



Conciencia afectiva y cuerpo vivido:  
elementos preliminares de una teoría fenomenológica del sentir

Tesis que para obtener el grado en de Maestra en Filosofía de la Cultura  
en la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"  
de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

presenta

Tania Guadalupe Yáñez Flores

Comité tutorial:

Director: Dr. Eduardo González Di Pierro

Asesores: Dr. Esteban Marín Ávila y Dr. Ignacio Quepons Ramírez

Morelia, Michoacán, Agosto 2020



## Agradecimientos

En primer lugar, deseo agradecer a mis padres y a mis hermanos con quienes tengo una deuda impagable, pues ellos sostienen mi vida con su amor y con su presencia.

También quiero agradecer especialmente al doctor Eduardo González Di Pierro por haberme acogido como su asesora en esta investigación, que sepa que con esa oportunidad me adentré con seriedad por primera vez en las cuestiones más importantes de la fenomenología trascendental, eso en buena medida se debe a sus cursos durante el posgrado.

Sin embargo, esto no lo viví sola sino acompañada de mucha gente generosísima a quienes no quiero dejar de mencionar. Quiero agradecer a toda la comunidad filosófica de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que con arduo trabajo académico y administrativo sostienen el programa de la Maestría en Filosofía de la Cultura. A la doctora Ana Cristina Ramírez Barreto y al doctor Emiliano Mendoza Solís, por sus oportunas gestiones en el posgrado de la Facultad. A mis profesores en general, que abrieron siempre nuevos horizontes de comprensión de la realidad; en especial a la doctora Marcela García Romero por sus puntuales recomendaciones en el desarrollo del proyecto germen de este trabajo y también por su generosidad al permitir que me enterará, en sus cursos y seminarios, de la metafísica del idealismo alemán.

Al doctor Esteban Marín por haber aceptado revisar la versión final de este trabajo.

Al doctor Ignacio Quepons quien con mucha generosidad me acogió en una breve estancia de investigación en el otoño de 2018 en la Universidad Veracruzana, y quién revisó con mucha atención muchos de los trabajos previos de este texto y el manuscrito final.

A Marisol Ramírez Patiño y a su familia por su hospitalidad durante ese otoño.

Agradezco también a Edgar Salvador Sanabria, a Alberto García Salgado y a los compañeros que nos reunimos cada viernes en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, desde enero hasta junio de 2018 a estudiar juntos fenomenología.

Al doctor Antonio Zirión Quijano, por todas sus generosas orientaciones a mis preguntas y por la admirable labor de traducción de la obra de Husserl.

Al doctor Agustín Serrano de Haro quien, con mucha amabilidad y generosidad, me recibió en una muy fructífera estancia de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC en el primer semestre de 2019.

A Miguel García-Baró por ser ejemplo de radicalidad filosófica.

A Raquel y a Juan Pablo, por tan estimulantes charlas filosóficas y por ofrecernos la constatación de que la búsqueda de la verdad encuentra un auténtico aliciente en la amistad.

A Carlos, quien me ha mostrado con absoluta paciencia nuevas e inesperadas dimensiones de la valía estética de la vida.

Finalmente, quiero agradecer a la sociedad mexicana, que con sus impuestos se financió la realización de estos estudios, en el marco de la ejecución del Programa Nacional de Posgrado de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

## Índice

Nota bibliográfica .....	1
Introducción .....	2
Planteamiento del problema y marco teórico .....	2
Objetivos de la investigación .....	5
Justificación de la investigación.....	6
I. La conciencia afectiva en las primeras obras de Husserl .....	2
a. Los sentimientos en <i>Investigaciones Lógicas</i> .....	8
i. Distinción entre actos del sentimiento y sentimientos sensibles.....	10
ii. Caracterización de la noción de acto objetivante .....	14
b. Los sentimientos en la consideración fenomenológica trascendental de <i>Ideas</i> .....	20
i. El sentimiento como toma de posición no dóxica.....	23
ii. El sentimiento como análogo de la percepción: la valicepción .....	26
iii. Intencionalidad y atención: la distinción entre vivencia actual y captadora.....	30
iv. Distinción entre acto objetivante y acto no objetivante .....	33
v. Caracterización del noéma afectivo .....	35
vi. La posibilidad del cumplimiento de los sentimientos .....	40
II. La constitución del yo psicofísico en la consideración fenomenológica de <i>Ideas II</i> .....	46
a. El yo puro y la corriente de vivencias.....	49
b. Constitución del cuerpo vivido. ....	51
i. La realidad del alma .....	52
ii. Dependencia idiopsíquica: el alma tiene historia.....	55
iii. Dependencia psicofísica: el alma tiene cuerpo .....	56
c. Constitución del cuerpo propio.....	59
ii. Capacidad de sentir: el cuerpo como órgano de la sensibilidad.....	62
iii. La primacía de la tactilidad .....	63
iv. Me muevo: el cuerpo como órgano de movimiento.....	72
v. Grupos de sensaciones de nivel superior.....	77
Nota final .....	81
Referencias bibliográficas.....	82

**Resumen:** En este trabajo se aborda el asunto del tipo de relación que hay entre las vivencias afectivas y el cuerpo, a partir de la consideración de éste como un cuerpo atravesado de vida e irreducible sólo a la materia. Si bien, la experiencia del sentir afectivo y la constatación que ella tiene su punto de inicio en la dimensión sensible de la subjetividad y en la sede que ésta tiene en el cuerpo vivido, puede considerarse como una obviedad y marginarse cualquier posible indagación teórica al respecto. No es la asunción de obviedades el método de la filosofía. Más bien frente a los muy diversos discursos que describen la realidad, la nota que le distingue es justamente la suspensión de todas las obviedades y el análisis riguroso de los principios sobre los que se fundan los discursos y, sobre todo, su discurso. De ahí que el asunto de la relación entre el cuerpo y los sentimientos desde una perspectiva filosófica, y sobre todo fenomenológica, exige una aclaración de principio de lo que conlleva tal *enraizamiento* corporal: el de la subjetividad que posee vida afectiva.

**Palabras clave:** conciencia afectiva; intencionalidad; constitución; corporalidad; Husserl.

**Abstract:** This work inquires the relationship between corporality and emotions. It began with the idea that corporality is a living being, that is, irreducible to matter. It argues that affective experience begins in corporality and, like dimension of subjectivity, demands a theoretical clarification. Because philosophy can't begin with assumptions, rather than this, philosophy don't only describes reality but analyzes all principles of knowledge, even principles of other sciences. For this reason, for philosophical and phenomenological views the relationship between corporality and emotions demands a fundamental clarification, of meaning of relation between body and affective life of subjectivity.

## Nota bibliográfica

A falta de la capacidad de leer los textos en alemán, las referencias a las obras de Husserl son de las traducciones al español de Gaos y García Morente para las *Investigaciones Lógicas*; de Gaos y Zirión para el primero tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*; de Zirión para el segundo tomo y las *Conferencias de París*, y de César Moreno y Javier San Martín para los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Con el propósito de hacer del aparato crítico una posible lectura más fluida, en las notas al pie de las obras citadas señalo únicamente los datos esenciales de las obras: autor, título y página. Con el propósito de que el autor y la obra citada sean identificados con facilidad no usaré las abreviaciones latinas usuales (*ibid*, *op. cit.*, etc.), sino que a partir de la segunda cita de cada obra sólo aparecerá el apellido del autor y el título aparece abreviado. Para el caso de las citas de la obra de Husserl en las mismas notas al pie, pero entre paréntesis coloco el tomo y la página que corresponde en la edición de obras completas, conocida como *Husserliana*. Como es norma, la información bibliográfica completa de todos los textos citados se encuentre en la lista de referencias al final del trabajo. Uso indistintamente las palabras emoción, afecto y sentimiento, y sus derivadas, para referirme a la dimensión afectiva de la vida de conciencia. Esto me parece correcto no sólo en el plano formal sino también en el teórico, ya que Husserl bebe de la distinción que Brentano hace entre actos de la representación y el juicio, y actos del amor y odio, y dentro de estos últimos coloca a las vivencias del sentimiento y a las de la voluntad.

## Introducción

### Planteamiento del problema y marco teórico

En este trabajo se aborda el asunto del tipo de relación que hay entre las vivencias afectivas y el cuerpo, a partir de la consideración de éste como un cuerpo atravesado de vida e irreductible sólo a la materia. Si bien, la experiencia del sentir afectivo y la constatación que ella tiene su punto de inicio en la dimensión sensible de la subjetividad y en la sede que ésta tiene en el cuerpo vivido, puede considerarse como una obviedad y marginarse cualquier posible indagación teórica al respecto. No es la asunción de obviedades el método de la filosofía. Más bien frente a los muy diversos discursos que describen la realidad, la nota que le distingue es justamente la suspensión de todas las obviedades y el análisis riguroso de los principios sobre los que se fundan los discursos y, sobre todo, su discurso. De ahí que el asunto de la relación entre el cuerpo y los sentimientos desde una perspectiva filosófica, y sobre todo fenomenológica, exige una aclaración de principio de lo que conlleva tal *enraizamiento* corporal: el de la subjetividad que posee vida afectiva. Este asunto puede comenzar a indagarse con la formulación de algunas preguntas: ¿qué es el sentimiento dentro de la vida de conciencia?, ¿qué rol, función o vínculo tiene el cuerpo con esas vivencias del sentimiento?,

¿qué tipo de realidad es el cuerpo que permite la aparición de tales vivencias?, ¿en qué sentido *permite* tal aparecer?

Para intentar hacer luz sobre tal relación es necesario aclarar cuál es el estatuto de las vivencias del sentimiento dentro de la esfera de las vivencias de conciencia en general, también caracterizar la constitución del cuerpo vivido experimentado como cuerpo propio. Esto permite establecer unos elementos preliminares de una aclaración teórica de la función de la sensibilidad y el cuerpo propio en la conciencia afectiva, es decir, como estudio preliminar de una teoría fenomenológica del sentir afectivo. La idea que dirige el trabajo es la consideración de que en las vivencias del sentimiento, el cuerpo tiene un rol peculiarmente significativo porque precisamente el *sentir* del sentimiento posee una cierta “resonancia” corporal como nota fundamental que les distingue de los actos intencionales objetivantes, y es justamente es ese sentir en el que se ofrecen ciertos objetividades, las propias del sentimiento.

En este planteamiento se vislumbra que el marco teórico de la investigación es la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, tal como se presenta en su texto público inaugural. La fenomenología trascendental ha aparecido en el siglo XX como una de las corrientes filosóficas más interesadas en redescubrir e investigar hasta sus últimos estratos de sentido la intencionalidad en general. La fuente filosófica que en esta investigación se tomó como punto de partida y de referencia para llevar a cabo el análisis se corresponde con los primeros dos tomos de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Pero también se ha puesto interés en algunos pasajes de otras obras de Husserl vinculadas a la temática en cuestión. La primera de las dos partes de este trabajo está centrada en la aclaración que el método fenomenológico trascendental hace en su primera formulación de las vivencias de la esfera afectiva. Pues aunque las preocupaciones primeras del fundador de la fenomenología estuvieron focalizadas en los actos de significación, bien pronto esas inquietudes se volcaron hacia el análisis de los otros tipos de vivencias. Asimismo, la dimensión afectiva es uno de los temas que más interés provocó para los practicantes del método fenomenológico, este interés ha sido nombrado como el redescubrimiento fenomenológico de la afectividad.<sup>1</sup>

Este redescubrimiento radica en el análisis de que el mundo es vivido por la conciencia en los distintos ámbitos que la configuran, uno de los cuales es el ámbito o esfera afectiva-estimativa, ámbito que permite la constitución de las cosas no como *meras cosas* sino que como

---

<sup>1</sup> García-Baró, M. “El redescubrimiento fenomenológico de la afectividad” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 75 (n.285), 2019, pág.807.

cosas que tienen algún grado de valor o disvalor. Estas vivencias intencionales de la vida de cada yo, que permiten un acceso a un ámbito determinado del mundo, no se reducen a ellas mismas y no sólo se dirigen a objetos arbitrariamente, sino que el análisis fenomenológico de la intencionalidad permite descubrir correlatos como unidades de sentido para cada modo de la intencionalidad, por ello mismo también para la conciencia afectiva. La intencionalidad de los sentimientos implica que también para ellos es posible reconocer un *logos* o una *ratio*. Es decir, una vez descubierto el vínculo intencional como apertura al sentido, también es posible verificar la fidelidad a los objetos que se presentan, puedo captar mejor o peor el valor de esta o aquella cosa. La indagación, pues, de la dimensión afectiva de la vida no es un arbitrario capricho que pretenda reivindicar alguna teoría ética. La fenomenología trascendental pretende con sus análisis retrotraerse a la evidencia de la cosa, juzgar sobre las cosas o estados de cosas sólo en la medida en que tal juicio se pueda acreditar en la experiencia, en intelección primigenia<sup>2</sup> o dicho en otras palabras: “retroceder a la vivencia concreta en que se asiste al origen del sentido en cuestión”,<sup>3</sup> este proceder aplica también para las vivencias del sentimiento y para las tomas de posición valorativas.

En este sentido, la primera parte del texto consiste en el tratamiento general del problema de la intencionalidad afectiva. Como antecedente al desarrollo de la aclaración, el texto parte de la discusión abierta por Brentano y recogida por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* entorno a la intencionalidad de los sentimientos. Se presentan las posibilidades que examina Husserl sobre el origen de la intencionalidad de los sentimientos, si es debido a su propia naturaleza de vivencia intencional o si se debe a que es una intencionalidad “derivada” e impropia. También se ahonda en la noción de sentimiento sensible, que es clave para el propósito del texto, ya que, aunque carecen de suyo de intencionalidad, como dimensión hylética de la conciencia, ellos fungen un rol funcional en las vivencias afectivas ellas sí intencionales. Se continúa con el tratamiento que Husserl hace en sus *Ideas I* sobre la vivencia del sentimiento como un acto que posee su “propia” intencionalidad. Este análisis permite una comprensión más auténtica del principio de la intencionalidad, a saber, como la apertura de la conciencia hacia la trascendencia. Se explora cada uno de los sentidos en los que se analiza los sentimientos, así como la posibilidad de su cumplimiento.

Este análisis también permitió señalar la relevancia para la conciencia afectiva del momento valiceptivo, es decir, del momento en el que la dirección de la conciencia al valor se

---

<sup>2</sup> Husserl, E. *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, D.F., 1988. Traducción de Antonio Ziri6n, pág. 6.

<sup>3</sup> Garc3a-Bar6, M. *Husserl*, Ediciones del Orto, Madrid, 1999, p. 19.

da a través del sentir las cualidades de valor. Esta constatación conlleva la necesidad de ahondar en la descripción fenomenológica del cuerpo, en la medida en que éste es la sede de los sentimientos sensibles. Por ello, en la segunda parte del trabajo se entra en el análisis del aparecer del cuerpo. En el proceso de apertura de la vida de cada yo al mundo, que Husserl llama *constitución*, tiene prioridad condicional el cuerpo de ese yo que vive. La originariedad de las vivencias que abren el mundo al yo requiere también de la sensibilidad, lo que Husserl llama la *hylé*. Como segunda parte del trabajo se encuentra el análisis que Husserl hace precisamente en la investigación sobre la constitución. Se expone la descripción de la subjetividad como una subjetividad primordialmente incorporada y lo que conlleva este fenómeno respecto de la consideración de la vida afectiva y la constitución de las objetividades axiológicas. La tesis de este trabajo es que el cuerpo propio que es única y primordialmente experimentado como cuerpo vivo, condición singular de todo otro aparecer, es una instancia esencial de la experiencia en general. Pero tiene una peculiar relevancia en la esfera afectiva porque la conciencia afectiva es, en primer lugar, sentimiento, y ello, en su modalidad originaria, no puede excluir la sensibilidad. Dicho en otras palabras y quizá con poca propiedad, el cuerpo es una condición de posibilidad de un momento de la conciencia afectiva por ser el sentimiento el modo originario en que se da el valor, lo que no dice nunca Husserl es que ello conlleve que la captación de lo valioso se reduzca sólo a la vivencia afectiva.

### Objetivos de la investigación

Con la finalidad de comprender la estructura de la conciencia afectiva y cada uno de sus componentes esenciales, así como comprender la aclaración teórica del cuerpo propio desde la fenomenología; hay tres objetivos específicos que es necesario cumplir y se pueden expresar así:

- i. Exponer la caracterización fenomenológica de los actos del sentimiento a la luz de la correlación noético-noemática.
- ii. Describir la caracterización del cuerpo vivido en las investigaciones sobre la constitución.
- iii. Señalar la cuestión que se abren al vincular una y otra caracterización en el marco de una teoría del sentir.

## Justificación de la investigación

Las razones por las cuales esta investigación tiene importancia para la Universidad mexicana o hispanohablante, pueden organizarse en razones de dos tipos. En primer lugar, la primordialidad teórica que la fenomenología muestra para describir la conciencia se debe a que en sus análisis se distinguen diametralmente de los más atendidos en la cultura actual, lo que la reducen a la materia al identificarla con sistema nervioso.

En la historia del pensamiento la diferencia ontológica, señalada enfáticamente por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, entre la conciencia y el cuerpo ha dado lugar al aparentemente insalvable problema de la relación de estas dos regiones ontológicas distintas. Por un lado, el materialismo ha ofrecido una respuesta que penetra muchas de las perspectivas científico-naturales contemporáneas, a saber, la de sostener la correlación entre ciertos procesos neuronales y la conciencia, la percepción, la afección y la acción. Es la llamada naturalización de la conciencia. Perspectiva en la que a partir de principios teóricos que se obtienen de la descripción de fenómenos naturales, se desciende a la explicación de la experiencia y conducta de los seres vivos en general y del ser humano en particular. Esta perspectiva que permea en la consideración contemporánea de la subjetividad, en última instancia reduce toda la realidad a materia.

Por otro lado, el proceder de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl ofrece una perspectiva más adecuada en cuanto a sus principios y su metodología para decir qué es la subjetividad y qué es la experiencia del mundo. La fenomenología esclarece el estatuto de la conciencia, describe sus estructuras esenciales y describe sus vivencias y modificaciones fundamentales a la luz del vivir puro, a la luz de la descripción de la experiencia tal como aparece para la conciencia y las condiciones de ese aparecer. No presupone la validez del proceder científico. En la fenomenología se procede de manera inversa, desde la descripción de la experiencia se dirige hacia principios generales para la aclaración de lo que es percibir, sentir, actuar, etc.

En segundo lugar y en razón de lo anterior, la fenomenología se muestra como una perspectiva fecunda para la descripción de la vida afectiva y del cuerpo vivido. Desde el comienzo de los desarrollos del movimiento fenomenológico en general, hubo análisis sobre fenómenos de la afectividad: descripciones de sentimientos concretos, tipologías de los tipos de sentimientos, caracterización de los distintos ámbitos del afecto como los templos de ánimo, etc. Asimismo, el reproche de la ausencia de una fenomenología de la corporalidad como un ámbito primordial de la constitución, surge en buena medida del auge que luego tuvieron obras,

como las de Merleau-Ponty, que tuvieron algún vínculo estrecho con las primeras indagaciones de Husserl entorno al cuerpo vivido.

## I. La conciencia afectiva en las primeras obras de Husserl

La fenomenología trascendental como investigación que tiene lugar cuando se ha ejecutado la reducción trascendental, tiene como campo de investigación la conciencia pura, sus distintos tipos de vivencias y sus respectivos correlatos, así como los tipos y sistemas de cumplimiento de las mismas. No son, pues, son temas exclusivos de la fenomenología los actos intelectivos que pertenecen a la actitud teórico-dóxicas sino también aquellos que surgen desde otras posibles actitudes como la axiológica o la práctica. Ya que mientras miro desde la actitud natural el mundo que tengo *ahí delante*, y yo como miembro de él, lo miro como un mundo de cosas pero también de valores y de bienes. Sin embargo, a diferencia del mirar de la actitud natural, la actitud fenomenológica permite analizar los correlatos de tales actos no como meras posiciones naturalistas o psicológicas, sino como correlatos necesarios de estructuras de la conciencia. La cuestión central del presente texto es indagar cuál es la singularidad de las vivencias de la actitud axiológica. Para atender tal pregunta hay que responder: en primer lugar, ¿qué es un sentimiento?, que va en paralelo a la pregunta ¿qué es valorar?; en segundo lugar, ¿qué es el correlato de una vivencias del sentimiento?, que va en paralelo a la pregunta ¿qué es un valor? Ahondar en estos problemas nos permitirá también

dilucidar algo del problema del surgimiento del sentido en la experiencia afectivo-valorativa, una cuestión vinculada a la temática central del texto.

Husserl recoge de la doctrina de Brentano dos principios sobre los que erige, a su vez, la doctrina básica de la intencionalidad que presenta en *Investigaciones Lógicas*; y a partir de la que surge la fenomenología trascendental. El primero de ellos es el principio de la intencionalidad de la conciencia que es recogido por Husserl en el contexto de la discusión sobre la determinación de la noción de acto psíquico que aparece en la quinta de sus *Investigaciones*. Sin embargo, el análisis propiamente trascendental de la intencionalidad de la conciencia se presenta y desarrolla en el contexto de las descripciones generales de la estructura de la conciencia pura en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Sobre el análisis de este principio específico es posible mirar un cambio respecto de la comprensión de los actos afectivos, al menos desde la posición teórica de *Investigaciones* hasta la de *Ideas*. La diferencia central entre una y otra consideración no está en la puesta en duda de intencionalidad de las vivencias afectivas, que Husserl sostiene desde la propia definición de acto como vivencia intencional. Ya que le atribuye a un tipo de sentimientos el carácter de acto en la doctrina de *Investigaciones*.

La diferencia entre una consideración y otra radica en lo que respecta a la *fuerza* o *causa* de la *intención* de ese tipo de vivencias, es decir, la cuestión álgida es la comprensión de la intencionalidad de los actos fundados. En este capítulo señalo esta diferencia, por un lado, la consideración de los sentimientos como expresión de tomas de posición meramente subjetivas (*Investigaciones*) y por el otro, la consideración trascendental de la vivencia del sentimiento como noéisis y lo intencionado, lo “sentido”, como nóema (*Ideas*). Para ello centro la discusión principalmente en el análisis de los caracteres de la intencionalidad afectiva, y se introduce apenas la cuestión de la constitución que conllevan y los tipo de objetos que constituyen, así como su relación con el cumplimiento de los actos de esta esfera.

#### a. Los sentimientos en *Investigaciones Lógicas*

Husserl asume en lo general la distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos que Brentano hace en *Psicología desde el punto de vista empírico*,<sup>4</sup> en la que se caracteriza el fenómeno psíquico como una representación<sup>5</sup> en tanto que *acto de representar* un objeto (una sensación, una fantasía, un pensamiento, etc.) y al fenómeno físico una representación pero en tanto que *objeto de representación* (un sonido, una centauro, un concepto, etc.).<sup>6</sup> Aunque Husserl asume la distinción de Brentano entre los tipos de actos sustituye la terminología de su maestro por otra, propia. Este cambio terminológico tiene como motivo señalar la esencia de un *acto* no como *actividad psíquica*, como parece insinuar el término que Brentano usa, sino como *vivencia intencional*. Husserl deja de llamar fenómenos psíquicos a lo que comienza a llamar vivencias intencionales o actos.<sup>7</sup> En esta obra ambas nociones son usadas indistintamente. Implicado en lo anterior, y en el marco de esta discusión sobre la determinación de los conceptos de *conciencia*, *contenido de conciencia* y *vivencia*; Husserl recoge también el principio de que toda vivencia intencional (o fenómeno psíquico para Brentano) tiene como nota distintiva la referencia intencional, que la característica principal de un acto es la *intención*: el estar dirigido a algo, el ser algo más que la pura vivencia. Junto con la distinción entre acto psíquico y acto físico, el principio intencional de los primeros, también asumen como propio el principio de la doctrina de los actos fundados, que dice *todo acto es una representación o tiene por base representaciones*.<sup>8</sup> Estos dos principios, la intencionalidad y la fundación de los actos, que rigen la estructura de las vivencias intencionales están vinculados muy íntimamente, como intentaré mostrar. Es posible

---

<sup>4</sup> Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, 2, Alianza, Madrid, 1999, págs. 489-492. (Hua XIX, pp. 377-381). Lo pasajes citados por Husserl de *Psicología desde el punto de vista empírico*, corresponden a los primeros §§ del Capítulo 1 del Libro II.

<sup>5</sup> En la traducción al español de la segunda edición de *Investigaciones Lógicas*, el término alemán "Vorstellung", se traduce por "representación", lo mismo para el caso de "Vergegenwärtigung" y "Repräsentation". Cabe aquí toda una discusión sobre el distinto sentido y con ello la difícil traducción de este grupo de términos. Pero la discusión no es filológica sino que tiene un trasfondo conceptual entre los modos en los que se presenta un objeto. Por un lado y primordialmente, está en el caso en que un objeto se presente en intuición originaria, es decir, en una intuición en la que el objeto está presente, "en persona", para este caso el concepto apropiado es "Vorstellung". Por otro lado, una intuición en la que el objeto es representado (o presentificado), es decir, es presentado pero el objeto no está presente originariamente sino que aparece en alguna de las modificaciones de la percepción, ya sea en el recuerdo o en la fantasía. La consideración sobre la empatía como acto intuitivo originario en el que aparece otro yo encarnado es necesaria una discusión mucho más extensa.

<sup>6</sup> Brentano, F., *Psicología desde un punto de vista empírico*, §3 del Capítulo 1., del Libro II.

