

DETRASCENDENTALIZACIÓN DE LA ÉTICA EN LA VALIACIÓN

UN ESTUDIO DE *IDEAS II* DE EDMUND HUSSERL

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

MODALIDAD: MONOGRAFÍA

PRESENTADO POR

MARY JULIETH GUERRERO CRIOLLO

CÓD.: 2012232018

DIRECTOR

Dr. GERMÁN VARGAS GUILLÉN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIENCIA SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA


BOGOTÁ D.C

2017

Agradecimiento

Al profesor Germán Vargas Guillén por hacer de la Licenciatura en Filosofía un lugar para el cultivo de la actividad filosófica y pedagógica en nuestro país.

También por la acogida y el cuidado en cada uno de sus actos de enseñanza desde los que he vivido y constituido el sentido de la filosofía como forma de vida.

	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 80	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca central
Título del documento	Detrascendentalización de la ética en la valicepción: Un estudio de Ideas II de Edmund Husserl
Autor	Guerrero Criollo, Mary Julieth
Director	Vargas Guillén, Germán
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. 2017, 76 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Clave	VALOR, CUERPO, PERCEPCIÓN, ESTÉTICA, MUNDO NATURAL, REALIDAD ANIMADA, MUNDO ESPIRITUAL, NORMAS TRASCENDENTES DE LA RAZÓN, ÉTICA FORMAL, ÉTICA MATERIAL.

2. Descripción
<p>El objetivo de esta investigación monográfica es desarrollar cómo fenomenológicamente la experiencia ética tiene una constitución originaria en la corporalidad, a partir de la valicepción (percepción de valor), lo cual remite a una diferencia entre ética formal —trascendental— y ética material —mundano vital—. La tesis que se propone es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascendentalización previa de la ética.</p>

3. Fuentes
<p>Brentano, F. (2002). <i>El origen del conocimiento moral</i>. Madrid: Tecnos. Traducción de Manuel García Morente.</p>

- Gamboa, S. (2010). Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental. *Anuario Colombiano de Fenomenología IV*, 333-354.
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Hoyos, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Antonio Zirión Q.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México. Fondo de Cultura Económica Traducción de Antonio Zirión Q.
- Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.
- Nenon, Th. (1996). Husserl's Theory of the Mental. En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Quepons, I. (2015). Apercepción del valor y tonalidad afectiva; problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos. *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 157, 183.
- Serrano de Haro, A. (1995). Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos. *Anuario filosófico*, 28, 61-89.
- Vargas, G. (2016). *Pasividad, constitución e individuación*. En: Quepons, I. y Cervantes, M. (Eds.). *La experiencia que somos Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*. CEMIF: Ciudad de México.
- Vargas, J. (2007). La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la renovación y ética personal. *Estudios de filosofía*, 36, 61-93.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizontalidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.

4. Contenidos

Esta monografía se estructura de la siguiente manera: primero se ofrece un breve estado del arte sobre el que autores como Serrano de Haro, A. (1995); Quepons, I. (2015) y Walton (2015) han abordado el problema fenomenológico de la valicepción. Posteriormente, se desarrolla la ampliación que en *Ideas II* Husserl hace de la valicepción desde el paralelismo con la percepción, la función que en ésta tiene la síntesis estética y en el cuerpo estesiológico. El objetivo de este capítulo es desarrollar el planteamiento husserliano de que paralelamente a todo acto perceptivo corre un acto valorativo que se sedimenta en un estrato constitutivo inferior descrito a partir del cuerpo estesiológico. En este estrato se exhibe el 'yo anónimo', 'abstracto' que desde sus vivencias corporales se

relaciona pasivamente en el mundo. Este yo puede considerarse como el yo de las funciones de ‘los ciudadanos de a pie’, ‘el yo mundano’ que es sujeto detranscendentalizado; que previamente a ejecutar juicios y tomas de posición tiene experiencia valorativa, práctica, mundano vital. Las vivencias que constituye pasivamente este yo mundano son el sustrato de la ética trascendental.

En el segundo capítulo se desarrolla cómo opera la valicepción en la realidad anímica que se constituye a través del cuerpo. Para esto se parte del concepto de alma, se centra la atención en la descripción que Husserl hace del cuerpo como punto *cero de orientación*, de la *voluntad* y la *praxis* —a partir del esquema de las cinestesis y las ubiestesis—. El objetivo de este capítulo es desarrollar cómo se valiceptúa en un nivel constitutivo en el que los objetos son dados a partir del cuerpo como punto cero de orientación y cómo se constituye la valicepción frente a objetos que tienen alma, esto, es que son portadores de una realidad (caracterizada por ser experiencia de corriente de vivencias) distinta a la meramente material, causal. Este es un punto de partida para comprender el mundo de la cultura en donde la valicepción se constituye respecto a seres animados y no meras cosas. En suma, se valiceptúa cuando se atribuye realidad anímica a otra alma.

En el tercer capítulo se desarrolla cómo se tiene experiencia de la valicepción en el mundo espiritual, esto es, el de la persona como punto central de un mundo circundante que es, ante todo, un yo cuerpo. Se centra la atención en el concepto *motivación* que se distingue entre motivación de experiencia, motivos de razón y motivación de pasividad. Esto para ver cómo la valicepción abre el camino para identificar cómo se constituye la relación con los otros.

