la inmanencia o bien en la trascendencia. Consideremos brevemente cada una de estas posibilidades y veamos qué se desprende de ellas.

Si la afectividad tuviese origen inmanente las cosas y sucesos del mundo serían en sí mismos afectivamente neutros, no serían de suyo ni alegres ni tristes, ni interesantes ni aburridos, etc. ¿Cómo explicar entonces que este suceso se viva como alegre, aquel suceso como triste, este otro como interesante, este otro como aburrido, etc.? Por –podría sugerirse– una suerte de “externalización” a través de la cual lo agradable, lo triste, lo interesante y lo aburrido se transferirían desde la inmanencia de las vivencias hacia la trascendencia de las cosas y sucesos. Haciendo abstracción de las complejidades intrínsecas a esta externalización, ¿qué determinaría que a este suceso se le *suela* atribuir lo agradable, a aquel suceso lo triste, etc.? ¿No se deja entrever en estos casos una suerte de *regularidad* afectiva? Ganar una amistad suele ser un suceso agradable, perder una amistad suele ser un suceso triste. Estas regularidades no son cosa del sujeto sino de estos sucesos en cuanto tales. Puedo estar sumergido en una profunda tristeza pero entablar una nueva amistad casi siempre suscitará en mí alegría; puedo estar radiante de alegría pero perder un amigo casi siempre suscitará en mí tristeza⁹⁰. En suma, si las cosas y sucesos del mundo fuesen

⁹⁰ Se podrá objetar que el “regularmente” y el “casi siempre” dan probabilidades pero no necesidades esenciales. Hay que recordar, sin embargo, que no existe un solo tipo de necesidad esencial. Si se toma como *único* parámetro de evidencia la necesidad esencial tal y como se presenta en el ámbito matemático o geométrico (exactitud), sería completamente absurdo exigir necesidades esenciales en el ámbito afectivo y en el ámbito histórico o espiritual. Como insiste Husserl en reiteradas ocasiones, no se trata de adaptar la experiencia a un método –como el matemático-geométrico donde se puede y *debe* aspirar a la exactitud– sino de adaptar el método a la experiencia. La experiencia afectiva es huidiza, difícil de captar descriptivamente, ¿quién podría distinguir con exactitud, *more geometrico*, entre la alegría y el entusiasmo, o entre la nostalgia y la melancolía, entre el tedio y el aburrimiento, etc.? El no poder distinguir *con exactitud* estas emociones no

afectivamente neutros no podrían suscitar, cambiar o agudizar ningún sentimiento en mí; esto es, la afectividad sería un fenómeno meramente subjetivo, y como tal, sólo subjetivamente podría modificarse, *ninguna* cosa ni estado de cosas podría afectarme.

Si la afectividad tuviese origen trascendente las cosas y sucesos del mundo tendrían en sí mismos un carácter afectivo unívoco, inalterable, mientras que el sujeto consciente sería afectivamente neutro. ¿Cómo explicar entonces el hecho de que el sujeto consciente se alegra, se entristece, se interesa, se aburre? Por una suerte de “internalización” a través de la cual lo agradable, lo triste, lo interesante y lo aburrido se transferirían desde la trascendencia de las cosas y sucesos hacia la inmanencia del sujeto. Así, dado que entablar una amistad es en sí y por sí un suceso agradable, me alegro; dado que perder un amigo es en sí y por sí un suceso triste, me entristezco. Sin embargo esto es a todas luces falso. Puedo estar dominado por una ira tan enceguedora que ni logra alegrarme el hacer nuevos amigos ni logra entristecerme el perder viejos amigos; es como si la ira me blindase ante cualquier otro influjo afectivo. Estas *irregularidades* no dependen de los sucesos sino de los sujetos. Por lo tanto, si los sujetos conscientes fuesen en sí y por sí afectivamente neutros, la suscitación y modificación afectiva en *todos* ellos sería unívoca, todos sentirían lo *mismo* ante las *mismas* cosas y estados de cosas.

El punto polémico de las dos posiciones expuestas se resume a una sola cuestión: la afectividad se origina en la trascendencia o en la inmanencia, es decir, la afectividad se internaliza o se externaliza. Si se toma partido por la primera posibilidad las cosas y sucesos del mundo se vuelven afectivamente irrelevantes. Si se toma partido por la segunda posibilidad es el sujeto consciente quien se vuelve afectivamente irrelevante. ¿Pero puede realizarse verdaderamente la experiencia afectiva de modo unilateral, esto es, prescindiendo de la inmanencia o de la trascendencia? ¿Cómo puede admitirse un origen de la afectividad sin excluir de él al sujeto consciente o a las cosas y sucesos del mundo? Localizando dicho origen en algo que no es conciencia ni mundo y que sin embargo no se da sin la conciencia y sin el mundo: lo sentido.

debe considerarse como una incompetencia reprochable a nosotros. No es entonces una falta de rigor sino todo lo contrario contentarse en el ámbito afectivo con “meras regularidades”.

2.4 La irreductibilidad del sentido a la inmanencia y a la trascendencia. El sentido como contenido de las vivencias objetivantes

Hasta aquí se han destacado dos rasgos de la relación entre los sentimientos y las representaciones. Primero, que están unidos por fundación o por no-independencia. Segundo, que existe entre los contenidos de ambas clases de vivencias cierto tipo de semejanza esencial. El primer punto ha sido expuesto detalladamente en el apartado 2.2 pero el segundo punto no ha sido objeto de una investigación temática. De hecho, de modo inmediato este punto despierta muchísimas dudas. ¿Cómo puede haber semejanza entre el contenido del sentimiento y el contenido de la representación? ¿Cómo puede haber semejanza entre el fenómeno de la inteligibilidad y la afectividad? Para intentar contestar estas preguntas lo primero que debe esclarecerse es qué ha de entenderse aquí por contenido.

En *Investigaciones lógicas* el término “contenido de un acto” o “contenido de vivencia” refiere al momento encargado de determinar su referencia objetiva. Este contenido, en calidad de momento ingrediente, de momento inmanente, no es ni objeto ni cualidad o propiedad de un objeto. El contenido de un acto, sin embargo, tampoco se identifica con los contenidos primarios, es decir, con lo que en *Ideas I* Husserl llama materia o *hýle*⁹¹, términos con los que el fenomenólogo designa a todos los elementos sensibles preintencionales de la conciencia, tales como las sensaciones, sentimientos sensibles, etc. Para mayor claridad traigamos a intuición este momento tomando como base la percepción sensible.

La percepción fenomenológicamente considerada es una vivencia que se dirige a cosas. La percepción se dirige a... porque la conciencia misma se dirige a...: “conciencia es

⁹¹ El término “materia” tiene dos acepciones según aparezca en *Investigaciones lógicas* o en *Ideas I*. En la primera obra se entiende como el momento que determina plenamente la referencia intencional, en la segunda obra mienta todos los elementos sensibles preintencionales de la vivencia (sensaciones, sentimientos sensibles, etc.).

precisamente conciencia 'de' algo; es su esencia albergar en sí 'sentido', por así decir la quintaesencia de 'alma', 'espíritu', 'razón'. Conciencia no es título para 'complejos psíquicos', para 'contenidos' fusionados, para 'haces' o corrientes de 'sensaciones', que, de suyo sin sentido, no podrían originar ningún 'sentido' como quiera que se mezclasen"⁹². Las sensaciones tomadas en sí y por sí no tienen sentido, son irracionales, es decir, no exhiben ni hacen aparecer nada. Tener sensaciones es pues radicalmente distinto a percibir, por más que éste no se da sin aquél. La exhibición o el aparecer perceptivos de cosas corren a cargo de la nóesis –usando nomenclatura de *Ideas* I– y más en particular, del momento dador de sentido, que en *Investigaciones lógicas* se llama "momento de aprehensión" o simplemente "aprehensión". La dación de sentido tiene lugar cuando las aprehensiones "animan" o "interpretan" los contenidos de aprehensión, los contenidos primarios o *hýle*. De esta manera la sensación de rojo llega a ser exhibición o manifestación del rojo de una cosa.

Este modelo explicativo-descriptivo se designa como el esquema contenido de aprehensión-aprehensión. Como es evidente de suyo, la problemática fenomenológica fundamental radica en cómo entender la animación-interpretación que propone este esquema. Lo primero que tiene que señalarse en este respecto es que la animación-interpretación es de índole pasiva, y por lo tanto no está a merced del antojadizo arbitrio del sujeto consciente, pues sin duda alguna no es algo que él pueda controlar. Lo segundo es que si bien no hay una necesidad unívoca que coordine siempre determinados contenidos de aprehensión con determinadas aprehensiones, pues una y la misma *hýle* puede animarse-interpretarse de distintas maneras, puede encontrarse cierta regularidad. Echemos mano de un ejemplo para ilustrar esto.

Se da a la conciencia una *hýle* de una índole determinada⁹³, pongamos por caso la sensación de rojo. Inmediatamente, se suscita la aprehensión que informa (anima o interpreta) dicha sensación haciéndola exhibir la superficie rojiza de una manzana. ¿Cómo entender este informar, animar o interpretar? Explicitando la articulación de sus momentos diferenciables.

⁹² Husserl, E., *Ideas* I, § 86, p. 287.

⁹³ Con "índole de la sensación" me refiero al momento de la sensación que distingue, por ejemplo, a una sensación de rojo de una sensación de azul.

A primera vista nada enigmático se destaca. La aprehensión da sentido, la sensación recibe sentido; una es activa, la otra pasiva; una es forma, la otra materia, etc. Sin embargo, en una consideración más cuidadosa se descubre que se obvia el estatuto del sentido. La sensación recibe sentido, la aprehensión da sentido, pero ¿qué decir del sentido en cuanto tal? Que no es producido, creado o inventado por la aprehensión, es decir, el sentido no es un efecto de la aprehensión. Si no es efecto de la aprehensión ¿es entonces causa de la aprehensión? De ninguna manera. Lo que se puede decir con la más estricta probidad fenomenológica es que el sentido *se da* en ella. La aprehensión *da* sentido a la sensación porque el sentido en cuanto tal *se da*. Éste, en la medida en que es irreducible a la aprehensión y a la sensación, ha de reconocerse entonces como un elemento que si bien es *diferente a ellas sólo en unidad con ellas* hace posible el esquema contenido de aprehensión-aprehensión. ¿Pero es esto fenomenológicamente evidente?

No cabe duda que uno y el mismo complejo hilético de sensaciones puede aprehenderse de múltiples maneras y exhibir por tanto múltiples objetos. Sin embargo, esta multiplicidad de posibilidades de aprehensión está acotada, pues ciertamente no puede exhibirse un objeto cualquiera con un complejo hilético cualquiera. ¿Qué elemento es el responsable de esta restricción? La índole de este complejo hilético, pues es ella quien admite o rechaza estas o aquellas aprehensiones. Tomemos el ejemplo bien conocido del maniquí en el aparador. Un complejo de sensaciones bien determinado, que comprende cierta “forma”, cierto “colorido”, etc., se aprehende como una persona. Tras una consideración más cuidadosa resulta que dicho complejo de sensaciones no corresponde a una persona sino a un maniquí. Aunque este complejo admite ciertas aprehensiones, rechaza muchísimas otras, como aquella que exhibe una silla, o un gato o una institución pública. El poder-exhibir una persona y el poder-exhibir un maniquí son posibilidades que le corresponden al complejo de sensaciones en cuestión, son sentidos *prefigurados* en él, pero en cuanto posibilidades, en cuanto sentidos prefigurados, no son ningún complejo de sensaciones. Pese a esto, estas posibilidades o sentidos prefigurados no flotan en el aire sino que *pertenecen* a la índole de las sensaciones que conforman el complejo. ¿Cómo entender entonces estas posibilidades de exhibición o sentidos prefigurados en las sensaciones? Si el

momento denominado “índole” podría considerarse como el qué de las sensaciones, podría decirse que el sentido prefigurado es el cómo (o modo) de las sensaciones⁹⁴.

La índole y el modo, el qué y el cómo, serían momentos mutuamente no-independientes en la sensación. Las sensaciones tendrían entonces, por decirlo de alguna manera, un lado sensible y uno “inteligible”, el primero sería la índole, el cual distinguiría por ejemplo una sensación de rojo de una sensación de azul, el segundo sería el modo, y aglutinaría las *posibilidades* de exhibición o manifestación de cosas que están prefiguradas en las sensaciones⁹⁵. Si las sensaciones no tuviesen este momento prefigurativo su índole podría servir para exhibir cualquier cosa, lo cual es fenomenológicamente imposible. Entonces, respondiendo la pregunta formulada anteriormente, el sentido en tanto momento prefigurado *en* la sensación orienta la manera en que ésta es aprehendida. Sólo porque la aprehensión se *atiene* al sentido prefigurado de las sensaciones se puede decir que aquélla les da sentido a éstas. La *hýle* no es materia completamente sin forma, carente absolutamente de sentido, sino materia que “insinúa” o “sugiere” sentido. Precisamente esto es lo que significa “sentido prefigurado”.

Si esto es así, si el sentido ya está prefigurado en las sensaciones, ¿no se vuelve prescindible la aprehensión? De ninguna manera, pues la aprehensión desempeña un papel

⁹⁴ Las sensaciones y, en general, las vivencias no intencionales siempre han representado un problema para los estudiosos de la fenomenología husserliana. Las interpretaciones han oscilado desde considerar a las sensaciones como vestigios del empirismo clásico (cf. Chapman, H. M., *Sensations and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1966), pasando por su consideración como materia neutra, sin forma (cf. Brough, J. B., “The Emergency of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness” en *Husserl Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1977, pp. 83-100), hasta llegar incluso a afirmar su carácter intencional (cf. Welton, D., *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Phaenomenologica 88), Martinus Nijhoff, The Hague, 1983, Cap. 8, pp. 212-253). Mi interpretación en este respecto es una suerte de posición intermedia. Las sensaciones no son vivencias *completa y absolutamente* carentes de sentido, pero tampoco *constituyen cabalmente* sentido, es decir, las sensaciones *no son* no-intencionales *ni* intencionales. El que las sensaciones carezcan del sentido *unívoco* que caracteriza a las vivencias intencionales no excluye que conlleven algún tipo de sentido. Éste, que no es un sentido unívocamente determinado sino “multívocamente” determinado, es a lo que yo llamo sentido prefigurado.