<sup>7</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas* 2, pág. 499. (Hua XIX, p. 393)

<sup>8</sup> Brentano, F., *Psicología desde un punto de vista empírico*, pág. 65. La representación, según la doctrina de Brentano, es lo mismo que "ser fenómeno", es eso que aparece. De modo que los fenómenos psíquicos son aquellos que son percibidos, que aparecen, a la conciencia interna, mientras que los fenómenos físicos son aquellos que aparecen a la percepción externa. En lo que sigue explicitamos cómo se comprende esto en la posición teórica de Husserl.

recoger una idea hasta aquí: un fenómeno psíquico es una vivencia que tiene referencia a algo, esa vivencia es necesariamente una representación o tiene por base representaciones.

i. Distinción entre actos del sentimiento y sentimientos sensibles

En el contexto de la discusión sobre la intencionalidad de las vivencias de conciencia, que Husserl presenta en la quinta de las *Investigaciones*, se discute también si a los sentimientos les corresponde también esta singularidad de la intencionalidad. Ahí, en razón de delimitar el género de las vivencias intencionales, resulta importante dilucidar si a los sentimientos les corresponde el carácter de *intentio* o meramente el de *status*, es decir, si tienen referencia intencional a objetos o se reducen a meros estados psíquicos. O expresado de otro modo: si su intencionalidad se debe a algo representado o si su referencia a algo se debe “sólo a su complicación con representaciones”.<sup>9</sup> La discusión entre las dos posturas que recoge Husserl gira sobre esta diferencia. Él, como Brentano y en contra de las tesis asumidas en la psicología de su tiempo, sostiene que los sentimientos poseen el carácter de intención, porque este carácter tiene diversos modos de referencia intencional. Así para la percepción la referencia intencional es la representativa, incluida la perceptiva, para el juicio la judicativa y para el sentimiento la afectiva.

En este sentido, en el marco de *IL* Husserl considera que en un sentimiento la referencia intencional es manifiesta. En un sentimiento la referencia intencional es dada por las representaciones que tal acto tiene de base y sin tal base no es posible el sentimiento, pero son dos intenciones distintas: una es la intención del acto por el que nos representamos la cosa y otra es la intención del acto por el que “sentimos” la cosa. En este punto la diferencia es clara, Husserl dice “cuando nos dirigimos con complacencia hacia una cosa, o ésta nos repele por desagradable, nos la representamos. Mas no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente asociativo, sino que el agrado o el desagrado dirigen al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir”.<sup>10</sup> Es evidente, afirma, que hay una relación entre el objeto representado y el objeto sentido, el sentimiento de agrado o desagrado nace de la presencia de una cosa que “primero” es percibida, recordada, fantaseada, etc., que “primero” se ha entendido por una

---

<sup>9</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 506. (Hua XIX, p. 403).

<sup>10</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 506. (Hua XIX, p. 403).

representación, perceptiva por ejemplo, pero la intención sentimental no es la misma que la representativa. La cuestión a dilucidar es qué relación hay entre ambas intenciones. Pero antes abordar el problema es necesario seguir otra distinción para esta teoría de los sentimientos.

Junto a ese primer problema está también la cuestión sobre qué especies hay dentro del género propio de los sentimientos y si todas ellas son intencionales. Husserl distingue en este punto los sentimientos como actos (vivencias intencionales) de los sentimientos sensibles (*Gefühlempfindungen*), dentro de los que coloca el dolor y el placer sensibles, y otras sensaciones como “el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar”. Los primeros son propiamente los sentimientos que se fundan en representaciones, los sentimientos sensibles fungen para ellos, el papel que las sensaciones fungen para las percepciones. Estos sentimientos sensibles son los “contenidos representantes” de los sentimientos como actos. Así como las sensaciones cumplen la función de exhibir las determinaciones del objeto en una percepción, así los sentimientos sensibles forman parte de las aprehensiones intencionales en el caso de los actos del sentimiento. Asimismo, “los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí”.<sup>11</sup> Según este esquema, las sensaciones (los contenidos primarios) no manifiestan nada porque no son intencionales aunque están presentes en las vivencias intencionales. Estos contenidos son elementos que colaboran en la intencionalidad aunque ellos mismos no tengan caracteres intencionales. Para el caso de la percepción, Husserl expresa así la labor de las sensaciones: “las sensaciones funcionan como aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «interpretación» o «apercepción» objetiva. Ellas mismas no son, pues, actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva”.<sup>12</sup> En el mismo conjunto, junto a este tipo de sensaciones, que no son propiamente intencionales aunque funcionen como “punto de apoyo para un apercepción empírica objetiva, objetiva”,<sup>13</sup> están los sentimientos sensibles en relación a las vivencias del sentimiento.

---

<sup>11</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 508. (Hua XIX, p. 405-406).

<sup>12</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 508. (Hua XIX, p. 405-406).

<sup>13</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 508. (Hua XIX, p. 405-406).

Al llevar a cabo el análisis de cualquier sentimiento es preciso atender a esta distinción elemental. La alegría es un ejemplo al que Husserl recurre continuamente para explicitar sus tesis, el caso de esta distinción no es la excepción. La alegría por un suceso feliz:

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.<sup>14</sup>

La alegría es manifiestamente un acto que está conformado por la unidad de *la representación* del suceso feliz, que es el acto que funda la alegría; y por *el carácter de agrado* que está referido a la representación. Asimismo, está presente un tercer elemento en la unidad de esa alegría concreta: la representación además de estar unida al carácter de agrado, está unida a una *sensación de placer*, que hace que el sujeto concreto viva el suceso alegre como “bañado” o “teñido” de un “velo rosado”. Pero este tercer elemento, la sensación de placer, no sólo está referido en la vivencia afectiva misma al suceso mismo sino también al cuerpo de sujeto, al sujeto psico-físico, por un lado, y al suceso mismo. La sensación de placer tiene una resonancia en el sujeto que percibe, una resonancia placentera y por ello no es sólo una sensación sino más bien una “sensación afectiva”.

Zirión hace un comentario de este emblemático pasaje del desarrollo de la investigación fenomenológica de los sentimientos. El mexicano señala que por un lado está la representación que es origen de la alegría y por otro, la sensación afectiva que surge y es de inmediato percibida de dos maneras distintas: como suscitación afectiva del sujeto, que es la sensación afectiva misma que tiene localización en el sujeto psico-físico, y como propiedad objetiva, el placer mismo es objetivado como un resplandor del suceso.<sup>15</sup> Las sensaciones han tenido lugar gracias a la aparición de este suceso feliz pues además está el mismo como teñido, de placer en este caso: “el suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, de complacerse o como quiera que se llame”,<sup>16</sup> o de tristeza como en el ejemplo

---

<sup>14</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 510. (Hua XIX, pp. 408-409). Los subrayados son míos.

<sup>15</sup> Zirión, A., “El resplandor de la afectividad” en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, v. 3, CLAFEN/PUCP/UMSNH, Lima/Morelia, 2009, pág. 143.

<sup>16</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 510. (Hua XIX, pp. 408-409).

siguiente. Estas sensaciones aparecen cuando el objeto, el fundamento del acto, está referido pero pueden durar cuando el objeto ya no está intencionado y seguir *resonando* en el sujeto psico-físico: el velo rosado de la alegría del suceso que ocurrió apenas esta mañana hace que gran parte de ella y hasta quizá entrada la tarde, el sujeto esté en un estado tal que le haga *sentir* el día como “de color rosa”. El análisis de los ejemplos es sucinto pues lo que le interesa señalar a Husserl son los dos sentidos en los que se puede decir *sentimiento*, que al final resulta más una analogía que la referencia a una unidad de género de las vivencias.

En precisamente en el contexto de la tematización de esta segunda especie de sentimientos donde aparece alguna referencia mínima a la corporalidad, en mayor medida porque el tema que está bajo análisis lo exige que porque el cuerpo mismo sea interés primordial. Aparece cuando uno de los ejemplos para aclarar la noción de sentimiento sensible es el dolor, en el dolor al quemarse “está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado, por otra al objeto ardiente”.<sup>17</sup> Pero pese a que Husserl sostiene que hay un paralelismo entre las sensaciones y las propiedades objetivas “la cuestión de saber por qué a tales representaciones se enlazan tales sensaciones afectivas no es tratada de ninguna manera”.<sup>18</sup> Este asunto tendrá que ser aclarado en el desarrollo de la investigación pues no es una cuestión menor. Junto a la ausencia de un tratamiento de la cuestión recién citada, Ziri6n pone de relieve otro apunte que es en suma relevante. Husserl llama “referencias meramente representativas” a “las referencias por las que aprehendemos la sensaci6n afectiva vivida como propiedad objetiva localizada en el objeto”.<sup>19</sup> A su juicio, las aprehensiones de los sentimientos sensibles y de las sensaciones son, por esa tesis, fundamentalmente distintas puesto que mientras las segundas aprehenden las propiedades objetivas de las cosas, los sentimientos sensibles pueden mantenerse sin referencia objetiva y las primeras son meras referencias al sujeto sensible, su hip6tesis est1 en consonancia con la teor1a de las emociones en la obra temprana como mostraremos. Pese a los virajes, matizaciones o desarrollos del tema, la distinci6n se1ala aqu1 se mantiene a lo largo de la obra, no s6lo en el intento de respuesta al v1nculo entre sentimientos sensibles y las propiedades, sino tambi6n a la teor1a de la sensibilidad que se puede desarrollar a partir de la consideraci6n de los

---

<sup>17</sup> Husserl, *Investigaciones L6gicas 2*, p1g. 508 (Hua XIX, p. 408-409).

<sup>18</sup> Ziri6n, “El resplandor de la afectividad”, p1g. 143.

<sup>19</sup> Ziri6n, “El resplandor de la afectividad”, p1g. 144.

llamados contenidos primarios, que en la consideración trascendental se denomina la hylética.

ii. Caracterización de la noción de acto objetivante

En el contexto de la clarificación de la noción de vivencia intencional o acto, Husserl hace una distinción analítica en el acto, entre el carácter y el contenido de un acto, entre la *cualidad* y la *materia* de un acto respectivamente. Es posible distinguir que todo acto tiene un modo de referencia intencional, es decir, un *modo de presentarse*<sup>20</sup> el objeto, y también es posible distinguir que todo acto intencional se dirige a algo, este algo es el *objeto representado*, es decir, el contenido del acto.<sup>21</sup> En otras palabras, la materia es el contenido de un acto, el *qué* del algo al que se dirige el acto. Es posible que la materia de un acto sea la misma para diferentes tipos de actos, los que en tal caso se distinguirían por su cualidad, es decir, por la manera en *cómo* se presentan el *qué*. El ejemplo que Husserl utiliza para distinguir materia y cualidad en distintos tipos de actos es este: en la representación “acaso haya en Marte seres inteligentes”, en el juicio “hay en Marte seres inteligentes”, en la pregunta “¿hay en Marte seres inteligentes?” y en el deseo “ojalá haya en Marte seres inteligentes”. En todos los casos distintos de actos coincide el objeto intencional, es decir, la *materia* de los actos es la misma: los seres inteligentes en Marte. Lo que distingue a cada uno de los cuatro actos es su carácter de acto, es decir, su cualidad, si se presenta, si se juzga, si se pregunta, si se desea. Lo central en la relación entre materia y cualidad es que:

la cualidad sólo decide si lo ‘representado’ *ya en un modo determinado* es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etc. La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino el modo en que lo mienta*. La materia – podemos seguir diciendo para aclarar este concepto – es aquella propiedad del acto incluida en el contenido

---

<sup>20</sup> Utilizo “presentar” para *Vorstellung* y “representar” para *Vergegenwärtigung* y *Repräsentation*. El mismo texto exige la distinción, no es posible decir que la cualidad de un acto distingue el modo de representación en qué se da la materia del acto, ya que representar es uno de los modos de dirigirse al objeto.

<sup>21</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 520 (Hua XIX, p. 424).

fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina como qué lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo.<sup>22</sup>

La materia es lo primordialmente determinante en un acto, sea el que fuere. Esto quiere decir que la materia determina el objeto pero también el modo cómo el objeto es mentado en el acto, es decir, *como qué objeto lo mienta*, con qué propiedades y con qué relaciones es entendido. A la materia de un acto Husserl la llama también la referencia objetiva determinada. Por otro lado, la cualidad es el *modo* de la referencia intencional con el que se mienta el objeto ya determinado, sus propiedades y relaciones. La cualidad determina el cómo es representado ese objeto, bajo que género de la intención. Asimismo, en esta aclaración de la noción de acto, Husserl recoge también la doctrina de la fundación de los actos de Brentano, en la que toda vivencia intencional es una representación o tiene por base representaciones. El sentido del principio de la fundación de los actos Husserl la describe así: “en todo acto, el objeto intencional es un objeto representado en un acto de representar; y si no se trata desde luego de un ‘mero’ representar, hay siempre un representar entretejido con uno o varios actos más (o, mejor, caracteres de acto) tan íntima y peculiarmente, que por este medio el objeto representado se ofrece a la vez como juzgado, deseado, esperado, etc”.<sup>23</sup> Todo acto que no sea una representación o está fundado en una o está entretejido con alguna. Los objetos que se presentan en cualquier vivencia intencional, sea del sentimiento o del juicio, o de la imaginación, se presenta en esos actos porque ellos están fundados en un acto de representar, que presenta “primero” el objeto del que se siente, se juzga o se imagina. De modo que los sentimientos son del tipo de actos que están fundados sobre representaciones. A Husserl le parece indispensable la clarificación de la relación entre uno y otro carácter de acto, de la materia y la cualidad, en relación a esta doctrina de los actos fundados que también recoge de Brentano. Ya que esto es importante en la medida en que permite aclarar cuál es el estatuto de la materia intencional de los actos fundados.

Al asumir estos dos principios de la filosofía de su maestro Brentano, se presenta a la fenomenología naciente este problema: a la luz de la distinción de los dos momentos abstractos de un acto, es decir, la materia y la cualidad, ¿qué significa que “en todo acto,

---

<sup>22</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 523 (Hua XIX, p. 424) Las cursivas son de Husserl.

<sup>23</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 532 (Hua XIX, p. 442)

el objeto intencional es un objeto representado en un acto de representar”? Aunada a ella surge otra cuestión, si un acto es necesariamente o una representación o tiene representaciones por base, ¿qué distingue al tipo de representaciones que son los actos que fungen como base del tipo de representaciones que son, por ejemplo, los sentimientos? En última instancia, ¿qué sentido tiene o debe tener la noción de “representación” para que este principio se mantenga como tal? Husserl presenta y analiza detenidamente los conceptos diversos de representación a fin de mantener la legitimidad que, a su parecer, el principio de la fundación de los actos tiene en la discusión sobre la diversidad de vivencias intencionales.

Tras una larga argumentación Husserl clarifica una noción de representación que permite mantener el principio de la fundación sin caer en contradicciones. Al menos para salvaguardarse de la que aparece cuando se concibe, a la luz de la estructura de todo acto con su materia y su cualidad, a la representación como un acto sin cualidad, como pura materia intencional. El moravo sostiene que la doctrina de la fundación de los actos y la noción de representación de Brentano conducen a concebir que la representación base sea una “chocante excepción”, puesto que mientras que cualquier otra esencia intencional estaría constituida como una complejión de materia y cualidad, la esencia intencional de las representaciones estaría constituida solamente por la materia, es decir, la materia sola sería ya el acto. En el marco de este análisis se descartan esta y otras nociones de representación, por ejemplo, la noción comprendida como *una especie de acto* frente a otras especies de acto (tales como el juicio o el sentimiento) y otras más.<sup>24</sup>

Pero pese a que se llega al hasta el límite del análisis de las contradicciones que aparecen al sostener esta noción “chocante” de representación. Pese a ello, Husserl afirma: “es evidente, naturalmente, que toda vivencia intencional tiene por base una ‘representación’; es evidente que no podemos juzgar sin representarnos la situación objetiva sobre la cual juzgamos; y lo mismo al preguntar, dudar, presumir, apetecer, etc”.<sup>25</sup> Porque “cuando, por ejemplo, nos alegramos al percibir algo, el carácter de acto que posee la alegría se funda en la percepción, ésta tiene su propio carácter de acto y suministra con su materia la materia de la alegría. El carácter de la alegría puede desaparecer totalmente, pero la percepción subsiste, inalterable. Es, igualmente, pues, una parte integrante de la plena vivencia concreta de la alegría”.<sup>26</sup> Husserl sustituye el

---

<sup>24</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 555 (Hua XIX, p. 477).

<sup>25</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 541 (Hua XIX, p. 455).

<sup>26</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 541 (Hua XIX, p. 455).

principio de que toda acto o es una representación o tiene por base representaciones por otro que dice que “*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por ‘base’*”.<sup>27</sup> Ambas formulaciones pueden querer decir lo mismo siempre y cuando la noción de representación no sea “una chocante excepción”. La noción de representación que permite rehabilitar el principio brentaniano despojándolo de las contradicciones que conlleva y con ello evitar la paradoja insalvable a la que conduce, es la que considera aquella en su más primigenio concepto, hay que “comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto, a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas, que aprehenden de un solo golpe o mientan en un solo rayo de mención su objeto”.<sup>28</sup> La representación es el acto en el que un objeto es mentado y esta mención es objetiva; un acto en el que al objeto aparece como presente al modo de la percepción, es decir, en el aquí y el ahora.

En el esquema de Husserl, la distinción fundamental para establecer un género de acto son las cualidades objetivante/no-objetivante, está es la esencia cualitativa de todo acto.<sup>29</sup> Husserl asume aquí y también en sus *Ideas* el principio de que todo acto tiene por base un acto objetivante. Con esta modificación lo que quiere hacer el moravo es establecer la noción de representación adecuada que permite asumir el principio brentaniano de la fundación y ser al mismo tiempo fiel al “testimonio del análisis esencial intuitivo inmediato de las vivencias intencionales”.<sup>30</sup>

En este orden de ideas, Celia Cabrera expone clara y sintéticamente esta discusión,<sup>31</sup> siguiendo el ya clásico opúsculo de Serrano de Haro sobre el tema.<sup>32</sup> En ese texto se señala que mientras para Brentano la relación de fundación de los actos se da en función de la simplicidad de las representaciones, de la relación entre los únicos actos simples, las representaciones, y los actos complejos, los actos que poseen otras cualidades. Para Husserl, por otro lado, la fundación tiene razón en la relación de dependencia de unos actos respecto de otros, pues todos los actos, hasta los que para Brentano son los más simples para Husserl serían irrestrictamente un complejo de acto, es decir, una complejión de materia, cualidad y, en su caso, contenidos primarios. De

---

<sup>27</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 578 (Hua XIX, p.514).

<sup>28</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 555 (Hua XIX, p. 477).

<sup>29</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 570 (Hua XIX, p.500).

<sup>30</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 540 (Hua XIX, p. 455).

<sup>31</sup> Cabrera, C., “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl” en *Revista de Filosofía*, v.39 (n.1), enero, 2014, pág. 83.

<sup>32</sup> Serrano de Haro, A., “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos” en *Anuario Filosófico*, v.28 (n.1) abril, 1995, págs. 62-89.

modo que Husserl rechaza la posibilidad de que la relación entre los actos sea entre lo simple y lo complejo puesto que aunque reconoce que “hay actos básicos, toda efectuación intencional es, para él, un entramado o *uno-en-otro* de partes no independientes entre sí”.<sup>33</sup> A partir de la consideración de todos los actos desde el punto de vista de su esencia cualitativa y del concepto más amplio que la noción de *representación* puede significar,<sup>34</sup> Husserl establece la clasificación más básica de actos: objetivantes y no objetivantes. Dentro de los actos de la primera especie coloca los actos que simplemente refieren a un objeto, a un estado de cosas, tanto actos de percepción, como de memoria, de fantasía o de juicio. En los no objetivantes, a los sentimientos, deseos y los actos de la voluntad.

A la luz de esta distinción de tipo de actos, según su cualidad, objetivante o no. Husserl establece que en la relación de fundación los actos objetivantes mantienen su primacía teórica, porque “la referencia a una objetividad se constituye siempre en la materia. Pero toda materia es –dice nuestra ley- materia de un acto objetivante, y sólo por medio de uno de estos actos puede convertirse en materia de una nueva cualidad de acto fundada en dicho acto”.<sup>35</sup> Los actos objetivantes son, según esta posición, la base de todo otro tipo de actos en la medida en que ello proporcionan la materia intencional sin la que ninguna otra vivencia puede ser acto intencional: “sólo los actos objetivantes pueden poseer materia y el género de los actos que no lo sean sólo la poseerán tomándola prestada, por así decirlo, de la perteneciente originariamente a un acto objetivante que está a su base”.<sup>36</sup> A diferencia de la posición de Brentano respecto de voliciones y sentimientos, éstos son un complejo de acto también pero la materia de estos, no es sentido estricto suya, sino que les pertenece en la medida en que ellos están necesariamente fundados en actos objetivantes.

También Cabrera escribe al respecto de esto: “pese a que los actos del sentimiento poseen ellos mismos intencionalidad, la verdad de la esfera de estos actos queda desligada de una posibilidad de legitimación que tenga el carácter de una síntesis de cumplimiento. El cumplimiento de los actos fundados depende de tal modo del cumplimiento de los actos fundantes que no es posible hablar de validez en la esfera del sentimiento, de una validez propia del sentir”.<sup>37</sup> En la sección final de la sexta de las *Investigaciones Lógicas*

---

<sup>33</sup> Cabrera, “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva...”, pág. 78.

<sup>34</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 570. (Hua XIX, p.500).

<sup>35</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 597. (Hua XIX, p. 537).

<sup>36</sup> Cabrera, “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva...”, pág. 78.

<sup>37</sup> Cabrera, “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva...”, pág. 81.

Husserl afirma sin rodeos que las expresiones de los actos no objetivantes no son más que casos particulares y accidentales de los enunciados de los actos objetivantes.<sup>38</sup> Esta consideración es clave para comprender el desarrollo de la teoría de los actos afectivos en la fenomenología, puesto que este esquema teórico, la primordialidad de las representaciones sobre otro tipo de acto, por ejemplo los del sentimiento, hace de éstos, los actos fundados, un estrato de meros caracteres dependientes, Husserl escribe: “estos nuevos caracteres intencionales no deben considerarse, claro está como actos plenos independientes. Son inconcebibles, en efecto, sin el acto de representación objetivante, es decir, se hallan fundados en éste. Un objeto -- o situación objetiva -- apetecidos, que no estén representados a una con y en el apetito, no sólo no se encuentran de hecho, sino que son absolutamente inconcebibles”.<sup>39</sup> Pese a que los sentimientos tienen el carácter de intención, de referencia a algo, el modo en el que estos son considerados como necesariamente fundados en representaciones,<sup>40</sup> en actos objetivantes, hace que sean considerados, en consonancia con la psicología de su tiempo, una mera posición subjetiva o como expresa Pilar Fernández Beites, en el análisis temprano de IL “el sentimiento es mera respuesta del sujeto a un objeto ya determinado de modo teórico”.<sup>41</sup> La consecuencia de esta dependencia es que los sentimientos en tanto que actos fundados no objetivantes, por carecer de su materia propia, no representarían más que estados subjetivos y, a su vez, los juicios de valor fundados sobre tales estados meras posiciones subjetivas sin posibilidad de verificación. En otras palabras, los sentimientos como actos carecerían de posibilidad de cumplimiento porque ella depende del cumplimiento de los actos objetivantes.

Husserl se distancia respecto de la consideración de la estructura de los actos que no son representaciones, tal como lo sostuvo Brentano, para el moravo la esencia intencional de una vivencia está conformada necesaria e irrestrictamente por la materia, que es aquello que nos dice la vivencia respecto de qué es vivencia, y la cualidad, que es lo que permite poner a la vivencia en una especie y, con ello, clasificarla. Esa estructura es básica para todas las vivencias intencionales. Las cualidades fundamentales, en el

---

<sup>38</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 760 (Hua XIX, p.748).

<sup>39</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, pág. 533 (Hua XIX, 544).

<sup>40</sup> En un análisis más preciso esto quiere decir que “las cualidades fundadas no requieren para venir a ser tanto de una cualidad representativa cuanto de una materia intencional, y es sólo la dependencia de esta última respecto de la cualidad objetivante la que hace depender a las cualidades del sentimiento o la voluntad de la correspondiente cualidad objetivante” en Serrano de Haro, “Actos básicos y actos fundados...”, pág. 69.

<sup>41</sup> Beites, P. “Razón afectiva y valores: más allá del subjetivismo y el objetivismo” en *Anuario filosófico*, v.45, (n.1), abril, 2012, pág. 38.

esquema de *Investigaciones Lógicas*, son dos: la objetivante y la no objetivante, a su vez, la primera puede ser una cualidad ponente o no ponente (pero lo normal es que los actos objetivante sean ponentes), la segunda, la cualidad no objetivadora, son las cualidad de los actos emotivos y prácticos (que más tarde se llamarán tomas de posición). Hay, además de lo anterior, otro elemento de una vivencia intencional que, sin embargo, es material no esencial del mismo, estos son los contenidos primarios. Las sensaciones para las percepciones por ejemplo, y un rol análogo tienen los sentimientos sensibles, para las vivencias del sentimiento.

Pero en la línea de su maestro, Husserl quiere sostener que los sentimientos son actos intencionales, que resulta absurdo negar que, como en el paradigmático ejemplo de la alegría por un suceso feliz, justamente es *algo* lo que da lugar al sentimiento. Husserl sigue a Brentano no sólo en la consideración de los actos del sentimiento como actos intencionales sino también en la dependencia de éstos respecto de las representaciones. Aunque objeta la doctrina de las representaciones simples y fundantes, sin que esto le obligue a desechar por ello el principio de primacía de los actos teóricos.<sup>42</sup> Con esto, la consideración que se hace de los sentimientos como dependientes de los actos objetivantes no sólo por lo que respecta a su estructura sino también en su cumplimiento, ya que sería nula la posibilidad de la verificación de un juicio de valor fundado sobre un sentimiento, pues las propiedades de valor responderían meramente a un modo de referencia subjetiva. Qué sucede con la consideración de los sentimientos en el análisis trascendental es lo que trataremos en el siguiente apartado.