Finalmente, en las conclusiones se expone cómo la fenomenología husserliana, como ética trascendental, exige un paso previo, a saber, dirigir la atención a la constitución primigenia del valor que se sedimenta pasiva y activamente en la experiencia corporal de mundo. Se reconoce el paso que se da en esta dirección con las descripciones fenomenológicas del cuerpo que se realizan en *Ideas II* y se propone una ética detranscendentalizada, a partir de la experiencia empírica-mundana del valor. Para ello se caracteriza el contraste entre la ética husserliana, como ética detranscendental (empírica, mundana) y ética trascendental (ética formal, racionalidad ética), a partir de los pasos que en este proyecto han dado los filósofos colombianos Guillermo Hoyos (2012) Vásquez y Germán Vargas Guillén (2016).

5. Metodología

Investigación documental basada en las descripciones fenomenológicas realizadas por Edmund Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*

(1912) e investigaciones que en torno a este tema han realizado Serrano de Haro, A. (1995); Walton, R. (2014) y Quepons, I., (2015).

6. Conclusiones

A partir de la descripción de la valicepción como percepción de valor que se constituye en la experiencia corporal en los estratos natural, anímico y espiritual, he propuesto la tesis de que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional y sus despliegues de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. Seminalmente racional porque la valicepción puede ser proracional, pero no tiene en sí una razón proracional. Proracional indica que tiene una razón o razonabilidad que se puede desplegar o explicitar en múltiples sentidos, uno de ellos es el trascendental. Ahora bien, esto implica reconocer al menos dos cosas: la primera es que se puede distinguir la ética fenomenológica en su dimensión *formal*, trascendental; y, la segunda, que se puede reconocer su carácter material detrascedental.

Los términos *formal*, *trascendental* y *racional* merecen una aclaración. Primero, cuando hago referencia a una ética formal como ética trascendental tengo como punto de partida la distinción husserliana de que: una cosa es ‘ver’ ‘experimentar’, ‘tener en el campo de percepción’; y, otra, ‘ejecutar el ver’ en un sentido especial ‘percatándose vivir’, por ejemplo, juzgando, creyendo estar frente al objeto de manera activa, mentándolo (Ideas II § 3, p. 33). Trascendental y reflexivo pueden considerarse términos equivalentes, son funciones de pensamiento que se ejecutan en una actitud temática específica. Lo formal es la explicitación de la vivencia en el ámbito de lo mentado, como lo predicativo, lo proposicional, en suma, actos de orden superior. La ética formal es ética trascendental en la medida en que es ética de los predicados, de las proposiciones, de las teorías, de los códigos y de las normas, etc. Ésta es efecto de la reflexión; no de cómo viven los sujetos, sino de cómo piensan y si bien toda experiencia tiene estructura lógica, esto no quiere decir que por sí misma sea formal. El sentido de la acción es trascendental, pero la acción en sí misma no siempre lo es.

La experiencia valiceptiva subvierte que el fundamento de la ética esté en el ámbito de lo trascendental en la medida que reconoce:

1. El carácter pasivo de la experiencia valorativa, desde el nivel de la constitución de la experiencia del cuerpo estesiológico, esto es, el cuerpo desde su condicionalidad psicofísica, como cuerpo material. En suma, en su dimensión estética.

2. La constitución de la experiencia valorativa como cuerpo propio, que indica un nivel de la vivencia en el que las afecciones son el soporte material de los juicios. Esto se constituye en primera persona, pero en ineludible referencia a los otros.

3. La valicepción en el mundo de la vida es operación constituyente pasiva de los valores, en los que cada sujeto desde su experiencia corporal se encuentra referido a normas culturales, instituciones, costumbres, etc., que, así como apropia, también modifica. El mundo de la vida puede considerarse como un campo de juego en el que experiencia valorativa y juicios de valor pueden estar entrelazadas, pero no siempre van de la mano. La tesis de la valicepción exige reconocer y aceptar que se tiene vivencia de valor, vivencias valorativas, cuando las palabras, los juicios y las tomas de posición llegan tarde. El orden del concepto de la ética, de las normas trascendentales de la razón, no siempre están en el orden del sentimiento, de la valoración pasiva, en suma, de la valicepción.

La propuesta de detranscendentalizar la ética comprende la relación entre lo trascendental y lo fenomenológico en el ámbito de la razón práctica como valicepción. El fenomenologizar de la experiencia acontece en el nivel de lo natural, de lo anímico y espiritual. Cuando el sujeto tiene experiencia de valor, no está haciendo teoría del valor y la acción no se da en funciones trascendentales, pero tiene sentidos trascendentales. Ahora bien, esto no implica un vaivén entre lo racional y lo irracional de la experiencia, sino reconocer que no todos los actos son racionales, aunque son actos de razones. La razón no se distingue entre práctica, valorativa y teórica, más bien a partir de la valicepción se exige el reconocimiento de que hay razón protoimpulsiva, es decir, motivada desde actos que no son de orden superior, sino que está en pre-predicación.