⁹⁵ Esto no contraviene el carácter no-intencional o preintencional de las sensaciones. Éstas no exhiben o manifiestan algo pero *pueden* hacerlo. La posibilidad de exhibir o manifestar cosas, al igual que toda posibilidad, en sentido estricto, no es real, pues realidad es el contraconcepto de posibilidad. Por esta razón el sentido inherente a la sensación no es un sentido *realizado* (figurado) como el que subyace en vivencias intencionales, sino un sentido *prefigurado* o, como también podría decirse adoptando terminología heideggeriana, *proyectado* (anticipado).

constitutivo fundamental: lleva a cabo, determina o ex-pone el sentido prefigurado. Cuando Husserl dice que las sensaciones tomadas en sí y por sí no tienen sentido quiere decir que *actual o realmente* no exhiben o manifiestan nada, aunque por esencia *pueden* hacerlo. Las aprehensiones tendrían entonces la función de actualizar el sentido potencial de las sensaciones; de liberar el sentido encerrado en ellas; de llevar a cabo el sentido incipiente en ellas; de determinar plenamente el sentido prefigurado que por esencia es indeterminado. Que el sentido prefigurado (posible) se lleve a cabo quiere decir que es llevado a fin, ¿cuál fin? El fin inherente a la constitución, a saber, exhibir, manifestar o hacer aparecer objetos, o lo que es otro nombre de lo mismo, constituir objetos:

“en lugar del análisis y la comparación, la descripción y la clasificación, apegados a las vivencias aisladas, aparece la consideración de las singularidades bajo el punto de vista ‘teleológico’ de su función: hacer posible la ‘unidad sintética’. La consideración se vuelve hacia lo, por así decir, PREDELINEADO esencialmente en las vivencias mismas, en sus daciones de sentido, en sus nóesis en general, hacia las multiplicidades de conciencia que, por así decir, cabe sacar de ellas”⁹⁶

Puesto que las sensaciones “insinúan” sentido mas no dan sentido, se requiere de la aprehensión. Sin el particular momento noético de la aprehensión el sentido en las sensaciones se mantendría prefigurado o encerrado en ellas, no habría exhibición o manifestación de nada⁹⁷.

¿Qué se ha ganado con todo esto para fundamentar la semejanza entre el contenido de una vivencia afectiva y el contenido de una vivencia objetivante? La aclaración de lo que cabe entender por contenido de una representación o vivencia objetivante: el sentido. Si se trata de una representación intencional, su contenido se llamará “sentido”, si se trata de una

⁹⁶ Husserl, E., *Ideas I*, § 86, p. 287.

⁹⁷ Es importante recordar aquí que para la fenomenología el rendimiento de la aprehensión no es una cosa sino el aparecer o manifestación de una cosa. Con esto no sólo se previene el error de comprender la constitución fenomenológica como creación, sino que se mantienen plenamente diferenciados el ámbito de la inmanencia y el ámbito de la trascendencia, la conciencia y el mundo de las cosas. El fenomenalismo de Locke, el cual reduce las cosas externas a ideas internas, por más que falsee la experiencia realmente vivida, arraiga en un hecho fenomenológico incontrovertible, a saber, que las sensaciones prefiguran el sentido de las cosas externas. Sin embargo, al desconocer la intencionalidad, y con ella, la aprehensión o momento noético dador de sentido, el fenomenalismo deviene una suerte de solipsismo ontológico.

representación preintencional, su contenido se llamará “sentido prefigurado”. Falta el esclarecimiento de lo que pueda ser el contenido de una vivencia afectiva intencional y preintencional para, finalmente, poner de manifiesto su semejanza.

2.5 Modalizaciones del sentido: sentido prefigurado y determinado, sentido incumplido y cumplido

Antes de seguir adelante hay que hacer frente a una objeción. Si el sentido está prefigurado en las sensaciones, si es un momento no-independiente de las sensaciones, ¿qué decir de todas aquellas vivencias que como las menciones vacías no están fundamentadas en sensaciones? ¿Se tendrá que decir que son vivencias carentes de sentido?

Para intentar responder a estas preguntas atengámonos al fenómeno de la mención vacía en su forma más simple. Esto exige, de entrada, asumir como dadas o constituidas las menciones vacías, esto es, hacer abstracción de toda cuestión concerniente a su génesis fenomenológica para describir lo que en ellas de hecho se da. ¿Qué está dado en ellas? Veámoslo con ayuda de un ejemplo.

Tengo perceptivamente ante mí, a mediana distancia, una mesa. Veo una de sus caras laterales, una parte de la tabla que compone su superficie y nada más. Sin embargo, yo sé que la mesa tiene muchas más caras de las que ahora puedo ver, sé que si me acerco a la mesa y me muevo alrededor de ella las podré ver, etc. ¿Cómo sé estas cosas? No necesariamente porque haya visto anteriormente esta mesa o porque de un modo más o menos vago rememore experiencias pasadas con otras mesas⁹⁸, tampoco porque me las imagine, menos aún porque lo infiera del sentido común o a partir de conocimientos científicos. Lo sé porque la percepción sensible se estructura horizontalmente, es decir,

⁹⁸ Desde luego que en casi todos los procesos perceptivos intervienen habitualidades que tienen sedimentadas tipificaciones, pero no en todos. Toda habitualidad y todo tipo supone necesariamente el momento en el cual se instituyen ambas cosas. Toda institución de esta clase es una percepción, por lo tanto hay percepciones que no suponen habitualidades y tipos. Para una magnífica exposición sobre la institución de los tipos y su conexión con el esquema contenido de aprehensión-aprehensión cf. Lohmar, D., “El desarrollo del modelo de constitución de aprehensión y contenido de Husserl” en, *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, Luis Román Rabanaque & Antonio Zirió Quijano (editores), Jitanjáfora, Morelia, 2016, pp. 181-205.

porque en ella no es consciente únicamente la cara lateral que de hecho veo, sino también todas aquellas caras que de hecho no veo. Las caras no vistas son conscientes en lo que Husserl llama menciones vacías, las cuales no son una adición exterior a la percepción sensible sino notas que le pertenecen necesariamente.

¿Qué se “da” entonces en las menciones vacías? Algo que no aparece, que no se exhibe, que no se manifiesta. Sin embargo, es necesario hacer una observación. Las menciones vacías no son exhibición de algo *pero* mientras, “claman” o están en pos de su exhibición. Si las menciones mientras, no señalan, por lo tanto, siguiendo con las distinciones establecidas en la primera de las *Investigaciones lógicas* las menciones representan de *algún modo* el objeto mentado. En el ejemplo anterior, las menciones vacías representan las caras *como* caras de una mesa, *no como* caras de un objeto natural, de una mera cosa [*Ding*]. Representar algo como algo quiere decir representarlo *con sentido*, por lo tanto, las menciones vacías al representar algo como algo lo representan con sentido.

Aunque ha quedado corroborado que las menciones vacías tienen sentido esto no es fenomenológicamente suficiente, pues falta determinar *cómo* se da el sentido en ellas. Esto se puede determinar profundizando en lo ya ganado. Dijimos que las menciones vacías no son exhibición de algo pero “claman” la exhibición de ese algo, ¿qué significa esto? Que las menciones vacías tienden a ser menciones llenas, cumplidas o plenificadas, y, correlativamente, que el sentido en ellas tiende a su llenado, cumplimiento o plenificación. Esto quiere decir que en las menciones vacías el sentido se da de modo incumplido o, más precisamente, como sentido incumplido que tiende a su cumplimiento.

Las menciones vacías de las representaciones sensibles sólo pueden cumplirse o plenificarse mediante intuiciones sensibles, las cuales conllevan sin excepción sensaciones o fantasmas⁹⁹. Por consiguiente, estas menciones vacías al estar en pos de su cumplimiento en intuiciones sensibles están en pos de sensaciones. El que el sentido incumplido llegue a ser sentido cumplido en virtud de las sensaciones en la percepción no debe sorprender después

⁹⁹ Los fantasmas son los elementos ingredientes no-intencionales de las *re*-representaciones o vivencias objetivantes no perceptivas (rememoración, fantasía, etc.). Los fantasmas son a las *re*-representaciones lo que las sensaciones son a la percepción. Se puede decir que lo que vale para las sensaciones vale *mutatis mutandis* para los fantasmas: tienen un lado sensible (índole) y uno inteligible (sentido), el sentido prefigurado en ellos se explicita por medio de aprehensiones, etc.

de las consideraciones hechas en el apartado anterior. Sólo porque las sensaciones no son ajenas al sentido, sólo porque el sentido está prefigurado en ellas, pueden desempeñar en la percepción una función cumplidora o plenificadora¹⁰⁰. Resulta entonces que aunque uno y el mismo sentido se da en la mención vacía y en la mención llena o intuitiva no se da del mismo modo; en el primer caso se da como sentido incumplido y en el segundo por el contrario como sentido cumplido, pleno. Quizá puede pensarse menciones vacías sin sensaciones¹⁰¹ pero no menciones vacías que no tiendan a su cumplimiento en intuiciones, en el caso particular de las menciones vacías del ámbito sensible o “empírico”, éstas tenderían a su cumplimiento en sensaciones. La mención vacía no representa sin más una cosa o un estado de cosas que no se exhibe, sino una cosa o estado de cosas que puede y – quizás– debe exhibirse¹⁰².

Conforme a todo lo anterior, puede concluirse que el sentido, ya sea como sentido prefigurado en la sensación, como sentido determinado pero incumplido en la mención vacía o como sentido determinado y cumplido en la intuición, es condición necesaria para la aparición, exhibición o manifestación de algo. Pero ser condición necesaria es muy diferente de ser condición suficiente. Además del sentido ¿puede identificarse alguna otra condición del aparecer? Para clarificar esto habrá que volver a una problemática pendiente.

¹⁰⁰ Partiendo de la composición tripartita de los actos de conciencia (cualidad, materia y contenido representante) que Husserl expone en la sexta de las *Investigaciones lógicas*, Pilar Fernández Beites (cf., “Percepción, imaginación y signo en las *Investigaciones lógicas*. Crítica a la teoría de las Formas de Aprehensión”, *Diálogo filosófico*, n° 46, enero/abril, 2000, pp. 53-67) hace notar que la mera presencia de contenidos representantes (sensaciones) no otorga cumplimiento o plenitud, pues tanto los actos intuitivos como los signitivos (actos que significan, p. ej. cuando verbalmente digo “el cielo es azul”) conllevan dichos contenidos. Lo que demuestra Pilar Fernández Beites es que las sensaciones *no bastan* para cumplir el sentido de menciones vacías que se dan en el ámbito sensible, lo cual *no* significa que sean irrelevantes para dicho propósito.

¹⁰¹ Para el Husserl de la sexta de las *Investigaciones lógicas* (cf., § 23) esta posibilidad no es más que un caso límite.

¹⁰² Pienso aquí en las menciones vacías del ámbito ético-práctico (volitivo). El querer no sólo implica el ser conscientes de la *posibilidad* de realizar algo valioso sino también de la *necesidad* de dicha realización, es decir, porque *debo* actuar de cierto modo *puedo* actuar de cierto modo: “una voluntad a la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima, es una voluntad libre” (Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, FCE-UAM-UNAM, México, 2011, p. 32). Puesto que sólo se da la posibilidad de actuar éticamente (voluntad libre) por la necesidad de actuar éticamente (forma legislativa), “la libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra” (*ibid.*, p. 33). Sobre la posición ética de Husserl en general, y sobre su posición respecto a la ética de Hume, Kant y Brentano en particular cf. Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. XIII-XLVIII.

2.6 Lo sentido como contenido de las vivencias afectivo-valorativas. El sentido que es (lo) sentido como fuente de la semejanza entre el contenido del sentimiento y el contenido de la representación

Se ha dicho en apartados pasados que hay semejanza entre los contenidos de las vivencias objetivantes y las vivencias afectivas. Luego, se mostró que el sentido en general es el contenido de las vivencias objetivantes y que el sentido prefigurado es el contenido de las sensaciones. Quedó pendiente, sin embargo, establecer cuál es el contenido de las vivencias afectivas intencionales y preintencionales.

El sentido prefigurado es un momento no-independiente de las sensaciones. Las sensaciones, sin embargo, no se dan en sí y por sí sino, como el propio Husserl lo señala, guardando una relación esencial con otro tipo de vivencias: los sentimientos sensibles. ¿Qué comparten las sensaciones y los sentimientos sensibles que les permite guardar una relación esencial entre sí? La posibilidad de exhibir o manifestar. Mientras que las sensaciones tienen la posibilidad de exhibir cosas, los sentimientos sensibles tienen la posibilidad de exhibir cosas de valor (valores). Este no es, sin embargo, el único paralelismo entre ambos tipos de vivencias. De hecho, lo mismo que se dijo para las sensaciones vale *mutatis mutandis* para los sentimientos sensibles.

Al igual que las sensaciones, los sentimientos sensibles tomados en sí y por sí no exhiben o manifiestan nada; para que esto suceda han de ser animados-interpretados por aprehensiones específicas: las aprehensiones afectivo-valorativas. Ahora, puesto que no se puede exhibir cualquier valor con cualquier complejo de sentimientos sensibles, debe haber un elemento que restrinja la animación-interpretación. Si en el caso de las sensaciones el elemento regulador es *el* sentido prefigurado, habrá que decir que en los sentimientos sensibles es *lo* sentido prefigurado; es éste el contenido de aquéllos. Lo sentido prefigurado, aunque inseparable (no-independiente) de un cúmulo de sentimientos sensibles, no es ningún de éstos sino su modo o forma (cómo). Lo sentido prefigurado aglutina entonces las posibilidades de exhibición de valores en los sentimientos sensibles, las cuales se

explicitarían, determinarían o serían llevadas a cabo por las aprehensiones valorativo-afectivas. Así como el sentido prefigurado en las sensaciones indica *cómo* éstas han de ser aprehendidas, lo sentido prefigurado en los sentimientos sensibles indica *cómo* éstos han de ser aprehendidos. El sentido prefigurado es el cómo del qué (índole) de las sensaciones, lo sentido prefigurado es el cómo del qué (índole) de los sentimientos sensibles. Ahora, si lo sentido prefigurado es el contenido de los sentimientos preintencionales (sentimientos sensibles), habrá que decir que lo sentido es el contenido de los sentimientos intencionales.

Con esto queda claro que hay plena correspondencia entre representaciones preintencionales (sensaciones) y sentimientos preintencionales (sentimientos sensibles), y por lo tanto entre representaciones intencionales y sentimientos intencionales. Pero ¿cómo es posible esta correspondencia, paralelismo o semejanza entre representaciones en general y sentimientos en general? ¿Hay algo común entre representaciones y sentimientos? El ser unidades temporales y unidades fenomenológicas (unidades mostrantes). Representaciones y sentimientos, en tanto intencionales, tienen en común el *mostrar* algo; en tanto preintencionales, tienen en común el *poder mostrar* algo.

Por esencia, el mostrar no es sólo un mostrar algo sino un mostrar algo *como* algo. Este “como algo” en el mostrar representativo designa *al* sentido y en el mostrar sentimental designa a *lo* sentido. Así, “mostrar representativamente algo como algo” no es otra cosa que “mostrar representativamente un objeto con este o aquel sentido”, mientras que “mostrar sentimentalmente algo como algo” no es otra cosa que “mostrar sentimentalmente un valor o como lo placentero, o como lo doloroso, etc.”. El paralelismo entre representaciones y sentimientos arraiga entonces en el paralelismo entre el sentido y lo sentido. El tipo de relación que existe entre el sentido y lo sentido se pondrá de manifiesto al profundizar en lo ya ganado.

El sentido, sea el determinado o el prefigurado, no es algo creado o producido sino algo que *está dado* en las representaciones sin ser él mismo representación alguna. Ahora, puesto que “no se da lo que no toca el ánimo”¹⁰³, el sentido, en tanto dado, ha tocado el ánimo. Esto no quiere decir que en algún momento del pasado el sentido irrumpió, y como

¹⁰³ „Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt“ (Ms. A VI 26/42a).

consecuencia, el ánimo fue tocado. Más bien quiere decir que no se da *el* sentido sin que se dé *lo* sentido, que no hay inteligibilidad sin afectividad. La unidad del sentido y lo sentido, al no necesitar de un tercer elemento que funja como momento de unidad o contenido unificativo que los vincule, es unidad de fundación¹⁰⁴. Pero ¿qué está fundado en qué? Lo sentido en el sentido y viceversa, el sentido en lo sentido, por lo tanto son mutuamente inseparables, mutuamente no-independientes, o expresado en terminología mereológica, fundados bilateralmente.