#### b. Los sentimientos en la consideración fenomenológica trascendental de *Ideas*

La novedad filosófica que representa el idealismo trascendental de Husserl encuentra una de sus exposiciones centrales e irrenunciables, en el primer tomo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. En esta obra se trata entre otros muchos asuntos, del descubrimiento de la conciencia trascendental como una región

---

<sup>42</sup> Serrano de Haro, "Actos básicos y actos fundados...", pág. 65.

de lo real que es condición de todo otro aparecer, del análisis de su estructura y la estructura de las vivencias que la configuran.

Aunque en relación a las vivencias de la percepción y del recuerdo también aquí se dedican algunos pasajes importantes a la aclaración de la vida afectiva en general. En el marco de esta posición teórica Husserl sostiene también como nota esencial de las vivencias afectivas la intencionalidad, del mismo modo que lo hace respecto de las vivencias más básicas. De modo que los sentimientos comparten con los otros géneros de vivencias lo que caracteriza fundamentalmente a la conciencia: su peculiaridad esencial de “ser conciencia de algo”. Por ello, al análisis particular de los actos de la esfera afectiva le corresponden también las investigaciones sobre la conciencia intencional en general: la de los componentes vivenciales ingredientes y la de los componentes vivenciales intencionales de los distintos géneros de vivencias, es decir, los momentos noéticos y los momentos noemáticos de una intención. En otras palabras, la investigación fenomenológica de los distintos tipos de actos, incluyendo los de la esfera afectiva, conlleva no sólo el análisis de su estructura en tanto que acto, sino también lo que resulta de la pregunta por el qué es lo que puede enunciarse acerca de ‘este algo’ del que tal o cual vivencia es intención,<sup>43</sup> y esto también es válido para los actos afectivos, también para los sentimientos hay que distinguir los actos en cuanto tales y sus correlatos objetivos respectivos. La investigación fenomenológica se centra en la vinculación entre el ámbito del ser como conciencia y del ser como trascendencia, aunque en ella hay un orden de prioridad: la aclaración de toda objetividad trascendente conlleva necesariamente la investigación de esa región absoluta de ser que es la conciencia trascendental. En palabras de Husserl: “todo lo que en las vivencias reducidas quepa apresar eidéticamente en intuición pura, ya como componente ingrediente, ya como correlato intencional, es propio de ella – la fenomenología – y es para ella una gran fuente de conocimientos absolutos”.<sup>44</sup> De modo que la indagación de los actos del sentimiento es un requerimiento para el análisis de la vida de conciencia en general.

Esta es una diferencia central respecto de la posición de *IL*. Diferencia que tiene un punto neurálgico en la doctrina de los actos fundados y de la relación entre los actos objetivantes y los actos no objetivantes, puesto que, pese a que se mantiene en general la terminología, la conceptualización sobre la clasificación de las cualidades de actos sufre

---

<sup>43</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, D.F., 2013, pág. 293. (En adelante *Ideas I*)

<sup>44</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 243 (Hua III/1 155).

un cambio no poco importante: en *Ideas I* Husserl busca que se vislumbre la posibilidad de hablar de verdad también para los actos no objetivantes, es decir, debe ser posible hablar también de intención y de cumplimiento para los actos de la esfera afectiva, así como lo es para los actos objetivantes. Ello pese a la fundamental diferencia entre unos y otros, es decir, pese a que los sentimientos se encuentren dentro del género de actos que no son objetivantes. El paralelismo del cumplimiento al que aspira toda intención se da en la forma que hay entre las distintas esferas de conciencia. La evidencia es una aspiración intrínseca de la conciencia, es decir, a las vivencias independientemente de la esfera de la que sea, Husserl lo expresa así en su excurso “Fenomenología de la razón”: “pero la evidencia no es en modo alguno un mero título para semejantes sucesos racionales en la esfera de la creencia (y menos aún tan sólo en la del juicio predicativo), sino PARA TODAS LAS ESFERAS TÉTICAS y en particular también para las importantes referencias racionales que corren ENTRE ellas”.<sup>45</sup> Esto quiere decir que la evidencia no es exclusivamente “teórica” o “doxológica”. Sino que la razón tiene sitio también ahí donde hay evidencia para las vivencias axiológicas y prácticas. Pero la respectiva verdad de estas otras esferas fundadas y que de suyo no son objetivantes, requiere expresión en vivencias objetivantes. Husserl lo expresa así: “las ‘verdades’ del último rubro -que son las axiológicas y prácticas- vienen a expresión y a conocimiento en verdades doxológicas, a saber, en las específicamente lógicas (apofánticas)”.<sup>46</sup>

¿Qué significa esto? El estatuto del carácter intencional de los sentimientos parece enunciar una paradoja, ¿qué objetos pueden *tener* los actos no objetivantes?, ¿qué significa este *tener*? O, expresada la cuestión de otro modo, ¿qué tipo de intencionalidad es la afectiva?, ¿a qué se dirigen los actos de la afectividad?, ¿cómo puede haber actos que no objetiven y en los que, sin embargo, aparezcan objetos?, ¿en qué consiste este aparecer?

La consideración que plantea estas aparentemente inviables preguntas tiene relación con la propia consideración de la noción de vivencia intencional a la luz de la estructura noético-noemática de la conciencia. En lo que sigue se propone como itinerario para la aclaración de la cuestión planteada, un análisis de los sentimientos como actos fundados y en la que se explica que la intencionalidad de los sentimientos radica no en razón de carecer realmente de materia intencional sino en razón de la posición dóxica sobre la que se fundan. En otras palabras, sería muy difícil sostener que en los

---

<sup>45</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 425 (Hua III/2 327).

<sup>46</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 425 (Hua III/2 327).

sentimientos no hay intencionalidad puesto que como es manifiesto todo movimiento emocional surge en razón de algo: la presencia de una persona, el recuerdo de un lugar, la imaginación de unas circunstancias, etc. En este sentido, las preguntas centrales de este apartado son: ¿qué es la intencionalidad afectiva?, ¿cuáles son los objetos de su región noemática?, así como ¿cómo se constituyen?, ¿cómo tales actos tienen cumplimientos?

Un análisis que atienda tales cuestiones precisa de determinar los componentes ingredientes y los componentes intencionales del acto afectivo, como preámbulo de una exposición de la distinción entre la esfera de lo objetivante y lo no objetivante tal como aparece ya en *Ideas II*, para terminar con la exposición de la tesis que distancia la axiología de Husserl de otras posturas teóricas, a saber, en la que ha de haber una *colaboración* entre actos emotivos y actos intelectivos en la objetivación de los valores.

i. El sentimiento como toma de posición no dóxica

En el contexto del análisis y la descripción de la estructura noético-noemática Husserl determina como correlativos a los *caracteres de creencia*, los *caracteres de ser*. Que la conciencia sea fundamentalmente intencional quiere decir también además de lo ya dicho, que sus vivencias tienen en su seno *el carácter de la posición de algo que mientan*. Es decir, que a cada noésis le son propios unos *caracteres de creencia* o dóxicos que hacen referencia intencional a los *caracteres de ser* del noéma, y estos caracteres de ser pueden predicarse. Así la percepción, la intuición originaria por excelencia, es una vivencia en la que alguna cosa aparece al yo que percibe, y además, que éste se percata de la cosa que aparece y al percibirla *la pone como realmente existente*,<sup>47</sup> cuando vive la percepción pone la cosa como teniendo por reales algunas notas de las que es posible predicar.

Entonces, el carácter tético de las vivencias consiste en que los distintos modos de referencia posibles comparten una nota fundamental, todos los posibles actos comparten la unidad genérica de que *toda conciencia que lo sea de algo es conciencia posicional*. Toda vivencia intencional es una *posición*; que un acto emotivo sea tal, una toma de posición, significa que es conciencia tética, es decir, que lleva en sí la tesis de la existencia de la objetividad del sentido respectivo.

---

<sup>47</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 351, (Hua III/1 256).

En este sentido hay un paralelismo entre unos caracteres y otros. Los caracteres de creencia, que están ingredientes en la nóesis, son los modos de creencia (posibles modificaciones de la doxa) del ser del nóema; en el caso de la percepción, hay una creencia perceptiva, que es la creencia en la existencia de eso que se percibe.

Sin embargo, al hilo de estas descripciones la noción de toma de posición dóxica o carácter de tesis no es suficiente para caracterizar genuinamente la intencionalidad: “los caracteres de acto en general son ‘TESIS’ – tesis en sentido ampliado y sólo en particular tesis de creencia o modalidades de ella. La analogía esencial de las nóesis específicas del agrado con las posiciones de creencia es patente, e igualmente la de las nóesis de deseo, las nóesis de voluntad, etc”.<sup>48</sup> Husserl sugiere, pues, una ampliación de la noción misma de tesis que no se reduce a la posición de existencia, es decir, a tesis dóxicas. Esta ampliación de la noción de tesis consiste en que mientras que los caracteres de acto de las percepciones son tesis de existencia, los caracteres de acto de las emociones son tesis de valor.<sup>49</sup> De modo que los caracteres noéticos de un sentimiento corresponden a los caracteres noemáticos de un ser algo pero como ser “sentido”, como ser teniendo algo de valioso o disvalioso, y no sólo como ser existiendo.

Los actos fundados del sentimiento y la voluntad manifiestan que las tomas de posición no son únicamente dóxicas, sino que también es posible hablar de tomas posición no dóxicas. Estos: “los actos de la emoción y de la voluntad de toda especie, / son precisamente ‘actos’, ‘vivencias intencionales’, y que a ello pertenece en cada caso la ‘*intentio*’, la ‘toma de posición’; o dicho de otra manera: en un sentido amplísimo, pero esencialmente unitario, son ‘POSICIONES’, sólo que precisamente no dóxicas”.<sup>50</sup> Husserl expresa con este paralelismo entre las posiciones que hay un tipo de actos cuyos caracteres son posiciones pero no del modo en que se mienta la existencia del correlato

---

<sup>48</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 365, (Hua III/1 269).

<sup>49</sup> La noción de acto aquí es técnica, es la noción usada dentro de la fenomenología para referirse a una vivencia que es intencional en el sentido de ser una vivencia actual. Mariano Crespo ha señalado dentro de su investigación filosófica sobre el perdón que cabe, sobre todo en el contexto de las vivencias de la esfera afectiva, una subdistinción entre actos afectivos que son *actos*, en un segundo sentido, y actos afectivos que son *tomas de postura*. En relación a la actividad o pasividad del sujeto, el acto es “‘más activo’” que la toma de postura y tiene lugar en un instante. La toma de postura, por el contrario, se extiende en el tiempo y por ello no tiene el carácter puntual del acto”. Crespo, *El perdón*, pág. 95. Con ello y dentro de la determinación del tipo de vivencia que es el perdón Crespo señala muy finamente que cabe dentro de la diversidad de vivencias afectivas distintos tipos de, en relación a, como se afirma en la cita, el modo en cómo se vive el tiempo, el tipo de aprehensión de lo que mueve a la afección. La tesis de Crespo es que el perdón es una vivencia intencional “con la estructura de una toma de postura pero, al mismo tiempo, con notas características de los actos”. Ya que “llevamos a cabo un acto por el cual cambia nuestra postura con respecto a la persona que nos ha infligido un mal objetivo”. Crespo, *El perdón*, pág. 95.

<sup>50</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 365, (Hua III/1 269).

sino, en el caso de los sentimientos, del modo en que se mienta algo como teniendo algún grado de valor, como valioso, o en el caso de las voliciones se mienta algo como querido. Es decir, cuando se vive en un sentimiento lo que se presenta como existiendo despierta el *sentir* porque el correlato tiene unas cualidades que mueven ese *sentir*. Así, en las emociones se mienta algo pero no sólo como algo que sea existente, sino como algo que es existente pero *además* es algo que tiene un cierto valor o disvalor, unas cualidades que no son caracteres de ser, sino, podría decirse, caracteres de valor.

Esto significa que la conciencia no se limita a posicionalidad dóxica, que la conciencia no es sólo doxa, representación u objetivación, sino que en el caso de la conciencia afectiva, en sus actos, se halla “posicionalmente encerrado”, “posicionalmente puesto” algo que tiene algún valor, que es bello, feo, agradable, desagradable, ameno, fastidioso, etc. De modo que entre la posición dóxica de una tesis de creencia y la posición no dóxica de una tesis de valor hay una analogía: “también en el valorar, desear, querer, está algo ‘puesto’, prescindiendo de la posicionalidad dóxica que ‘yace’ en ellos. Esto es también, en efecto, la fuente de todos los paralelismos de las diversas especies de conciencia y de todas las clasificaciones de las mismas: lo clasificado son propiamente especies de posición”.<sup>51</sup> Así, pues, todo acto llevará en un seno una posición que puede ser dóxica o no dóxica, aún más a todo acto “es inherente el tener por lo menos uno, pero por lo regular varios, ‘caracteres de posición’, ‘tesis’, enlazados en la manera de la fundación”.<sup>52</sup> Mientras que la percepción es una toma de postura sobre cómo es una cosa, el sentimiento es una toma de postura sobre qué vale una cosa.

Pero las posiciones, el carácter de acto propio de toda vivencia intencional, no carecen, pese a su unidad de género, de ciertas diferencias esenciales determinadas según la cualidad del tipo de acto, justamente por ser unas noésis fundantes y otras fundadas. Así, para el caso de las noésis de nivel superior, las vivencias fundadas, el enlazamiento con las posiciones que le subyacen es diferente del enlazamiento que se da entre las modificaciones de una doxa. Para los actos fundados, estos caracteres de creencia tienen un nivel de complejidad mayor, ya que la percepción otorga a todo otro tipo de vivencia y de acto, la *protodoxa*.

---

<sup>51</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 365, (Hua III/1 269).

<sup>52</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 365, (Hua III/1 269).

La protodoxa es la certeza de creencia que tiene la toma de posición singular de percepción, que permite la fundación de otros actos. Ella misma es susceptible de modificaciones, el modo de creencia que hace posición de existencia, la toma de posición dóxica, puede modificarse en conjetura, pregunta o duda, que son modificaciones relativas a los caracteres de ser de lo que se mienta; respectivamente hacen modificaciones en los modos ser, que ponen objetos en el modo de lo posible, lo probable, lo dudoso. Caracteres de creencia subyacen a los actos que permiten la fundación de todo otro tipo de actos.

Algo análogo sucede con los correlatos noématicos de las vivencias fundantes y fundadas: lo valioso de una cosa “depende” de algún presentación de la cosa. Queda aún por analizar qué es este entrelazamiento entre las posiciones dóxicas que fundan las posiciones no dóxicas o entre lo valioso de la cosa y la cosa.

ii. El sentimiento como análogo de la percepción: la valicepción

Además de la consideración de los sentimientos como tomas de posición no dóxicas, Husserl presenta la consideración del sentimiento como una vivencia del disfrute que es análoga a la percepción. Las vivencias de la esfera afectiva brotan del yo de modo distinto a como lo hacen las vivencias de la percepción o las vivencias de la voluntad. En los actos del sentimiento el yo también “está en dirigido a algo”, pero esta dirección no se identifica con la atención que hace un acto una vivencia captadora. Más bien hay una profunda diferencia, en el acto del sentimiento el yo se encuentra en *abandono disfrutante*, este “abandono” es una *dirección intencional afectiva* que requiere de una percepción fundante pero ella misma no es una vivencia meramente representativa, se presenta en estos casos, los de las vivencias del sentimiento, la posibilidad de un doble objeto intencional. Ya que en la vivencia de sentimiento el yo no está en alguna “captación” dóxica de su objeto ni tampoco está queriendo algo, más bien es un yo que está sintiendo debido a alguna presentación del objeto que remueve su indiferencia, que le llama y le mueve sentir. El “abandono disfrutante” o el abandonarse al disfrute de algo no hace referencia a que, por principio, todo sentimiento tiene algún grado de placer. El *disfrute* como impronta de la noésis afectiva es el “sentir en el cual el yo vive en la conciencia del

estar cabe el ‘objeto’ mismo sintiendo”,<sup>53</sup> las vivencias sentimentales son *disfrutantes* en ese sentido.

Mientras que la percepción precisa de la presencia de su objeto, de modo que las otras representaciones del mismo no son sino modificaciones de ella. El origen de un sentimiento no requiere de suyo la presencia de su objeto, el sentimiento puede nacer también de presentificaciones del objeto, así como el recuerdo, la fantasía o, incluso, el sueño: un sentimiento tiene origen no sólo en el momento en que el objeto del que se disfruta, del que se siente, está presente “en persona”. Un sentimiento como la nostalgia, por ejemplo, puede surgir al mirar la fotografía de un lugar donde transcurrió la propia infancia o un sentimiento como el asco puede surgir al recordar la experiencia de un olor desagradable.

Ahora bien, en el sentir del objeto se ofrece algo más que el mero objeto. La tesis central de la fenomenología respecto de los sentimientos es que éstos ofrecen valores de cierta forma, que es en las vivencias del sentimiento en las que se lleva a cabo la constitución de valor. De modo que los sentimientos, y todos los actos de la esfera afectiva, están dentro del marco de lo que Husserl llama conciencia del valor.

Esto significa que lo valioso o disvalioso *aparece* primero y primordialmente en una forma de la conciencia que es la afectiva, y también que el primer momento de la constitución de lo valioso no conlleva objetivación. En los sentimientos se constituyen objetividades axiológicas sin que ello conlleve determinación teórica u objetiva. A este tipo de vivencia Husserl la llama *Wertnehmung*, cuya traducción al español ha sido *valicepción*, término con el que se quiere hacer referencia a la *captación intuitiva del valor* en las cosas, en analogía a *Wahrnehmung*, que quiere decir algo así como la captación de la verdad de algo, cuya traducción es *percepción*; ambos términos aluden a la “captación” de algo:

la expresión valicepción 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, aquél 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.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE, México, D. F., 2005. Traducción de Antonio Ziriñ., pág. 39, (Hua IV 10) (En adelante *Ideas II*).

<sup>54</sup> Husserl, E. *Ideas II*, pág. 39, (Hua IV 10).

Así como la percepción es una vivencia en la que se da la “captación” primigenia de objetividades reales, análogamente la valicepción permite la “captación” de objetividades axiológicas. Podríamos decir que la valicepción es una vivencia intencional en la que se “percibe” un valor o disvalor. Ahora bien, hay una diferencia entre la esfera de la conciencia que da lugar primordialmente a estas vivencias, que no es la dóxica, es decir, no son ni una creencia ni una representación; una vivencia del sentimiento es aquella en la que el sujeto está disfrutando, *sintiendo*, frente a tal o cual objeto. De modo que la experiencia del valor no se reduce a la mera presentación dóxica de los objetos sino que posee una modalidad de intencionalidad no objetivante, en la que aparecen, se presentan, cualidades de la cosa que no se reducen a los caracteres dóxicos, aparecen cualidades de valor.

El vivir afectivo-valorativo es captación del valor pero no es todavía objetivación del mismo. El vivir afectivo en el que se da o constituye originariamente el valor difiere del vivir perceptivo en su cualidad de acto, por ello son especies de vivencias distintas, aunque comparten ambos en tanto que actos su carácter “aspirativo”, o sea que ambas vivencias tienden al cumplimiento. En el caso de la percepción ella tiende al representar intuitivo pleno de su objeto, es decir, en la percepción se busca comenzar a completar y agotar todo el aparecer del objeto.<sup>55</sup> En el segundo, la valicepción tiende al disfrute justo de la cosa. Asimismo, para ambos tipos de conciencia cabe la decepción, cabe que sean vivencias vacías. Es decir, en tanto que conciencia intencional, para ambas cabe la posibilidad no tener cumplimiento, de no lograr la evidencia completa del objeto al que se tiende. Se ahondará más abajo sobre la noción de cumplimiento.

En los actos afectivos se constituyen nuevos estratos de sentido, que Husserl llama objetividades de nivel superior. Este tipo de vivencias requiere de la presencia previa de un acto de la esfera dóxica porque los sentimientos son actos que están fundados en actos previos, o predadores, éstos ofrecen alguna presentación del objeto, por eso, como antes se mencionó, son o un acto perceptivo o en alguna modificación de éste.

En este sentido, el análisis del acto afectivo supone un análisis previo del acto perceptivo, porque éste pertenece a una esfera más elemental que aquél, a la esfera dóxica.

---

<sup>55</sup> Serrano de Haro dedica en *La precisión del cuerpo* una fina caracterización del fenómeno de la percepción, en la que ponen de relieve las dos determinaciones fundamentales que se derivan de la condición de inadecuada que, por principio, tiene toda percepción: en primer lugar, la captación perceptiva de una cosa es siempre incompleta, ninguna percepción alcanza todas las dimensiones, partes, propiedades y rasgos de la cosa captada; en segundo lugar y en íntima vinculación con la primer determinación, todo cosa es percibida siempre en un aspecto que nunca es absoluto, de modo que ningún escorzo es ni puede ser la manifestación plena de la cosa. Serrano de Haro, A. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta, 2007, págs. 81-90.

Y el acto afectivo se halla enlazado, en la corriente de vivencias, con el acto que lo funda. El acto afectivo es un acto complejo que está fundado sobre una intuición simple, y cada uno pertenece a un tipo de esfera distinta, la de los actos objetivantes y la de los actos no objetivantes. La distinción de estos tipos de actos conlleva la investigación de la relación que guardan unos con otros en específico, en el caso de un acto afectivo concreto. Al respecto de este tipo de tipo de vivencias, las del embeleso y del disfrute, las de la esfera del sentimiento, pero también de las de la voluntad Husserl escribe:

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.

Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad ‘axiológica’ de nueva índole, frente al mero mundo de las cosas, un ‘ente’ de una nueva región, en la medida en que justo por la esencia de la conciencia valorativa en general están predelineadas, como posibilidades ideales, tesis dóxicas actuales que ponen de relieve objetividades de un contenido de nueva índole – valores- como ‘mentadas’ en la conciencia valorativa.<sup>56</sup>

A cada tipo de acto en general se ofrecen distintos tipos de objetos y en los actos de sentimiento lo que se ofrece como objetos son las cualidades de valor que se estiman, se aperciben, en las cosas valiosas, siguiendo los ejemplos de Husserl, en el amor, en la alegría, en el resentimiento, en el temor, los actos de estimación están dirigidos a lo amado, a lo que alegra, a lo resentido, a lo temido. Es decir, lo valioso tiene su primer aparición como lo sentido de este o aquel modo. El vivir afectivo es un momento fundamental de la conciencia afectiva: pues “sentir el valor” es la expresión más primigenia de la conciencia del valor aunque no la única. En lo que sigue pero sobre todo en el apartado dedicado al noéma se ahondará en la especificidad de estas objetividades de nivel superior.

Husserl establece en este punto una distinción entre el sentir el valor y la conciencia intuitiva del mismo. El primero es la expresión primigenia de la conciencia del valor que Husserl describe como la valicepción, y la segunda conlleva ya un giro dóxico o teórico de la mirada. En el último apartado de este capítulo se tratará de aclarar el sentido este giro y explicar su relación con el cumplimiento de una vivencial del

---

<sup>56</sup> Husserl, E. *Ideas I*, pág. 368, (Hua III/1 272).

sentimiento. Dice Husserl, “en el goce estético nos es consciente algo como bello. No obstante, hay que tener en cuenta que es algo diferente juzgar sobre la belleza y tener goce en lo bello”.<sup>57</sup> Hay pues una distinción entre el sentir la cosa valioso y conocer la cosa valiosa. A propósito de esto, Urbano Ferrer y Sergio Sánchez señalan en el texto que dedican a la ética de Husserl: “la aclaración de cómo se efectúa esa posición axiológica y no dóxica (en el lado noético o de los actos), y de qué es exactamente lo que se pone, o lo que gracias a ello se constituye (en el lado noemático o de los objetos), es la investigación del difícil problema de la objetivación de las cualidades del valor”.<sup>58</sup> Esta cuestión está abierta y en lo que sigue se intentará ahondar en las posibilidades presentes en el propio marco de *Ideas I y II*.<sup>59</sup>

iii. Intencionalidad y atención: la distinción entre vivencia actual y vivencia captadora

A la conciencia le es inherente una diversidad de tipos de vivencias en relación a una correspondiente diversidad de actitudes, la conciencia puede, así, vivir en actitud dóxica, axiológica o práctica. De modo que, como en la percepción, las cosas son también concientes en recuerdos y en fantasías; pero también es posible que ciertas cosas sean concientes en sentimientos, en juicios y en acciones. Ahora bien, en las primeras, las vivencias de representación sensible, la conciencia se efectúa a través de un modo singular de dirección de la mirada: en el “estar dirigido a” o “estar vuelto hacia” que hace a esas vivencias actos (de percepción, recuerdo o fantasía). Esta conciencia de las vivencias de representación sensible se identifica con una intuición que *capta* lo percibido, lo recordado o lo fantaseado según sea el caso. Así, por ejemplo, percibir la rosa en flor que está en el jardín quiere decir que la conciencia que percibe *destaca*

---

<sup>57</sup> Ferrer, U., y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla, 2018, pág. 93.

<sup>58</sup> Ferrer, y Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 92.

<sup>59</sup> En un trabajo de investigación sobre las teorías analíticas de las emociones, Vendrell caracteriza el fenómeno de la emoción o el sentimiento. No está de más señalar esto porque su investigación pone de relieve las profundas similitudes con los análisis de Husserl. Vendrell propone una consideración sobre el fenómeno de las emociones que haga converger dos puntos de vista aparentemente opuestos. Sin que sea necesario optar o por las teorías que señalan como nota fundamental de las emociones su vínculo con actos del pensamiento (y por lo tanto *cierta* función cognitiva), o por las teorías que señalan como nota fundamental su aspecto cualitativo de afectación corporal, la filósofa catalana señala que tales consideraciones no son contrarias sino que cada una señala una dimensión del fenómeno emocional. Vendrell niega que la emoción sea un fenómeno reducible a la percepción de los cambios corporales, y los cambios corporales determinan lo específico de una emoción particular, pues la presencia de un mismo aspecto corporal puede manifestarse en emociones distintas. Asimismo, niega que los sentimientos puedan reducirse a su función cognoscitiva porque este tipo de fenómenos no responden de suyo a la presentación de un objeto o al juicio sobre un estado de cosas. Vendrell, I. “Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, v.14, 2009, págs. 217-240.

la misma de entre todas las cosas entorno, que son susceptibles de ser percibidas del mismo modo que la rosaleta porque son percepciones de fondo *posibles* (la del pasto verde que está en el suelo que sostiene la rosaleta, la de la pared de ladrillo que bordea el jardín, etc.), pero que no aparecen captadas en sentido estricto, sino que aparecen como co-percibidas. Lo central en esta idea es: ser conciente para la esfera dóxica, en la percepción por ejemplo, es captar o entresacar lo percibido de un fondo de experiencia. No exactamente es así para la conciencia afectiva.