Elaborado por:	Mary Julieth Guerrero Criollo
Revisado por:	German Vargas Guillen

Fecha de elaboración del Resumen:	7	06	2017
--	---	----	------

RESUMEN

INTRODUCCIÓN

El problema fenomenológico de la valicepción

CAPÍTULO I

CONSTITUCIÓN ESTÉTICA DE LA VALICEPCIÓN

La valicepción en *Ideas II*

El paralelismo entre percepción y valicepción

La pasividad en la síntesis estética (sensible)

Cuerpo estesiológico

CAPITULO II

VALICEPCIÓN EN LA REALIDAD ANÍMICA A TRAVÉS DEL CUERPO

El cuerpo como punto cero de orientación

Las cinestesis y ubiestesis

El cuerpo como órgano de la voluntad y de la praxis

CAPITULO III

VALICEPCIÓN Y MUNDO DE LA VIDA

Yo cuerpo

Mundo espiritual, mundo circundante: mundo de la vida

La motivación como ley fundamental del mundo espiritual

CONCLUSIONES

La ética husserliana: ética detranscendental (empírica, mundana) y ética trascendental (ética formal, racionalidad ética)

Perspectivas de la complementariedad entre experiencia del valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón

RESUMEN

El objetivo de esta investigación monográfica es desarrollar cómo fenomenológicamente la experiencia ética tiene una constitución originaria en la corporalidad, a partir de la *valicepción* (percepción del valor) lo cual remite a una diferencia entre ética formal —trascendental— y ética material —mundano vital. La tesis que se sostiene es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional; y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascendentalización previa de la ética. Para desarrollarla se toman como base las descripciones fenomenológicas sobre la constitución del cuerpo que Edmund Husserl realiza en *Ideas II*.

La estructura de la monografía es la siguiente: en la introducción se presenta el problema y se ofrece un panorama sobre el que Serrano de Haro, A. (1995); Walton, R. (2015) y Quepons, I., (2015), han realizado un tratamiento fenomenológico de la valicepción. Posteriormente, en el primer capítulo se desarrolla la ampliación que en *Ideas II*, Husserl hace de este concepto; específicamente, desde paralelismo entre percepción y valicepción, la función que en éste tiene la síntesis estética y en el cuerpo estesiológico.

En el segundo capítulo se distingue la valicepción en la realidad anímica que se constituye a través del cuerpo. Para esto se centra la atención en la descripción que Husserl hace del cuerpo como punto *zero de orientación*, de la *voluntad* y la *praxis* —a partir del esquema de las cinestesis y las ubiestesis— y el cuerpo como órgano de la voluntad.

En el tercer capítulo se desarrolla cómo se tiene experiencia de la valicepción a partir del yo cuerpo, en el mundo de la vida, desde la motivación, como ley fundamental del mundo espiritual. Finalmente, en las conclusiones se desarrolla la propuesta de la ética detrascendental, empírica mundana, como punto de partida de una ética formal, trascendental, a partir de la complementariedad entre experiencia del valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón.

PALABRAS CLAVE: Constitución, cuerpo, percepción, valor, pasividad.

ABSTRACT

The main subject in this monograph research is to develop how phenomenology the aesthetic experience had an origin on the corporality, starting from the value-reception (value perception) which comes forward to a difference between the formal ethics —or transcendental— and the corporal ethics of a seminally rational valuation; the deployment horizons on the formalization demands a previous untranscendentalization of the ethics. Therefore, in order to develop it, we take as a foundation the phenomenological descriptions about Edmund Husserl's body constitution, present on his work called *Ideas II*.

The following is the structure of the text: on the introduction the problem is shown and offers a highlight about the work of Serrano de Haro, A. (1995) and Walton, R. (2015); developed around the phenomenological treatment of the 'value-reception'. Afterwards, on the first chapter is a development of the main subject of *Ideas II*. Husserl perform about this concept, specifically, a parallel between perception and value-reception, heading on the function of those two and the synthesis around the ethics and the aesthesiological body.

On the second chapter is the development on how experiment the experience of the value-reception beginning on the self-body, in the world of life, since the motivation as a fundamental law of the Spiritual World. In order to achieve it we looked forward the Husser's description on the body as a point of *center of orientation, will and praxis* starting on the kinesthesias and localized sensations (sensings) and the body as a will organ.

The develop on the third chapter is about how to experience the value-reception starting on the self-body in the world of life, starting on the motivation as a fundamental law of the Spiritual World. Finally, is developed on the conclusions the proposal of the untranscendental ethics, empirical and mundane, as a starting point of a formal and transcendental ethics, beginning on the complementarity between the ethics value experience (value-reception) and the transcendental rules of the reason.

KEYWORDS: Constitution, Body, Perception, Value, Passivity

INTRODUCCIÓN

La ética nace de la conjunción de circunstancias empíricas con la norma trascendente que las circunstancias revelan.

Nicolás Gómez Dávila

El punto de partida de esta investigación monográfica es que la ética fenomenológica tiene dos características fundamentales. La primera es su dimensión *formal*, es decir, *trascendente*; la segunda es su constitución primigenia en la experiencia vivencial, esto es, su dimensión *mundano vital: material*. Lo que identifica a la ética fenomenológica trascendente es que parte del examen de las normas trascendentales de la razón y asume la labor de buscar los criterios objetivos para la valoración de la acción y su conveniencia según normas trascendentales. Esta doctrina se centra en la axiología formal de los valores bajo la idea del *telos* que guía la racionalidad humana. Por otro lado, lo que caracteriza a la ética material —mundano vital— es que, aunque su punto de llegada puede ser la ética trascendente, requiere de una investigación previa, a saber, su constitución primigenia en la experiencia del valor que se funda en la vivencia corporal, incluso, previamente a la ejecución de actos de orden superior.