De esto se desprenden dos consecuencias. Primero, puesto que el sentido (prefigurado) es no-independiente de las sensaciones y lo sentido (prefigurado) es no-independiente de los sentimientos sensibles, las sensaciones y los sentimientos sensibles serán mutuamente no-independientes¹⁰⁵. Segundo, puesto que las sensaciones y los sentimientos sensibles son mutuamente no-independientes, y dado que las sensaciones *aprehendidas* son no-independientes de vivencias objetivantes y los sentimientos sensibles *aprehendidos* son no-independientes de vivencias afectivo-valorativas, las vivencias objetivantes y las vivencias afectivo-valorativas serán mutuamente no-independientes. Dada la unidad de fundación bilateral entre el sentido y lo sentido, es lo sentido, y no únicamente el sentido, condición necesaria para el aparecer o manifestación de algo. Todo aquello que se presenta a la conciencia ha de presentarse como siendo y como afectando-valiendo, como cosa [*Sache*] y como valor-afectante.

Sin embargo, hablar de vivencias y relaciones entre vivencias no alcanza todavía a describir el máximo grado de concreción, pues las vivencias son vivencias de sujetos conscientes *en esta o aquella* actitud. Como se mencionó de pasada al principio de este capítulo, Husserl se instala en este último nivel de concreción para explicar la diferencia entre el ver gozoso y el ver del crítico de arte: la diferencia entre ambos radica en la actitud en la cual se ejecutan cada una de estas vivencias. Así, el que ve gozosamente una pintura estaría

¹⁰⁴ Cf. 2.2.

¹⁰⁵ “Meros datos de sensación y, en un nivel más alto, objetos sensibles como cosas que existan para el sujeto, pero existan ‘libres de valor’, son abstracciones”. [„Bloße Empfindungsdaten und höherer Stufe sinnliche Gegenstände wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber ‚wertfrei‘ da sind, sind Abstraktionen“ (Ms. A VI 26/42a)]. Que las sensaciones sean *abstractas* quiere decir que son partes dentro de un todo *concreto*. ¿Cuál es este todo concreto? La unidad entre sensaciones y sentimientos sensibles.

en actitud valorativa mientras que el crítico de arte estaría en actitud teórica. ¿Cómo empatar la no-independencia de las vivencias objetivantes y las vivencias afectivo-valorativas en el horizonte más abarcador y concreto de las actitudes?

Aunque en *Ideas II* Husserl no tematiza exhaustivamente las dos actitudes ni profundiza en la relación que existe entre ambas, es posible extraer de esta obra algunas directrices sobre esta problemática:

“no sería correcto decir que el correlato de la mera naturaleza es un puro ‘sujeto-yo-objetivante’ que no ejecuta ninguna suerte de valoraciones. Es, en efecto, un sujeto que ante su *objeto*, ante la realidad constituida en apariciones, es INDIFERENTE, es decir, no valora tal ser por mor de él mismo [...] ESTE SUJETO VALORA EMPERO EL SABER DEL SER APARENTE, la determinación de este ser mediante juicios lógicos, mediante la teoría, mediante la ciencia [...] tiene interés en transformaciones, las produce prácticamente en el experimento: pero no por mor de ellas mismas [...] así pues, el correlato de la naturaleza no es un sujeto que no aspira, no quiere, no valora. Esto es impensable. En el conocimiento de la naturaleza se abstrae solamente de todos los demás valores fuera de los VALORES DEL SABER”¹⁰⁶

Se desprende de esto tres conclusiones. 1) Dentro de la actitud teórica no sólo se ejecutan vivencias objetivantes sino también vivencias afectivo-valorativas y vivencias volitivas pues, siguiendo a Husserl, es impensable un sujeto que no quiera (volición) y que no valore (afección) algo que es (objetivación)¹⁰⁷. 2) En actitud teórica las meras cosas o cosas naturales (objetivación) no sólo se dan *con* valores (afección) sino también *con* determinados fines y medios (volición); así, en la actividad concreta de los científicos naturales por ejemplo, las cosas naturales se dan *con* los valores del saber¹⁰⁸ y de acuerdo *con* ciertos medios y fines. 3) Dentro de la actitud teórica el valorar y el querer están subordinados al objetivar, o como lo expresa Husserl, son vivencias que se ejecutan no por mor de sí mismas sino por mor del saber o de la determinación lógica (objetivación).

¹⁰⁶ Husserl, E., *Ideas II*, § 11, p. 55.

¹⁰⁷ El “es” ha de entenderse aquí en sentido amplio, englobando todos los modos de ser, no sólo ser-real sino también el ser-posible, el ser-probable, etc.

¹⁰⁸ Sean cuales sean los valores específicos que cabe englobar bajo este rótulo, es claro que son distintos a los valores que cabe englobar bajo la categoría “valores estéticos”.

Ahora bien, si partimos de la imposibilidad de un sujeto que no quiera y que no valore algo que es, habrá que decir que, *mutatis mutandis*, las tres conclusiones anteriores valen también para la actitud afectivo-valorativa y para la actitud práctica. En ellas tiene también lugar la no-independencia de las vivencias de los tres ámbitos de la razón, la no-independencia de los correlatos noemáticos de estas vivencias (cosas, valores, medios/fines), y la subordinación de los tres tipos de vivencias según el criterio del por mor de sí-por mor de otro. De esta manera, si en la actitud teórica las valoraciones y voliciones son por mor de la objetivación, en la actitud afectivo-valorativa las objetivaciones y voliciones son por mor de la valoración, mientras que en la actitud práctica las objetivaciones y valoraciones son por mor de la volición. Aunque, como se puede ver, lo que determina esencialmente a cada actitud es que el énfasis recae en alguno de los tres diferentes tipos de vivencia, es importante llamar la atención en que los tres tipos de vivencias están necesariamente presentes en cada una de las tres actitudes.

Los distintos modos de unidad de las vivencias objetivantes, afectivo-valorativas y volitivas que dan lugar a las actitudes teórica, afectivo-valorativa y práctica, está posibilitada por la unidad de sensaciones, sentimientos sensibles e impulsos sensibles, la cual, a su vez, está posibilitada por la unidad esencial entre el sentido, lo sentido y lo querido¹⁰⁹. Es entonces en esta unidad en la que arraiga la analogía, hermanamiento o paralelismo entre los tres ámbitos de la razón (objetivación, valoración, volición), los tres géneros de posiciones (dóxica, afectivo-valorativa, volitiva), las tres principales regiones del ser (cosa, valor, medio/fin) y las tres ideas rectoras (verdad, belleza y bien).

¹⁰⁹ Le doy a este término un sentido técnico, mediante el cual significo al *virtual* equivalente del sentido y lo sentido en el ámbito práctico. Si bien aquí se puede repetir lo ya dicho respecto al sentido y a lo sentido (que no es vivencia ni cosa, que mediante él el querer se dirige a la cosa querida, que tiene realidad como momento inteligible de los impulsos sensibles, etc.), se necesita un horizonte mucho más amplio y profundo para determinarlo adecuadamente.

CAPÍTULO TERCERO. Origen temporal de la analogía entre inteligibilidad y afectividad

Que el sentido esté dado quiere decir que el sentido es recibido y no producido, que no es algo originariamente pensado sino afectivamente sentido, dicho brevemente, el sentido es (lo) sentido. Si el sentido posibilita la inteligibilidad y lo sentido posibilita la afectividad, inteligibilidad y afectividad son acontecimientos cooriginarios, habrá por lo tanto que decir que la cooriginariedad del sentido y lo sentido *posibilita* la cooriginariedad de la inteligibilidad y la afectividad. Sin embargo, posibilitación no es realización; una cosa es señalar condiciones de posibilidad y otra señalar condiciones de realidad. ¿Cómo se realiza o concreta la cooriginariedad de la inteligibilidad y la afectividad? Hasta ahora sólo se ha mostrado la concreción de estos fenómenos por separado. La afectividad se realiza o concreta como unidad de sentimiento, lo sentido y valor, mientras que la inteligibilidad lo hace como unidad de representación, sentido y cosa. Lo que falta entonces es sacar a la luz la concreción de estos fenómenos en unidad y no por separado. Pero antes de emprender una nueva tarea ha de corroborarse lo ya ganado.

Corroborar fenomenológicamente algo consiste en *mostrar su necesidad*; corroborar es pues un tipo particular de mostrar. Mostrar implica que lo que se muestra lo hace desde una instancia mostrante, y puesto que el corroborar es mostración de necesidad, el corroborar consiste en que lo que se muestra *tiene que* mostrarse desde lo mostrante. Ahora, lo mostrado en el capítulo pasado es el sentido que es (lo) sentido, el sentido-sentido, ¿pero cómo se corrobora? Indicando la instancia mostrante desde la cual se *tiene que* mostrar el sentido-sentido.

En fenomenología husserliana lo mostrante, aquello que muestra lo que se muestra, recibe el título de trascendental. De esta manera la conciencia es trascendental porque es mostrante, porque muestra o deja que aparezca el mundo y los objetos del mundo. Sin embargo, como el propio Husserl reconoce, “el ‘absoluto’ trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en

un absoluto último verdadero”¹¹⁰. El “absoluto último verdadero” desde el cual se muestra la conciencia trascendental es el tiempo. Que el tiempo sea el trascendental absoluto, la instancia mostrante última, significa que *no es* algo en sí y por sí, que *no se muestra* como algo del mundo, razón por la cual no puede identificarse con el tiempo aparente (fenoménico), con el tiempo del mundo, con el tiempo medido con los relojes. Pese a esto, el tiempo como trascendental absoluto es y aparece de alguna manera, a saber, como la *mismidad* de ser y aparecer: el tiempo es porque se muestra y se muestra porque es. Puesto que el tiempo no sólo *es* sino que *aparece*, recibe el nombre de tiempo fenomenológico¹¹¹.

Si el sentido-sentido es algo más que una hipótesis probable, si es un fenómeno que verdaderamente se da, no puede sino darse desde el tiempo fenomenológico. Por lo tanto su corroboración consistirá en su tener que mostrarse desde el tiempo fenomenológico. Las consideraciones de este capítulo están encaminadas a poner de manifiesto cómo acontece esta mostración, con lo cual no únicamente se corroborará la cooriginariedad del sentido y lo sentido, sino que se estará en condiciones de esclarecer cómo ésta se realiza o concreta en el contexto más abarcador de la cooriginariedad de la inteligibilidad y la afectividad, que es la finalidad de toda esta investigación.

3.1 Principales ámbitos de la conciencia: tener-que-ser, ser-posible y deber-ser

La vida de conciencia se estructura *grosso modo* en síntesis pasivas y síntesis activas. Estas síntesis se definen por el modo en que el yo se encuentra en ellas, esto es, si el yo participa activamente en sus vivencias o si no lo hace. No hay pasividad más radical que el tiempo inmanente, tiempo en el cual se constituyen como duraderas *todas* las unidades

¹¹⁰ Husserl, E., *Ideas I*, § 81, p. 271.

¹¹¹ Pese a que en el tiempo fenomenológico coinciden ser y aparecer, él puede ser considerado abstractamente o bien ateniéndose a su ser o bien ateniéndose a su aparecer. En el primer caso, bajo el nombre de tiempo inmanente se concibe como la dimensión *fenoménica* fluyente en la cual comienzan, duran y terminan las vivencias de la conciencia. En el segundo caso, bajo el rótulo de conciencia interna del tiempo se concibe como instancia *fenomenalizadora*, como aparecer puro, y no como algo fenoménico, no como algo que aparece en el tiempo.

inmanentes, desde las vivencias más simples como las vivencias hiléticas hasta las más complejas como los actos sociales. El tiempo inmanente en tanto *forma* universal de *todas* las vivencias las unifica en una vida, pero lo hace sin atender a los *contenidos* de cada una de ellas. ¿Cómo es entonces que se unifican *estas* vivencias con *estas otras*? ¿Cómo es que una vida no es un caos de vivencias sino un todo ordenadamente estructurado? Mediante una nueva clase de síntesis llamadas síntesis asociativas. Si el tiempo fenomenológico es la forma de toda síntesis (síntesis formal) las síntesis asociativas serían las síntesis de los contenidos (síntesis material). El tiempo inmanente daría cuenta, por ejemplo, de cómo una sensación se relaciona con otra en tanto simultánea o en tanto sucesiva, pero no podría dar cuenta de cómo las sensaciones se estructuran en campos conforme a su semejanza y contraste. Esta última tarea estaría a cargo de las síntesis asociativas.

Ahora bien, las síntesis asociativas que posibilitan los campos de sensaciones rigen el presente de la conciencia, aquello que *de hecho* vive, aquello que *realmente* experimenta, pero la conciencia no es un punto de presencia y/o actualidad absoluta, plena, sino en completa coherencia con su contextura temporal, un horizonte que se abre al pasado y al futuro. Por lo tanto, las síntesis de asociación han de unificar *materialmente* y ya no sólo formalmente a la conciencia con su pasado y con su futuro.

La relación de motivación entre lo presente y lo ausente (pasado y futuro) recibe el nombre técnico de *afección*, y ha de entenderse como “la excitación concienal, tirón particular, que un objeto consciente ejerce sobre el yo”¹¹². Como se puede ver, la *afección* cobra aquí un sentido diferente al de *afectividad*. “*Afectividad*” es el término mediante el cual se puede designar todos los fenómenos de la vida sentimental o emotiva. “*Afección*” en cambio es el término que Husserl emplea para nombrar la excitabilidad de la conciencia, en específico, la capacidad que la conciencia de algo presente tiene de “traer” la conciencia de algo que no está presente. Esta capacidad no es exclusiva de los fenómenos afectivos sino también de los objetivantes y volitivos. Esta es una de las razones por la cual la presencia de notas de un objeto conocido suele suscitar series de rememoraciones de ese mismo objeto.

¹¹² Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. p. 148. La traducción es mía.

No otra cosa sucede en la esfera práctica, pues ante situaciones de cierto tipo se suele actuar de cierta manera, lo cual sólo es posible porque la situación presente suscita actuaciones que han probado su éxito en situaciones pasadas semejantes a la presente.

A pesar de sus diferencias ¿qué guardan en común la temporalización, la asociación y la afección? El ser procesos constitutivos que no pueden no ser, que forman parte de lo que la conciencia *necesariamente* es. Temporalización, asociación y afección conforman el ámbito de lo que la conciencia *tiene que ser*¹¹³. Ahora, puede surgir en este contexto la pregunta sobre si el yo desempeña o no un papel en la ejecución de estos procesos constitutivos, señaladamente en el de la temporalización¹¹⁴, sin embargo, aun suponiendo que el yo intervenga en ellos una cosa es clara: son síntesis que no están bajo el poder del yo, síntesis que el yo definitivamente no decide. La extrañeza que se experimenta cuando se dice “yo constituyo el tiempo”, “yo asocio *a* y *b*”, “yo suscito la conciencia de *b* por medio de la conciencia de *a*”, no es una casualidad, denota la im-potencia del yo, la frontera que el yo no puede traspasar.