En las vivencias del sentimiento, ser conciente una cosa, en el modo de la actualidad, no significa que de suyo sea *captada*. El giro de la mirada afectiva por la que la conciencia “está dirigida” o “está vuelta” hacia lo sentido “no se identifica, como en los ejemplos de representación sensible, preferidos por ser más simples, con el atender los *objetos* de conciencia que al destacarlos los APRESA”.<sup>60</sup> Cuando la conciencia es actual en una vivencia del sentimiento ello no quiere decir que ella en el sentimiento capte su objeto. Mirar la rosaleta en flor y sentir cierto placer por la belleza de su lozanía, estar viviendo el sentimiento del disfrute de la belleza de la rosaleta, no quiere decir estar captando la belleza de la rosaleta. En relación a esto es posible decir que en la actitud axiológica la conciencia está dirigida a ciertos objetos peculiares del mundo, sin que ello quiera decir que la conciencia *aprehende* en el modo de la captación los objetos que se le presentan, entonces, en las vivencias actuales de la conciencia axiológica hay dirección de la mirada pero no captación. También es posible decir que la actualidad en las vivencias de la representación sensible, de la percepción en primer lugar, se identifica con la atención de la mirada del espíritu. Los actos de la representación sensible son, de suyo, vivencias que *captan* objetivamente eso a lo que la mirada está dirigida. Pero en los sentimientos la dirección de la mirada del espíritu no conlleva atención, en los sentimientos la actualidad y la atención no están unidas ni se identifican. Es posible decir, entonces, que la manera en cómo se es conciente en la percepción de algo es distinta de la manera en cómo se es conciente en el sentimiento de otro algo. La conciencia perceptiva de la imagen de la rosaleta en una revista impresa es estar la conciencia dirigida a la imagen de la rosaleta y, a un tiempo, estar captando, “tener apresada”, la imagen como objeto. Pero la conciencia afectiva de la belleza de la rosaleta es dirección de la mirada y no necesariamente captación de la belleza de la misma como objeto.

---

<sup>60</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 153, (Hua III/1 73).

Aunque el sentimiento de gozo por la belleza de la rosaleta suponga percepción, y la captación, de la rosaleta.

De la distinción hecha en lo precedente es posible afirmar que aunque ciertos sean objetos intencionados no quiere decir que de suyo sean objetos aprehendidos. En otras palabras, en su actualidad el *cogito* que pertenece siempre a un yo, inherentemente está dirigido a algo, en su actualidad el *cogito* tiene un objeto intencional, que puede ser de muy distinta región sin que ello le impida ser entendido. Para el caso de las vivencias del sentimiento, por ejemplo, de este mero “estar dirigido” intencionalmente es posible virar la mirada del espíritu de modo tal, que la cosa sea también “*objeto* captado, advertido”. Esta captación se trata de un estado en el que lo que impera es la atención, el estar atento especial en el que tal objeto es aprehendido. En sentido estricto: “a una cosa no podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que en el de la captación, e igual a todas las OBJETIVIDADES ‘SIMPLEMENTE REPRESENTABLES’: el volverse (aunque sea sólo en la ficción) es ahí *eo ipso* ‘captación’, ‘atención’”.<sup>61</sup> Este es el peculiar *dirigirse intencional objetivante*, que tiene lugar en la conciencia dóxica, perceptiva o judicativa. Con esto, Husserl está distinguiendo el “estar dirigido” de la conciencia en general, la intencionalidad como nota esencial de todo tipo de conciencia, de la conciencia captadora o aprehensiva. Solamente de la segunda es de la que se puede decir que es conciencia que *capta*. Eventualmente la cosa no sólo es objeto de mi atención sino que predico de ella, ejecuto síntesis de explicitación que hacen de ella objeto de objetivación predicable. Aquí se acerca también el problema de la evidencia de la vivencia sentimental y el de la evidencia de la objetivación sobre lo sentido, que se tratarán más adelante.

En la conciencia afectiva la dirección de la mirada es singular. En los actos de sentimiento estamos también dirigidos a objetividades pero la dirección de la conciencia en ellas no está puesta como atención en tanto que objetividades determinadas en síntesis explicitadoras, es decir, ni se hace objetivación de la vivencia ni del objeto de la vivencia:

Pero en el acto de valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto de amor a lo amado, en el obrar a la obra, sin captar nada de ello. El objeto intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien objeto captado tan sólo en un peculiar VOLVERSE “OBJETIVANTE”.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Husserl, *Ideas I*, págs. 156-157 (Hua III/1 76-78).

<sup>62</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 157, (Hua III/1 76-78).

En la vivencia actual del sentimiento el yo está vuelto a la cosa pero primordialmente sintiendo, es decir, “notando”, “advirtiendo” lo valioso o disvalioso que hay en ella sin aprehender todavía esa cualidad axiológica:

En el estar vuelto a una cosa valorando, está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero *EL PLENO CORRELATO INTENCIONAL DEL ACTO VALORANTE* no es la MERA COSA sino *la cosa VALIOSA* o *el VALOR*. (...) Así, pues, ‘*estar VUELTO a una cosa VALORANDO*’ no quiere decir ya ‘tener por objeto’ el valor, en el sentido especial de objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; así en todos los actos lógicos que se refieren a él.<sup>63</sup>

Aunque la intención de la cosa valiosa requiere la captación de la mera cosa, ese decir, aunque la vivencia del sentimiento requiere algún tipo de representación sensible que exige que la atención esté en la cosa, el pleno correlato intencional del sentimiento no es la cosa, sino la cosa valiosa, y el sentimiento no es todavía la vivencia en la que se capta la cosa valiosa. De lo anterior es posible afirmar que la intencionalidad no es captación sino que es atención del yo. Aunque en las vivencias de representación sensible la atención y la captación se identifiquen. Las vivencias del sentimiento son intencionales y ello no quiere decir que en los actos del sentimiento se ofrezca el objeto del sentimiento, que es la cosa valiosa, determinada objetivamente, teóricamente. Esto es propiamente un nivel de la captación, en sentido propio en la vivencia del sentimiento no hay viraje de la mirada teórico, hay mero *abandono disfrutante*. En este contexto, en la diferencia entre vivencias, en el caso de un sentimiento y el juicio sobre lo *sentido*, subyace un “interés preferencial”: puedo estar interesado en vivir los objetos o en hacer un juicio sobre ellos.<sup>64</sup> Estas distinciones abren el problema o la pregunta por la objetivación o captación de los valores o de lo valioso como tal.

#### iv. Distinción entre acto objetivante y acto no objetivante

La distinción entre vivencia actual y vivencia captadora anuncia otra de las distinciones fundamentales para clarificar la conciencia en general, y la conciencia afectiva en particular, a saber, la distinción entre acto objetivante y acto no objetivante; ésta tiene

---

<sup>63</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 157, (Hua III/1 76-78). Aunque Husserl parece ahí equiparar “la cosa valiosa” y “el valor”, que en principio son dos objetos distintos.

<sup>64</sup> Villoro, L., *Estudios sobre Husserl*, México, D.F.: UNAM, 1975, pág. 103.

origen en la discusión de la quinta de las *Investigaciones Lógicas* en torno a la noción de representación y a la aclaración de la ley de fundación de los actos. Esta distinción que es clave en el análisis de las vivencias de conciencia hasta prácticamente la fenomenología trascendental abierta por *Ideas*, así como también la división entre actos fundados y fundantes; se mantiene también en el análisis trascendental sólo que desde principios distintos. La distinción más general entre tipos de actos está dada por la cualidad de objetivante o no objetivante que, sin embargo, en el análisis trascendental está caracterizado a la luz de la noción de protodoxa.

En el vivir en la actitud axiológica, el yo vive sintiendo y constituyendo nuevos estratos de sentido, objetividades axiológicas que son de un nivel superior al de las dóxicas, éstas son dadas en la actitud dóxica, y aquellas las tienen a ellas como condición. Husserl llama a la dación constituyente de la vida afectiva la “predación” de esas objetividades. A partir de esta dación, o predación, es posible un cambio de actitud teórica que permite la posibilidad de la objetivación. Los actos objetivantes se apropian y determinan teóricamente de los objetos de la conciencia afectiva, en ellos el sujeto, el ego que pertenece a todo cogito, “capta y pone como existente (en el modo de la validez de la mención del ser) una objetividad del sentido respectivo, y además la determina en síntesis explicitadoras, eventualmente en forma predicativa-judicativa”.<sup>65</sup> El sujeto que en una vivencia del sentimiento está referido a su objetividad respectiva sintiéndola, es decir, está dirigido a las cosa como “percibiendo” o valiciptiendo, siguiendo la traducción de Zirión, las cualidades de valor que presenta; puede referirse también a ella en otros modos de conciencia, por ejemplo, objetivando esas mismas cualidades a través de una mirada teórica, objetivando y predicando de ella, captando mediante atención estas objetividades que antes sólo se *sentían*. En este modo de conciencia, en el giro teórico, lo dado son objetividades categoriales, cuya expresión conlleva actos de predicación.<sup>66</sup>

Mientras que los actos del sentimiento son constituyentes, los actos del mirar teórico son los propiamente objetivantes, a los que es propio el tener-objeto. Así, por ejemplo, en el mirar un bello atardecer, el agrado que produce esta experiencia está fundado sobre un percibir simplemente objetivante o dóxico, y fundada sobre este percibir hay una valoración que se expresa en la valicepción, en el vivir sintiendo el agrado en el que no sólo se percibe la caída del sol conjugado con el cielo de fondo, sino que tal

---

<sup>65</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 34, (Hua IV 5).

<sup>66</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 34, (Hua IV 5).

percepción ya conlleva cierta “captación” de lo valioso. Sobre la vivencia valorativa se puede, a su vez, captar también teóricamente no solamente lo percibido, sino también lo recién objetivado mediante el agrado.<sup>67</sup> Este es un punto fundamental de la distinción entre la constitución del valor y su objetivación como valor. A través del giro espontáneo de la mirada es posible obtener, *sacar*, de todo acto no objetivante valorativo un acto objetivante. Así en el caso de la atención lanzada al bello atardecer, de la vivencia emotiva que se tiene del *bello atardecer*, es posible que el sujeto valorante cambie la dirección, el sesgo de su mirada, y con objetivo la vivencia emotiva pero también el bello atardecer, el que antes no era objeto de objetivación sino objeto de la valicepción, que a su vez es inseparable de la percepción del atardecer.

En el contexto de esta discusión entorno a la intencionalidad de los sentimientos, Montgová trata una noción de constitución que Husserl desarrolla entre los años 1908 y 1914, a saber, la comprensión de este proceso no como una objetivación que conduce a la aporía que está implicada en concebir a un mismo tiempo las vivencias del sentimiento como vivencias constituyentes y como actos no-objetivantes. Quepons recoge las investigaciones de Kristina Montgová para sostener que la intencionalidad de las vivencias del sentimiento es particular y difiere de la intencionalidad de la esfera dóxica y que “el tipo de intencionalidad que caracteriza por tanto a las vivencias afectivas no es la unificación sintética de vivencias trascendentes, la cual, hace posible la objetivación, sino *un afán dirigido hacia algo*”.<sup>68</sup> La constitución de los valores en las vivencias afectivas no es la dación terminada de los valores sino una apercepción en la que estos se dan en constitución, la constitución del valor es pre-teórica en los sentimientos. El sentimiento, sin embargo, es la esfera que posibilita la objetivación y hace del valor un objeto. No es hasta que los valores se sienten que es posible que la conciencia intuitiva de los mismos se dé. Es ésta la que constituye el sentido noemático “algo valioso en cuanto tal”.<sup>69</sup>

#### v. Caracterización del noéma afectivo

---

<sup>67</sup> Husserl, *Ideas II*, §7, (Hua IV 16-17).

<sup>68</sup> Quepons, I. “Vida afectiva y conciencia de valor: observaciones sobre la génesis constitutiva axiológica en la fenomenología de Husserl”, pág. 96. El subrayado es mío.

<sup>69</sup> Quepons, I. 2016, “Vida afectiva y conciencia de valor: observaciones sobre la génesis constitutiva axiológica en la fenomenología de Husserl” en *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 122 (46), pág. 99.

Dentro del género de los actos objetivantes la investigación de la percepción tiene una primacía fundamental sobre otras formas de la intuición, por ser el modo de intuición más simple en el que se ofrece algo, es decir, el acto en el que el objeto del cual se tiene conciencia se ofrece en el momento y en el lugar, está en presencia. De modo que para lograr una elucidación de intencionalidad, la percepción funge como la especie fundamental de toda vivencia, a partir de cuyo análisis se inicia el de otras vivencias, es decir, las distinciones elementales hechas con la vivencia de percepción servirán para analizar la estructura de los actos del juicio, de la emoción y de la voluntad, tal es el recorrido seguido por Husserl en el marco teórico de *Ideas* respecto del análisis de la conciencia afectiva.

Cabe hablar de las vivencias de conciencia en un sentido amplísimo y con ello referirnos a las vivencias intencionales, a vivencias actuales, a vivencias del fondo de la conciencia y a cuantos momentos ingredientes hay en ellas; sin embargo, la diversidad de modificaciones posibles de una vivencia o su nivel de fundación, no impide ver que todo tipo de vivencias comparten la impronta de la intencionalidad, su ineludible *referencia a algo*. En razón de este carácter esencial es posible hacer, en el análisis de toda vivencia intencional, una distinción entre dos tipos de componentes: los componentes ingredientes de la vivencia y los componentes propiamente intencionales de la misma.

Desde la investigación eidética sobre la conciencia Husserl los distingue como componentes irreductibles: “en la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es”.<sup>70</sup> El análisis eidético de una vivencia ofrece no sólo la estructura de ésta, que conlleva estructuralmente las diversas posibles modificaciones de la atención, es decir, la posibilidad de cambiar de la actualidad a la inactualidad de una vivencia, y viceversa, así como las sensaciones y la aprehensión; sino también permite también vislumbrar que la esencia de toda vivencia, que se expresa como “ser conciencia de algo”, tiene un componente intencional, un correlato objetivo que es trascendente a la vivencia pero que aparece por mor de ella, y que sin ella no podría aparecer.

Cada uno de estos momentos es irreductible, y aunque cabe una diferencia importante respecto de la dirección, por ejemplo, de la vivencia de reflexión y su correlato, es decir, la diferencia entre la reflexión inmanente y la reflexión trascendente,

---

<sup>70</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 155, (Hua III/1 75).

los dos tipos de momentos son constitutivos de la vida de conciencia en general. El primer tipo de reflexiones toma por objeto a la vivencia, a la *cogitatio* y su estructura esencial; en la reflexión de dirección inmanente el objeto intencional pertenece a la misma corriente de vivencias y sólo es posible “separarlas” por abstracción.<sup>71</sup> La reflexión de dirección trascendente, por contraste, toma por objeto al *cogitatum*, que puede ser una esencia, una vivencia de otra conciencia, o cualquier otra cosa, el *cogitatum* puede ser cualquier región de la realidad en general. Pese a este matiz, los dos momentos, los ingredientes y los intencionales son esenciales a absolutamente toda vivencia.

Ahora bien, respecto de los dos tipos de componentes de cada vivencia hay que decir más. Los primeros, ya en el análisis trascendental, Husserl los llama componentes noéticos,<sup>72</sup> el segundo, componente noemático o noéma.

Por un lado, está el análisis de los componentes ingredientes de la vivencia, análisis que tiene lugar cuando la vivencia se torna objeto en una reflexión de dirección inmanente. En este análisis interesa la esencia del género vivencia, la clarificación de la diversidad de especies de vivencias, las posibles modificaciones de la vivencia y la relación que hay entre los tipos de vivencias.

Pero cabe también el análisis del componente intencional, pues en analogía a la percepción “toda vivencia intencional tiene – justo esto constituye el meollo de la intencionalidad – su ‘objeto intencional’, esto es, su sentido objetivo”.<sup>73</sup> Toda vivencia intencional tiene un *algo* al que dirigirse, un algo que es correlato de la vivencia pero que trasciende la vivencia. Así, en tanto percepción, sentimiento o juicio cada vivencia tiene su algo que es correlato, lo percibido, lo sentido, lo enjuiciado, sin que el correlato sea un componente ingrediente de la vivencia, es decir, el vínculo del correlato con la vivencia no es de dependencia respecto de ella, sino de referencia, y esta es esencial. Aunque no a todos los componentes ingredientes de las vivencias les corresponda el carácter de la intencionalidad, por ejemplo, así es las sensaciones y su función.

Esto es fundamental para la comprensión de la fenomenología y para la comprensión de la vida de conciencia misma, es decir, de la subjetividad trascendental, y de la subjetividad de cada uno. Es imposible que la conciencia esté enclaustrada en sí misma, porque ella en tanto que vida de conciencia está de suyo “abierto” al mundo, a lo

---

<sup>71</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 159, (Hua III/1 79).

<sup>72</sup> Husserl, *Ideas I*, §36.

<sup>73</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 297.

otro. Vida de conciencia es de suyo intencionalidad y esto es de suyo apertura a lo trascendente, a todo lo otro.

El análisis de este componente trascendente que es el sentido en cuanto tal de la vivencia, exige la cuestión sobre qué es lo percibido, lo enjuiciado o lo que agrada *en cuanto tal*, es decir, qué se ofrece en la pura inmanencia del vivir esa vivencia. Husserl escribe al respecto:

hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama ‘sentido’ (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como éste reside ‘inmanentemente’ en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella.<sup>74</sup>

En el análisis trascendental este correlato permanece como fenómeno puro pese a la desconexión de la validez de mi creencia en la existencia real, espacio temporal, del mismo. En el caso de una vivencia del agrado, hay que preguntar ¿qué es lo que es agradable en cuanto tal en la vivencia del agrado?, ¿qué momentos esenciales alberga en sí mismo este noéma-de-agrado?<sup>75</sup> Responder esta cuestión conlleva la descripción de la vivencia, del agrado en su respecto noemático, es decir, describir lo dado puramente al ejecutar la reducción trascendental.

Para ahondar en la descripción del sentido noemático, Husserl utiliza el ejemplo de la experiencia de mirar con agrado un manzano en flor que está en un jardín. De esta experiencia es posible hacer una distinción, por un lado está la vivencia de la percepción y el agrado y por otro lo que es percibido y lo que es grato. Mientras vivimos una experiencia así en actitud natural, las vivencias son estados psíquicos de seres humanos *reales*,<sup>76</sup> es decir, espacio temporales, concretos y singulares; en tales condiciones hay una relación *real* entre el ser humano que vive con agrado la percepción del manzano y el manzano. Pero en la actitud fenomenológica, al ejecutar el procedimiento metódico ejemplar de la fenomenología, la reducción, suceden dos cosas: 1. queda desconectada, con el mundo físico y psíquico, la existencia real de la relación *real* entre percepción y percepto, es decir, queda ‘fuera de acción’ la creencia en la existencia del mundo físico y con ello, queda ‘fuera de acción’ la relación causal que supone creer que la existencia del objeto es la causa de la vivencia; 2. pese a tal suspensión queda aún un vínculo que no se

---

<sup>74</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 294-295, (Hua III/1 203-204).

<sup>75</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 296, (Hua III/1 205).

<sup>76</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 295, (Hua III/1 204).

reduce a la relación causal, hay “una relación que viene a dación esencial en ‘pura inmanencia’, a saber, sobre la base de la vivencia pura de percepción y de agrado, fenomenológicamente reducidas tal como se insertan en la corriente de vivencias trascendental”.<sup>77</sup>

Desconectada la existencia *real* del manzano, se margina el juicio sobre ella. Lo relevante en la actitud fenomenológica no es si “realmente”, espacio-temporalmente, el manzano sea real, sino que en la vivencia del agrado fenomenológicamente reducida se vive agrado ante ese mismo árbol y “el árbol no ha perdido ni el más leve matiz de todos los momentos, cualidades, caracteres CON LOS CUALES APARECÍA EN ESTA PERCEPCIÓN, CON LOS CUALES ERA ‘BELLO’, ‘SEDUCTOR’, ETC., ‘EN’ ESTE AGRADO”.<sup>78</sup> En el análisis fenomenológico trascendental no se aniquila la referencia de la vivencia, sino que la vivencia del agrado se desarrolla en un ámbito radicalmente modificado: la vivencia del agrado reducida se refiere inherentemente a lo grato del árbol en cuanto tal, que en tanto que sentido grato pertenece inseparablemente a la vivencia del agrado. Es decir, el vínculo entre lo grato y la vivencia de ello, no sufre ninguna modificación, el sentido de lo grato pertenece por esencia a la vivencia del agrado, es decir, está al margen de cualquier afectación al árbol “real”, física, que produce la vivencia. De toda vivencia cabe sacar un sentido, que no es afectado por la constatación de su existencia o inexistencia real. El sentido de una vivencia sobrevive, se mantiene, a la desconexión de tales asunciones. El sentido noemático de la vivencia no es el objeto. El sentido noemático que interesa a la reflexión hecha en actitud fenomenológica, será lo que gratamente aparezca en la vivencia reducida, y sólo en el modo en que aparezca en tal vivencia.

El noéma pleno es un complejo conformado por distintos momentos noemáticos, que tienen un estrato nuclear. En las vivencias afectivas lo que se ofrece es también un componente intencional trascendente, no es un rasgo o componente ingrediente de la vivencia. Hay que ahondar en la cuestión sobre cómo, de modo paralelo a como los actos teóricos constituyen la verdad del algo, los actos axiológicos constituyen el valor de algo.

En función de lo anterior, es posible decir que hay una estrecha relación de fundación entre las noésis. Las vivencias del sentimiento, como las de la voluntad, son

---

<sup>77</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 295, (Hua III/1 204).

<sup>78</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 296, (Hua III/1 205).

actos fundados que se encuentran en esferas noéticas más complejas, son noéisis superiores que están fundadas en noéisis de la esfera dóxica. Los actos más complejos son actos fundados en actos más simples, que son necesariamente objetivantes o dóxicos. Toda la estructura de la conciencia responde a esta ley de la fundación, que no sólo los actos más complejos (significaciones universales, juicios, sentimientos, voliciones) están fundados en actos simples (percepciones, o modificaciones de percepción) sino que incluso los actos más simples están a su vez conformados en materia no intencional, entre ella, las sensaciones).

De modo que los actos del sentimiento necesariamente han de tener actos dóxicos como actos fundantes, es decir, al sentir emoción respecto de alguna objetividad es porque en algún modo estoy representándome esa objetividad y simultáneamente que la constituyo las cualidades objetivas constituyo también las cualidades axiológicas sobre aquellas. Así, por ejemplo es posible apreciar la belleza de una rosa, pero ella no puede estimarse si antes no se ha presentado la misma en algún modo, si antes no se han percibido la variedad de colores que abundan en los rosales y cómo se van diversificando y mezclando entre las ramas de los mismos. Las propiedades físicas de lo que es objeto de nuestra estima puede dárse nos sin las propiedades axiológicas que captamos en la estimación, pero éstas no pueden aparecer nunca sin aquellas. Esta relación de fundación no es algo meramente psicológico. Más bien, el acto valorante está esencialmente fundado en el intelectual precisamente en la medida en que se constituye el fenómeno del valor.<sup>79</sup> Las cualidades de valor solo pueden presentarse a la conciencia como fundadas en las cualidades físicas que se ofrecen en vivencias dóxicas, en cualidades que se perciben, recuerdan, sueñan o imaginan. Esta cuestión nos introduce en la cuestión sobre la función de los componentes ingredientes, en particular al de las sensaciones en la constitución del valor y también en la relevancia fenomenológica que tiene el cuerpo en relación a la constitución de la conciencia en general.

#### vi. La posibilidad del cumplimiento de los sentimientos

Este apartado introducirá apenas en la discusión sobre el sentido en el que se podrá hablar de cumplimiento para las vivencias del sentimiento, a la luz de la estructura noético-

---

<sup>79</sup> Sánchez, S., y Ferrer, U., *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla: Thémata, 2018, pág. 90.

noemática, así como la relación con el giro dóxico de la mirada teórica sobre los objetos de una vivencia del sentimiento. Como se ha expuesto antes, para Husserl las objetividades de nivel superior están fundadas en objetividades que se ofrecen en vivencias dóxicas, y la constitución de toda objetividad axiológica se da en una experiencia afectiva, es decir, no objetivante; pero a su vez, la objetivación de esa objetividad requiere de vivencias dóxicas. Hay que señalar, en este sentido, que es un proceso “doble” de constitución y de objetivación el que permite abrir el horizonte de la estética y de la ética. En uno de los pasajes de las *Lecciones de ética (1908-19014)*, Husserl señala la importancia de la afectividad para la enunciación de los predicados éticos más fundamentales:

El sentimiento participa de una manera esencial en la efectuación de las distinciones éticas. Si fingimos un ser percipiente y pensante incapaz de toda capacidad de tener sentimientos, de apetecer y de querer, pierde todo sentido, para ese ser, el hablar de ‘bueno’ y ‘malo’, de valor y disvalor, y también, por tanto, de virtud y vicio.<sup>80</sup>

La posibilidad de descubrir valores y, en consecuencia, de hacer valoraciones estéticas pero también éticas, y con ello juicios de uno y otro tipo, tiene origen en las vivencias afectivas. Se presenta entonces la cuestión de los sentimientos y su vínculo con el acceso o la dación de los valores como objetividades, así como la cuestión de la racionalidad de los valores, es decir, el tratamiento de ellos no sólo como objetos intencionales de sentimiento sino como objetos objetivados de conocimiento. Ya que en las distintas esferas de la conciencia, en tanto que es conciencia posicional, se remite a una vía de aclaración. La posibilidad de la verificación ha de abarcar todos los tipos de actos posibles. Esta pretensión no es algo ajeno o accesorio a la conciencia sino que pertenece a la forma estructural más general de la subjetividad trascendental,<sup>81</sup> las vivencias de conciencia aspiran siempre a la evidencia: “toda intencionalidad o bien es ella misma una conciencia de evidencia, esto es, que tiene el cogitatum como ello mismo, o bien esencial u horizontalmente tiene puesta la mira en el darse ello mismo, está dirigida a él”.<sup>82</sup>

La fenomenología no se basta, pues, en la descripción de las vivencias y sus correlatos, sino que según el propio programa fenomenológico es necesaria la

---

<sup>80</sup> Sánchez, y Ferrer, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 93

<sup>81</sup> Husserl, *Conferencias de París*, pág. 23.