En dirección de investigar fenomenológicamente esta constitución primordial de la ética material a partir del cuerpo surge la necesidad de perseguir los estratos constitutivos desde los que la experiencia adquiere sentido. Una obra del programa fenomenológico de Husserl que centra la atención es esto es *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1912)¹. La particularidad de *Ideas II*, y la razón por

¹ En adelante *Ideas II*. Esta obra es la versión del Libro Segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). La versión en español aparece cuarenta y cuatro años después de la primera edición alemana (1952) y ochenta y cuatro años después de que Husserl escribiera el primer manuscrito en 1912. Husserl no terminó la redacción de *Ideas II* y III, y declaró que no estaban listas para ser publicadas. Sin embargo, los manuscritos que la componen fueron impartidos en algunas de sus lecciones, difundidos y conocidos por autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, etc. Posteriormente, Husserl aceptó publicarla y estuvo al tanto de la edición que realizó Edith Stein a la cual agregó notas y anexos para su publicación. La información se encuentra más detallada en la presentación de *Ideas II* que realiza Marly Biemel (*Hua*. IV pp. 5-26).

la que se toma como referencia principal, es que describe detalladamente cómo se constituye el sentido de mundo a partir del cuerpo; desde tres estratos constitutivos que con la reducción fenomenológica —ejecutada desde la fenomenología genética—, Husserl identifica, a saber: el estrato natural, el anímico y el espiritual. La consideración que en esta investigación se tiene de la fenomenología estática es que ésta indaga por la constitución de la experiencia del valor; no obstante, todo proceder genético en fenomenología exige una descripción estática de momentos de la experiencia dado que describe ‘aquí y el ahora’, sincrónicamente. La fenomenología genética reconstruye diacrónicamente la emergencia del sentido en la experiencia vivida. Se reconoce, a partir de esto, que la génesis atiende la estructura (vale para uno y vale para todos) y la constitución subjetiva del sentido es constitución psíquica (vale para uno y no para todos).

En las investigaciones sobre la constitución, Husserl describe la vivencia el valor a partir de la Valicepción (*Wertnehmung*) que indica el tomar, recibir, acoger, el *valor*, que corre paralelamente a la percepción que remite a tomar, recibir, acoger lo *verdadero*. A partir de esto, el objetivo de esta investigación monográfica es desarrollar cómo fenomenológicamente la experiencia ética tiene una constitución originaria en la corporalidad, en la valicepción. La tesis que se propone es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente² racional; y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. Para desarrollar cada uno de los pasos que permiten explicar cómo se llega a esta tesis.

Esta monografía se estructura de la siguiente manera: primero se ofrece un breve estado del arte sobre el que autores como Serrano de Haro, A. (1995); Quepons, I. (2015) y Walton (2015) han abordado el problema fenomenológico de la valicepción. Posteriormente, se desarrolla la ampliación que en *Ideas II* Husserl hace de la valicepción desde el paralelismo con la percepción, la función que en ésta tiene la síntesis estética y en el cuerpo estesiológico. El objetivo de este capítulo es desarrollar el planteamiento husserliano de que paralelamente a todo acto perceptivo corre un acto valorativo que se sedimenta en un estrato constitutivo inferior descrito a partir del cuerpo estesiológico. En este estrato se exhibe el ‘yo anónimo’, ‘abstracto’ que desde sus vivencias corporales se relaciona pasivamente en el mundo. Este yo puede considerarse como el yo de las funciones de ‘los ciudadanos de a pie’, ‘el yo mundano’ que es sujeto

² El profesor Germán Vargas Guillén sugiere este adjetivo toda vez que la valicepción es o puede ser *protoracional*, pero no tiene en sí una *razón universal*. *Protoracional* indica que tiene una ‘razón’ o ‘razonabilidad’ que se puede desplegar o explicitar en múltiples sentidos, uno de ellos es el trascendental.

detrascendentalizado; que previamente a ejecutar juicios y tomas de posición tiene experiencia valorativa, práctica, mundano vital. Las vivencias que constituye pasivamente este yo mundano son el sustrato de la ética trascendental.

En el segundo capítulo se desarrolla cómo opera la valicepción en la realidad anímica que se constituye a través del cuerpo. Para esto se parte del concepto de alma, se centra la atención en la descripción que Husserl hace del cuerpo como punto *cero de orientación*, de la *voluntad* y la *praxis* —a partir del esquema de las cinestesis y las ubiestesis—. El objetivo de este capítulo es desarrollar cómo se valiceptúa en un nivel constitutivo en el que los objetos son dados a partir del cuerpo como punto cero de orientación y cómo se constituye la valicepción frente a objetos que tienen alma, esto, es que son portadores de una realidad (caracterizada por ser experiencia de corriente de vivencias) distinta a la meramente material, causal. Este es un punto de partida para comprender el mundo de la cultura en donde la valicepción se constituye respecto a seres animados y no meras cosas. En suma, se valiceptúa cuando se atribuye realidad anímica a otra alma.

En el tercer capítulo se desarrolla cómo se tiene experiencia de la valicepción en el mundo espiritual, esto es, el de la persona como punto central de un mundo circundante que es, ante todo, un yo cuerpo. Se centra la atención en el concepto *motivación* que se distingue entre motivación de experiencia, motivos de razón y motivación de pasividad. Esto para ver cómo la valicepción abre el camino para identificar cómo se constituye la relación con los otros.