Todo lo contrario sucede cuando digo “yo percibo esto”, “yo valoro aquello”, “yo quiero esto otro”. Estos enunciados no suscitan extrañeza sino la más completa naturalidad y familiaridad. *Realmente* percibo esto, *realmente* valoro aquello, *realmente* quiero esto otro, pero *puedo* percibir, valorar y querer cosas distintas. Veo un árbol a través de mi ventana, pero si giro mi cabeza en sentido contrario puedo ver mi librero; tengo como valor supremo la búsqueda de la verdad, pero más adelante puedo tomarlo como un valor entre otros tantos; quiero visitar a una persona, pero puedo arrepentirme y ya no quererlo hacer; etc. Representación, afección-valoración y volición, conforman en su unidad lo que la conciencia concretamente es y puede ser, y dada la íntima relación entre la conciencia y el yo, también lo que el yo es y puede ser.

¹¹³ Si se pretende permanecer en el horizonte de la fenomenología, es importante no olvidar que por más que estos procesos acontezcan en la más profunda pasividad, son ya procesos concienenciales, no cosas que sean en sí y por sí.

¹¹⁴ Estas cuestiones no sólo pueden surgir sino que ya han surgido, como bien lo informa Luis Niel: Cf. Niel, L, “Temporality, stream of consciousness and the I in Bernau Manuscripts”, *On time – New contributions to the husserlian phenomenology of time* (Phaenomenologica 197), Springer, Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi (editors), 2010, pp. 213-230.

La realidad y posibilidad de la conciencia no son incondicionadas sino que arraigan en su tener-que-ser. Es evidente que si se ve un objeto pero se puede en cualquier momento ver otra cosa del entorno, es gracias a los procesos constitutivos de afección, asociación y temporalización, los cuales, como ya se dijo, son necesarios y tienen que suceder. En la conciencia acontece entonces el prodigio en el cual necesidad (tener-que-ser), realidad y posibilidad no se excluyen.

Ahora bien, *puedo* representar, valorar y querer, y *de hecho* represento esto, valoro aquello, y quiero esto otro, pero lo que en cada caso represento, valoro y quiero ¿es legítimo? Es decir ¿debo representar esto? ¿Debo valorar aquello? ¿Debo querer esto otro? Las respuestas a estas preguntas para nada son evidentes, y se requiere por tanto de un esclarecimiento. Este requerimiento no es sin embargo epistemológico sino ontológico. No es que el deber sea conocido por medio del esclarecer sino que sólo llega a ser lo que es en éste: el deber en todas sus formas clama claridad (verdad)¹¹⁵. Ahora, fenomenológicamente considerado, el esclarecimiento es un esclarecer que alguien lleva a cabo, que alguien carga consigo y no un *factum brutum* que esté ahí indiferente e impersonalmente. Esto implica que el esclarecer es eminentemente un actuar resuelto, un querer elegido. La verdad (la claridad), al ser el fin (τέλος) del esclarecer, al ser aquello por mor de lo cual el esclarecer se pone en marcha, es un bien. Sin embargo, en la medida en que sólo se quiere aquello que es valioso¹¹⁶, aquello que atrae al suscitar un sentimiento positivo, la verdad, en tanto es un bien, es también algo valioso, algo que atrae, algo bello.

¹¹⁵ “El juicio es conciencia del ‘así es’, la voluntad es una conciencia de un ‘debe ser así’. Pero la voluntad no puede libremente expresar, enunciar, aquello de lo que es, a su modo, consciente. Esta es su no-independencia. Para poder expresarse necesita actos lógicos y el resultado es el juicio de deber, que es un juicio y no una voluntad. La razón lógica tiene, pues, que echar un vistazo al mismo tiempo al campo de la práctica, tiene que prestar a ésta la mirada del intelecto y sólo entonces puede manifestar objetivamente lo que exige la razón volitiva y lo que reside necesariamente en el sentido de sus exigencias” (Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 64. [Cito esta obra, con algunas variaciones introducidas por mí, conforme a la versión castellana inédita realizada por Mariano Crespo en colaboración de Esteban I. Marín Ávila e Ignacio Quepons Ramírez]). El sentido de este enunciado se explicará en el apartado 3.4.

¹¹⁶ “Es válido a priori: lo bello es al mismo tiempo un bien; todo bien, si no existe, es un valor del desear; todo valor del desear, si es realizable, es un valor de la voluntad” (*Ibid.*, p. 48 [la traducción de este pasaje es mía]). Si todo bien inexistente es un valor, algo que atrae, algo bello, con más razón lo serán los bienes existentes. Por lo tanto, lo bello es un bien, pero también lo bueno es bello.

De lo anterior se sigue que no hay un esclarecer puro, desapasionado, desinteresado, volcado a la verdad y nada más que la verdad. La verdad, el bien y la belleza son las directrices del esclarecer, y si el deber está unido esencialmente con el esclarecer, el deber no entraña únicamente un vincularse con la verdad, sino también con el bien y la belleza¹¹⁷.

Vincularse con la verdad, el bien y la belleza no es –como la temporalización, asociación y afección– algo que tiene que suceder, pero tampoco algo que simplemente sucede pero que puede no suceder –como el representar esto, el valorar aquello, el querer esto otro–, sino algo que *debe* suceder. Vincularse con la verdad, el bien y la belleza no es otra cosa más que el deber del sujeto consciente, es algo que él y sólo él puede asumir. En conformidad con esto habrá que decir que el representar es legítimo o racional cuando muestra la verdad, el valorar es legítimo o racional cuando se deleita en el valor (belleza), y el querer es legítimo o racional cuando se rige por el bien¹¹⁸.

El deber-ser, el vincularse con la verdad, bien y belleza, no se lleva a cabo más que al representar, valorar y querer; esto es, el deber-ser descansa en el ser-posible. A su vez, el ser-posible, que engloba el representar, valorar y querer, se despliega necesariamente en el ámbito de la temporalización, asociación y afección, en el ámbito del tener-que-ser; por lo tanto el ser-posible descansa en el tener-que-ser. Como se puede ver, los tres ámbitos de la conciencia, el tener-que-ser, el ser-posible y el deber-ser forman un todo unitario. Un todo que no es estático sino dinámico, pues la conciencia transita de lo que en ella es necesidad no-elegida (tener-que-ser), a lo que en ella es realidad y posibilidad (ser-posible), y de éstas a lo que en ella es necesidad elegida (deber-ser).

¹¹⁷ El que todo deber implique vincularse con la verdad, la belleza y el bien no quiere decir que exista sólo un deber. Toda actividad comprende de una determinada manera lo que es objeto de su ocupación (verdad), se guía conforme a preferencias y aversiones (belleza), y persigue y evade determinadas cosas (bien). El comprender, preferir y perseguir son distintos en cada tipo concreto de actividad, por lo tanto hay tanto deberes como actividades haya.

¹¹⁸ Esto, dicho sea de paso, revela dos cosas. Primero, que la verdad, el bien y la belleza no son cosas que subsistan en sí y por sí en completa desvinculación de la conciencia, esto es, no son Ideas impersonales sino aquello que anima al sujeto consciente, es decir, aquello que le da vida y movimiento. Segundo, que la conciencia no legitima por sí misma su representar, querer y valorar, pues la legitimidad de estas vivencias está en función de su conformidad con la verdad, el bien y la belleza respectivamente. Esto viene una vez más a poner en tela de juicio el supuesto carácter omnipotente del sujeto consciente.

Este tránsito no es ascendente pues no hay aquí ninguna supresión, tampoco ninguna superación. El deber-ser no anula el ser-posible como tampoco éste anula el tener-que-ser, es evidente que el deber no se ejecuta sino en vivencias, y a su vez éstas no se dan al margen de la temporalización, asociación y afección. En este tránsito la conciencia no se desprende de un ropaje imperfecto para revestir uno más perfecto, no deja de ser una cosa para llegar a ser otra, sino que en dicho tránsito llega a ser cabalmente lo que es¹¹⁹.

3.2 Aclaración temporal de las tres modalidades del sentido

En el apartado 2.5 se distinguió entre el sentido prefigurado en las sensaciones, el sentido incumplido inherente a toda mención vacía y el sentido cumplido inherente a las intuiciones. Ahí se señaló de pasada que estas distinciones son modales, es decir, que cada una de ellas representa una forma en que uno y el mismo sentido constituye o da ser a los distintos objetos. El presente apartado tiene por finalidad ahondar en estas “modalidades” y sacar a la luz lo que subyace en estas tres formas de decir el ser que, como se verá en este apartado, son las tres formas en que se dice el tiempo.

3.2.1 Protoimpresión, retención y protención como estructuras de la conciencia constituyente del tiempo

El punto de partida de nueva cuenta es el sentido. El sentido lo es de *algo* (objeto) y lo es para *alguien* (conciencia). Esto es tan fácil de enunciar como difícil de comprender, pues

¹¹⁹ Esto deja entrever que en aquello que la conciencia *tiene que ser* está ya prefigurado o anticipado lo que la conciencia *debe de ser*. En los niveles más elementales de la vida de conciencia rige una “tendencia inconsciente” a la objetivación (verdad), a la autoconservación (bien) y al placer (belleza), la cual no haría más que volverse “tendencia querida” en los niveles más complejos de la conciencia como ocurre en el actuar resuelto al deber. No está de más recordar que son estos últimos niveles los que únicamente estoy considerando. Sobre la tendencia originaria a la objetivación cf. Iribarne, J., “Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental” en, *Escritos de filosofía*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995, pp. 299-309. Sobre la tendencia originaria al placer, a lo positivo, a lo atrayente y su relación con la tendencia originaria a la autoconservación cf. Rabanaque, L., “Afectividad, encarnación, razón” en, *Afectividad, razón y experiencia*, Editorial Biblos, Luis Rabanaque (editor), Buenos Aires, 2012, pp. 105-120. Es completamente revelador que ya en estos niveles elementales de la conciencia se deja ver el vínculo estrechísimo entre las tres dimensiones de la conciencia (objetivante, afectivo-valorativa, y volitivo-práctica).

remite a un fenómeno clarísimo en la vida pretemática pero oscurísimo para la vida temática: la intencionalidad. Ésta suele entenderse como un estar dirigida la conciencia a los distintos objetos. Aunque esta caracterización enuncia lo justo, oculta más de lo que aclara, pues como Husserl sostiene desde *Investigaciones lógicas*, no se trata de que la conciencia se dirija sin más a objetos, tal y como un proyectil se dirige a su blanco, sino que la conciencia se dirige a ellos *mediante* el sentido. De no ser por esta mediación, por esta “distancia” que instauro el sentido, la conciencia no se diferenciaría radicalmente de los objetos, sería un objeto más, estaría en la misma región ontológica que ellos. De hecho y de derecho, el estatuto trascendental de la conciencia se define por constituir el sentido de todo objeto. El sentido permea, pues, toda vivencia intencional de la conciencia, inclusive en aquellas en que los objetos están ausentes tal y como sucede en las menciones vacías.

¿Qué está ausente en las menciones vacías? El objeto al que se dirige la conciencia. No obstante no son vivencias completa y absolutamente vacías sino vivencias *con* sentido, vivencias que se dirigen de alguna manera a su objeto. Ahora, si en las menciones vacías el objeto intencional no aparece o no se manifiesta ¿qué “está presente” en ellas? Ciertamente no la aparición, manifestación o presentación del objeto intencional como sucede en la mención cumplida o plena, pero tampoco una suerte de ocultación, velación o ausencia absolutas, sino la *posibilidad* de su aparición, manifestación o presentación¹²⁰. Así, la mención vacía o incumplida es *posibilidad de presentación* mientras que la mención plena o cumplida es *presentación* efectiva.

Dado que toda mención o dirigirse-a conlleva sentido, tanto la mención vacía como la mención plena (intuitiva) conllevarán sentido. En la mención vacía el sentido es la posibilidad de presentación de algo, mientras que en la mención plena el sentido es la presentación de algo. Por consiguiente presentación y posibilidad de presentación no son más que dos modos del sentido. ¿Qué implica esto? Que la constitución del tiempo y la constitución del sentido se dan “a la vez”, son cooriginarias. Veámoslo paso a paso.

¹²⁰ Es mérito de Heidegger el haber mostrado fenomenológicamente que la ausencia, ocultación o velación no son negatividad pura, absoluta, sino modos en que se da originariamente la posibilidad. La ausencia (ocultación) no es la negación de la presencia (des-ocultación) sino aquello que la sostiene como posibilidad.

Fenomenológicamente –y esto quiere decir, no causalmente considerada– la presentación es un presentar. El presentar no es ningún *factum brutum* que esté ahí sustancialmente, en sí y por sí, sino un presentar que corre a cargo de la conciencia. “Presentar” se dice de muchas maneras, pero se dice eminentemente en su acepción temporal. El presentar constituye el presente, o dicho de otra manera, el presentar constituye el ahora. Este presentar recibe en la fenomenología de Husserl el nombre técnico de protoimpresión. Ahora, en la medida en que la protoimpresión constituye el presente o el ahora ella misma no es nada presente, nada dado en el ahora, por lo tanto la protoimpresión no es ninguna unidad temporal o duradera como lo son claramente los objetos y las vivencias¹²¹. El que la protoimpresión no sea vivencia no la convierte en algo cósmico, algo en sí y por sí, sino todo lo contrario, revela su estatuto subjetivo radical: la protoimpresión es una de las estructuras de la subjetividad absoluta¹²² o conciencia constituyente de tiempo.

La no-presentación, la ausencia, fenomenológicamente considerada, es un no-presentar, un ausentar. Ausentar no significa de modo primario negar u ocultar sino posibilitar, y más específicamente posibilitar el aparecer, manifestar o presentar. ¿Cómo podría el ausentar posibilitar el presentar? Esta cuestión no reviste carácter místico alguno sino algo vivido en la experiencia del ahora. La protoimpresión constituye el ahora, pero no constituye un ahora único, eterno, sino que da un nuevo ahora, el cual es inmediatamente relevado por otro, éste por otro, y así sucesivamente. La experiencia de la novedad es entonces totalmente inseparable de la experiencia del ahora. Lo nuevo, sin embargo, es siempre tal de cara a lo viejo; el ahora es tal frente a un “ahora pasado”. Esto hace patente que en la medida en que hay conciencia de ahora (protoimpresión) hay también conciencia de lo recién pasado, del ahora que justo acaba de pasar. Por paradójico y enigmático que parezca, el ahora que justo acaba de pasar no sólo es consciente sino *intuitivamente* consciente, pues el hecho de que cada ahora pase, que cada ahora se ausente, es algo que

¹²¹ Los objetos ideales (esencias, objetos de la matemática y geometría, axiomas, etc.) no serían atemporales sino omnitemporales, es decir, no se sustraerían al tiempo sino que podrían darse en todo tiempo.

¹²² Husserl, E., *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, § 36, pp. 94 y 95.

se da in-mediatamente, directamente, en persona, y no como algo *re-presentado*¹²³ ni mucho menos como algo vacíamente mentado. Si el pasado es intuitivo, si la ausencia “se da en carne y hueso”, tiene que haber una conciencia que la constituya. Esta conciencia recibe el nombre de retención.