<sup>82</sup> Husserl, *Conferencias del París*, pág. 23

investigación de *cómo* se dan los correlatos de los actos afectivos y qué significa ese dárse nos”.<sup>83</sup> Ferrer y Sánchez sostienen que la respuesta de Husserl a la pregunta por el cómo se nos dan los valores “es que la constitución de los valores como propiedades objetivas, así como su expresión o atribución al objeto valioso, requiere no únicamente actos sentimentales, sino también actos intelectivos que colaboren con ellos”.<sup>84</sup> Tal relación de “colaboración” se basa en la tesis de que los actos del sentimiento son actos fundados en actos dóxicos, y que el vivir afectivo requiere a su vez, otros tipo de actos dóxicos, objetivantes, que objetiven los correlatos del sentimiento. El desarrollo de la tesis de esta “colaboración” posterior de actos objetivantes sobre los actos valorativos para la dación plena del valor no aparece en los textos en los que se circunscribe esta investigación, sino en las *Lecciones de ética y teoría del valor (1914-1918)*, cuya traducción se encuentra en proceso de publicación. Con esta tesis convergen también las investigaciones de Crespo quien dice que “Husserl entiende que para que el correlato intencional de estos actos del sentimiento —el rasgo axiológico— que, según vemos, nos lo entregan inobjetivado, pueda mostrársenos como propiedad axiológica que objetivamente poseen las cosas y los hechos que nos ofrecen los actos de la esfera cognoscente —al igual que poseen otras propiedades no axiológicas—, se necesita la intervención de esta misma esfera cognoscente”.<sup>85</sup> Es decir, Husserl sostiene que para haya constitución se requiere de una vivencia posicional y dóxica, y para que haya objetivación del valor, se requiere también de una vivencia de posicional y dóxica, sólo que de nivel superior.

A la vivencia del sentimiento constituyente pertenece intrínsecamente la posibilidad de un viraje en la mirada desde la valorativa-constituyente hacia la teórica-objetivante. Este viraje de la mirada abre la posibilidad del juicio sobre la valoración y sobre lo que se valora. Urbano Ferrer escribe al respecto que la relación entre los actos del estimar y del querer, y los actos que sí son objetivantes, es manifiesta “por cuanto en el estimar y el querer está implícita la razón teórica u objetivante, que tematiza y hace expresas las conexiones teórico-objetivantes que son inherentes a aquellos actos”.<sup>86</sup> Porque “la verdad ciertamente solo es articulada y expresada en los actos predicativos,

---

<sup>83</sup> Sánchez, y Ferrer, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 88

<sup>84</sup> Sánchez, y Ferrer, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 89.

<sup>85</sup> Crespo, M., “El amor como motivo ético en la fenomenología de Husserl” en *Anuario filosófico*, v.45, (n.1), abril, 2012, pág. 19.

<sup>86</sup> Sánchez, y Ferrer, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 83.

pero partiendo de su carácter implícito tanto en la percepción como en los niveles estimativo y práctico”.<sup>87</sup>

En una extensión de esta investigación, tendrá que abordarse la consideración de dos tipos especiales de actos: los del desear (*Wünschen*) y los del apetecer (*Begehren*). Para Husserl estos actos están fundados a su vez sobre actos emotivos referidos a valores, con ello se distinguen, por ejemplo, el instinto del deseo pero se destaca vivencia afectiva y cualidades de valor el componente emotivo que ambos conllevan.<sup>88</sup>

## vii. Intencionalidad y sensibilidad

Todo lo que se halla dentro de la corriente de conciencia es vivencia pero no todo ello es vivencia en el mismo sentido. Husserl quiere distinguir estos distintos sentidos en el contexto de la aclaración de la relación entre la *hylé sensual* y la *morphé intencional*, entre materia y forma.<sup>89</sup> En función de ello, se establece que es posible hablar de vivencia intencional, de vivencia actual (o acto), de vivencia potencial y también vivencia como lo contenido ingrediente en el acto, estas últimas carecen de intencionalidad.

Las vivencias que son actos tienen en su seno una serie de componentes ingredientes no intencionales. Dentro de los componentes o contenidos ingredientes no intencionales se encuentran lo que Husserl llamó en *IL* contenidos primarios, es decir, todo lo que aparece bajo el género de “contenido de sensación”, lo que abarca además de los datos de color, datos táctiles y de sonido, (mediante los que se exhiben los momentos *cósicos* aparentes) también “las sensaciones sensuales de placer, de dolor, de comezón, etc., y también momentos sensuales de la esfera de los ‘impulsos’”.<sup>90</sup> Estas vivencias no poseen intencionalidad ni aparecen al margen de otras vivencias intencionales. Sino que

---

<sup>87</sup> Sánchez, y Ferrer, *La ética de Edmund Husserl*, pág. 83.

<sup>88</sup> Crespo, M. “Los fundamentos de la intencionalidad emotiva en el pensamiento de Edmund Husserl”, en Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, n.212, 2009, pág. 220.

<sup>89</sup> Esta distinción entre la materia y la forma de una vivencia intencional no alude, por supuesto, a la distinción metafísica, pero tampoco a la distinción entre materia y cualidad de acto presente en *Investigaciones Lógicas*.

<sup>90</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 282, (Hua III/1 192).

participan en la intencionalidad al aparecer como datos en vivencias intencionales concretas. Pues, según la descripción husserliana, sobre los datos de sensación “se halla una capa dadora de sentido a partir de la cual “LO SENSUAL, QUE EN SÍ NO TIENE NADA DE INTENCIONALIDAD, ACAECE PRECISAMENTE LA VIVENCIA INTENCIONAL CONCRETA”.<sup>91</sup> Aunque Husserl no ahonda en dos cuestiones que se abren paso con esta distinción, la de si acaso los datos de sensación tienen siempre alguna “aprehensión animadora”, es decir, si siempre que se presentan los datos de sensación se presentan en función intencional, es decir, con vivencias intencionales. Y en segundo lugar, si puede darse una vivencia intencional concreta sin un “basamento sensual”. El lado noético de la vivencia intencional está conformado también por otros momentos no intencionales, uno de los cuales es la sensibilidad, las sensaciones. Sin embargo, los problemas relativos a ella, a la *hylé*, y a la función dentro de la intencionalidad, son problemas que han de investigarse a la luz de la intencionalidad como propiedad fundamental de la conciencia.<sup>92</sup>

Esta distinción general nos dice que toda vivencia intencional, todo acto, es una unidad de dación de sentido; y que los datos de sensación de una vivencia tal (Husserl señala los casos de intuiciones claras, valoraciones y voliciones) fungen “como *materias* para conformaciones o daciones de sentido intencionales de diferentes niveles, simples y peculiarmente fundadas”.<sup>93</sup> Husserl quiere agrupar bajo una misma noción todo el grupo de vivencias que tienen la misma función fenomenológica de “materia” en el sentido de “basamento sensible”, sobre el cual se *in-forma* la intencionalidad.

Por ejemplo, en el caso de un acto perceptivo los datos de sensación de color cumplen el papel de vivencia en el tercer sentido, como momento ingrediente no intencional; las sensaciones, no son vivencias intencionales pero son fundamentales en el acto intencional de la percepción, sin ellas la intencionalidad del acto mismo no puede darse. Husserl usa como ejemplo el de la percepción de un papel blanco: si volvemos la mirada al componente referido a la cualidad blanco del papel “este blanco es inseparablemente inherente a la esencia de la percepción concreta, e inherente como fragmento ingrediente concreto. En cuanto contenido exhibidor de blanco aparente del papel, es PORTADOR de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo.

---

<sup>91</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 282, (Hua III/1 192).

<sup>92</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 443, (Hua III/1 340).

<sup>93</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 283, (Hua III/1 193).

Lo mismo precisamente cabe decir de otros datos de las vivencias, por ejemplo, de los llamados SENTIMIENTOS SENSIBLES”.<sup>94</sup> En el dato sensible de color se exhibe el color blanco. Pero la percepción no sólo es el dato sensible “cerrado en sí” sino que permite en cierto sentido la intencionalidad de la conciencia, en tanto que permite que el color se exhiba, que sea a través del dato que haya percepción del color; el análisis fenomenológico consiste justamente en explorar entonces cada uno de estos momentos tanto de la vivencia como del sentido objetivo.

En este análisis introductorio al problema de la sensibilidad que está presente en *Ideas I*, Husserl afirma que, frente a la indagación del estrato material, la indagación del estrato noético de la corriente de conciencia es más importante y rica. Parece que expresiones de este tipo y la brevedad del pasaje dedicado a la sensibilidad así como la ausencia de la corporalidad en la obra inaugural de su fenomenología, hace parecer que el estrato, basamento, o dimensión sensible de la conciencia es un tanto irrelevante como problema fundamental de la fenomenología. Sin embargo, los análisis de las obras posteriores de Husserl muestran que esto no es así. En este sentido, González Di Pierro señala en un texto dedicado a la recepción de la fenomenología de Husserl en la fenomenología de Henry, que es en las investigaciones constitutivas en las que se vislumbra con mayor claridad la relevancia del vínculo trascendental entre la hylética y el estrato noemático, señala que su relevancia es fundamental no solamente por su función epistémico-gnoseológica sino también por su primordialidad en el ámbito impulsivo-afectivo. Este vínculo, la exploración de esta función en la intencionalidad de la sensibilidad, aparece tratado en su amplitud cuando se trata de la corporalidad. Justamente en el marco de las investigaciones constitutivas es que la relevancia de la sensibilidad es “explotada” por decirlo impropiaemente. De modo que si interesa abordar con profundidad qué función tiene la sensibilidad en el caso de la experiencia del valor, es decir, en el análisis de las vivencias del sentimiento, habrá que atender primero al análisis del cuerpo en su función constitutiva en general.

---

<sup>94</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 155, (Hua III/1 66).

## II. La constitución del yo psicofísico en la consideración fenomenológica de *Ideas II*

El análisis de la estructura de la conciencia que Husserl expone en el primer tomo de sus *Ideas*, así como el lugar claramente marginal que el tema del cuerpo y otros como la intersubjetividad o la historia tienen en esta obra, parece indicar como única la primacía de la conciencia trascendental en la constitución del mundo. En el sentido de que toda región de lo real es constituida por una conciencia trascendental, es decir, que cualquier región de lo real adquiere sentido *para* y *por* una subjetividad trascendental. Esto es, según la descripción de Husserl, en es así pero no sólo así.

En las investigaciones de Husserl sobre la constitución, proceso de manifestación y de significación de la realidad, surge la exigencia de la consideración del cuerpo como un elemento funcionalmente relevante, es decir, la exigencia de la aclaración de su *rol* o *función* en ese proceso. Se precisa, pues, la consideración de la conciencia trascendental como una *conciencia in-corporada*. Una investigación tal que sea posible describir los modos esenciales del aparecer del cuerpo así como su función como condición de posibilidad de todo aparecer, como condición de posibilidad de la intencionalidad en un sentido particular: como la sede en la que se localiza la conciencia dentro del mundo.

Aunque el cuerpo no aparece como tema central en la consideración fenomenológica de *Ideas I*, porque ahí el interés está dirigido a la búsqueda y análisis de la conciencia, una región de lo real que no aparece por medio de matizaciones o apariciones sino como región absoluta a la que aparece toda otra región del ser, incluidas aquellas en las que el aparecer está regido por la matización. Y aunque Husserl otorgue el nombre de “aniquilación” del mundo a un momento del camino metódico. Pese a ello, también se anuncia, aunque muy marginalmente, que la conciencia requiere localización, entiéndase corporal, para la constitución: “LA CONCIENCIA HA DE SER LO ABSOLUTO en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, POR OTRO LADO, la conciencia ha de ser un SUCESO REAL SUBORDINADO DENTRO DE ESTE MUNDO”.<sup>95</sup> Así como el cuerpo tiene un estatuto trascendental en relación a la constitución de mundo, también es posible y pertinente preguntar ¿qué relación tiene en relación a la constitución de las objetividades de las vivencias del sentimiento en particular?, ya que este trabajo se interesa primordialmente por su relación con la intencionalidad afectiva. Porque es más o menos patente que esta aparente digresión no es tal, sino que una fenomenología del cuerpo permite profundizar en una fenomenología de la afectividad.

Así pues, lo que se presenta en las páginas siguientes son los principios de análisis que permiten un acercamiento fenomenológico al problema teórico del cuerpo propio. Restrinjo el desarrollo del texto, en razón de una delimitación bibliográfica pertinente, a los libros que se hallan bajo el título de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, pero recojo ideas de otras obras en la medida en que tales referencias permiten ponerse en relación con las ideas que Husserl presenta en las aquellas.

El tema del cuerpo en la fenomenología de Husserl aparece como tema de análisis, antes que en *Ideas II*, en dos más: en las lecciones tituladas *Cosa y espacio* de 1907 y en las lecciones que han venido a reunirse bajo el nombre de *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910-1911. En el primer texto aparece una descripción sobre la percepción, sobre la primordialidad que tiene el espacio y el movimiento en la constitución del cuerpo propio y en la constitución de la trascendencia. Asimismo, en el texto es central el problema de la constitución del espacio, y su relación con la capacidad de movimiento. En ese texto aparece la noción de *Bewegungsempfindungen*, sensaciones

---

<sup>95</sup> Husserl, *Ideas I*, pág. 200, (Hua III, 116).

de movimiento o cinestésias. En él se presenta una concepción del cuerpo y de su movimiento, en la que las sensaciones de movimiento tienen un rol constitutivo en la percepción.

En esta obra en la que se plantean algunos de los problemas inaugurales de una fenomenología trascendental, se señala la importancia del problema del cuerpo para la fenomenología, aunque el desarrollo no va más allá de la enunciación del problema, es relevante recogerla: el cuerpo es un tema central porque aparece con esta singularidad: es *una cosa que comparte con las otras cosas el espacio* y, sin embargo, tal “cosa” se experimenta de un modo peculiarmente distinto, se experimenta como propio o como siendo de otro yo.<sup>96</sup> Hay según esta enunciación una diferencia ontológica entre lo que es cualquier otra trascendencia y lo que es el cuerpo vivido como propio, o incluso vivido como propiedad de otra subjetividad. Esa diferencia radica en que el modo en que se experimenta, en el que se vive. En el mismo sitio Husserl afirma que, aunque desde la actitud natural es posible considerar el cuerpo como orgánico (*organischen Leib*), es decir, en el modo en el que aparece el cuerpo para el yo asumiendo todo como ya dado y como existiendo sin más. También es necesario anotar algunos reparos sobre esta consideración y someterla, o al menos anunciarla, a la “criba” fenomenológica: si bien las vivencias tienen *cierta dependencia* del cuerpo (*Leibkörper*), de sus estados y de sus procesos, eso no significa que las vivencias estén localizadas en el cuerpo: “la alegría y la tristeza no están en el corazón como la sangre, las sensaciones táctiles no se dan en la piel como partes de su tejido orgánico; y ello se comprueba según la representación originariamente donadora de sentido de la localización de lo psíquico y, por tanto, según lo que enseña al respecto la experiencia inmediata o mediata, lo que no excluye, en todo caso, que el sentido originario sea ocasionalmente desatendido”.<sup>97</sup> Es relevante observar que en este pasaje distingue tanto las vivencias de conciencia como las sensaciones del cuerpo en tanto que realidad orgánica. Por un lado, la alegría y la tristeza en tanto que vivencias de conciencia no tienen localización corporal, su sede es la corriente de vivencias de la conciencia, no los órganos en tanto que realidad orgánica, y psicofísica. Por otro lado, aunque las sensaciones se sienten en el cuerpo tampoco se localizan en él como tejido orgánico, qué tipo de vivencias son ellas es una cuestión que este texto apenas se señala. Hace falta aún ahondar en la diferencia entre regiones, la región de la

---

<sup>96</sup> Husserl, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994, págs. 48-49.

<sup>97</sup> Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pág. 50.

conciencia, como corrientes de vivencias, es distinta a la de la región del cuerpo vivo; así como en la posibilidad de su relación.

a. El yo puro y la corriente de vivencias

Para alcanzar alguna aclaración de tal relación es preciso proceder gradualmente en el análisis de los estratos de sentido que comienzan con el descubrimiento del residuo fenomenológico, desde ahí hasta la consideración de la formación de sentido que una vivencia del sentimiento tiene, así como qué relación tiene tal surgimiento con el cuerpo. El punto de partida de todo análisis fenomenológico exige caracterizar mínimamente esa región del ser en relación a la que toda otra región ontológica tiene su aparecer. Para hacer luz sobre ella, h

La conciencia trascendental, el residuo fenomenológico de la práctica de la reducción, el yo puro al que le es inherente una corriente de vivencias, está en una peculiar relación con la realidad anímica, realidad que hace que una cosa física sea *cuerpo vivo*. Cada una de estas regiones ontológicas, el yo puro, el alma, el cuerpo vivo, manifiesta un diferente tipo de unidad y un diferente tipo de relación con unidades de estratos superiores o inferiores, según sea el caso. Así, la unidad del yo puro es una unidad de distinto estatuto a la unidad sustancial-*real* de la realidad anímica, aunque ambas estén referidas a un mismo nexo de conciencia monádico,<sup>98</sup> es decir, a una individualidad con su cuerpo respectivo, a su vez éste es una unidad distinta que dista diametralmente de la unidad de la cosa física.

De esta diversidad de unidades, la más originaria es la de yo puro. El yo puro aparece de un modo distinto al modo en el que aparece el nexo de vivencias o el cuerpo vivo. Él “es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones”.<sup>99</sup> Es la unidad que persiste bajo la diversidad de vivencias y cuya unidad no se merma en ninguna modificación de recuerdo, de fantasía o de duda, sino que él las vive y sin él ellas no podrían ser. En la diversidad de tales vivencias no deja de aparecer ese yo que se dirige al recuerdo en el acto de

---

<sup>98</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 159, (Hua IV 121).

<sup>99</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 142, (Hua IV 106).

recordar, a lo fantaseado en el acto de fantasear, o a lo dudado en el acto de dudar, y también dirigido a lo sentido o a lo valorado en el acto del sentimiento o del valorar. El yo puro “permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos a través de ellos a lo objetivo de su sentido”.<sup>100</sup> El yo puro vive esta referencia de distinto modo según los actos ejecutados que son siempre singulares, a veces activo, paciente, espontáneo. Estas modificaciones permiten dar cuenta de la distinción entre el yo puro y las corrientes de las vivencias, pero sólo “en abstracto”. El primero se da de modo absoluto, a la esencia del *cogito* pertenece “la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una ‘percepción de sí mismo’”,<sup>101</sup> pero en la ejecución de los otros actos en los que el yo puro vive no está separado de la corriente de esos actos, puras vivencias, cuyo nexo está *enraizado* en su vida. Por otro lado, la variabilidad del yo puro se expresa en los movimientos que se dan entre su actualidad y su inactualidad, las mismas que designan “una diferente estructura esencial de las vivencias intencionales y a una con ello una diferencia, inseparable de ellas, en el ‘cómo’ de la vivencia-el-yo”,<sup>102</sup> es decir, el yo es actual cuando puede “captarse a sí mismo como lo que es y en la manera como ejerce su función, y poder erigirse así en objeto”.<sup>103</sup> La posibilidad de la variación fenomenológica de la referencia pura del yo siempre existe, mientras la actualidad se da en el *ego cogito*, en donde la autopercepción originaria trae a escena al yo puro en una singular evidencia; la inactualidad, se da cuando este *ego*, por decirlo así, *sale de escena*, deja de ser centro de atención de sí mismo, no desaparece, deja de ser centro de referencia y cae en la latencia cuando se deja de lanzar una mirada actual sobre él, como se hace al tener por “objeto” de conciencia a otros “objetos”.<sup>104</sup> Aunque mi yo está referido a *objetos* en modos muy diferentes, según la especie del acto ejecutado, empero él “está dado en su mismidad absoluta y en su inmatizable unidad”,<sup>105</sup> bajo toda la vida de conciencia pero no como foco de referencia, no en el modo de la reflexión. Podemos hablar de la conciencia en dos sentidos, como yo puro, estructurado noético-noemáticamente, y de la corriente de vivencias, estructurada por relaciones de fundación de noéisis superiores

---

<sup>100</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 134, (Hua IV 98).

<sup>101</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 134, (Hua IV 98).

<sup>102</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 136, (Hua IV 100).

<sup>103</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 137, (Hua IV 101).

<sup>104</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 148, (Hua IV 112).

<sup>105</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 141, (Hua IV 105).

sobre noésis inferiores pero sólo en abstracto, apenas pretendamos decir algo más sobre el *yo puro* tendremos que hacerlo en tanto que él esté viviendo en un acto intencional.

El yo puro se distingue de los actos en tanto que se refiere a objetos a través de ellos, pero aquél no puede ser sin los actos, hasta el acto por el que él yo se da con evidencia para sí mismo es distinto, las vivencias a su vez no pueden ser pensadas como separadas entre ellas sino como un tejido unitario,<sup>106</sup> cuyo polo de referencia subjetivo le conduce al *ego*.<sup>107</sup> Sobre la unidad de esta mismidad que permanece en el tiempo se sostiene el nexo de las vivencias y se funda todo aquello que digo mío, a lo que nombre con la palabra “alma” y al cuerpo que digo mío.

#### b. Constitución del cuerpo vivido.

La indagación que permite responder a la pregunta por el vínculo entre el cuerpo y la conciencia trascendental, en el contexto de la fenomenología de Husserl, se sitúa al margen de la distinción, confusa y problemática, entre lo interno (la conciencia) y lo externo (el mundo y el cuerpo con él). Es decir, la aclaración fenomenológica del cuerpo no inicia con la cuestión sobre cómo lo “externo” afecta lo “interno”. Sino que parte del análisis de la percepción del cuerpo propio como una vivencia intencional, es decir, de una vivencia en la que la conciencia vive el aparecer de lo trascendente. En el análisis del cuerpo vivo, la fenomenología permite deslindarse de la dicotomía entre “lo exterior” y “lo interior” de la vida, y luego del falso problema de cómo esos ámbitos se relacionan, es decir, de la relación entre los objetos del mundo y la conciencia. Dentro del marco de la fenomenología se señala que la conciencia no es una región aislada e impenetrable, más bien ella lleva en su seno la intencionalidad, y tal modo de referencia no es una relación o una mera correlación, no hay exterior e interior, sino que la conciencia es vida

---

<sup>106</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 187, (Hua IV 148).

<sup>107</sup> En este punto hay que confrontar la tesis que Sartre presenta en su *Ensayo sobre la trascendencia del ego*, en torno al estatuto ontológico de la conciencia. En este sitio el francés sostiene que el yo no pertenece a la corriente de vivencias sino que le es trascendente, es decir, no es en cada caso el yo que, sosteniendo, las vivencias de conciencia les da unidad sino que “las representaciones de una conciencia deben estar unidas y articuladas de tal forma que un ‘Yo Pienso’ corroborador quepa siempre respecto de ellas”. Sartre, J.P., *Ensayo sobre la trascendencia del ego*, Madrid, Síntesis, 2003. Traducción de Miguel García-Baró, pág. 34. El yo es posible, según la posición sartriana, como una síntesis de unidad que permiten las representaciones y no como un dato inmediato de la conciencia. El problema es, dice Sartre, la existencia de hecho del yo en la conciencia.

que vive mundo, que no podría sino vivir mundo, y cuya reflexión sobre sí misma es posible, en mirada retrospectiva, desde el vivir del mundo.

En este sentido, la consideración del cuerpo como un dato que se ofrece a la conciencia, la exploración fenomenológica del mismo tiene al menos, según Behnke, cuatro direcciones: 1. Explicitar los supuestos de la consideración naturalista sobre el cuerpo, 2. Sustituir el análisis naturalista en favor de una consideración personalista de la corporalidad, 3. Ofrecer descripciones fenomenológicas de la estructura de la experiencia *incorporada*, y 4. Demostrar que la (inter) subjetividad trascendental por sí misma debe ser considerada como conciencia kinestésica.<sup>108</sup> En razón de la delimitación de la discusión sobre el cuerpo vivido, este apartado está dedicado al tercer momento, aunque una investigación completamente dedicada a la descripción fenomenológica del cuerpo exigiría describir los supuestos del primer punto y realizar la consideración del segundo punto. Sin embargo, para lograr los objetivos del presente texto, nos interesa ubicarnos en el tercer punto porque el tema central no es el marco completo de investigación fenomenológica del cuerpo, sino el cuerpo y el sentir.

En la investigación dedicada a la constitución del mundo se indaga cómo aparece el cuerpo a partir de diferentes regiones materiales, es decir, a partir del aparecer de diversos tipos de objetividades. En ella se focaliza el rol del cuerpo tanto en el propio aparecer del cuerpo para la subjetividad como en el aparecer de toda otra objetividad. El cuerpo se ubica como asunto de descripción fenomenológica en primer lugar dentro de la región de las cosas materiales, pero la caracterización de la constitución de tales manifiesta pronto su insuficiencia para señalar que, si bien éste posee la propiedad de la extensión, ella no agota, como sí lo hace para las cosas materiales, la particularidad del cuerpo constituido como cuerpo vivo. De modo que la descripción fenomenológica del cuerpo inicia al distinguir los cuerpos de las cosas, entiéndase físicas; las realidades que tienen vida de las que no, y ello conlleva introducir en el análisis lo que distingue a la mera cosa física del cuerpo vivo, a saber, el alma.