Finalmente, en las conclusiones se expone cómo la fenomenología husserliana, como ética trascendental, exige un paso previo, a saber, dirigir la atención a la constitución primigenia del valor que se sedimenta pasiva y activamente en la experiencia corporal de mundo. Se reconoce el paso que se da en esta dirección con las descripciones fenomenológicas del cuerpo que se realizan en *Ideas II* y se propone una ética detrascendentalizada, a partir de la experiencia empírica-mundana del valor. Para ello se caracteriza el contraste entre la ética husserliana, como ética detrascendental (empírica, mundana) y ética trascendental (ética formal, racionalidad ética), a partir de los pasos que en este proyecto han dado los filósofos colombianos Guillermo Hoyos (2012) Vásquez y Germán Vargas Guillén (2016).

La propuesta más importante de esta monografía es que la valicepción, que se vivencia primigeniamente en la experiencia corporal y que subyace a toda experiencia perceptiva, refiere un estrato pasivo, en la medida en que previamente a todo juicio de valor hay experiencia valorativa, esto es, constitución material que posibilita su formalización. Las descripciones fenomenológicas que Husserl realiza en Ideas II proponen un reconocimiento de la corporalidad constituida como estrato natural, anímico y espiritual, en donde los puntos más centrales a destacar son los siguientes:

1. Como estrato natural, el cuerpo es materialidad y causalidad psicofísica, se constituye subjetivamente, como unidad estesiológica, es decir, como condición de posibilidad de la aprehensión de todas las cosas que han de constituirse; por ejemplo, de los objetos de los sentidos, de las apariciones fenoménicas, de las cosas sensiblemente aparentes, etc. Las vivencias que se sedimentan en este trato son vivencias de la percepción, en donde frente a la síntesis categorial concurre la síntesis estética. Este nivel de la constitución reconoce la valicepción, dada la tesis fenomenológica de que paralelamente a todo acto perceptivo concurre un acto valorativo, que antes de ser ejecutado como juicio es experimentado, es vivenciado como acto estético (como aisthesis, como estesiología). En este nivel se constituye el nivel estético del valor. La percepción estética, por ejemplo, acontece al percibir un cuadro, un sonido, que previamente a la captación hace que el yo esté arrojado en el disfrute estético, específicamente, a partir de la esfera de la emoción. Es distinto tener la vivencia del cielo azul, estar arrobados ante él, que ejecutar e juicio 'el cielo es azul'. Esto muestra el operar de un yo abstracto, anónimo, que acompaña mis vivencias en la primacía de la relación estesiológica, del estímulo de los objetos que captan mi atención.

2. Un estrato superior de constitución remite a la realidad anímica. La realidad anímica se constituye a través del cuerpo como punto cero de la percepción que tiene una primera toma de conciencia a partir del movimiento. La aprehensión y la constitución de la experiencia espacial reconducen los análisis fenomenológicos al cuerpo propio y su sistema de orientación a partir del cual se organiza la experiencia de mundo. El cuerpo como realidad animada es condición de

posibilidad para el darse de los objetos, es punto cero de la voluntad y de la praxis. El cuerpo no se limita a ser receptáculo de datos sensibles, sino que tiene función constitutiva para las cosas materiales, los sentimientos sensibles, es decir, las sensaciones de placer, dolor, bienestar, malestar, que se extienden hasta la voluntad.

A partir del cuerpo propio, como órgano de la percepción, de la voluntad y de la praxis se constituye la experiencia valiceptiva como vivencia fundada y fundamentadora de actos de orden superior porque no se vive como mera pasividad, como condicionalidad material o causalidad psicofísica, sino a partir del cuerpo como portador de corrientes de vivencias, referidas a sí mismo y a los otros. En el cuerpo propio se constituye el soporte hyletico de las valoraciones, que son los sentimientos sensibles y las afecciones. En suma, la ética material que tiene como base la afectividad, los sentimientos, el querer, el desear, entre otros.

La experiencia perceptual del valor se constituye en un nivel más superior, cuando se trata de a experiencia corporal ‘consciente’, esto es, a partir del ‘yo puedo’, capaz por su corporalidad de modificar su mundo, alterar sus percepciones a través de su cuerpo y constituir su experiencia consigo mismo y con los otros. En el nivel constitutivo no es lo mismo hablar de percepción de valor a partir del estímulo de objetos que de seres como yo, portadores de corrientes de vivencias.

3. Mientras que el primer y segundo estrato dan cuenta, además, de la constitución del mundo de la naturaleza con su respectiva ampliación a lo anímico, a partir de la experiencia corporal, un tercer estrato entra en consideración; a saber, el espiritual. Éste exige desarrollar cómo surge la experiencia valiceptiva en el mundo predado, en el mundo de la cotidianidad, que no es otro que el mundo circundante de la experiencia trascendental. La descripción del cuerpo propio, además, en el mundo de la vida vislumbra las funciones del yo, que no es cogito anexo al cuerpo, sino percatación de sí mismo como cuerpo, en múltiples apercepciones.

Todo acto remite a la experiencia corporal en tanto que a partir de ésta el mundo cobra significación. Los actos de conciencia o modos intencionales de la conciencia no son exclusivamente ejecutados en actitud temática, teórica o reflexiva, más bien, se constituyen y vivencian a partir de actos fundantes y fundados que, de acuerdo a los modos, valorativos, prácticos o teóricos del yo, adquieren su sedimentación, pasiva o activa. Reconocer los modos

de conciencia implica hablar de un yo que los vivencia, sin la presunción de que la conciencia y el yo son entidades o funciones agregadas al cuerpo.