Si la protoimpresión que constituye el ahora no estuviese unida a la retención que constituye lo recién pasado, no habría conciencia de duración, no habría conciencia de un fenómeno temporal sino, en el mejor de los casos, conciencia de una sustitución incesante de aspectos, caras o escorzos de cosas o estados de cosas. La experiencia del tiempo exige que los escorzos no desaparezcan sin más, sino que progresivamente se hundan en el pasado. Hay experiencia de esto último, por lo tanto la retención no es algo que accidental y externamente se añada a la protoimpresión sino algo que le pertenece esencialmente. La retención no es pues ni un objeto ni una vivencia sino, al igual que la protoimpresión, una estructura de la conciencia constituyente del tiempo. Dado que protoimpresión y retención no pueden ser una sin la otra, se puede decir que el ausente entendido como retención, como conciencia de lo que no es, posibilita el presentar (protoimpresión).

Es innegable que si el ahora no mudara en recién sido, si lo que es no dejara de ser, no habría tiempo. No cabe duda que en perspectiva temporal el ahora se hace pasado, que lo presente se ausenta. Pero si esto se admite también ha de admitirse que el ahora adviene, que llega a ser, de lo contrario no podría un ahora releva a otro, no habría sucesión de horas. El ahora es entonces tan inseparable del ahora que ha sido como lo es del ahora por venir. Como se puede ver, el ahora que ha sido y el ahora por venir guardan algo en común: en sentido estricto no son, no están presentes, y pese a esto lo por venir, al igual que lo recién pasado, es consciente (consciente como ausente). Al igual que lo recién pasado, lo por venir es consciente in-mediatamente, se da directamente, es decir, es intuitivo. Hay por lo tanto conciencia que constituye o da el ahora por venir, y lo hace inmediata e intuitivamente. Esta conciencia recibe el nombre de protención¹²⁴.

¹²³ En contraposición a Brentano, Husserl sostiene que el pasado “se da” inmediata e intuitivamente, y por lo tanto no es producto de la reproducción (asociación originaria), cf. *Ibid.*, §§ 3-6. Por qué la retención no es objetivante ni, correlativamente, el pasado un objeto cf., *ibid.*, §§ 12, 13 y 16.

¹²⁴ La retención y la protención pueden considerarse conciencia intuitiva bajo la condición de que no se entienda “intuición” única y exclusivamente como sinónimo de “presentación”. La retención es conciencia de

Al igual que la protoimpresión y la retención, la protención no es un objeto ni una vivencia, sino una estructura de la subjetividad absoluta o conciencia constituyente del tiempo. Protoimpresión y protención se copertenecen exactamente de la misma manera en que se copertenecen protoimpresión y retención, de aquí que se pueda decir nuevamente que el ausentar (dar algo que no es), ahora entendido no como retención sino como protención, posibilita el presentar (protoimpresión).

Conjuntando todo lo expuesto se obtiene que la unidad *estructurada* en presente, pasado y futuro es el índice que apunta a la unidad *estructurante* impresional, retencional y protencional; la primera es la unidad *constituida* del tiempo (el tiempo sin más), la segunda es la unidad de la conciencia *constituyente* del tiempo (conciencia interna del tiempo)¹²⁵.

3.2.2 Sentido cumplido, sentido incumplido y sentido prefigurado como estructuras de la conciencia constituyente de tiempo

Toda vez que se ha esclarecido esquemáticamente cómo se constituye el tiempo es posible preguntar qué tiene que ver esta constitución con la constitución del sentido, y más específicamente, por qué son cooriginarias. Para intentar contestar estas interrogantes tomemos como hilo conductor la diferencia entre dos clases de vivencias, las menciones plenas y las menciones vacías.

En la mención plena el objeto intencional es intuido, está presente, mientras que el sentido –aquello mediante lo cual la conciencia se dirige de una determinada manera al objeto– no es intuido, no está presente. ¿Está entonces ausente? De ninguna manera, pues en la mención plena el objeto intencional está presente *con* sentido. El sentido de la mención plena no es algo presente inmanente o trascendentemente, tampoco algo ausente

lo recién pasado pero *sin* hacerlo presente, la protención es conciencia de lo inmediatamente por venir pero *sin* hacerlo presente. Si el pasado se diese como presente no sería pasado sino justamente presente. De igual modo, si el futuro se diese como presente no sería futuro sino presente. Estas distinciones no son caprichosas, son exigidas por la cosa misma. Si el recién pasado no se diera en la retención *como* pasado y si lo inmediatamente por venir no se diera en la protención *como* futuro, simplemente no habría fenómenos temporales.

¹²⁵ Por más radical que sea la diferencia entre el tiempo del mundo y el tiempo inmanente comparten algo en común: son unidades constituidas por la conciencia interna del tiempo, por la subjetividad absoluta.

inmanente o trascendientemente, y sin embargo es un acompañante necesario para que el objeto intencional aparezca, se manifieste, esté presente. Puede decirse entonces que el sentido cumplido o el sentido de la mención plena manifiesta lo que se manifiesta, mas no es él mismo algo que se manifiesta; deja aparecer, pero no es algo que aparezca; presenta, mas no es algo que se presente. En suma, *el sentido cumplido presenta* el objeto. Con esto se vislumbra ya la íntima unidad que guarda la constitución del tiempo con la constitución del sentido.

La protoimpresión y el sentido cumplido tienen en común el presentar pero se diferencian en que la protoimpresión presenta el ahora mientras que el sentido cumplido presenta el objeto. Sin embargo, el presentar de la protoimpresión y el presentar del sentido cumplido no corren paralela e indiferentemente sino todo lo contrario. El ahora es el ahora *del* objeto intuido, y viceversa, el objeto intuido es el objeto *del* ahora. La mención plena sólo es posible como vivencia concreta por la colaboración entre protoimpresión y sentido cumplido, porque la protoimpresión es inseparable del sentido cumplido. Correlativamente, el objeto intuido sólo es fenomenológicamente posible por la unidad de protoimpresión y sentido cumplido.

A diferencia de la mención plena, en la mención vacía el objeto intencional no es intuido, no aparece, no se manifiesta, no está presente. Con todo, el sentido no puede faltar, pues en la mención vacía la conciencia se dirige *con* sentido al objeto intencional que está ausente. El sentido incumplido, el sentido de la mención vacía, no presenta un objeto como lo hace el sentido cumplido pero sí posibilita su presentación, y más particularmente, *conserva o mantiene abierta la posibilidad de su presentación*. Se vislumbra aquí de nueva cuenta la íntima unidad que guarda la constitución del tiempo con la constitución del sentido.

La retención y el sentido incumplido tienen en común el conservar y se diferencian en que la retención conserva lo recién sido mientras que el sentido incumplido *conserva* la posibilidad de presentar el objeto. Al igual que la protoimpresión y el sentido cumplido, la retención y el sentido incumplido están esencialmente unidos. Esto se pondrá de manifiesto si se explicita lo implícito en lo ya ganado.

El que la posibilidad de presentar sea conservada por el sentido incumplido quiere decir que *ya ha sido* abierta, pero no como algo que ha sido abierto en un pasado lejano, remoto, y que por tanto es completamente indiferente para el ahora, sino como un “pasado” que persevera en el ahora. Lo que ha sido pero persevera en el ahora es consciente en retención. Luego, la posibilidad de presentar conservada por el sentido incumplido es *a la vez* conservada retencionalmente¹²⁶. De hecho y de derecho, la mención vacía entendida como posibilidad de presentación sólo es vivencia concreta por la colaboración de retención y sentido incumplido. Correlativamente, el objeto no intuitivo es fenomenológicamente posible por la unidad de retención y sentido incumplido.

Las menciones vacías y plenas abarcan la totalidad de las vivencias intencionales, pero las vivencias intencionales no abarcan la totalidad de la vida de conciencia. Las sensaciones, los sentimientos sensibles y el resto de vivencias hileáticas son conciencia, pero no son vivencias intencionales, son vivencias que no se dirigen a nada, que no mientan nada. Conforme a lo recién expuesto puede sostenerse que las sensaciones no presentan objetos como lo hace la mención plena, ni tampoco conservan la posibilidad de presentar objetos como lo hace la mención vacía. Por lo tanto, habrá legítimamente que concluir que las sensaciones no albergan en sí sentido cumplido ni tampoco sentido incumplido. Esto es bien sabido por la tradición filosófica. Precisamente porque no presentan ni conservan la posibilidad de presentar, las sensaciones se han interpretado históricamente como materia irracional, como carente de todo sentido. Sin embargo, como se mostró en el capítulo pasado, el hecho de que las sensaciones no puedan ser aprehendidas de cualquier manera para exhibir cualquier propiedad de cualquier objeto, apunta al hecho esencial de que las

¹²⁶ Todo lo que es consciente en retención lleva consigo el sello del pasado, pero no todo lo que lleva consigo el sello del pasado ha sido algo presente, real. Que esto no es un contrasentido sino algo que goza de evidencia lo pone de manifiesto el modo originario en que se da la posibilidad. La posibilidad *qua* posibilidad, en sentido estricto, no es algo presente, algo que esté ahí, de lo contrario sería realidad y no posibilidad. Ahora, si la posibilidad en sentido estricto no es, no puede dejar de ser, pues que algo deje de ser significa que en algún momento fue presente, lo cual no sucede con la posibilidad originariamente vivida. Si la posibilidad no es y tampoco ha dejado de ser ¿qué la distingue de la nada? ¿cómo es vivida realmente? Como algo que se conserva a punto de suceder. La posibilidad comprende entonces una determinación de pasado (conservarse) y una de futuro (a punto de suceder). Hasta ahora sólo se ha desarrollado la determinación de pasado de la posibilidad, en el próximo subapartado se desarrollará su determinación de futuro.

sensaciones *conlleven* determinadas posibilidades de exhibición o presentación, que *conlleven* cierto sentido.

Ahora, si se ha mostrado que el presentar es un presentar *con* sentido (sentido cumplido) y que la posibilidad de presentar es una posibilidad de presentar *con* sentido (sentido incumplido), entonces las sensaciones en la medida en que conllevan “determinadas” posibilidades de presentación conllevan un tipo particular de sentido: el sentido prefigurado. Éste, el sentido que acompaña necesariamente a las sensaciones, tal y como su nombre lo sugiere, no es un sentido perfecta y unívocamente determinado sino uno esbozado, “multívoco”.

El sentido prefigurado no es algo que se limite a estar ahí dentro de las sensaciones sino algo que orienta o guía la aprehensión, y por ende la exhibición o presentación de un objeto. Orientar o guiar sólo lo puede llevar a cabo aquello que se adelanta o anticipa. El adelantar, el anticipar, se ejecuta siempre con miras al futuro, a lo que ha de venir. Que el sentido prefigurado guíe con miras a lo venidero revela su conexión con la protención.

La protención y el sentido prefigurado tienen en común el anticipar y se diferencian por lo que en cada caso anticipan; aquélla anticipa el ahora que está a punto de llegar, aquél pro-pone (anticipa o insinúa) posibilidades de algo que ha de presentarse. El ahora venidero es necesariamente ahora venidero *de* algo que ha de presentarse, por lo tanto, la protención y el sentido prefigurado no son fenómenos inconexos sino no-independientes. Las sensaciones como vivencias concretas no serían posibles sin la colaboración de la protención y el sentido prefigurado¹²⁷.

Recapitulando se puede concluir tres cosas: 1) la protoimpresión no sólo presenta sino que presenta con sentido un objeto, tal y como lo atestigua la mención plena, intuitiva; en ella el objeto intuido está presente (es actual) y está dotado de sentido cumplido. 2) La retención no sólo conserva lo recién sido sino la posibilidad de que un objeto se presente con sentido, tal como lo muestra la mención vacía; aunque en ésta el objeto intencional no está presente, sí está dotado de sentido. 3) La protención no sólo anticipa lo inmediatamente

¹²⁷ Entiéndase: no habría sensaciones relevantes para la exhibición de objetos. No hay que olvidar que Husserl deja abierta la posibilidad de que las sensaciones existan sin ser aprehendidas por formas intencionales (nósis dadoras de sentido).

por venir sino la posibilidad de que un objeto se presente con sentido, tal y como lo revelan las sensaciones, pues aunque éstas por sí mismas *no presentan* objetos con sentido como las menciones plenas *ni conservan* la posibilidad de presentar objetos con sentido como las menciones vacías, *sí anticipan* esta presentación. Como se pone de manifiesto en las tres conclusiones, a las tres modalidades del sentido le corresponden las tres estructuras de la conciencia última tempoconstituyente.

3.2.3 La cooriginariedad de la unidad del tiempo y la unidad del sentido como índice de la cooriginariedad de la constitución del tiempo y la constitución del sentido

El que el sentido incumplido conserve la *posibilidad* de presentar y que el sentido prefigurado anticipe dicha *posibilidad*, deja atisbar cierta unidad esencial entre el sentido incumplido y el sentido prefigurado. ¿Qué implica esta unidad?

Se dijo que el sentido incumplido conserva retencionalmente la posibilidad de presentar. Si la conserva, él mismo no la abre sino que ya ha sido abierta. Abrir la posibilidad no puede significar producirla, pues todo producir es realizar, y si la posibilidad se realizase en vez de ser abierta, dejaría de ser posibilidad y sería realidad. Abrir la posibilidad significa entonces ponerla *antes* de su realización, esto es, pro-ponerla, adelantarla, anticiparla¹²⁸. Por lo tanto, el sentido prefigurado *abre* (anticipa) la posibilidad de presentar, mientras que el sentido incumplido *conserva* la posibilidad de presentar.

Este abrir y este conservar son cosas inseparables, no-independientes, y esto principalmente por dos razones. Primero, si las posibilidades abiertas no fuesen conservadas no habría sensaciones¹²⁹, pues aunque éstas no son presentación de objetos *son constitutiva o teleológicamente para* la presentación de objetos, lo cual presupone que el sentido en ellas prefigurado devenga al menos sentido de una mención vacía (sentido incumplido) y, ulterior y ocasionalmente, sentido de una mención plena (sentido cumplido). Segundo, si las posibilidades conservadas no fuesen abiertas no habría menciones vacías, porque éstas *no*

¹²⁸ Una cosa es la inauguración de realidad y otra la inauguración de posibilidad. La primera tiene lugar en el presentar (protoimpresión), la segunda tiene lugar en el pro-yectar o proponer (protención).

¹²⁹ Esto no contraviene lo anteriormente expuesto. Abstractamente las sensaciones requieren sólo de la protención, de modo concreto las sensaciones requieren también de la retención.

son más que posibilidades de presentación de un objeto, y, de acuerdo a lo anterior, éstas son lo que son en la medida en que *todavía no son* realidad (son anticipadas) y en la medida en que no se extinguen fugazmente sino que se mantienen (son conservadas)¹³⁰.

La corriente de vivencias, sin embargo, no puede constar de puras posibilidades de presentación y, correlativamente, la totalidad de los objetos no puede constar de puros objetos posibles. Por más posibilidades de presentación que estén abiertas, por más menciones vacías que entrañe la vida de conciencia, necesariamente se da la presentación de algo, con necesidad algo está intuido (mentado plena o intuitivamente). Se sigue de esto que lo posible no se da sin lo real, y si lo posible comprende lo pasado y lo futuro mientras que lo real comprende lo presente, lo que verdadera y concretamente se da es la unidad de pasado, presente y futuro, o sea, la unidad del tiempo.