#### i. La realidad del alma

---

<sup>108</sup> "Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment" por Behnke, E., *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/husspemb/>, 2 de abril de 2018. La traducción es propia.

La indagación sobre el problema de la constitución del mundo en *Ideas II* es progresiva, en ella se pasa, al avanzar en el análisis de diferentes estratos de sentido, de la aclaración de la constitución de la *realidad* material a la aclaración de la constitución de la *realidad* anímica, con la importante seña de que esto segundo exige introducir, apenas se ha avanzado en su descripción más elemental, la referencia al cuerpo. Realizado el análisis general del yo puro y la corriente de vivencias, ¿qué podemos decir sobre el alma?, ¿en qué tipo de intuición se ofrece el alma?, y ¿qué la distingue de la conciencia?

El proceder analítico de Husserl en el análisis de la constitución, distingue el alma, del yo puro y de la corriente de vivencias. Pero enfatiza que es distinción no marginal que cada uno de ellos esté en referencia a un mismo nexo de conciencia monádico, es decir, a una misma concreción individual.<sup>109</sup> En otras palabras, aunque la conciencia y el alma son realidades distintas, ambas se hallan en referencia a un mismo yo.

El alma es como otras una realidad que está configurada bajo “una unidad de propiedades permanentes con referencia a circunstancias pertinentes”.<sup>110</sup> Ella y la realidad material, en una analogía formal, poseen *propiedades* que manifiestan cambios en relación a *circunstancias*, y *regulaciones reales y posibles*. Tanto una como otra realidad son susceptibles de intuición, es decir, son realidades que se ofrecen en la experiencia y que es posible describir. A partir de la dilucidación de las propiedades de la región de la naturaleza material y las de la naturaleza animada, pero sobre todo de su contraste, Husserl logra caracterizar una y otra, y con ello vislumbrar la relación entre ambos.

Las propiedades de las cosas materiales, que le pertenecen esencialmente, son la materialidad, que implica extensión en el espacio y en el tiempo, y el esquema. Por un lado, la extensión es corporeidad (*Körperlichkeit*), cualidad primaria de lo material que puede ser fragmentada, que tiene un tamaño y forma, y que está sujeta a cambios físicos que tienen origen en la relación causa-efecto que surge a partir de la relación con otras realidades que también tienen extensión. Por otro lado, el esquema es la unidad de las múltiples matizaciones en las que puede darse cualquier cosa en una intuición empírica, a la sensibilidad las cosas se ofrecen siempre en aspectos, perspectivas y matices, así los sonidos, agudos o graves o en alguna de sus variantes tónicas, así fuertes o bajos según la intensidad que tengan en su origen y que los mantenga. El sonido se da en el tiempo más fuerte o más quedo, la figura corpórea se da en el espacio como cercana o lejana. El

---

<sup>109</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 159, (Hua IV 121).

<sup>110</sup> Es la definición de realidad en general. Husserl, *Ideas II*, pág. 175 (Hua 137).

esquema es la unidad de todas estas apariciones, que no se dan todas a un tiempo, porque ni podrían darse.

La causalidad es una idea constitutiva de la cosa física: sus propiedades, cambiantes, son unidades de manifestación que están condicionadas a circunstancias que les vienen, por decirlo así, desde fuera, es decir, que les son ajenas y tienen un origen en algo distinto a ellos. La alteración de sus propiedades se da en relación con otras realidades materiales y circunstancias externas. A las cosas físicas, de la región de la realidad material, pertenece como nota esencial las posibilidades de la identidad material en todo cambio de alteraciones y en el marco de estas la posibilidad ideal de “retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales se halla”.<sup>111</sup> Para las realidades materiales cabe como posibilidad efectiva de volver a un estado idéntico previo siempre y cuando se den determinadas circunstancias. La cera de la vela se mantiene aun cuando el fuego ha cambiado su forma y aún también cuando, aún maleable, se le moldea de otro modo. Pero no sucede así con las realidades anímicas.

La primer nota fundamental que le da al alma el estatuto ontológico de realidad es que ella tiene propiedades, la segunda es que ella está causalmente referida a circunstancias.<sup>112</sup> Pero en el alma estas notas aparecen de un modo distinto del que lo hacen en la materia, y sus propiedades son otras muy diferentes; pero la nota estructura de realidad la comparten: poseen propiedades que se relacionan con las circunstancias, pero la causalidad aplica de un modo distinto a como lo hace con las propiedades de la materia.

Las propiedades del alma se distinguen en dos ámbitos generales. Están en primer lugar, las propiedades inferiores: los sentidos, las disposiciones en el comportamiento sensible y en la fantasía (la agudeza visual, por ejemplo). Sobre ellas se constituyen propiedades superiores, tales como el carácter intelectual y sus disposiciones, el carácter emotivo y práctico, con sus respectivas disposiciones, habilidades y destrezas. El alma es, expresado por Husserl en otros términos, “la unidad de las ‘facultades espirituales edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores, y nada más’”.<sup>113</sup>

Pero *propiedad* se dice distinto de la realidad material y de la realidad anímica. Las propiedades son persistentes de modo distinto en cada *tipo* de realidad. De modo que

---

<sup>111</sup> Husserl, *Ideas II*, págs. 175-176, (Hua IV 137-138).

<sup>112</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 163, (Hua IV 125).

<sup>113</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 162, (Hua IV 124).

mientras que la cosa material se inscribe en dependencias de un nexo causal como una unidad de esquemas, es decir, pese a que ella se da a la intuición siempre de manera *lateral*, escorzada, a través de múltiples lados y aspectos, en fin, en una intuición sujeta a matizaciones, sea visuales, táctiles o auditivas; las propiedades se tematizacon como unidades de tales apariciones.

Ahora bien, las propiedades de la realidad anímica están en dependencia de ciertas circunstancias que pueden diferenciarse en estratos. En primer lugar, la dependencia del alma respecto del cuerpo, en lo que toca a las sensaciones y luego a las múltiples reproducciones inherentes, entre ellas las sensaciones sensibles del sentimiento y el impulso. En segundo lugar, la dependencia que tiene el alma respecto de sí misma, es decir, respecto los estados anímicos que ha presentado, la dependencia de su realidad respecto de su historia.

## ii. Dependencia idiopsíquica: el alma tiene historia

Mientras que las propiedades de las cosas materiales están exclusivamente condicionadas desde fuera y a la cosa material le pertenece como posibilidad un incremento o fraccionamiento y el “retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales se halla”,<sup>114</sup> en el que tendría el mismo estado total. En el alma el retorno al mismo estado total no es posible, en ella los cambios bajo las mismas circunstancias darían lugar a un estado distinto, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior, depende de ella misma. También el alma es un ser persistente frente a circunstancias cambiantes, es una unidad que se prolonga en el tiempo, pero tanto las circunstancias en torno y también la persistencia de su propia realidad en medio de ellas, es de una especie distinta a las del caso de la cosa material.<sup>115</sup>

La vida anímica es una unidad que se prolonga a través del tiempo, manifiesta identidad, en tanto que en ciertas circunstancias y bajo ciertos influjos presenta estados y comportamientos regulares; el alma adquiere hábitos y sus facultades pueden menguar o agudizarse según las circunstancias. Pero no es nunca la misma pese a ser afectada por los mismos ciclos de circunstancias bajo el mismo tipo de estados anímicos. El alma no sólo es dependiente de las circunstancias, sino que también es dependiente de sí misma ya que “en el interior de una y la misma alma, la composición vivencial total respectiva

---

<sup>114</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 176, (Hua IV 138).

<sup>115</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 172, (Hua IV 134).

es dependiente de las composiciones vivenciales anteriores”.<sup>116</sup> El alma tiene historia, así pues, la alteración de los estados nuevos que le sobrevienen está determinada por el influjo de los estados anteriores. Pero tales estados no se superponen unos sobre otros, como, digámoslo así, sedimentaciones de distintos tipos de tierras, sino que las vivencias anteriores dejan huellas que afectan los nuevos estados y les impiden ser los mismos que antes se presentaron aunque estén bajo las mismas circunstancias.<sup>117</sup> Los cambios de las disposiciones de costumbre de recuerdos, las afecciones, las convicciones o las voliciones no se reducen a meros campos asociativos sino que los estados anteriores determinan funcionalmente a los que se presentan después, es decir, las experiencias concretas determinan y configuran la identidad del alma, el modo cómo vive, cómo recuerda y cómo anticipa el mundo.

En el caso de la consideración del yo anímico como mundano, espacio-temporal, “los estados anímicos ya no son unidades trascendentes, sino que se trata aquí de las propias vivencias inmanentemente perceptibles, del flujo inmanente de las vivencias, de donde la condicionalidad (no causalidad) proviene de la propia historia anímica”.<sup>118</sup> Una historia que está vinculada a su respectivo cuerpo y que dura cuanto dura el cuerpo.

### iii. Dependencia psicofísica: el alma tiene cuerpo

Ahora bien, las propiedades anímicas están espacialmente referidas a un cuerpo, ellas no le pertenecen al cuerpo en tanto que cosa material, sino que el sujeto anímico, que tiene sede en su cuerpo, es el sustrato de las propiedades anímicas.<sup>119</sup> Pero estas propiedades no son propiamente la manifestación de la realidad anímica, lo son las vivencias. Ellas, en tanto estados anímicos, no son propiedades sino maneras de comportamiento, manifestación de las propiedades. Estos comportamientos se hallan en relación a la singularidad personal del yo anímico al que pertenecen.<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 174, (Hua IV 136).

<sup>117</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 175, (Hua IV 137).

<sup>118</sup> Illescas, D., “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl” en Xolocotzi, Á., y Gibu, R., (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014, págs. 22-23.

<sup>119</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 159, (Hua IV 121).

<sup>120</sup> Tal condición es lo que le distingue del yo puro o trascendental. En ambos casos el yo referido es individual sólo que en uno y otro el tipo de consideración es distinta, el yo anímico es considerado bajo relaciones espacio temporales y con ello, es considerado un yo mundano, el yo trascendental es el residuo fenomenológico, cuya estructura sostiene todo aparecer, es decir, la constitución del mundo y la constitución del alma en relación con su cuerpo propio.

Es por un lado, la referencia ineludible del alma a su cuerpo no sólo la condición que le permite constituirse, sino también la que le hace estar en tiempo y espacio objetivos, tener historia, prologarse en el tiempo, y actualizar sus propiedades, ser una unidad sustancial-*real*. Lo anterior nos lleva a tratar respecto del alma uno de sus estratos de sentido más fundamental: el psicofísico.<sup>121</sup>

El alma es un ser psíquico idéntico que está vinculado *realmente* con su respectivo cuerpo humano o animal, que está referido a un nexo de conciencia monádico, es decir, está individuado. Al yo anímico le pertenecen propiedades que están referidas (esencialmente) al cuerpo pero que le trascienden en tanto que no se identifican con las propiedades cósmico-reales. Para alcanzar un concepto genuino de lo anímico es preciso poner en relación y distinción las propiedades de la cosa material y de la realidad anímica en relación a su cuerpo.<sup>122</sup> <sup>123</sup> La investigación de las propiedades del alma sin ninguna referencia al cuerpo no llega muy lejos, ya que la realidad anímica se constituye a través de su cuerpo, tal es el camino que sigue Husserl. La tesis central de la dilucidación de la realidad del alma es que su análisis exige de suyo considerarla como ya incorporada en el nexo de la naturaleza en sentido estricto.<sup>124</sup> Esto significa que pensar la realidad del alma como un estrato distinto de la realidad material no es preciso. La contraposición que es fiel a la experiencia no es tanto esa, sino la de ésta frente a “la unidad concreta del cuerpo y alma, el sujeto humano (o animal)”.<sup>125</sup> La distinción fundamental en este contexto, no es la que se hay entre cuerpo y alma sino entre cosa física y cuerpo. Los dos sustantivos germanos *Körper* y *Leib* sirven bien para diferenciar la realidad corporal que está animada (*Leib*), es decir, la realidad corporal que no se reduce a la materia extensa y que no sólo está sujeta a las leyes de la causalidad física, de la realidad material cuyas

---

<sup>121</sup> “La realidad anímica está constituida como realidad solamente a través de las dependencias psicofísicas. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en consideración como unidad en el nexo. Justamente en la consideración psicofísica observo una sensación singular, una percepción, un nexo de recuerdo y similares. Pero éstos son momentos de la corriente de vivencias subjetiva y estados del ‘alma’, la cual, en cuanto unidad, es portadora de causalidades (en sentido ampliado)”.

<sup>122</sup> “Toda propiedad anímica, según este sentido que ilustran los ejemplos, tiene referencia a determinados grupos co-pertenecientes de vivencias reales y posibles, las cuales guardan respecto de ella una relación semejante a la que guarda toda propiedad material respecto de las apariciones ‘esquemáticas’ reales y posibles en las cuales se manifiesta o manifestaría. En ambos lados está, por tanto, delineada la vía por donde las propiedades respectivas vendrían a darse intuitivamente en esencia y ser; con otras palabras, a intuición y experiencias acreditantes”. Husserl, *Ideas II*, pág. 161, (Hua IV 123).

<sup>123</sup> Estas propiedades no son reales en sentido específico. Husserl, E., *Ideas II*, pág. 160. Nos interesa investigar cuáles son los nexos de experiencia que constituyen inseparablemente a ambos. Husserl, *Ideas II*, pág. 161, (Hua IV 123).

<sup>124</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 177, (Hua IV 139).

<sup>125</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 178, (Hua IV 140).

propiedades específicas son justamente la extensión y la sujeción a la causalidad física (*Körper*).<sup>126</sup>

A partir de esta distinción es posible llamar con propiedad a ciertas realidades, cuerpos; y a otras realidades, cosas. Puesto que unas de ellas muestran vinculación con el estrato de lo anímico: “el sujeto anímico tiene una cosa material porque éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, en el sentido de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son uno con el cuerpo”.<sup>127</sup> Las propiedades del alma son, entonces, facultades que de suyo exigen la referencia a esa subregión, podemos decir, que es el cuerpo animado.

El análisis de la región anímica parte del principio de investigación que rige *Ideas II*, a saber, proceder metódicamente en la descripción de los distintos ámbitos de sentido en los que se constituye el mundo. La región anímica presenta en tanto que realidad una estructura análoga respecto de la región material pero la primera muestra relación con una “cosa” que no se reduce a la región de la materia. La cabal dilucidación de la constitución del alma exige avanzar en la aclaración de cómo sus propiedades no pueden estar desligadas, no pueden actualizarse, efectuarse, sin relación con el cuerpo. El alma para constituirse exige la aclaración de la constitución de la región *Leib*. Pero es importante señalar que la vinculación de alma y cuerpo no es bilateral, sino que ella halla constitución en lo corporal, el alma está fundada en él y requiere de su concurso para su constitución. Hablar de vínculo en esta tesitura no significa la relación de dos regiones ontológicas distintas, sino que “lo que llamamos cuerpo es, por tanto, ya algo más que cosa material, posee ya un estrato perteneciente a lo ‘anímico’ que no ponemos en relación con él en una ponderación relacionante, sino que de entrada, o sea, intuitivamente, se presenta como estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo”.<sup>128</sup> La *posesión* del cuerpo de ese otro estrato que es el alma es lo que le da a ésta su espacio-temporalidad.

En tercer lugar, queda otra dependencia del alma respecto de la trascendencia, esto es la dependencia intersubjetiva que vive en las vivencias de empatía. Sin embargo,

---

<sup>126</sup> En español, Serrano de Haro ha insistido en que la palabra castellana *cuerpo* no requiere adjetivación, ella de suyo hace referencia al cuerpo que tiene vida. De modo que, en nuestro idioma, son otros conceptos los que requieren ser adjetivados cuando se usan en un sentido distinto a la palabra cuerpo, por ejemplo, cuerpo celeste, cuerpo físico, etc.

<sup>127</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 160, (Hua IV 122). Parece que por el sentido del enunciado deber decir: “son *unas* con el cuerpo”.

<sup>128</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 133, (Hua IV 98).

puesto que un tratamiento de esto desviaría hacia un derrotero distinto de investigación no se abordará la descripción de este tipo.

### c. Constitución del cuerpo propio

La investigación fenomenológica de la experiencia del cuerpo tiene punto de partida en el modo en que éste aparece a la conciencia: su aparecer, el del cuerpo propio, supone la existencia de vivencias intencionales y aunque el cuerpo que digo mío no se identifica ni se puede identificar con la corriente de vivencias ni con ninguna de ellas, nunca dejo de vivirlo como *mío*. ¿Qué significa esta *propiedad*? El cuerpo parece hallarse intricado en un estatuto objetivo y subjetivo simultáneamente: pues es una realidad física y también una realidad que siento y que siente.<sup>129</sup> De ahí que la aclaración fenomenológica de su estatuto ontológico parta, frente al modo de proceder del análisis de la ciencia natural, de la experiencia en primera persona que es fundamental para la fenomenología, comprendida como descripción del surgimiento del sentido en la vida.

La determinación de las cosas físicas como objetos extendidos espacio-temporalmente y sujetos a las leyes de la causalidad no dice qué es lo propio, lo esencial, del cuerpo vivido que es experimentado de una única manera como propio. Pero justamente en la descripción fenomenológica del cuerpo se “reafirma el valor supremo del fenómeno originario, «pre-científico», de mi cuerpo, como una trama de experiencias no accidental y que no puede obviarse”.<sup>130</sup> Si se busca su aclaración no puede marginarse el dato primordial de *saberlo mío*, por eso la experiencia del cuerpo propio es principio para todo análisis del cuerpo vivido en general. El principio es: yo vivo mi cuerpo de un modo singular, y en profunda diferencia a cómo vivo o experimento el cuerpo de otros y las otras cosas. A partir de este principio puede describirse según direcciones fundamentales que dan cuenta de ciertos modos de su aparecer y de las condiciones de posibilidad de tal forma de aparecer. En este sentido, la investigación fenomenológica sobre el cuerpo remite ineludiblemente a la estructura de la conciencia y a las vivencias, sobre todo a aquellas en las que el cuerpo parece tener un rol más fundamental en la constitución de objetividades.

---

<sup>129</sup> Serrano de Haro, A. “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en Serrano de Hato, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, pág. 185.

<sup>130</sup> Serrano, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, pág. 186.

De la *corporalidad* o el *cuerpo vivido* (traducciones más o menos aceptadas para el término *Leib* o *Leibkörperchi* se habla en los textos de Husserl a distintos niveles, Benkhe ha señalado que para comprender adecuadamente la dinámica de la corporalidad en la constitución hay que seguir la seña del momento teórico en el que aparecen sus descripciones. Este marco se halla determinado por los distintos tipos de actitudes – la naturalista, la personalista, la natural (o ingenua) y la fenomenológica-. Con esto se quiere indicar que el cuerpo aparecerá de distintos modos en función de las actitudes en las que se viva. Husserl plantea diferentes tipos de consideraciones y descripciones sobre el cuerpo en relación al tipo de actitud que está tematizando: “uno puede considerar el cuerpo como un objeto de determinados caracteres distintivos e indagar cómo tal objeto es constituido, es decir, cómo este tipo de objeto es dado a la conciencia; o uno puede considerar el rol constitutivo que el cuerpo o la corporalidad juegan en el aparecer de otros objetos (particularmente de objetos perceptuales)”.<sup>131</sup> El cuerpo no es asunto de atención cuando me ocupo de otras cosas, por ejemplo, cuando escribo en el ordenador tengo la manía de rascarme la cabeza, muevo mis piernas manifestando inquietud e impaciencia, muevo mi mano, me rasco la nariz y en todo ello mi cuerpo mismo parece ser más o menos irrelevante, en el sentido que no pregunto por lo propio del movimiento ni por la diferencia que hay entre la sensación de comezón en mi cabeza y la sensación placentera de rascar la comezón o la propia impaciencia: mi atención está centrada en las ideas confusas del documento que intento ordenar.

En la actitud naturalista la cosa no es exactamente así: el cuerpo puede ser objeto de atención y de análisis, pero de uno tal en el que mi cuerpo, sus características y propiedades pueden explicarse bajo los supuestos de un análisis de tercera persona. El cuerpo es objetivado en un plano distinto. En la actitud personalista, mi cuerpo aparece como el de una persona concreta, individual, con una historia y con una personalidad, en relación con otras personas, en relación a instituciones y contextos particulares, etc. En la actitud fenomenológica, el investigador se pone a la tarea de indagar cómo aparece mi cuerpo, cómo lo vivo, qué condiciones permiten que mi cuerpo se manifieste (se *me* manifieste en primer lugar), qué función tiene en la constitución de mundo, qué función tiene en el aparecer de. En lo que sigue se expone la caracterización principal del cuerpo

---

<sup>131</sup> “One can consider the body an object of certain distinctive type and inquire how such an object is constituted, i.e., how it is given to consciousness as this type of object, or one can take note of the constitutive role of the body or bodiliness in the givenness of other objects (notably perceptual objects)”. Behnke, E. “*Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*” en *Issues in Husserl’s Ideas II*, Ed. Nenon, T., y Embree, L., (Ciudad): Springer, 1996.

en la indagación fenomenológica, se señalan también algunas de las paradojas que supone tal tematización.

i. *Mi cuerpo*: el origen de la orientación

La investigación constitutiva sobre el cuerpo se da siempre en relación al análisis de la conciencia trascendental: en la percepción, acto intencional básico, la experiencia *incorporada* tiene un carácter primordial, en primer lugar, el cuerpo ofrece ante todo la posibilidad de la orientación en el espacio. Mi cuerpo es punto cero de orientación y de referencia a partir del que se constituyen los diferentes ejes de dirección, regiones espaciales y objetividades, como tal permite ver y en tanto que cumple ese rol no es visto. Por esta razón, en la investigación constitutiva todo aparecer de lo que *está ahí* inicia desde el *aquí* singular que es *mi cuerpo*, que funge como origen de la orientación. Este primer dato permite hacer la distinción entre la distancia que tiene la percepción de toda otra objetividad y la “cercanía” *ineludible* con la que me percibo como *ego incorporado*. Aunque esta manera de expresarse es impropia pues en el sentido más rigurosamente estricto del término espacial, mi cuerpo no es lo más cercano para mí, no hay ni cerca ni lejos sino en relación con él.<sup>132</sup> Una de las diferencias entre la percepción de mi cuerpo propio y la de las demás cosas expuestas es, justamente, la relación cercano-lejano respecto de mí; percibir, por ejemplo, mirar bien los detalles de un letrero requiere un sistema de apariciones y orientaciones, unas síntesis de percepción que pueden variar según yo me mueva.<sup>133</sup> El yo que percibe lo hace siempre en una orientación: hacia tal o cual dirección, con ello, la exhibición de cualquier cosa se da necesariamente en una posición espacial, en una perspectiva. El aparecer escorzado de este lado o de este otro de las cosas físicas señala la referencia a un *aquí* en relación al que se modifican sus escorzos, un *aquí* que puede ser otro *aquí*, porque puedo cambiar mi posición en el espacio y la respectiva perspectiva al moverme y, con ello, modificar las series de apariciones de cosas. Tal capacidad de modificar la orientación manifiesta que el cuerpo “reúne en apretado nudo la doble dimensión de ser a la vez espacial y, por decirlo así, espacializante”.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Illescas, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, pág. 19.

<sup>133</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 198, (Hua IV 159).

<sup>134</sup> Illescas, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, pág. 18.

Las cualidades que conlleva ser *punto cero de orientación* del cuerpo propio Husserl las presenta así: la perspectiva y los matices a los que es posible someter la exhibición de otros cuerpos y otras cosas no son, sin embargo, aplicables también para el cuerpo propio. Pues yo no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y por ello tengo la restricción de lograr todas las posibles apariciones de mi cuerpo tan solo en un cambio de perspectiva, es decir, algunas partes de mi cuerpo son simplemente imposibles de percibir directamente: por ejemplo, hay zonas del mismo que no puedo mirar acabadamente como la espalda (ni tampoco puedo lograr tocarla por completo), hay unas que simplemente son imposibles de ver, la dentadura, por ejemplo. Por eso, en tanto que cosa física mi cuerpo está constituido de modo curiosamente imperfecto y no están dadas siquiera las condiciones de constituirlo en plenitud perceptiva.<sup>135</sup> Ya caracterizada la primer nota o principio en el que aparece el cuerpo como propio, se presentan dos derroteros de indagación: por un lado, el movimiento como una de las condiciones de posibilidad del cumplimiento de la percepción de las cosas y este conlleva una explicitación más cabal del acto perceptivo; y por otro, la sensibilidad como estrato constitutivo de la intencionalidad. En varios lugares de las obras hasta aquí hemos revisado, Husserl habla sobre la sensibilidad como lo primordial del cuerpo y de la conciencia, del ego en tanto que ego. Se seguirá, pues, esa senda.