En la experiencia corporal en el mundo espiritualizado, una de las paradojas de la fenomenología, que distingue el sujeto de la vida cotidiana y el sujeto de la reflexión es superada, pues, da cuenta de que se trata del mismo sujeto en sus experiencias valorativas. El yo fenomenológicamente expuesto en su corporeidad es yo que experimenta el mundo y, aun en su experiencia natural, tiene la capacidad de hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y la toma de conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo³. La valicepción referida en este estrato de la realidad espiritual es experiencia valorativa constituida en tanto que el yo cuerpo no remite a un operar irracional en el mundo que sólo se vuelve racional en la reflexión. Más bien, vuelve a la sensibilidad en tanto operar egológico activo del cuerpo. En ese sentido, sus horizontes prácticos se realizan no a partir del estímulo o de la causalidad psicofísica sino a partir de motivaciones, bien sea pasivas o de razón.

A partir de la descripción de la valicepción como percepción de valor que se constituye en la experiencia corporal en cada uno de los estratos descritos, he propuesto la tesis de que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional y sus despliegues de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. Seminalmente racional porque la valicepción puede ser proracional, pero no tiene en sí una razón proracional. Proracional indica que tiene una razón o razonabilidad que se puede desplegar o explicitar en múltiples sentidos, uno de ellos es el trascendental. Ahora bien, esto implica reconocer al menos dos cosas: la primera es que se puede distinguir la ética fenomenológica en su dimensión formal, trascendental; y, la segunda, que se puede reconocer su carácter material detrascedental.

Los términos *formal*, *trascendental* y *racional* merecen una aclaración. Primero, cuando hago referencia a una ética formal como ética trascendental tengo como punto de partida la distinción husserliana de que: una cosa es ‘ver’ ‘experimentar’, ‘tener en el campo de percepción’; y, otra, ‘ejecutar el ver’ en un sentido especial ‘percatándose vivir’, por ejemplo, juzgando, creyendo estar

³ Quien formula de esta manera esta paradoja de la fenomenología es Daniel Herrera (2002, p. 43).

frente al objeto de manera activa, mentándolo (Ideas II § 3, p. 33). Trascendental y reflexivo pueden considerarse términos equivalentes, son funciones de pensamiento que se ejecutan en una actitud temática específica. Lo formal es la explicitación de la vivencia en el ámbito de lo mentado, como lo predicativo, lo proposicional, en suma, actos de orden superior. La ética formal es ética trascendental en la medida en que es ética de los predicados, de las proposiciones, de las teorías, de los códigos y de las normas, etc. Ésta es efecto de la reflexión; no de cómo viven los sujetos, sino de cómo piensan y si bien toda experiencia tiene estructura lógica, esto no quiere decir que por sí misma sea formal. El sentido de la acción es trascendental, pero la acción en sí misma no siempre lo es.

La experiencia valiceptiva subvierte que el fundamento de la ética esté en el ámbito de lo trascendental en la medida que reconoce:

1. El carácter pasivo de la experiencia valorativa, desde el nivel de la constitución de la experiencia del cuerpo estesiológico, esto es, el cuerpo desde su condicionalidad psicofísica, como cuerpo material. En suma, en su dimensión estética.
2. La constitución de la experiencia valorativa como cuerpo propio, que indica un nivel de la vivencia en el que las afecciones son el soporte material de los juicios. Esto se constituye en primera persona, pero en ineludible referencia a los otros.
3. La valicepción en el mundo de la vida es operación constituyente pasiva de los valores, en los que cada sujeto desde su experiencia corporal se encuentra referido a normas culturales, instituciones, costumbres, etc., que, así como apropia, también modifica. El mundo de la vida puede considerarse como un campo de juego en el que experiencia valorativa y juicios de valor pueden estar entrelazadas, pero no siempre van de la mano. La tesis de la valicepción exige reconocer y aceptar que se tiene vivencia de valor, vivencias valorativas, cuando las palabras, los juicios y las tomas de posición llegan tarde. El orden del concepto de la ética, de las normas trascendentales de la razón, no siempre están en el orden del sentimiento, de la valoración pasiva, en suma, de la valicepción.

La propuesta de detranscendentalizar la ética comprende la relación entre lo trascendental y lo fenomenológico en el ámbito de la razón práctica como valicepción. El fenomenologizar de la experiencia acontece en el nivel de lo natural, de lo anímico y espiritual. Cuando el sujeto tiene experiencia de valor, no está haciendo teoría del valor y la acción no se da en funciones

trascendentales, pero tiene sentidos trascendentales. Ahora bien, esto no implica un vaivén entre lo racional y lo irracional de la experiencia, sino reconocer que no todos los actos son racionales, aunque son actos de razones. La razón no se distingue entre práctica, valorativa y teórica, más bien a partir de la valicepción se exige el reconocimiento de que hay razón protoimpulsiva, es decir, motivada desde actos que no son de orden superior, sino que está en pre-predicación.