Que el tiempo como unidad de lo posible y lo real se dé, significa fenomenológicamente que se da ante la conciencia, pero no ante cualquier conciencia sino justamente ante la conciencia tempoconstituyente o subjetividad absoluta. Al constituir todo lo presente no es esta conciencia algo presente. Al constituir todo lo ausente no es algo ausente. Pero si todo lo que se dice que es, todo ente, o bien está presente o bien está ausente, ¿qué puede ser la conciencia constituyente de tiempo? Ciertamente no un ente presente ni tampoco un ente ausente, sino el presentar lo presente y el posibilitar (ausentar) lo posible (lo ausente). Ahora, si todo lo presente y ausente tiene sentido, si todo tiene sentido por el simple hecho de presentarse o ausentarse a la conciencia, la constitución de la presencia-ausencia o constitución del tiempo es a la vez constitución de sentido. La subjetividad absoluta, la conciencia constituyente de tiempo, es el presentar con sentido lo presente y el posibilitar con sentido lo posible. El sentido no es entonces producto, añadido o acompañante del tiempo, sino de alguna enigmática manera el tiempo mismo.

3.3 Aclaración temporal de los dos conceptos de fundación

¹³⁰ Se ve ahora la determinación fenomenológicamente plena de la posibilidad: aquello que se conserva (pasado) a punto (futuro) de suceder (presente).

Porque el sentido es tiempo y el tiempo es sentido, es comprensible que ninguno de los dos sea algo que aparezca sino aquello que conforma el aparecer en cuanto tal. Éste no es algo en sí y por sí, cerrado y ensimismado, porque un aparecer de ese tipo es un completo absurdo. El aparecer en cuanto tal lo es siempre de algo que aparece¹³¹. El aparecer y lo que aparece se copertenecen de una manera tan íntima, tan cercana, que no cabe caracterizar con completa justicia este vínculo como la relación que existe entre género y especie o como la que se da entre contenido y forma.

La relación género-especie es una relación de subordinación, implica que un elemento se encuentra por debajo de otro, o lo que es lo mismo, que uno se encuentra por encima de otro. Se trata pues de una relación que indica la preeminencia de un elemento en detrimento de otro (verticalidad). Pero entre el aparecer y lo que aparece no se da esta subordinación ni alguna otra subordinación (temporal, causal, etc.), no hay preeminencia de alguno de los dos, sino que guardan la más estricta paridad (horizontalidad).

La relación contenido-forma aunque no expresa –al menos formalmente– jerarquizaciones, y a pesar de establecer no-independencia entre sus elementos constitutivos, entraña, por expresarlo de alguna manera, cierta indiferencia entre éstos. El contenido y la forma discurren paralelamente, y aunque se tocan, aunque por principio puede haber influjos entre ambos, el contenido es lo que es *a pesar de* su forma y viceversa, la forma es lo que es *a pesar de* su contenido; en este sentido se puede decir que contenido y forma son mutuamente complementarios pero indiferentes. Esto no sucede entre el aparecer y lo que aparece. El aparecer es lo que es *gracias a* lo que aparece y viceversa, lo que aparece es lo que es *gracias al* aparecer. Entre aparecer y lo que aparece hay entonces intimidad, no indiferencia.

El “gracias a” implica un “por mor de”, el cual significa un “en consideración de”, o sea, una estimación o valoración. De esta manera, si el aparecer es gracias a lo que aparece y viceversa, entre el aparecer y lo que aparece no sólo media la *inteligibilidad* sino también la *afectividad*. Este enunciado no sería más que un juego de palabras si no expresara lo que

¹³¹ La autoostración, autoaparecer o automanifestación que desde Descartes caracteriza el modo en que la conciencia se da a sí misma es, sin lugar a dudas, un aparecer de algo: la conciencia aparece ante sí misma.

ya se ha mostrado en el capítulo pasado, a saber, que el sentido es (lo) sentido. Si dación de sentido es recepción y no creación de sentido, y si sólo hay recepción en la medida en que el ánimo [*Gemüt*] es tocado, entonces la dación del sentido (inteligibilidad) es a la vez irrupción de lo sentido (afectividad). Ahora, si el sentido articula el aparecer en cuanto tal, entonces el aparecer de algo no sólo es un aparecer *significativo* sino también un aparecer *afectivo*: todo lo que aparece es y vale, esto es, todo lo que aparece lo hace mediante el sentido y mediante lo sentido¹³².

Con base en esto habrá que ampliar lo ya dicho en el apartado anterior y afirmar que el aparecer comprende como momentos estructurantes el tiempo, el sentido y lo sentido. De esta manera la constitución del tiempo (temporalidad), la constitución del sentido (inteligibilidad) y la constitución de lo sentido (afectividad) serán cooriginarias. Ahora se ve que la mostración del sentido-sentido *desde* el tiempo fenomenológico –anunciada en el apartado 3.1– no es una ocurrencia, sino el único horizonte posible de su comprensión. El sentido-sentido ha de ponerse de manifiesto desde el tiempo porque la constitución del tiempo es a la vez constitución del sentido y constitución de lo sentido. No hay que mostrar cómo el tiempo, el sentido y lo sentido originariamente separados forman unidad, sino mostrar cómo su originaria unidad posibilita su diferenciación –que no separación.

En este tenor, dos de las principales objeciones que se puede presentar a la tesis del sentido-sentido, y lo que se deriva de ella, que es la no-independencia de representaciones y sentimientos, son la existencia de representaciones sin sentimientos (3.3.4) y, de modo inverso, los sentimientos sin representaciones (3.3.3). Para hacer frente a estas objeciones es necesario aclarar antes cómo se comporta el yo o ego en las representaciones y sentimientos (3.3.2), lo cual exige a su vez realizar una interpretación temporal de dichas vivencias (3.3.1).

3.3.1 Interpretación temporal de las representaciones y los sentimientos

¹³² Si el presentar temporal es presentar con sentido, y si el sentido es inseparable de lo sentido, el presentar temporal sería también un presentar afectivo. Entonces, al igual que el sentido, lo sentido no sería un producto, añadido o acompañante del tiempo sino de alguna manera el tiempo mismo.

Dicho *grosso modo* las representaciones son vivencias que realizan, esto es, vivencias que constituyen lo real. Lo real debe entenderse aquí en un sentido tan amplio que englobe no únicamente lo real en sentido restringido, esto es, lo real como correlato noemático de la protodoxa sino también a cualquier correlato noemático de cualquier modalidad dóxica. Lo posible es de cierta manera algo real, lo real-posible. Lo mismo pasa con lo probable (lo real-probable), con lo dudoso (lo real-dudoso), etc. Lo que caracteriza entonces a las representaciones como tales es el realizar.

Sin embargo, pronto se deja sentir la insuficiencia de esta definición de las representaciones, pues bien mirada la cosa, el realizar no es algo privativo de las modalidades dóxicas ni, por consiguiente, lo real se agota en lo que se comprende bajo las modalidades del ser (posibilidad, probabilidad, cuestionabilidad, etc.). Como ya se expuso en el apartado 1.4 toda vivencia, si es intencional, si “pone” algo –es decir, si es tesis, posición– de *cierta manera* realiza, pone realidad. Todos reconocen que aquello ante lo que se siente agrado es algo que goza de algún grado de realidad (ser-agradable), que aquello ante lo que se siente tristeza es algo de cierta manera real (ser-triste), que aquello ante lo que uno se aburre es algo verdaderamente real (ser-aburrido), etc.

Parecería entonces que no hay impedimento alguno para tomar a los sentimientos como representaciones, como vivencias que constituyen realidades en sentido amplio, ni, por tanto, para elevar a la representación como género supremo de las vivencias intencionales, si no fuese porque de manera originaria, inmediata y regular los sentimientos *no* realizan u objetivan. Los valores, o sea, los correlatos noemáticos de los sentimientos, son *originariamente* conscientes sin ser objetos, sin ser cosas reales. Sólo de *manera derivada* el valor devendría ser-valor.

¿Pero cómo algo que no es objeto real deviene tal? ¿Cómo el valor deviene ser-valor? Merced al mismo movimiento mediante el cual las modalidades dóxicas devienen protodoxa, a saber, merced a la referencia intencional retrospectiva. Anteriormente se mostró que ésta tiene carácter reflexivo, lo cual quiere decir que explicita o expone aquello que ya estaba encerrado en lo irreflejado en vez de añadirle determinaciones. Ahora, dado que hay explicitación o exposición ahí donde algo es explicitable o exponible, esto es, ahí donde ya

está abierta la *posibilidad* de explicitar o exponer, la explicitación o exposición inherente a la referencia intencional retrospectiva ha de entenderse como actualización de lo potencial, como realización de lo posible.

Con esto no sólo se aclara cómo el valor se convierte en ser-valor sino que también se obtiene una forma de determinar positivamente la originariedad no-objetivante del valor: el valor *no es* un objeto real pero *sí es* la posibilidad de ser un objeto real. Luego, correlativamente se puede decir que lo que caracteriza a los sentimientos-valoraciones como tales es una determinada posibilidad de realizar.

Sin embargo, inmediatamente surge un reparo. El que el valor sea *posibilidad* de ser objeto real, y los sentimientos-valoraciones sean *posibilidades* de realizar, ¿no demuestra acaso que los valores están englobados en la modalidad de ser de la posibilidad y los sentimientos-valoraciones en la modalidad dóxica de la suposición? Si este no es el caso, ¿cuál es la diferencia entre la posibilidad como modalidad de ser y la posibilidad que entraña el valor? Que la posibilidad como modalidad de ser se vive *desde* la realidad, como modificación de ésta, mientras que la posibilidad inherente al valor se vive *hacia* la realidad, como conversión hacia ésta. Correlativamente, la diferencia entre la suposición como modalidad dóxica y la tesis propia del valorar consiste en que la primera es *privación* de la protodoxa (certeza), mientras que la segunda es *ganancia* de alguna modalidad dóxica, de alguna forma del presentar.

Toda vez distinguidas la posibilidad operativa en el ámbito dóxico-objetivante de la posibilidad operativa en el ámbito afectivo-valorativo, ¿cuál es la diferencia entre el valor dado *originariamente* como posibilidad *de* realidad, y el valor dado *derivadamente* como realidad (ser-valor)? Que cuando el valor se da como posibilidad se da como algo *anterior* al giro objetivante o realizador, como algo que *ha sido* antes de este giro. El valor entendido como lo anterior, como aquello que ha sido, aunque no es en sentido estricto algo real no es una nada sino algo que todavía “persevera” en el presente. De esta manera el valor en tanto posibilidad ya abierta se da eminentemente en *retención*. Cuando, en cambio, mediante el giro objetivante o realizador de la mirada denominado referir intencional retrospectivo el

valor se da como realidad (ser-valor), se da como algo presente, y por lo tanto como algo que se da eminentemente en *protoimpresión*.

Resumiendo, el valor que se vive *originariamente* como posibilidad de ser objeto se vive desde la retención, mientras que el valor que se vive *derivadamente* como realidad de un objeto se vive desde la protoimpresión¹³³. Correlativamente, el valorar o sentir afectivo originariamente es retentivo y derivadamente es presentante.

3.3.2 El yo objetivante y el yo afectivo

Si es verdad que la inteligibilidad (el sentido) y la afectividad (lo sentido) son no-independientes, y por tanto que las representaciones (vivencias objetivantes) y los sentimientos (vivencias no-objetivantes) son igualmente no-independientes, ¿cómo puede haber entonces sentimientos sin representaciones y éstas sin aquéllos? ¿No es esto un contrasentido? De ninguna manera, pues es la experiencia misma la que ofrece estas vivencias. Lo que ha de aclararse entonces es cómo tiene lugar esta independencia entre ambas clases de vivencias.

La dificultad de esta cuestión consiste en comprender que aquello en que arraiga la no-independencia entre representaciones y sentimientos es también aquello donde arraiga su virtual independencia, a saber, la conciencia constituyente de tiempo, la *unidad* de protoimpresión, retención y protención. Aunque esta conciencia impera sobre toda clase vivencia no rige del mismo modo en cada una de ellas. Las representaciones, al presentar, se rigen eminentemente por la protoimpresión; los sentimientos, al retener, se rigen señaladamente por la retención; las voliciones, al pre-ver, al anticipar, se rigen marcadamente por la protención¹³⁴. Como se puede ver, a cada estructura de la conciencia constituyente del tiempo le corresponde de modo eminente una clase de vivencia como su

¹³³ El que el valor se viva originariamente desde la retención quiere decir que en su esencia está el ser posibilidad *conservada o mantenida* de ser objeto, no en ser algo pasado.

¹³⁴ Por mor de la completitud que sugiere el paralelismo entre clases de vivencias y momentos de la conciencia constituyente del tiempo, uno las voliciones con la protención. Sin embargo, como he advertido antes, el ámbito volitivo y/o práctico exige un tratamiento pormenorizado y un horizonte interpretativo mucho más amplio que el horizonte en que se mueve la presente investigación.

dominio. Llegados a este punto cobra su verdadero sentido aquello que Husserl apunta en *Ideas II*. Es impensable un sujeto que no quiera (volición) y que no valore (afección) algo que es (representación), porque no hay sujeto sin subjetividad absoluta, esto es, sin conciencia constituyente de tiempo, cuya estructura triple sostiene las tres clases de vivencias.

Originariamente no hay ningún tipo de preeminencia de alguna de las tres estructuras de la conciencia tempoconstituyente ni tampoco de alguna de las tres clases de vivencias. Cada una tiene sus derechos propios, cada una tiene su dominio propio. ¿Cómo tiene *lugar* entonces la preeminencia? ¿Cómo es que una clase de vivencias es destacada y subordina a las otras, tal y como acontece en las actitudes teórica, afectivo-valorativa y práctica?¹³⁵ En virtud del *ego* o yo. El yo es fundamentalmente un polo porque centraliza, porque instaaura un “espacio” a partir del cual se constituye la cercanía y la lejanía. Ahí donde esté “situado” el yo, ahí habrá cercanía y lejanía, ahí habrá primer plano privilegiado y fondo relegado. Esto se corrobora en cada una de las actitudes.

En la actitud teórica el valorar y el querer están subordinados al representar, o como Husserl lo expresa, el valorar y el querer son vivencias que se ejecutan no por mor de sí mismas sino por mor del saber o de la determinación lógica (representación). ¿Pero cómo puede haber subordinación, y por ende preeminencia, donde está completamente ausente el yo? ¿No se establece la distinción “por mor de sí-por mor de otro” en función del primer plano-fondo que instaaura el yo? Efectivamente. Cuando el yo está “situado” en las representaciones¹³⁶, cuando éstas conforman el primer plano de su vivir, tienen preeminencia respecto a las valoraciones y voliciones, las cuales no puede decir que no existan sino que más bien son relegadas a un plano secundario de su vivir. Esto es principalmente lo que quiere decir que las vivencias se ejecuten por mor de sí o por mor de otra. El yo ejecuta las representaciones por mor de sí mismas mientras que las valoraciones y voliciones las ejecuta por mor de representaciones.