## ii. Capacidad de sentir: el cuerpo como órgano de la sensibilidad

El cuerpo propio funge como una condición de posibilidad del aparecer del mundo y por ello de todo cumplimiento intuitivo, en tanto que es la fuente de la sensibilidad. La intuición en la que aparece la contextura de todas las cosas depende del cuerpo que, en tanto que cuerpo vivo, es ante todo un órgano perceptivo, es decir, un órgano susceptible de afecciones. En el cuerpo vivo poseedor de una contextura singular, concurren los diversos tipos de contenidos de sensación que son condiciones de la percepción y por ende toda vivencia intencional y con ello de toda objetividad. El cuerpo es sede de los órganos de los sentidos, mediante ellos el cuerpo funge como receptor de estímulos cualquiera, de los que la percepción en tanto que síntesis intuitiva, recordamos, es la

---

<sup>135</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 199, (Hua IV 160).

intuición más originaria y en la que se funda todo otro tipo de acto de conciencia. El cuerpo es, en este sentido, una condición primordial para la constitución del mundo en tanto que el ofrece la base hylética que posibilita la sensibilidad y con ello la dación de la trascendencia. Pero dentro de los distintos ámbitos de la sensibilidad hay notables diferencias, en principio, la tactilidad y la visualidad constituyen mundo de modo distinto, Husserl señala que aquella tiene una primordialidad sobre otro tipo de sensaciones ya que ofrece no sólo otra objetividad sino que en este percibirse el cuerpo propio la conciencia se *auto-percibe* de cierto modo. La tactilidad no sólo permite constituir otras realidades materiales o cuerpos vividos mediante el tacto, sino que también posibilita una experiencia singular de la propia subjetividad.

### iii. La primacía de la tactilidad

Dentro del espectro de las capacidades sensibles, el cuerpo, localizado en un punto del espacio siempre único pero también siempre susceptible de cambio, tiene a su vez la capacidad de ser sede de sensaciones localizadas; de ser afectado en su propia contextura material sin que tal afectación se reduzca a la alteración que una cosa física provoca a otra. Localización respecto del cuerpo se dice pues en dos sentidos, por un lado, localización en el sentido de que el cuerpo está siempre en un punto del espacio y que le pertenece la posibilidad de moverse y, por otro lado, que hay sensaciones que tienen localización en el propio cuerpo, que son suscitadas “en” ciertas zonas localizadas del cuerpo. Por lo segundo, la tactilidad es un ámbito de sensación que permite distinguir la constitución de los cuerpos de la de las “meras” cosas materiales.<sup>136</sup> Tocar me permite distinguir entre el contacto de dos cosas físicas, que yo aprehendo a través de la vista o el oído, del contacto de mi cuerpo con otras cosas, los roces de mi mano sobre la mesa como sucesos físicos que no se reducen a los referidos a la cosa material, la mesa, sino que ellos son sensaciones localizadas en mi propio cuerpo, propiedades de él pero no como cosa física. Al percibir táctilmente la mesa percibo inherentemente mi cuerpo, y percibo la mesa y mi cuerpo como dos “cosas” distintas o dicho con propiedad, a la mesa la percibo

---

<sup>136</sup> Husserl señala que para completar una teoría de la constitución de la cosa física y del cuerpo se requieren exploraciones más acabadas, similares a la que se presenta sobre la tactilidad pero por lo que toca a la visualidad, al olfato, al oído y al gusto. Estas exploraciones no están presentes en *Ideas II*.

como cosa y a mi cuerpo como cuerpo, sensación y percepción de dos modos diferentes aunque inherentemente vinculados.

De modo que la doble aprehensión es la estructura esencial de la tactilidad, la sensación de tocar es “la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* ‘externo’ y aprehendida como sensación del *objeto-cuerpo*”.<sup>137</sup> Tocar es siempre tocar algo, es decir, tocar es un tipo de sensación que lleva en sí la sensación del sentir que toca y del sentir lo tocado.<sup>138</sup> Al tocar la mesa con mi mano siento la superficie de madera lisa y la temperatura cálida de la misma, si es que la ventana ha permitido que el sol le llegue, pero simultáneamente en mis dedos hay sensaciones de toque en el roce. En caso de que mi mano esté simplemente posada sobre la mesa siento, por un lado, la percepción de la superficie de la mesa y por otro, la sensación de presión de mi mano, la misma sensación de tacto aprehendida como nota de la cosa física y como sensación del cuerpo vivo. Husserl llama a este tipo de sensaciones localizadas en el cuerpo *ubiestesia*.<sup>139</sup>

Las sensaciones localizadas son propias de una “cosa” que no está circunscrita únicamente a las propiedades de la realidad material. Sentir en el ámbito de la tactilidad ofrece una diversidad de cualidades objetivas que coinciden en el espacio con la aprehensión de la experiencia sensible. Cuando el cuerpo vivo entra en relación física con otras cosas materiales, las cualidades de éstas, suavidad, tibieza, dureza, peso, blandura, lisura, sequedad, distribución irregular del relieve, son aprehendidas como cualidades objetivas por sensaciones localizadas en un sitio particular del cuerpo. En este sentido la sensación y la aprehensión es doble: siento en mí y percibo lo que pertenece a la contextura material de la cosa, pero es una sensación y una aprehensión simultánea en el tiempo y en el espacio, en tanto que el superficie del objeto sentido coincide con una zona particular del cuerpo que siente. Podríamos decir que mi sensación constituye una propiedad de la cosa material y al tiempo se constituye como cuerpo. Esa es la singularidad de las sensaciones táctiles que las distigue de las otras sensaciones expositivas, que son las visuales o acústicas: “la conciencia táctil trae la cosa a la intuición y la expone al hacerse sentir, sin exposición, a sí misma. La aprehensión perceptiva descansa sobre este

---

<sup>137</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 187, (Hua IV 148).

<sup>138</sup> “Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos *cosidades* que se constituyen”. Husserl, *Ideas II*, pág. 186, (Hua IV 147).

<sup>139</sup> Al respecto Antonio Ziri6n, el traductor, se6ala en una nota a pie de p6gina: “el neologismo ‘ubiestesia’ traduce el t6rmino alem6n arcaico ‘*Empfindniss*’, que Husserl utiliza aqu6 en el sentido que da el propio texto. En su significaci6n normal ‘*Empfindniss*’, era sin6nimo de ‘*Empfindung*’ (‘sensaci6n’)” Husserl, *Ideas II*, p6g. 184, (Hua IV 145).

‘repliegue’ del tacto sobre sí que se siente y a la vez se muestra a sí mismo, que se vive y a la vez, como vivencia, se da a notar”.<sup>140</sup> A este respecto, Serrano de Haro, fundamentado no sólo *Ideas II* sino otros textos más de la Husserliana, sostiene que si bien la vivencia del sentir táctil se distingue de la reflexión inmanente; aquella es la que define su inmanencia, es decir, el ámbito de la tactilidad es dato de la inmanencia de la conciencia, porque el campo táctil es “relación consigo mismo y con la dimensión noética de la conciencia intencional y de la conciencia del tiempo”.<sup>141</sup> Con ello se afirma que la conciencia se encuentra de algún modo ligada ya, *incorporada*, en razón de su estrato hylético.

Un caso particular dentro del ámbito de la tactilidad es el que se da cuando lo que se toca es el propio cuerpo, el cuerpo que digo mío. En él no sólo la aprehensión es doble sino que las sensaciones están correlacionadas unas con otras, son sensaciones motivadas por otras sensaciones. Son también ubiestesias el roce de la mano, órgano móvil del tacto, sobre la otra mano, el roce de la mano sobre el rostro u cualquier otra parte del cuerpo, el roce de los dedos con la parte interna de la mano cuando ella está empuñada, también el roce entre las piernas cuando están juntas o cruzadas, etc. En el caso del roce intercorporal, las sensaciones y las aprehensiones son dobles como nota de una y otra parte del cuerpo.

Es importante no dejar de señalar que las sensaciones localizadas de la tactilidad se ofrecen de un modo distinto de aquellas propiedades de las cosas materiales que se presentan en esquema mediante matizaciones: “la cosa material se constituye de modo distinto, no cabe hablar en este caso de ubiestesias. Las últimas propiedades de *cosas reales* se constituyen a través de un esquema sensible y multiplicidades de matización, matices de forma, de color, etc. Para la ubiestesia no tiene sentido hablar de algo semejante”.<sup>142</sup> La dilatación de los roces de una mano sobre la palma de la mía, su recorrido, no se halla bajo la matización o esquematización, no pertenece al esquema sensible que es el modo de exhibición propio de la cosa material. La dación de algo mediante la aprehensión de la tactilidad se lleva cabo como lo de algo que es “esencialmente distinto de la extensión en el sentido de todas las determinaciones que caracterizan la *res extensa*”.<sup>143</sup> Mientras que lo extendido pertenece a la cosa material, ellas “pertenecen a mi alma” de modo que la aspereza de los dedos que acarician mi mano

---

<sup>140</sup> Serrano, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, pág. 206.

<sup>141</sup> Serrano, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, pág. 206.

<sup>142</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 189, (Hua IV 150).

<sup>143</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 189, (Hua IV 150).

le pertenecen a la mano en cuanto cuerpo y, las sensaciones por las que siento mi mano al tocar con ella la mesa, me pertenecen a mí, me pertenecen a mí en cuanto están en mi mano.

Husserl señala que la doble aprehensión que las ubiestesias ofrecen en la constitución de un objeto dista significativamente de la constitución de un objeto que se da exclusivamente a través de las sensaciones visuales o las sensaciones auditivas. Ni en la visión ni en la audición son los objetos *sentidos* en el ojo o en el oído, el color es visto con el ojo y el sonido escuchado con el oído pero ninguna de esas dos sensaciones están localizadas en el cuerpo. De ahí que en la constitución del cuerpo propio tengan un rol importante las partes que son a la vez táctiles y visibles que, a diferencia de la espalda, las nalgas o la nuca, por señalar un par de ejemplos, pueden tocarse pero no verse directamente o incluso no alcanzar a tocarse por completo. Es, por principio, distinta la referencia en la sensación visual entre *el ojo que ve y lo que ve*, de la referencia en la sensación táctil de *la mano que toca y lo que toca*. En la tactilidad, la mano *se siente* al sentir lo otro y además de sentirse *siente también lo otro*. Esta diferencia entre la constitución en el ámbito de lo visual y el ámbito de lo táctil se ahonda cuando la constitución no es la de las cosas físicas sino la del cuerpo propio, también en este caso el rol de las sensaciones del tacto es distinto del papel de las sensaciones de visión. Dentro de las posibilidades de aparición, el de la tactilidad es singular. En el caso de que la caricia sea del mismo cuerpo, por ejemplo, de la mano izquierda sobre la derecha, las sensaciones de toque y las aprehensiones son dobles y lo que único que se constituye por ambos “lados” es puro cuerpo vivo. La caricia es pues un caso particular que permite manifestar cómo la conciencia del tocar se manifiesta *situada* corporalmente, espacializada en el sentido de localizada en el cuerpo. Pero también en ese ámbito se ven frustrados los esfuerzos por percibir el cuerpo propio cabalmente: “el cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto”.<sup>144</sup> Tal quiebre en la posibilidad de hacer de la percepción del cuerpo propio una intuición cumplida es otra nota fundamental que distingue el cuerpo vivido, el propio, de las meras cosas físicas.

El estatuto primordial que tiene la tactilidad respecto de los otros ámbitos de la sensibilidad no se reduce a su cualidad singular de ser una dimensión de sensación y de aprehensión doble. Las ubiestesias no sólo son el distintivo fundamental del cuerpo vivo

---

<sup>144</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 199, (Hua IV 160).

frente a la cosa física sino que su primordialidad yace en otro ámbito, la tactilidad es condición de aprehensión del cuerpo propio como tal: “el cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactilidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como el calor, frío, dolor y similares”.<sup>145</sup> Tocar el propio cuerpo es la capacidad que condiciona que yo pueda decir que mi cuerpo es cuerpo y no mera cosa física y también que es *mi cuerpo*, porque no basta el ámbito de lo visual para saberlo cuerpo vivo y saberlo mío; Husserl formula un hipotético caso para sostener esto: “no se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de este ‘cuerpo’, que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la cosa material cuerpo”.<sup>146</sup> El mío no sería cuerpo, entiéndase vivo, si sólo pudiese aprehenderse a través de sensaciones visuales. En el hipotético caso de que pudiese moverme pero no sentir mi cuerpo, y por ello no sentir las motivaciones cinestésicas, seguramente vería cosas; tales condiciones permitirían el aparecer de cosas reales, pero mi cuerpo no podría aparecer para mí, ya que carecería de su distintivo primordial: la localización de sensaciones, de modo que “ni siquiera el movimiento libre de este ‘cuerpo’, que va de la mano con libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo”.<sup>147</sup> Es posible sintetizar lo anterior en una afirmación, la tactilidad como ámbito de sensación singular expone la nota fundamental de la vida incorporada: ella es sentirse, es automanifestación, autorevelación inmediata de la experiencia.<sup>148</sup>

Aunque Husserl no se extiende en ello en este texto sino sólo lo insinúa, la relación entre la tactilidad y la visualidad y todos los demás ámbitos sensibles, es más íntima de que un análisis desatento podría indicar. La localización de sensaciones es también una “precondición para la existencia de todas las sensaciones (y apariciones) en general,

---

<sup>145</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 190, (Hua IV 151).

<sup>146</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 190, (Hua IV 151). Husserl pone en este punto un ejemplo hipotético muy singular: “un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tener un cuerpo aparente en absoluto; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él no podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de *cosa*; vería *cosas reales*”. Pero no se sabría el mismo real. ¿Cómo? ¿Qué acaso una percepción no vale como evidencia?

<sup>147</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 190, (Hua IV 151).

<sup>148</sup> En uno de sus estudios González Di Pierro sostiene que los análisis de la dimensión hylética de la conciencia realizados por Husserl en *Ideas I*, dimensión que no posee una función únicamente epistémico-gnoseológica sino que también “influye primordialmente en el ámbito impulsivo-afectivo”, pág. 84, es una de las claves de la fenomenología husserliana de los que abreva Michel Henry para “profundizar el problema de la *hylética* en términos del cuerpo como cuerpo encarnado”, pág. 89. González Di Pierro, E. “Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado, *Ideas II* en *Encarnación*” en Xolocotzi, Á., y Gibu, R., (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014.

incluso las visuales y las acústicas”.<sup>149</sup> Esto es así porque sobre la tactilidad, es decir, la localización de sensaciones, “se constituyen los otros caracteres que hacen del cuerpo algo de suyo distinto de las cosas materiales y gracias a las cuales el cuerpo se constituye no solo como un mero objeto mundano, sino como una contraparte de la naturaleza”.<sup>150</sup> Después de ofrecerse como táctil, el cuerpo se ofrece como un cuerpo visual, susceptible de ser mirado, pero la primordialidad en su constitución la tiene la tactilidad.

\*\*\*

### Digresión: la caricia

En su ensayo dedicado al fenómeno de la caricia,<sup>151</sup> José Gaos hace una descripción prístina de los caracteres esenciales de tal vivencia práctica. La lectura del ensayo es insustituible ya que tiene una estructura literaria unitaria, sin embargo, quiero señalar que la descripción del Gaos permite hacer dos cosas: en primer lugar, clarificar la esencia del fenómeno de la caricia a la luz de la descripción de la tactilidad como aprehensión doble de sensaciones y, en segundo lugar, su descripción apertura la posibilidad de ahondar en el sentido del acto de *acariciar* que tiene origen en una vivencia del sentimiento particular.

En primer lugar, se señalan las descripciones centrales que Gaos realiza, y después sobre la última parte de su ensayo, la dedicada al sentido del acariciar, para intentar una descripción fenomenológica del sentido del acto práctico.

Gaos explora las vinculaciones esenciales entre la caricia, la mano y la expresión. La caricia, el más *noble* de los movimientos posibles a toda mano,<sup>152</sup> es una expresión de caracteres unívocos que es exclusiva de la mano, pero que tiene unas notas de movimiento y sensaciones externas e internas que le son propias y que la distinguen de otro tipo de expresiones que también provienen de la mano: la caricia no es ni un apretón, ni una mera

---

<sup>149</sup> Husserl, E., *Ideas II*, pág. 191, (Hua IV 152).

<sup>150</sup> Illescas, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, pág. 20.

<sup>151</sup> El ensayo “La caricia” fue primero un par de conferencias dictadas por José Gaos en la Universidad de Nuevo León, en México en 1944, las mismas conferencias fueron publicadas después bajo el título *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. La edición que recojo es la del texto editado por Agustín Serrano de Haro para Ediciones Encuentro: *Cuerpo vivido*, en el que de Gaos, solamente está el ensayo “La caricia”, acompañado de otros ensayos de distintos autores.

<sup>152</sup> Gaos, J., “La caricia” en Serrano de Haro, A., *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010, pág. 58.

palpación y tampoco un pellizco. Para que una caricia sea tal no puede provenir de una mano brusca o insolente. El acto de acariciar consiste en “un *pasar o deslizar suavemente, la parte interior de los dedos y la palma de la mano por la superficie* de un objeto”.<sup>153</sup> Movimiento suave, parte interna de la mano dispuesta y objeto acariciado son los tres elementos esenciales de una caricia, que Gaos llama sucintamente *expresión del tacto* y con ello, y sin usar explícitamente el término, caracteriza la esencia de la caricia como una ubiestesia;<sup>154</sup> como una expresión del tacto ‘por partida doble’: “el acariciar mismo es sensación táctil interna del sujeto que acaricia, y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil externa del objeto acariciado”.<sup>155</sup> Esto no quiere decir que toda ubiestesia sea una caricia, sino que lo propio de la tactilidad es esa aprehensión doble de la que la caricia es un ejemplo paradigmático. La caricia posee la duplicidad de tipos de sensaciones, o la aprehensión doble propia de una ubiestesia, de la tactilidad: “las sensaciones del tacto son las externas del tacto propiamente dicho, lisura y rugosidad, suavidad y aspereza, blandura y dureza, sequedad y humedad, temperatura, dolor... y las internas de los otros sentidos descubiertos en el tacto por la fisiología y la psicología modernas, movimiento, equilibrio, sensibilidad orgánica en general...”.<sup>156</sup>

De modo ascendente, según las sensaciones de movimiento y la expresión, el filósofo señala otro tipo de notas que se superponen y se condicionan entre sí y sin las que se puede dar origen a distintos tipos de expresiones pero no a una caricia: es esencial que una caricia sea suave y lenta pero fugaz o breve, también es esencial que tienda a la repetición. La caricia conlleva cierta adaptación de la mano, donde dedos y palma están extendidos en cierta concavidad, a la superficie acariciada que a su vez está predispuesta con cierta convexidad; para que haya caricia tienen que darse ciertas condiciones en ambas superficies, un cierto grado intermedio entre sequedad y humedad, y entre calor y frío, una caricia es cálida y tibia.

La caricia es así roce de superficies: la de la mano sobre la cualquier otra cosa, incluida otra mano u otro cuerpo. Pero sucede que cuando el objeto que es acariciado es otra mano u otro cuerpo, la mano que acaricia busca ahondamiento, no en la materia extensa de lo que acaricia, sino profundidad y ahondamiento de “*intimidad personal y espiritual*”.<sup>157</sup> Según la descripción gaosiana la descripción de las notas y requerimientos

---

<sup>153</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 54.

<sup>154</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 184, (Hua IV 145).

<sup>155</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 54.

<sup>156</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 54.

<sup>157</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 68.

de la caricia no agotan el fenómeno, la caricia no es sólo un fenómeno que tenga origen en relaciones tocar-tocado simplemente psicofísicas. La descripción del fenómeno exige para Gaos también la cuestión de la significación o sentido de la caricia. El español introduce al problema central del *sentido de la expresión corporal* y su tesis es que, sea en un acariciar deliberado o en uno espontáneo, esa acción es intencional y lleva en su seno una misma finalidad: se acaricia “para expresar y provocar recíprocamente afecto, un cierto afecto, y la expresión del mismo”.<sup>158</sup> Aunque cabe hablar también de caricias en las que se simule o finja afecto o cariño o simpatía, sin embargo, esas no son propiamente caricias, son caricias falsas, requieren ser adjetivadas como tales para ser descritas en cuanto tales. Pero la descripción gaosiana está volcado sobre el fenómeno auténtico y su sentido, por eso aquellos actos acariciadores en los que se finja afecto están descartados.

Toda caricia, dice, lleva consigo una finalidad que puede ser diferente en cada caso, pero siempre tiene un mismo origen: el amor. De modo que pese a su diferencia “en la caricia para calmar, habría el calmar y el afecto. En la para consolar, el consuelo y el afecto. En la para implorar, la súplica y el afecto, pese a todo”,<sup>159</sup> en todas estas caricias haya de común el afecto amoroso que motiva la caricia. Por contraste, por ejemplo, a la caricia en la que pide algo ahí hay “el pedir y el *interés EN LUGAR del afecto*”,<sup>160</sup> de ahí que tal caricia no sea propiamente una caricia.

Asimismo, Gaos excluye de la caricia, que ha definido como fenómeno expresivo del amor, el *amor sexual*: “una caricia exclusivamente sexual no es una caricia: es exclusivamente una palpación sexual”.<sup>161</sup> Ya que en el amor sexual se dan caricias, ellas no pertenecen con propiedad al amor sexual, pues al decir de Gaos no tienen de suyo vínculo con ese ámbito, “estas caricias no son expresión del amor sexual, son en el amor sexual algo no sexual”.<sup>162</sup> Nadie negaría nunca que entre los amantes dispuestos en el lecho habría amor sexual pero según Gaos “el amor que mueve la mano en la caricias no es el amor sexual sino otro”.<sup>163</sup> Esto es así porque a lo sexual le va el fin de la culminación del gozo del cuerpo, pero lo que da origen a las caricias en el encuentro en que se llega a tal fin, no es sino el amor de la ternura.

---

<sup>158</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 59.

<sup>159</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 60.

<sup>160</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 60.

<sup>161</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 61.

<sup>162</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 61.

<sup>163</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 62.

En esa misma línea argumental, Gaos sostiene que la caricia es una expresión que tiene su fuente en la intimidad y la personalidad y que, ya que la mano es una exclusiva del hombre y a su vez la caricia de la mano, es una diferencia particular de la humanidad la posibilidad de acariciar: mientras más cercana se tenga la práctica de esa actividad más cerca se está de ser propiamente humano. Por eso, dice Gaos, la caricia es ajena a dioses, ángeles y animales porque a los primeros les hace falta cuerpo y a los segundos no cuerpo, pero sí manos.

La expresión del amor es pues la diferencia específica de la caricia como acto propiamente humano, y ella como acto esencialmente exclusivo de la mano. El ser humano expresa amor mediante la mano que acaricia, pero no es la caricia un medio por el que se expresa amor, la caricia misma es la expresión de amor, ella misma es un fin. Hay incluso, atrevidamente propone Gaos, una relación casi que proporcional entre el *ser* caricioso y el *ser* humano.

Por otro lado, el español clasifica los sentidos en sentidos de la distancia, entre los que coloca la vista y el oído, y sentidos de la proximidad, entre los que coloca el tacto, el olfato y el gusto, según precisen o no *entrar en contacto con lo que sienten*. En relación a esto sostiene que lo expresivo es, por su estructura, propio a los sentidos de la distancia, por ello, las expresiones son de suyo, ópticas o acústicas: *lo expresivo, se hace para ser visto o se ve y se hace para ser oído o se escucha*. Pero cabe hablar también de expresiones táctiles, cabe aquí la excepción del tacto, en la que la caricia funge como una eminencia de lo expresivo, porque ella para ser, en el sentido estricto, una caricia requiere un objeto que la reciba de cierto modo. Una caricia requiere además de todas las notas ya enunciadas también alguien que la *perciba, reciba y comprenda*. El filósofo español terminará enunciando que una caricia no podrá ser tal sino se dirige a otra persona que, además de estar en disposición y asentimiento para recibirla, ofrezca correspondencia: “sólo un ser que *pueda* acariciar parece poder ser acariciado en plenitud”.<sup>164</sup> Ya que el origen que mueve a la mano a acariciar es el amor y su finalidad *expresar y provocar* amor, ésta conlleva provocar reciprocidad de un prójimo.

Por esa misma razón, por la necesidad de que la reciprocidad nazca no sólo del amor expresado sino también de la igualdad de género del que acaricia y del que es acariciado, Gaos sostiene que la caricia en el sentido más estricto no es posible para un dios o para un ángel, si tales no poseen *cuerpo humano*. La tesis de fondo aquí es que el

---

<sup>164</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 76.

cuerpo contribuye a constituir y determinar el ser personal.<sup>165</sup> De ahí que la caricia sea una expresión de relación esencialmente *inter vivos*, más aún, exclusiva entre seres humanos y que sea lo más alejado de un mero fenómeno natural, meramente físico. Por eso ella es una de las manifestaciones concretas de que la *trascendencia* habita en el ser humano, él es la instancia en la que *el espíritu es para la carne*, según los términos empleados por el propio filósofo. Porque no hay otro medio de vinculación entre lo trascendente en el hombre que no sea carnal sino que el cuerpo es vía primordial de relación, “los espíritus no podrían fundirse más que por medio de la carne”,<sup>166</sup> fundición que no es precisamente sexual sino simplemente, si hay algo de simple en ello, carnal, táctil.<sup>167</sup>

#### iv. Me muevo: el cuerpo como órgano de movimiento

Ya descritas dos de las notas distintivas del cuerpo, remontamos nuevamente para ahondar en su rol en la constitución de las cosas físicas. Toda orientación en el espacio y toda relación de cercanía o lejanía se ofrece siempre en relación al cuerpo propio, de modo que un mismo ámbito de sensación puede variar según las matizaciones y los esquemas en que aparezca, asimismo, las cosas se ofrecen una diversidad de intuiciones sensibles que se distinguen según sus ámbitos de sensación. Con ello decimos que el cuerpo es el órgano de la percepción y que en él concurre necesariamente en toda percepción.<sup>168</sup>

Es posible hacer la distinción entre dos especies de sensación cada una con funciones constituyentes distintas. Están, por un lado, las sensaciones que podemos llamar expositivas, grupos de sensaciones que ofrecen contenidos de sensación, es decir, son “sensaciones [que] mediante las aprehensiones que les caen en suerte constituyen matizadamente las correspondientes notas de la cosa como tales”.<sup>169</sup> En esta especie de sensaciones que aprehenden las “notas” de la cosa se encuentran las visuales y táctiles, así en el primer caso, las sensaciones de color permiten aprehender los colores de la extensión corpórea de la cosa, en el caso de las sensaciones táctiles, por ejemplo, las sensaciones de aspereza aprehenden la aspereza de la cosa. Están, por otro lado, las

---

<sup>165</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 78.