EL PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA VALICEPCIÓN

Valicepción (*wertnehmung*)⁴ indica el tomar, recibir, acoger, el *valor*, que corre paralelamente a la percepción que remite a tomar, recibir, acoger lo *verdadero*. Es un concepto fenomenológico que en *Investigaciones lógicas* y tanto en el libro primero como en el libro segundo de *Ideas*, adquiere importancia en el campo de problemas sobre el entretrejimiento de la razón teórica, axiológica y práctica, o lo que se conoce como la esfera dóxica, afectiva y volitiva; asimismo, en el problema de la fundamentación de los actos afectivos y volitivos en actos cognitivos. La valicepción es la percepción del valor, la experiencia primordial del valor, que descansa en experiencias que tienen su sedimentación en la corporalidad, en los sentimientos sensibles, en los actos del sentimiento, en la vida emotiva que sirven de base a los juicios axiológicos. En este trabajo se comprenderá la valicepción en los distintos estratos de constitución de la experiencia corporal, sin embargo, antes de ello se desarrollará cómo ha sido tratado este concepto por parte de algunos fenomenólogos contemporáneamente.

VALICEPCIÓN: ACTOS BÁSICOS Y ACTOS FUNDADOS

Agustín Serrano de Haro (1995), al analizar detalladamente el modelo de *Investigaciones lógicas* y el de *Ideas* ve que el problema de la valicepción está relacionado con la razón práctica y que está referida a los actos básicos y a los actos fundados. En el modelo de las *Investigaciones lógicas*, específicamente a partir de la quinta, *Sobre las vivencias intencionales y su contenido*, Husserl retoma dos principios de la psicología brentaniana que permiten examinar el principio de la condición básica y universal fundante de las representaciones, de los actos teóricos. El primer principio es que los fenómenos psíquicos poseen una esencia genérica peculiar que reside en la intencionalidad y el segundo que los fenómenos psíquicos, los actos intencionales, son representaciones o descansan sobre representaciones⁵. Husserl retoma estos principios de la psicología brentaniana, pero se aparta de ellos por lo siguiente: Primero, reconocer la intencionalidad como esencia peculiar de la conciencia, de la ‘psique’, no exigiría que toda actividad de la conciencia fuera intencional. Esto, no sólo porque los actos de conciencia intencionales son complejos sin ser necesariamente complejo un de actos, lo cual quiere decir

⁴ Serrano de Haro traduce *wertnehmung* como *estimación* mientras que Ziri6n Quijano como *valicepci6n*. En este trabajo se usa la traducci6n del segundo.

⁵ Brentano, F. (2002). *Origen del conocimiento moral*, pp. 16-77.

que contienen elementos que sirven a la intencionalidad, y sólo a ella sin fraccionarla, sino también porque entre los elementos no fraccionarios de la intencionalidad existe un determinado género que tiene relativa independencia de los actos que se articulan en la conciencia. A este último género pertenecen los campos de sensaciones —visual y táctil fundamentalmente— que, según Serrano de Haro, Brentano ubicaba en los fenómenos físicos, “a la vista quizá de su estructura descriptiva, más cercana en apariencia al espacio fenoménico que al tejido inextenso de los actos” (1995, p. 63). La teoría de la intencionalidad como esencia particular de la conciencia ampliada por Husserl pone de manifiesto que hay pluralidad innúmera de formas de actos complejos y de actos en que la conciencia se refiere a objetos; por ello, al hacer de la intencionalidad el tema principal de investigación, surge la tarea de realizar una clasificación adecuada de esas formas y su complejización progresiva. Segundo, según Brentano, se realizan juicios sobre los que luego acontecen los fenómenos valorativos y volitivos, a partir de su referencia intencional, es decir, las diversas formas de dirigirse intencionalmente a ellos, bien sea representándolos, tomándolos como existentes, rechazando su existencia, juzgándolo, etc. Husserl en la *Quinta investigación* objeta la doctrina de las meras representaciones simples y fundantes, pero sin desechar el principio de primacía de los actos teóricos.

Husserl, aunque parte de la concepción de Brentano que hace de la representación un modo básico de la intencionalidad, ve el problema de que la consecuencia de los principios de su psicología es que no se podría discernir entre un *modo* y una *referencia* intencional. Al representarse un objeto, la conciencia no tomaría actitud ninguna, sólo se limitaría a tener la referencia intencional de ese objeto, en otras palabras, indicar el objeto, propiedades, relaciones, que el acto muestra, y hallarse ante una vivencia concreta de representación, sería todo uno; sin embargo, los actos que se erigen sobre representaciones darían entrada a modos de referencia en sentido propio al dirigirse en actitud judicativa, afectiva, volitiva, a ese objeto intencional que la representación subyacente proporciona (Serrano de Haro, 1995, pp. 64-65).

A partir de lo anterior es preciso resaltar algo fundamental, a saber, un contraste estructural entre actos básicos y actos fundados. Las representaciones pueden concebirse como un puro y simple acceder intencional desatendiendo incluso el ser o no ser de algo al que se accede. Sin embargo, otros fenómenos, como los del juicio valorativo o el placer estético son complejos de actos porque “encierran en su base el acto que da referencia intencional y agregan el acto dependiente

que da el modo de la referencia” (Serrano de Haro, 1995, p. 65). El objetivo de examinar la diferencia entre actos fundados o fundantes permite acentuar o negar la distinción entre actos de la voluntad, de la práctica, y los intelectivos; en otras palabras, al examen de si la volición encubre un acto de tipo teórico. Dicho con mayor claridad “percibir sensiblemente o juzgar afirmativamente consistirían en la atribución de existencia a un objeto que yo seguiría representándome diferente a la existencia y que sólo podría representarme así” (Serrano de Haro, 1995, p. 67). Este problema, además, alude a la cualidad intencional como parte abstracta de todo acto, a saber, el modo de referencia que engloba a los actos que toman posición respecto a su objeto intencional y que prestan valor de ser a lo que la materia intencional mienta. Para Serrano de Haro esto se explica de la siguiente manera:

Más claro aparece el hecho de que la cualidad ponente se confronta de modo exclusivo con la no ponente, con la que no toma partido acerca del ser o no ser de lo mentado. De tal manera que vivencias de duda, de sospecha, de presunción, etc., en que la toma de partido no se ha decantado, sí quedan desechadas como otras tantas formas de cualidades intencionales. La limitación exclusiva de las formas básicas de cualidad a ponente y no ponente delata una primera crítica al planteamiento brentiano. Al describirse además su oposición específica en un plano de igualdad, los actos no ponentes siguen desempeñando un papel de primer orden en la vida consciente (1995, p. 68).