Lo mismo vale *mutatis mutandis* para las otras dos actitudes. Cuando el yo está “situado” en las valoraciones o sentimientos, cuando las tiene en el primer plano de su vivir,

¹³⁵ Cf. 2.6.

¹³⁶ Esto no se pronuncia si y en qué medida este estar situado del yo es voluntario o no.

éstas tienen preeminencia respecto a las representaciones y voliciones. Esto no significa que el yo no represente o no quiera –lo cual es impensable– sino que el yo ejecuta las valoraciones o sentimientos por mor de sí mismos, mientras que las representaciones y voliciones por mor de éstos. En cambio cuando el yo es práctico, cuando se mueve en actitud práctica, las voliciones y acciones están en el primer plano de su vivir, y por ello se puede hablar de su preeminencia respecto a las meras representaciones y valoraciones. Sin embargo, no hay volición ni acción donde no hay representación ni valoración, pues toda volición y acción implican tanto valoraciones como representaciones.

3.3.3 La retención como condición de posibilidad de sentimientos libres de representaciones

La preeminencia de las representaciones, que acontece palmariamente cuando el yo está en actitud teórica, es a la vez la preeminencia del presentar. Mientras que la preeminencia de los sentimientos, que acontece cuando el yo está en actitud afectivo-valorativa, es la preeminencia del retener (conservar).

En una consideración más cuidadosa resulta que el hecho de que los sentimientos-valoraciones originariamente experimentados sean retentivos significa no únicamente que muestran el modo como uno ya se encuentra, sino que también lo conservan o lo fijan. Esté uno alegre o triste, aburrido o entusiasmado, sereno o colérico, es claro que en contra de su caracterización usual, los sentimientos no son sucesos instantáneos sino insistentes, persistentes¹³⁷. Por lo tanto, cuando el yo está en actitud afectivo-valorativa, cuando los sentimientos son preeminentes y relegan a segundo plano la representación de aquello que los suscitó, el yo no sólo tiene sentimientos sino que, por decirlo de alguna manera, también éstos lo tienen a él, el yo queda prendado de ellos.

Esto no significa que el yo se cierre sobre sí y que los sentimientos pierdan su referencia intencional sino todo lo contrario, es aquí cuando se destaca el particular carácter

¹³⁷ Esta es la verdadera particularidad de los sentimientos frente al resto de las vivencias retenidas. No todo lo que es retenido es insistente y/o persistente. Los sentimientos, por más breves que sean en el tiempo objetivo, trastocan *todo* nuestro ser. Precisamente por ser totalizadores los sentimientos son insistentes y/o persistentes.

intencional de los sentimientos, pues cuando el yo en actitud afectivo-valorativa está prendado de su sentir se destaca el verdadero correlato noemático del sentimiento, el valor, el cual se distingue ahora claramente de la cosa portadora de valor u objeto valioso [*werten Gegenstand*]. El valor en cuanto tal sólo puede destacar o pasar a primer plano cuando lo que suscitó el sentimiento, esto es, la cosa portadora de valor u objeto valioso, pasa a segundo plano. Es de esta manera que el valor deja de confundirse con una cosa, con una cualidad de cosa o con un estado de cosas, ganando identidad propia como objeto de valor [*Wertgegenstand*].

No son pocas las veces en que un suceso despierta un sentimiento que se dilata mucho más tiempo que la duración del suceso desencadenante y baña con su “coloración” el mundo y los objetos del mundo. Me alegro, pongamos por caso, porque me encuentro fortuitamente con una persona querida. El encuentro, aunque breve, basta para alegrarme el resto de la tarde. ¿Por qué la alegría se extiende más allá de la duración del encuentro y baña con su luz el resto de mis ocupaciones? No porque rememore implícita o explícitamente el suceso, pues es claro que la alegría está viva aunque no tenga lugar la rememoración de dicho encuentro, sino porque la alegría es retentiva e insistente, y como tal instaure cierta invariabilidad.

Esto quiere decir que en sentido riguroso no hay sentimientos sin representaciones sino que, dentro de la actitud afectivo-valorativa, hay sentimientos que por tener carácter retentivo se extienden más allá de las representaciones en que se da el suceso desencadenante. Este es el fundamento de que los sentimientos *puedan* experimentarse como vivencias independientes de representaciones aunque *originariamente* sean no-independientes de ellas, y, correlativamente, que los valores *puedan* comparecer como objetos independientes de cosas aunque *originariamente* sean no-independientes de ellas.

3.3.4 La referencia intencional retrospectiva como el presentar que posibilita las representaciones libres de sentimientos

Que las representaciones presenten significa que realizan. Realizar comprende en su esencia dos cosas: la retracción de la posibilidad (*i.e.*, que algo deje de ser posible) y la

proyección de la realidad (*i.e.*, que algo llegue a ser real). El realizar se lleva a cabo siempre en referencia a la posibilidad. Realizar es por necesidad realizar lo posible.

La necesaria referencia que el realizar guarda con lo posible se vio claramente con una clase de realización que desempeña un papel señalado en la vida de conciencia: el referir intencional retrospectivo, el movimiento mediante el cual las modalidades dóxicas se tornan protodoxa y las tesis no-objetivantes (posiciones afectivas, prácticas, etc.) tesis objetivantes. ¿Cuál es el fundamento de este movimiento? La posibilidad. Las modalidades dóxicas se tornan protodoxa porque albergan en sí la *posibilidad* de volverse protodoxa, las tesis no-objetivantes llegan a ser tesis objetivantes porque comprenden la *posibilidad* de volverse tales. El referir intencional retrospectivo, como cualquier tipo de realizar, no es un realizar desde la nada sino desde la posibilidad.

Ahora bien, se dijo que el referir intencional retrospectivo no añade ningún contenido o determinación pero tampoco que se limite únicamente a reflejar lo que ya es. Este referir ni es actividad creadora (potencia absoluta) ni completa pasividad receptiva (impotencia absoluta), sino una suerte de ser intermedio: un proceso reflexivo. Esto, como ya se vio, no significa que el referir intencional retrospectivo se mueva en actos de pensamiento o que él mismo sea un acto de pensamiento; se trata aquí más bien de un giro o reconducción de la mirada anterior a cualquier tematización. ¿En qué consiste esta reconducción de la mirada? Veámoslo con ayuda de dos ejemplos.

A través de la modalidad dóxica de la duda la mirada está dirigida al modo de ser de lo dudoso. Originaria e inmediatamente la duda no es certeza, no es protodoxa; correlativamente, lo dudoso no es un objeto real, es decir, no posee la modalidad de ser de lo real. Sin embargo, tanto una como el otro *pueden* llegar a serlo. ¿Cómo se realiza esta posibilidad? ¿Cómo se pasa de esta posibilidad a la realidad? Cuando la mirada en vez de estar dirigida *a través* de la duda está dirigida *hacia* ella. Cuando esto sucede la duda se convierte en certeza (protodoxa) de la duda, en duda cierta, y su correlato noemático, lo dudoso, gana la modalidad de ser de lo real, pasa a realidad-dudosa. En sentido estricto, aquí ya no se vive *en o a través* de la duda donde lo dudoso inquieta, sino que se vive *la* duda y *lo* dudoso. Merced al giro de la mirada, merced a la referencia intencional retrospectiva, la

duda y lo dudoso pasan a estar enfrente [*gegenüber*] de la mirada deviniendo objetos [*Gegenstände*]¹³⁸.

Ahora, cuando uno tiene miedo, cuando uno vive *en* el miedo, la mirada no se dirige ni a cualidades de objetos ni a nexos de objetos sino a lo temible, a algo que en sentido estricto no es objeto. Esta es la dirección originaria del miedo, esta es la manera en que está conducida la mirada. En todo momento, sin embargo, la mirada puede experimentar un cambio de dirección y salir *del* miedo para dirigirse *hacia* él. Cuando esto sucede la tesis o posición no-objetivante característica del miedo se convierte en tesis objetivante en alguna modalidad dóxica –eventualmente protodoxa. Correlativamente, lo puesto en el miedo, lo temible, deviene ser-temible en general, esto es, lo temible en alguna modalidad de ser –eventualmente realidad-temible. Aquí, al igual que en el ejemplo anterior, el giro de la mirada que caracteriza a la referencia intencional retrospectiva pone al miedo y a lo temible enfrente de la conciencia convirtiéndolos en objetos.

Del análisis de los ejemplos se obtiene una conclusión general. La reconducción de la mirada que caracteriza al referir intencional retrospectivo consiste en objetivar, en presentar, por lo tanto, en llevar a protoimpresión¹³⁹. El objetivar, sin embargo, comprende múltiples formas. Es objetivante la percepción inmanente, lo es también la reflexión en las *re*-presentaciones (rememoración, expectativa, imaginación, fantasía, etc.), también las vivencias judicativas, etc. Por lo tanto, habrá que determinar la peculiaridad del objetivar que es propio al referir intencional retrospectivo, lo cual sólo podrá llevarse a cabo ahondando en lo ya ganado.

Quedó asentado que realizar implica en general “dejar fuera” la posibilidad para “dar entrada” a la realidad. Luego, si el referir intencional retrospectivo es propiamente un tipo de realización, deberá excluir la posibilidad e incluir la realidad de una determinada manera. ¿Se deja ver esta particularidad en los ejemplos ya analizados? Efectivamente. Lo dudoso, que sólo en sentido muy lato puede considerarse como objeto, se vuelve ser-dudoso, o sea,

¹³⁸ “Objeto” debe entenderse aquí en sentido muy amplio y no como objeto temático u objeto de reflexión teórica.

¹³⁹ Lo que aquí llamo “llevar a protoimpresión” no debe entenderse únicamente como un llevar a intuición en persona (percepción). Es tan impresional el ahora de la rememoración como el de la expectativa, el de la imaginación como el de la fantasía, y todos estos, a su vez, tan impresionales como el ahora de una percepción.

objeto en sentido estricto, porque lo dudoso en cuanto tal es *excluido* y lo dudoso como algo presente es *incorporado*; ya no se vive *a través* de la duda sino se vive *la* duda misma. Algo análogo sucede en el otro ejemplo. Lo temible, que únicamente en sentido lato es objeto, se vuelve ser-temible (objeto en sentido estricto) porque lo temible en cuanto tal es *excluido* y lo temible en cuanto algo presente es *incorporado*; ya no se vive *a través* del miedo sino se vive *el* miedo mismo. ¿Cuál es entonces la especificidad del referir intencional retrospectivo? El excluir todo aquello que *en sentido estricto* no está presente, no es real o no es objeto, para luego incorporarlo como algo presente, real u objetivo *en sentido estricto*.

En términos noemáticos se puede decir que lo presente, real u objetivo en sentido estricto, esto es, lo que *sólo* es objeto, lo que *sólo* es real, lo que *sólo* está presente, comparece únicamente en el referir intencional retrospectivo, en la exclusión de todo aquello que en sentido estricto no está presente, no es real o no es objeto. En términos noéticos se puede decir que la representación en sentido estricto, la “mera representación” o representación que sólo presenta, únicamente tiene lugar al excluir toda vivencia que no presente en sentido estricto. Ahora, si las vivencias que por antonomasia no presentan son los sentimientos y las voliciones, habrá que concluir que las representaciones “en sí y por sí” sólo tienen lugar excluyendo sentimientos y voliciones.

Lo que todo esto viene a confirmar es que originariamente hablando no hay representaciones sin sentimientos como tampoco hay sentimientos sin representaciones. ¿Cómo es entonces concebible o pensable que haya representación libre de sentimiento? O mejor dicho, ¿cómo *de hecho* es que se dan representaciones libres de sentimientos?

Cuando tiene lugar el referir intencional retrospectivo lo constituido por el sentimiento, el valor, no desaparece sino que *se vuelve* objeto, mientras que lo constituido por la representación, el objeto, se reafirma como tal, es decir, se experimenta como lo que *siempre ha sido* objeto. Éste, que por *sí mismo* es objeto, *no depende* de otra cosa para ser lo que es, en cambio lo que por *sí mismo* no es objeto pero que ha de llegar a serlo, el valor, *depende* de lo que por *sí mismo* es objeto, o sea, *depende* del objeto de la representación. Esto se expresa diciendo que el valor no puede tener realidad (volverse objeto) si flota en el aire, si no es el valor *de* algo, si no tiene un objeto por base. Puede concluirse, en suma, que

sólo cuando el valor se constituye como “objeto”, como “cosa”, depende de un objeto [*Gegenstand*] en sentido estricto.

Si ahora nos dirigimos a las vivencias constituyentes en vez de a los correlatos constituidos, se deja ver que el estar-fundados los sentimientos en las representaciones (segundo concepto de fundación), tiene como condición de posibilidad el referir intencional retrospectivo (primer concepto de fundación), y que al ser éste un determinado giro de la mirada que puede o no tener lugar, no es un fenómeno originario.

3.4 La unidad ético-práctica de la cooriginariedad de inteligibilidad y afectividad

Si el *unilateral* estar-fundado el sentimiento en la representación no es un fenómeno originario, como tampoco lo es el *unilateral* estar-fundada la representación en el sentimiento, ¿cuál es entonces el fenómeno originario? La fundación *bilateral* entre representación y sentimiento, donde éste está fundado en aquélla y viceversa. Si inteligibilidad y afectividad son fenómenos cooriginarios, si representación y sentimiento se copertenecen, ¿por qué el representar pretende imponerse al sentir? ¿Por qué la inteligibilidad se arroga potestad sobre la afectividad? Vayamos un vez más a las cosas mismas.

El estar-fundado los sentimientos en las representaciones, la fundación unilateral de aquéllos en éstas, se lleva a cabo única y exclusivamente gracias al referir intencional retrospectivo. Éste, como ya se ha expuesto, es caracterizado por Husserl como una reconducción de la mirada. Si la mirada puede ser *reconducida* es sólo porque ya está conducida de alguna manera. En la medida en que la reconducción de la mirada supone ya la conducción de la mirada, puede decirse que el primero es el fenómeno derivado mientras que el segundo es el fenómeno originario. La dirección de la mirada, al igual que cualquier otro fenómeno originario, se caracteriza por su “ya estar dado”, por su anterioridad, por ser *a priori*. ¿Qué implica esto? Que lo originario es “aquello desde donde” y no “aquello hacia lo cual”, que es principio (*ἀρχή*) y no fin (*τέλος*), y por lo tanto no puede ser elegido, está

más allá de todo querer. Esto es claro en el caso concreto aquí considerado. La *dirección* de la mirada, donde se vive la fundación bilateral de representación y sentimiento (lo originario), no se elige, simplemente ya se está en ella, en cambio la *redirección* de la misma (lo derivado), el efectuar el referir intencional retrospectivo, sí puede ser elegido. Por ser aquello en lo que ya siempre nos movemos, por ser lo más conocido y familiar, la dirección de la mirada se vive con naturalidad. Precisamente por esto la reconducción de la mirada, en la medida en que no es un movimiento natural, no puede más que implicar esfuerzo, no puede ser más que algo artificial.