<sup>166</sup> Gaos, “La caricia”, pág. 83.

<sup>167</sup> Husserl no estaría para nada en desacuerdo con esta tesis. Más adelante ahondaremos en la condición corporal que requiere la constitución de lo espiritual.

<sup>168</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 88, (Hua IV 56).

<sup>169</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 89, (Hua IV 57).

sensaciones que no tienen una función de aprehensión, pero que “son necesariamente partícipes en toda índole de aprehensión de otras sensaciones, en tanto que en cierta manera motivan las mismas aprehensiones”,<sup>170</sup> tales son sistemas de sensaciones cinestésicas.

El distintivo de la tactilidad, su primordialidad en la constitución del cuerpo propio, es a su vez “la presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las cosas materiales”.<sup>171</sup> Es condición de la capacidad de movimiento: “un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la ‘capacidad (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo”.<sup>172</sup> Por un lado, la activación de toda sensación de movimiento está asociada a ciertas variaciones táctiles que se localizan en un sitio vinculado al órgano que es movido, entre el sentir táctil y el movimiento cinestésico hay un nexo que no es causal sino intencional, no cabe la posibilidad de considerar el movimiento corporal sin algún dejo de autoafección táctil, de conciencia corporal. No es posible tener motivación cinestésica de algo que en principio no se siente propio. Tal activación es una posibilidad siempre abierta a hacerse actual merced al yo: es una capacidad positiva que “está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad”.<sup>173</sup>

Las relaciones de dependencia en las que se encuentra el cuerpo con la naturaleza material no son las mismas que las que tienen las cosas materiales entre sí, aunque es verdad que “el cuerpo también se dispone en cuanto cosa material, como todas las otras, en el nexo de la realidad en sentido estricto – el causalmente regulado”,<sup>174</sup> el cuerpo propio posee unas fuerzas de distinto carácter que originan en el ciertos movimientos e incluso, sobre ellos fundados, la acción. El cuerpo es precisamente “el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera *inmediatamente espontánea*”.<sup>175</sup> El movimiento de las cosas materiales es mecánico y está regido de modo mediato, es decir, la potencia que los mueve tiene origen “fuera de sí”, mientras que el cuerpo vivo es órgano de la voluntad, en el cuerpo vivo se halla el origen del movimiento espontáneo y libre, por el que el mismo “es movable de manera *inmediatamente espontánea* y [también]

---

<sup>170</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 189, (Hua IV 150).

<sup>171</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 191, (Hua IV 152).

<sup>172</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 192, (Hua IV 153).

<sup>173</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 302, (Hua IV 255).

<sup>174</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 195 (Hua IV 156).

<sup>175</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 191, (Hua IV 152).

medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas”.<sup>176</sup> Dentro del marco de posibilidad de esta capacidad están el movimiento y los actos deliberados pero para la indagación de la constitución del cuerpo propio interesan los primeros.

El papel del cuerpo propio en el aparecer de las cosas se manifiesta como “punto de enlace entre el nexos espacio-temporal-causal de lo real y la dimensión subjetiva, cuya condicionalidad de ningún modo se reduce a una mera variante de la mencionada causalidad física”.<sup>177</sup> La aspiración que tiene toda vivencia de cumplir la intuición del objeto al que se dirige tiene apoyo en la movilidad: no basta el cuerpo como centro de orientación en un punto fijo del espacio ofrezca una determinada perspectiva, sino que la capacidad de movimiento, de cambiar de orientación y posición para avanzar la percepción en relación a ciertos aspectos del objeto que percibo. Es el yo libre el que da origen a las acciones en las que “puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo)”.<sup>178</sup> De modo que las cosas físicas del mundo aparecen en síntesis de percepción que se configuran y modifican en relación a los movimientos del cuerpo del yo que percibe. La constitución del mundo tiene como condición no sólo las sensaciones visuales, olfativas, auditivas, sino que a su vez son condiciones de ellas, ciertas sensaciones que permitan que el cuerpo esté dispuesto espacialmente para ello, que posibiliten las múltiples series de percepciones de un objeto. Husserl echa mano de un término usado en la psicología de su tiempo, cinestesia, para referirse a estas sensaciones particulares del movimiento. La primera exposición sistemática de la noción aparece en las lecciones de 1907 *Cosa y espacio*,<sup>179</sup> la noción y algún bosquejo está también presente en el texto del que nutrimos esta exposición, pero la noción más acabada de este tipo de sensación está en el texto *Experiencia y juicio*,<sup>180</sup> del que recojo abajo la idea central.

*Cinestesia* es la noción que Husserl usa para llamar a esta capacidad de “movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción, y que sirven para que el objeto de la percepción venga a darse, a ser, posible, por todos sus lados”.<sup>181</sup> Las cinestesis son ‘actividades’ sin ser por ello en sentido estricto actos deliberados, tampoco son acciones

---

<sup>176</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 191, (Hua IV 152).

<sup>177</sup> Illescas, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, pág. 17.

<sup>178</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 191, (Hua IV 152).

<sup>179</sup> Husserl, E., *Experiencia y juicio*, México, D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980, §19.

<sup>180</sup> Esta obra fue también, como el segundo tomo de *Ideas*, publicada de manera póstuma en 1938, el editor de esa versión fue Ludwig Landgrebe.

<sup>181</sup> Husserl, E., *Experiencia y juicio*, §19.

inconscientes, es decir, reflejas, ni son meros impulsos, sino más bien movimientos inherentes que requiere el cumplimiento de una percepción, es decir, modificaciones de perspectiva, modificaciones que permiten una intuición más “acabada”. Son los tránsitos de aparecer a aparecer, el desenvolvimiento de las tendencias que la percepción tiene en aras de su cumplimiento intuitivo. Los campos de sensación son variables y cambian en función del movimiento del cuerpo propio, las sensaciones de este movimiento se aprehenden junto con él y bajo la relación “si-entonces”, las diversas posibilidades cinestésicas determinan la variación de los escorzos en los que se ofrece una objetividad.

Las sensaciones que son aprehensiones “están motivadas en sus transcurso reales y posibles, y están aperceptivamente referidas a series motivantes, a sistemas de sensaciones cinestésicas”.<sup>182</sup> Las sensaciones que aprehenden se modifican en relación a las sensaciones de movimiento, si tiene lugar un transcurso de cinestesis entonces transcurre también una serie correspondiente de modificaciones de sensaciones y de aprehensiones: “a partir del sistema ordenado de las sensaciones de movimiento ocular, de los movimientos de la cabeza que se mueve libremente, etc., transcurren en la visión estas o aquellas series”.<sup>183</sup> El fenómeno está caracterizado así: la percepción es una unidad de operación en la que hay colaboración de sensaciones correlativamente referidas: las cinestesis son el motivante que determina las sensaciones motivadas.

Las cinestesis se distinguen de otro tipo de sensaciones, no son sensaciones expositivas, no aprehenden datos de sensación como en el caso de las ubiestesis, aquellas “tienen en la ‘aprehensión’ animadora una posición y una función totalmente distinta a los contenidos exhibitivos. Ellas posibilitan la exhibición, sin exhibirse ellas mismas”.<sup>184</sup> Colaboran, favorecen, la constitución de otras objetividades y la constitución del cuerpo propio. Son, junto a la ubiestesis, sensaciones de un rango distinto a las expositivas, ya que ellas, las cinestesis, “exhiben” al cuerpo no tanto que cosa, no como objetividad con cualidades que puedan percibirse sino en tanto que cuerpo que se mueve, y se mueve a merced de los movimientos intencionados de la vida consciente de un yo. Si bien la sede de estas singulares sensaciones es el cuerpo en tanto que hay una relación de hecho al

---

<sup>182</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 90, (Hua IV 58).

<sup>183</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 90, (Hua IV 58).

<sup>184</sup> Fernández Beites, P., *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pág. 429. Citado en Canela, L., “El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907” en *Eikasía. Revista de filosofía*, (n.47), 2013, pág. 753.

mismo, y en tanto que como cinestesis son movimientos corporales, no es sino el yo el que las origina en cuanto vivencias cinestésicas.

Es pertinente, por la filiación filosófica de los autores, retomar algunas de las ideas que sobre este mismo asunto escribió Landgrebe. En un ensayo titulado “Principios de la teoría de la sensación”, Landgrebe señala la carencia de una teoría de la sensación comprensiva que logre vincular correctamente los problemas de la psicología con las categorías de una teoría de la conciencia en general. Esta carencia se da en la psicología sensualista debido a una confusión (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) del concepto de sensación, que “comprende el sentir como un proceso que se lleva a cabo en un objeto (el receptor de estímulo) en razón de sus relaciones con otros objeto (el emisor del estímulo)”, de modo que el sentir “es construido en virtud del supuesto de que es causado por un proceso fisiológico, el cual, a su vez, es ocasionado por los procesos físicos del objeto-estímulo”, con ello esta perspectiva “designó como sensación algo que nadie, jamás, ha sentido como un momento de su vivenciar, por cuantos sus elementos no eran los de la conciencia vivida, sino el resultado de una construcción teórica o bien de una abstracción metódica”.<sup>185</sup> Frente a este problema Landgrebe afirma que es preciso realizar un análisis del sentir con la exigencia metódica de la reducción como principio, es decir, se debe realizar un análisis del sentir tal como, al vivenciar, tenemos conciencia de él; pues a su juicio, el concepto de la ὄλη sensual que Husserl presenta en *Ideas I* “no está aún totalmente libre de restos de la tradición sensualista”.<sup>186</sup>

En su ensayo Landgrebe propone una ruta general para la elaboración de esa teoría que echa en falta. Si bien en filosofía la pregunta por el sentir se ha formulado en razón del rol que cumple como condición de posibilidad de la conciencia de objetos. El sentir no reduce al momento último que ofrece un material para la aprehensión ni es una admisión puramente receptiva de afecciones. Más bien, a esta consideración le debe preceder una primera clave: *el sentir en tanto momento del ser consciente de sí mismo*,<sup>187</sup>. En este punto el fenomenólogo austríaco, sostiene la primordialidad de las sensaciones de movimiento. Sentir no es primordialmente capacidad de ser afectado sino que sentir es sentirse y sentirse es fundamentalmente conciencia cinestésica, las cinestesis “son la mismo tiempo sentir y conciencia del movimiento que provoca el sentir en cuanto

---

<sup>185</sup> Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, págs. 176-179.

<sup>186</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág. 174.

<sup>187</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág., 180.

movimiento nuestro”.<sup>188</sup> Para Landgrebe la nota esencial del sentir es el movimiento, de modo que los otros datos sensibles serán tales en función de algún grado de movimiento, incluso “las cualidades táctiles no se descubren en la impresión puntual, sino tan sólo en el movimiento; por ejemplo al pasar los dedos sobre la superficie palpada”.<sup>189</sup> De modo que es en la sensibilidad táctil donde Landgrebe detecta la coincidencia más manifiesta del sentir y el movimiento: “toda adquisición de impresiones sensibles no es simplemente una admisión pasiva de datos, un mero padecer y ser afectado, sino que ya es, por su parte, el resultado de una actividad ejecutada como un ‘yo me muevo’, sea latente (‘involuntaria’) o patente”.<sup>190</sup> A esta capacidad Landgrebe la llama “moverse sintiente”.<sup>191</sup>

Está claro tanto para la descripción de Husserl como para la extensión que hace Landgrebe, que la tactilidad y el movimiento son sensaciones de un grado superior respecto de los otros tipos de sensaciones “básicas”, ni el olfato, ni la vista, ni el oído ni el gusto, presentan la peculiaridad de las ubiestesias y las cinestesias. Las primeras son un dato primordial que permite la constatación de la localización de la conciencia. Ellas cuando exhiben las propiedades de una superficie no sólo ofrecen eso, sino que en su exhibir alguna trascendencia, manifiesta la condición encarnada de la subjetividad: al sentir lo otro me siento como cuerpo vivo; además según la descripción de Husserl en *Ideas II* ellas son condición de la actualización de las otras sensaciones. Las cinestesias por su parte, no exhiben propiedades, sino que en su ejecución manifiestan que el cuerpo es capaz de movimiento, son la actualización de un poder que se manifiesta en el cuerpo vivo. También fungen como condición del cumplimiento intuitivo en la percepción.

Descrito lo anterior, es posible decir que, para la constitución de la trascendencia, hay dos ámbitos de la sensibilidad primordiales: la tactilidad y la capacidad de movimiento. Ahora bien, para la constitución de las objetividades axiológicas Husserl describe otro tipo de sensaciones que llama explícitamente “sensaciones de nivel superior” pero que en *Ideas II* apenas comienza a describir.

#### v. Grupos de sensaciones de nivel superior

---

<sup>188</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág. 181.

<sup>189</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág. 181.

<sup>190</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág. 181.

<sup>191</sup> Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pág. 183.

El yo anímico se constituye a través de las capacidades corporales y con ellas sus propiedades anímicas, es decir, el yo en tanto que subjetividad singular, cobra sentido y manifestación para sí mismo siempre como un yo *incorporado*, encarnado, y como teniendo experiencia del mundo a través de sus facultades. Pero la significación del cuerpo para la constitución del mundo no se reduce a la de las sensaciones sensibles mediante las que se lleva a cabo la constitución de objetividades en la percepción, no solamente tales sensaciones tienen referencia al cuerpo propio. Junto a ellas otras sensaciones de grupos distintos tienen también referencias al cuerpo, tales son los sentimientos sensibles que Husserl distingue, desde la *Investigaciones Lógicas*, de los sentimientos como acto; y también las sensaciones de dolor, placer, de malestar y bienestar (Husserl nombra en este breve pasaje de *Ideas II*, también otras como sensaciones de contracción y relajación de la energía, de inhibición, parálisis y liberación interiores); el moravo sostiene que tales sensaciones “desempeñan como *materia*, un papel análogo al de las sensaciones primarias para las vivencias intencionales de la esfera de la experiencia o para la constitución de objetos cósmico-espaciales”, dice esto sin llegar más lejos en el análisis de ninguna. Se induce de su explicación que este grupo de sensaciones constituyen objetividades de nivel superior, y tienen además algún tipo de localización corporal inmediata.<sup>192</sup> Hay sensaciones localizadas en el cuerpo que son materia de las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento, las vivencias mediante las que yo no sólo percibe el mundo sino que también *disfruta*, en el sentido tratado en el primer apartado, del mundo y sobre las que se fundan vivencias valorativas tienen en el cuerpo localización inmediata, comparten con la tactilidad su carácter de pertenecer de modo inmediatamente al cuerpo en cuanto cuerpo mismo.<sup>193</sup> Los sentimientos sensibles y las sensaciones de estos otros grupos de nivel superior, se entrelazan con las funciones intencionales, de modo que ellas “reciben conformación espiritual”.<sup>194</sup> Esta tesis abre una vía de exploración que, sin embargo, desborda ya este apartado de la investigación y exige abrir una nueva vía: ¿cómo el cuerpo puede ser sede de conformaciones espirituales?

## Conclusiones

---

<sup>192</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 192, (Hua IV 153).

<sup>193</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 182, (Hua IV 143).

<sup>194</sup> Husserl, *Ideas II*, pág. 192, (Hua IV 153).

En esta tesis se logró comprender dos de los elementos previos que un análisis completo de la sensibilidad supondría, a saber, la descripción general de la estructura intencional de la conciencia afectiva, así como las notas generales de la función del cuerpo en la experiencia constitutiva de la trascendencia.

Con ello, la investigación del asunto central, la relación entre la conciencia afectiva y el cuerpo, en el marco de la fenomenología trascendental, permite sostener que tal vínculo no es el problema de la relación entre una región material y otra inmaterial, sino que las vivencias de conciencia se actualizan, viven mundo – y por ello no se reducen a sí mismas- porque requieren de suyo ser componentes de una región –la conciencia-localizada corporalmente. La conciencia tiene una dimensión no intencional que Husserl llama en la fenomenología trascendental *hylé*, dimensión que es configuradora de la intencionalidad en tanto que aporta datos que son, tras síntesis de identificación, captados como unidades de sentido. Se descubrió, pues, que las vivencias intencionales requieren necesariamente de los componentes no intencionales que la dimensión hylética de la conciencia aporta, es decir, de las sensaciones por las que se accede a los datos de sensación. Este principio es relevante para las vivencias afectivas ya que en su estructura es una nota fundamental la resonancia corporal que el correlato motiva en la subjetividad. La conciencia afectiva tiene un momento en el que las vivencias del sentimiento no son sino “disfrute”, es decir, son una vivencia en la que en el yo está resonando corporalmente mientras tiende a un algo del que “siente”, capta pero no objetiva, ciertas cualidades valiosas o disvaliosas. Husserl llama a este momento de la conciencia afectiva, que es propiamente la vivencia del sentimiento, valicepción. Esta vivencia es, pues, una captación no objetivante del valor o disvalor de una objetividad,

De modo que el análisis de la vida afectiva a la luz de la relación noético-noemática previó de identificar el concepto de intencionalidad con la objetivación; permitió descubrir también que aunque el sentimiento no es objetivación si puede dar lugar a la objetivación de las cualidad que vive a través del sentir afectivo. Esta distinción, a su vez, permitió descubrir la valoración como una vivencia compleja a la que da lugar el sentimiento; pero sólo el sentimiento sobre el que se funda un juicio, es decir, la valoración se da cuando sobre una vivencia no objetivante se funda una vivencia objetivante. Pese a ello, la descripción husserliana no deja de señalar que las vivencias en las que se constituyen objetividades axiológicas no son vivencias objetivantes. Como momentos de la vida de conciencia, las vivencias del sentimiento se encuentran en relación de fundación con vivencias más básicas, con vivencias de conciencia que son

objetivantes, es decir, que ofrecen en cierta determinación ciertos rasgos del objeto sobre los que la vivencia del sentimiento pone ciertos rasgos axiológicos que son vividos en la forma de una tendencia afectiva.

De modo que la exploración de la intencionalidad afectiva permitió comprender la noción de intencionalidad como irreductible a objetivación, y abrió la comprensión de ella como un vínculo de la conciencia con el mundo, como apertura de la vida inmanente de conciencia a de la trascendencia. Apertura que a su vez requiere de otras dimensiones de la vida como el cuerpo.

El cuerpo surge como motivo de investigación fenomenológica en el contexto de las descripciones sobre el aparecer de la trascendencia. En esta consideración el aparecer del cuerpo es una condición trascendental de todo aparecer porque la intuición base o fundante de toda otra vivencia de conciencia es la percepción y ella requiere como basamento sensual las sensaciones que permiten el aparecer de la realidad. Sin embargo, el cuerpo no aparece en sensaciones de visión, como primordialmente aparece lo otro, sino en una serie de sensaciones singulares: las ubiestesias y las cinestesias. Los análisis de estas sensaciones permitieron descubrir la especificidad del cuerpo como una realidad que es irreductible a la materia, la tactilidad como nota primordial del sentir propio, descubrió a la conciencia como localizada en el cuerpo, ella se siente al tiempo que siente a través de las ubiestesias. Y estas sensaciones están imbricadas con otras sensaciones singulares, las cinestesias ya que no hay tacto sin movimiento motivante de él, y a su vez no hay movimiento sin cierta conciencia de la capacidad de mover el propio cuerpo. Ambos tipos de sensaciones permitieron describir la especificidad de la realidad del cuerpo vivido.

Con ello, hay también para la conciencia afectiva un estrato hylético que está fundado sobre las sensaciones primordiales del cuerpo, las de la propia conciencia del cuerpo propio y las de la capacidad de moverlo, y con las propiamente expositivas, las perceptivas. Son los sentimientos sensibles que Husserl coloca como la base hylética de la valicepción, las sensaciones de dolor, placer, presión y otras.

Estos logros aparecen apenas como un comienzo, ya que de los planteamientos que se han hecho surgen más preguntas: ¿cuál es el estatuto de los sentimientos sensibles?, ¿tienen ellos su propia intencionalidad?, ¿cuál es su función en el cumplimiento y en la objetivación de las vivencias en las que participan, y finalmente, ¿qué significa cumplimiento en las vivencias de la esfera afectiva?

## Nota final

La cuestión central que me motivó a comenzar esta investigación fue la que formulé, aunque muy imprecisamente, cuando presenté el proyecto de investigación en junio de 2017, así: quiero indagar qué función o rol tiene el cuerpo en la vida afectiva, desiderativa y práctica de la conciencia desde un análisis fenomenológico. La investigación no ha logrado el objetivo de responder esa pregunta y las razones de esto fueron que el problema y el objetivo general planteado en un inicio no eran del todo factibles. Dicho de otro modo, responder esta pregunta suponía tener un cierto dominio básico del método fenomenológico con el que yo no contaba; fui consciente de esta necesidad conforme avanzó el posgrado e iba planteando en los términos adecuados el problema. Sin embargo, este trabajo ha permitido responder otras preguntas, que han permitido también hacer claridad sobre aquella pregunta, y establecerla en los términos adecuados dentro de la fenomenología. Este trabajo me ha permitido contar con una visión general de la fenomenología y cierta profundidad en la comprensión de algunos de los temas centrales: las relaciones entre las distintas esferas de la conciencia, la corporalidad, la misma noción de intencionalidad, todo ello funge, precisamente, como unos elementos fundamentales de una teoría de la sensibilidad.

## Referencias bibliográficas

### Obras de Edmund Husserl:

- Husserl, E. *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Fenomenológicas, México, D.F., 1988. Traducción de Antonio Ziri6n.
- Husserl, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza, Madrid, 1994. Traducci6n de C6sar Moreno y Javier San Mart6n.
- Husserl, E. *Investigaciones l6gicas. Tomo II*, Alianza, Madrid, 1999. Traducci6n de Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenol6g6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro primero. Introducci6n general a la fenomenol6g6a pura*, FCE, M6xico, D.F., 2013. Refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos por Antonio Ziri6n.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenol6g6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo. Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, FCE, M6xico, D.F., 2005. Traducci6n de Antonio Ziri6n.
- Husserl, E. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealog6a de la l6gica*, M6xico, D.F., Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, 1980. Traducci6n de Jas Reuter.

### Obras complementarias:

- Beites, P. "Raz6n afectiva y valores: m6s all6 del subjetivismo y el objetivismo" en *Anuario filos6fico*, v.45, (n.1), abril, 2012, pp. 33-67.
- Behnke, E. "Edmund Husserl's Contributions to Phenomenology of the Body in Ideas II" en *Contributions to Phenomenology. Issues in Husserl's Ideas II*, v. 47, pp. 135-160, Dordrecht, Heidelberg/London/New York, Springer, 1996.
- Behnke, E. "Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment" en la *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: Consultado el 2 de abril de 2018.
- Cabrera, C., *La 6tica como forma final del autotraspasamiento de la egol6g6a en la fenomenol6g6a de Husserl*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.
- Cabrera, C., "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su v6nculo con la raz6n te6rica en la 6tica de E. Husserl" en *Revista de Filosof6a*, v.39 (n.1), enero, 2014, pp.73-94.
- Canela, L., "El concepto fenomenol6gico de cinestesia y la correlaci6n con las secuencias del campo visual: un an6lisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907" en *Eikasia. Revista de filosof6a*, (n.47), 2013, p6g. 751-765.
- Crespo, M. "Los fundamentos de la intencionalidad emotiva en el pensamiento de Edmund Husserl", en Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad pr6ctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filos6ficas*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filos6fico, n.212, 2009, pp. 215-220.
- Crespo, M., "El amor como motivo 6tico en la fenomenol6g6a de Edmund Husserl" en *Anuario filos6fico*, v.45, (n.1), abril, 2012, pp. 15-32.
- Ferrer, U. "Raz6n axiol6gica y pr6ctica en Husserl" en *Veritas*, (n.27), septiembre, 2012,

pp. 77-95.

- Ferrer, U., y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla, 2018.
- García-Baró, M., *Husserl*, Ediciones del Orto, Madrid, 1999.
- González Di Pierro, E. “Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado, *Ideas II* en *Encarnación*” en Xolocotzi, Á., y Gibu, R., (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014, págs. 83-100.
- Illescas, D., “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl” en Xolocotzi, Á., y Gibu, R., (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014, págs. 15-34.
- Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Trad. Mario Presas.
- Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005.
- Melle, U., “La fenomenología de la voluntad de Husserl” en *Ideas y valores*, (n. 95), agosto, 1994, págs. 65-84.
- Padilla, H., *Ideas axiológicas en las primeras obras de Husserl (tesis de 1964)*, Jitanjánfora, Morelia, 2006.
- Rabaneque, L. “Cuerpo, Cinestesia, Noéma” en Macedo Duarte, A., Rizo-Patrón, R. y Zirió, (Ed.), *Phenomenology v.10: Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly*, Zeta Books, Bucharest, 2010, págs. 184-199.
- Rabanaque, L. “Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Edmund Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol.4, (n.2), 2013, págs.
- Serrano de Haro, A. “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos” en *Anuario Filosófico*, v.28 (n.1) abril, 1995, págs. 62-89.
- Serrano de Haro, A. “Fundamentos para un análisis fenomenológico del cuerpo” en Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997.
- Serrano de Haro, A. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.
- Serrano de Haro, A. (ed.), *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010.
- Serrano de Haro, A. *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016.
- Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, Madrid, 2004. Traducción José Luis Caballero.
- Quepons, I. “Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl” en *Eikasía*, (n.47), enero, 2013, págs. 389-416.
- Quepons, I. 2016. “Vida afectiva y conciencia de valor: observaciones sobre la génesis constitutiva axiológica en la fenomenología de Husserl”, en *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 12 (46): págs. 91-115.
- Vendrell, I. “Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, v.14, 2009, págs. 217-240.
- Villoro, L. “La constitución de la realidad en la conciencia pura” en Villoro, L. *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, D.F., 1975.
- Walton, R., *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- Zirió, A., “El resplandor de la afectividad” en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, v. 3, CLAFEN/PUCP/UMSNH, Lima/Morelia, 2009, págs. 139-153.