Con esto los análisis llevados a cabo entran en una dimensión nueva. El estar-fundados los sentimientos en las representaciones que tiene lugar mediante una reconducción esforzada de la mirada (referencia intencional retrospectiva) es fruto de la libre determinación, o sea, es asunto práctico, en específico asunto *ético*. Ontológicamente considerado este fundar no es más que una posibilidad entre otras tantas, y por lo tanto no puede extraerse de ella ninguna necesidad, ningún “no poder no ser”. ¿Es entonces este fundar algo accidental, baladí, prescindible? De ninguna manera, pues como se vio anteriormente (3.1) no toda necesidad proviene del ser (verdad), no toda necesidad es ontológica. El bien también insta una necesidad, pues demanda toda acción que lo realiza. Sin profundizar en la enigmática relación entre ontología y ética, y limitándonos únicamente al ya estudiado paralelismo entre los tres ámbitos de la razón, habrá que decir que en sentido riguroso no puede establecerse ninguna jerarquía sino, a lo más, una paridad entre ellas; habrá que decir que tan vinculante es la necesidad ética como la necesidad ontológica. De esta manera, que el fundar los sentimientos en las representaciones no sea una necesidad ontológica sino ética no le resta dignidad alguna.

Pero sostener que el estar-fundados los sentimientos en las representaciones es un hecho ético y no ontológico ¿no es aventurar una tesis arriesgada? ¿No da esto pie a constructivismos, relativismos y escepticismos?

Dijimos que la fundación de los sentimientos en las representaciones sólo tiene lugar en el referir intencional retrospectivo. Éste, sin embargo, fue caracterizado como reflexión, como algo que está a medio camino entre la actividad creadora y la pasividad receptiva, pues

ni añade nuevas determinaciones –con lo cual todo constructivismo, relativismo y escepticismo se desfonda– ni tampoco se limita meramente a reflejar lo que ya es. El referir intencional retrospectivo excluye todo aquello que en sentido estricto no está presente, no es real o no es objeto, para luego incorporarlo como algo presente, real u objetivo en sentido estricto. Dicho brevemente, el referir intencional retrospectivo objetiva todo aquello que originariamente no es objeto; objetiva todo valor y todo bien. ¿Cómo puede ser entonces esta objetivación un hecho ético? En sus *Lecciones sobre ética y teoría del valor* Husserl da una respuesta absolutamente reveladora que conviene citar *in extenso*:

“la razón lógica tiene, sin embargo, la extraordinaria prerrogativa de formular el derecho, de determinar la legitimidad, de predicar y formular las leyes no sólo en su propio campo, sino en el campo de cualquier otro género del mentar, por tanto, en toda otra esfera de la razón. Razón valoradora y razón práctica son, por así decir, mudas, y en un cierto sentido, ciegas. El ver, en un sentido más o menos restringido o ampliado, y también en el sentido del ‘ver con evidencia’, es un acto dóxico [...], una razón meramente valoradora no ve, no concibe, no explicita, no predica. Con ella tenemos, pues, que entrelazar actos de la esfera lógica en el sentido más amplio del término, actos de la esfera dóxica. Sólo en la ejecución de tales actos podemos llevar a daitud objetiva tales actos en general y lo que ellos mientan y podemos entonces comprender con evidencia que los actos valorativos son actos ‘que mientan algo’ como bello, como bueno y que además dependen de predicados ideales de la rectitud y de la no-rectitud, etc. Por tanto, la antorcha de la razón lógica tiene que ser puesta en alto para que lo que está oculto en tanto que formas y normas en la esfera de la afectividad y de la voluntad pueda surgir en plena luz. No obstante, los actos lógicos iluminan y hacen visible sólo lo que ya está ahí”¹⁴⁰

Si reservamos el título “ser” para todo aquello que sólo se constituye en el ámbito dóxico, en el ámbito del objetivar, de la lógica en sentido restringido, entonces habrá que reconocer sin ambages que la belleza y el bien propiamente hablando no existen (no *son*). Esto es así porque a pesar de que ambos son *originariamente* no-independientes del ser (verdad), no coinciden con él. Este es un hecho primordial, fundamental, y que como tal es conocido en el modo natural en que está conducida la mirada. Pase lo que pase con la verdad

¹⁴⁰ Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. pp. 68-69 (Cito esta obra conforme a la versión castellana inédita realizada por Mariano Crespo en colaboración de Esteban I. Marín Ávila e Ignacio Quepons Ramírez).

(ser) –se dice– es innegable que hay disfrute en la belleza y movimiento hacia el bien. Sin mediación de la verdad uno goza del arte y uno hace buenas obras; nada está más fuera de lugar que un intelectualismo moral trasnochado y un pedante intelectualismo estético. Todo parecería indicar que belleza y bien corren paralela e indiferentemente a la verdad. Esto se dice. ¿Pero qué es de la belleza y el bien sin la verdad? La respuesta de Husserl es inequívoca: mutismo y ceguera. Sin la verdad la belleza no es *visible* y el bien no *interpela*. Esto no significa que la verdad produzca o cree la belleza y el bien, o que estén unilateralmente fundadas en ella sino, como se menciona explícitamente al final de la cita, llegan a claridad mediante ella. Sin la claridad (verdad) no hay *verdadero* disfrute en la belleza ni *verdadero* movimiento hacia el bien. La belleza y el bien llegan a ser *cabalmente* lo que son en y por la verdad.

Si el fenómeno originario es la cooriginariedad de verdad, belleza y bien, el reposo de la belleza y el bien en la verdad no es, consecuentemente, algo “natural” sino artificial, algo realizado por la libre determinación. Se trata pues de un hecho ético y no de un hecho ontológico, de un deber-ser y no de un ser. De esta manera, el objetivar la belleza y el bien que tiene lugar mediante la reconducción de la mirada en el referir intencional retrospectivo es un hecho ético. ¿Pero cómo puede un mero cambio en la dirección de la mirada ser un hecho ético? ¿Cómo puede este mirar no sólo develar un bien sino ser él mismo un bien? ¿Acaso no son dos cosas totalmente diferentes conocer el bien y hacer el bien?¹⁴¹ ¿Acaso no son dos cosas bien distintas pensar y actuar?

Habrá que responder afirmativamente a todas estas preguntas, pero no hay que olvidar que el reflexionar que caracteriza al referir intencional retrospectivo no es un *mero* ver, un *mero* pensar, un *mero* conocer, pues no se limita a hacer de lo pretemático un objeto temático, no se limita a hacer consciente lo inconsciente, sino que *da ser* a aquello hacia lo cual dirige su mirada. Este “dar ser” nada tiene que ver con un crear. Cuando a través del referir intencional retrospectivo *se actualiza* alguna modalidad de ser en un bien, *se libera* la verdad (ser) que encerraba el bien. Cuando esto sucede, el bien es resguardado en el ser (en

¹⁴¹ Este es el argumento que subyace a la crítica que Aristóteles dirige a Platón respecto a la utilidad práctica de conocer el Bien. Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1096b35-1097a15.

la verdad) bajo alguna de sus formas (realidad, posibilidad, probabilidad, etc.). En la medida en que el referir intencional retrospectivo actualiza el ser ínsito del bien, realiza o lleva a cabo el bien. Por lo tanto, este referir es más que un *mero ver*, un *mero pensar*, un *mero conocer*.

Algo enteramente análogo sucede en el ámbito afectivo-valorativo. Cuando por medio del referir intencional retrospectivo *se actualiza* alguna modalidad de ser en un valor, se libera en él la verdad (ser) que encerraba. Con lo cual se hace descansar el valor en el ser (verdad) bajo alguna de sus formas (realidad, posibilidad, probabilidad, etc.). Dado que el referir intencional retrospectivo actualiza el ser inherente al valor, objetiva originariamente el valor. Es claro que aquí tampoco el referir es un *mero ver*, un *mero pensar*, un *mero conocer*.

Con este último señalamiento se puede responder la cuestión planteada al principio de este capítulo. Dijimos que la afectividad se realiza o concreta como unidad de sentimiento (inmanencia), valor (trascendencia) y lo sentido, mientras que la inteligibilidad lo hace como unidad de representación (inmanencia), cosa (trascendencia) y sentido. ¿Cómo se concreta la cooriginariedad de inteligibilidad y afectividad *ya no por separado sino en unidad?* Éticamente, más en específico, en la práctica reflexiva: cuando con esfuerzo es reconocida en la reflexión y *no* cuando con naturalidad es conocida en el mero vivir. Pero esto se logra no por medio de cualquier reflexión sino sólo de aquella que, como el referir intencional retrospectivo, da ser (verdad), esto es, que actualiza lo potencial, que lleva a presencia la ausencia. Esta reflexión, poner en la verdad, develar o mostrar no es otra cosa que la fenomenología misma. Cuando Husserl describe el método fenomenológico como aquel que “se mueve íntegramente en actos de reflexión”¹⁴² no hace con esto una apología del intelectualismo sino de una fenomenología reflexiva. Pero no como aquella que aún hoy se suele achacar a Husserl, es decir, una que suplanta con abstracciones lo originario sino todo lo contrario, una que perseverando en lo originario le da luz, le da espacio. La fenomenología no hace más que recordar (ἀνάμνησις) que el ser filósofo consecuente, que es un *vivir pensante en y para la verdad*, va necesariamente de la mano de ser responsable absolutamente, que es un *vivir afectivo-volitivo en pos de la belleza y el bien*.

¹⁴² Husserl, E., *Ideas I*, § 77, p. 250.

Conclusión

La diferencia radical entre inmanencia y trascendencia es distancia radical. Esta distancia no es ningún espacio vacío, muerto, sino el ámbito que posibilita que la inmanencia sea constituyente y la trascendencia sea constituida. Qué ámbito es este, es algo que se pone de manifiesto en la esencia misma de la inmanencia y de la trascendencia: la conciencia es trascendental porque constituye el sentido de todo objeto; los objetos son trascendentes porque su sentido es constituido en la conciencia. Porque la inmanencia es lo que es en la medida en que *da* sentido¹⁴³, y la trascendencia es lo que es en la medida en que *recibe* sentido, puede afirmarse que el sentido es quien a la vez las diferencia (distancia) y une.

Al ser posibilitante de la inmanencia y la trascendencia, el sentido no puede ser ni inmanente ni trascendente, no puede ser una vivencia ni un objeto intencional. Pero como lo posibilitante no se comprende sin lo posibilitado, el sentido no se comprende sin la inmanencia y sin la trascendencia, sin una vivencia y sin un objeto intencional. Esto se confirmó en dos clases de vivencias con sus respectivas clases de objetos. *El* sentido es aquello que posibilita que las representaciones (vivencias dóxicas u objetivantes) constituyan sus objetos. *Lo* sentido es aquello que posibilita que los sentimientos constituyan sus respectivos objetos (valores). El recurso de cambiar el artículo buscó apuntar a la mismidad —que no identidad— entre inteligibilidad y afectividad.

En la medida en que *el* sentido (inteligibilidad) no es creado o producido, sino que es lo originariamente “dado” o “recibido”, es *lo* sentido (afectividad). Cuando se dice entonces que *el* sentido diferencia y une inmanencia y trascendencia, se dice también que *lo* sentido diferencia y une inmanencia y trascendencia. Inteligibilidad (carácter contemplativo) y afectividad (carácter afectivo) estructuran la experiencia en cuanto tal, y por lo tanto el que experimenta ha de vivir siempre intelectiva y afectivamente, mientras que lo experimentado ha de ser vivido siempre como siendo y afectando (valiendo).

¹⁴³ La conciencia o inmanencia que aquí estoy considerando es trascendental. Si hay conciencia o inmanencia no trascendental o no constituyente de sentido, es una cuestión que dejo abierta.

La originariedad de la inteligibilidad y la afectividad se puso de manifiesto desde el origen, desde la temporalidad. Temporalidad es temporalización, dar o constituir tiempo. La temporalización, al constituir todo lo presente y ausente, no es ella misma algo presente o ausente. Lo *mismo* sucede con el sentido que es (lo) sentido. Constituye todo lo presente y todo lo ausente, sin ser él mismo algo presente o ausente. Esta mismidad muestra que la inteligibilidad y afectividad no son derivados de la temporalidad sino cooriginarias con ella. De aquí que el sentido que es (lo) sentido comprenda tres modalidades (prefiguración, mención vacía, intuición), al ser tres las estructuras de la conciencia constituyente del tiempo (protención, retención y protoimpresión).

Inteligibilidad, afectividad y temporalidad comportan necesidad, inevitabilidad, destino. Pero no toda necesidad es inevitable. El deber, pese a ser tan vinculante como aquéllas, es necesidad evitable, elegida; es necesidad instaurada en y por la *libertad* (necesidad ética). Inteligibilidad, afectividad y temporalidad conforman en cambio la necesidad instaurada en y por el *ser* (necesidad ontológica). Libertad y ser, pese a su innegable diferencia, no se contraponen sino que se exigen mutuamente. El deber no puede más que arraigar en el ser como su *origen*, como aquello a partir de lo cual es lo que es, mientras que el ser no puede más que tender al deber como su *fin*, como aquello hacia lo cual se dirige. El deber tiene su fundamento en el ser, el ser tiene su finalidad en el deber.

Por lo tanto la filosofía primera no es ontología ni ética, pero tampoco lógica, física o estética. No hay filosofía primera porque no hay filosofía segunda. No hay una filosofía que tenga que hacerse primero y una que tenga que hacerse después. Sólo hay una filosofía, la que es filosofía de la totalidad. Totalidad no es la suma de todas las cosas sino aquello a partir de lo cual todo es uno. Totalidad es unidad: ἓν καὶ πᾶν.

Bibliografía

Bibliografía primaria (Obras de Edmund Husserl)

- Hua II. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hrsg. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
La idea de la fenomenología, Tr. Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.
- Hua 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.
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Tr. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
- Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

- Hua XVII. *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
Lógica formal y lógica trascendente, Tr. Luis Villoro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- Hua XIX. *Logischen 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.
Investigaciones lógicas 1, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
Investigaciones lógicas 2, Tr. José Gaos y Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Hrsg. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Bibliografía secundaria

- Brough, J. B., "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness" en, *Husserl Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Frederick A. Elliston & Peter McCormick (editors), Notre Dame/London, 1977.
- Chapman, H. M., *Sensations and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1966.
- Fernández Beites, P., "Las supuestas sensaciones inextensas. Análisis de la cuestión en Husserl y Kant", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXVI, España, 1999.
- García-Baró, M., *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Tr. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009.
- Iribarne, J., "Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendente", *Escritos de filosofía*, n° 27-28, Buenos Aires, 1995.

- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Tr. Dulce María Granja, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Tr. Pedro Ribas, Taurus, México, 2008.
- Lohmar, D., “El desarrollo del modelo de constitución de aprehensión y contenido de Husserl” en, *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, Luis Román Rabanaque & Antonio Ziri3n Quijano (editores), Jitanj3fora, Morelia, 2016.
- Niel, L., “Temporality, stream of consciousness and the I in Bernau Manuscripts”, *On time – New contributions to the husserlian phenomenology of time* (Phaenomenologica 197), Springer, Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi (editors), 2010.
- Quepons, I. (2015). *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Rabanaque, L., “Afectividad, encarnación, razón” en, *Afectividad, razón y experiencia*, Editorial Biblos, Luis Rabanaque (editor), Buenos Aires, 2012.
- Serrano de Haro, A., *Paseo filos3fico en Madrid. Introducci3n a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016.
- Welton, D., *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Phaenomenologica 88), Martinus Nijhoff, The Hague, 1983.