A partir de lo anterior se puede decir que el problema de las cualidades de acto fundadas, tanto del sentimiento como de la voluntad, es si se someten a una dualidad ponente-no ponente, que no da lugar a la distinción entre emociones a las que importe ‘el ser de su término intencional’, los afectos pueden o no suceder y además pueden ser objeto de representaciones que se desentienden de su acontecer efectivo. No obstante, se trata de ver la existencia de estas intenciones subjetivas en la conciencia y de su posible objetivación reflexiva.

Serrano de Haro indica que, en la primera etapa de la fenomenología, Husserl trató el problema de las cualidades fundadas y que, a partir de este modelo, se puede ver que la dependencia de actos de sentimiento y voluntad respecto de actos cognitivos íntegros no se debe a una conexión puramente fenomenológica de vivencias respectivas. Es, más bien:

ley apodíctica de la ontología formal relativa a que una parte no independiente del todo en que esta última ley se incluye la que les impondría a las cualidades superiores una fundamentación global que de suyo no sufren. De aquí la supuesta indiferencia de los sentimientos hacia la especie de cualidad básica a que se enlazan (1995, p. 70).

A partir de lo anterior, la concepción fenomenológica husserliana del universo integro de los afectos y las voliciones tienen el carácter de acto fundado y la asimetría entre otros tipos de actos parece inevitable. La objetivación de los actos de conciencia son posibilidad esencial de la conciencia e incluso, como señala Serrano de Haro, si fuera impensable un sujeto consciente que nunca ejerciese la reflexión sobre sus propios actos fundados, que se trata de una exigencia de principio (1995, p. 72). A esto se agrega, además, que partir de los actos fundados como meras cualidades que se hacen con una materia de acto que es propia de una cualidad heterogénea, sólo puede conducir a una teoría subjetivista del valor, lo cual quiere decir que cada valor apreciado y cada esfera de valores responderán a un modo de referencia subjetivo que ha sido objetivado, sin que tales modos encuentren motivación intrínseca en el espectáculo de la realidad, que es siempre y sólo objetivo (Serrano de Haro, 1995).

La posición de otro autor, que converge con la de Serrano de Haro es la de Ullrich Melle. Éste último ha centrado la atención en este problema e indica que los actos objetivantes, según *Investigaciones lógicas* no rinden ninguna constitución del objeto, pues, todas las determinaciones prácticas y de valor tendrían que aprehenderse como determinaciones de la reflexión y la consecuencia de esto es que no podría hablarse de los actos de razón en el sentido husserliano. Un análisis fenomenológico que se propusiera escapar a esta consecuencia tendría que considerar las propiedades de valor como términos intencionales de actos objetivantes; en el caso de que predicados de valor formaran parte de materias intencionales primitivas. Un paso para ello sería, entonces, identificar el nexo entre las sensaciones y el acto efectivo que se requiere, más que con la calidad axiológica que pudiera fundar un juicio de valor, lo cual exige una nueva comprensión de la vida emotiva.

En la fenomenología trascendental, expuesta en *Ideas I*, el punto de partida para abordar el problema de los actos fundados es el mismo, a saber, que los actos *estimativos*, es decir, *valiceptivos*, afectivos, volitivos, en ningún caso son objetivantes: Según Serrano de Haro:

Husserl descubre, más bien, la posibilidad de una contraposición directa e intuitiva entre la razón genérica objetivante y la razón genérica del resto de los actos, de los actos superiores. Que estos no sean objetivantes significa que no captan su objeto intencional; es decir, que la aprehensión intencional no lleva en ellos un tener ante la mirada del espíritu, a un mantener frente a ella el término peculiar de su intención. La emoción, la resolución no enfocan a su correlato y lo captan, ya sea de un modo explícito, atento, co-atento, ya sea de modo desatento —captación en mero sentido genérico— (1995, p. 76).

Un caso ejemplifica lo dicho previamente: alguien está observando un cuadro y a partir de la estimación estética —valicepción— está vuelto a la belleza del cuadro; está vuelto a lo atractivo del suceso, resuelto a un fin, vuelto a un objetivo que persigue, etc. En cada uno de estos actos, la aprehensión teórica, la captación destaca cierta unidad objetiva del horizonte abierto de objetos, bien sea el cuadro, el suceso, el objetivo. La atención teórica sostiene y abre paso a una actividad superior del yo, que discurre hacia el objeto intencional sin cobrar sesgo teórico. El yo no objetiva la pintura inicialmente, más bien se ‘mueve’ hacia ella en la valicepción y el disfrute. El yo se ve concernido y se deja atraer, entonces “la resolución supone representación de la situación buscada, pero ella no consiste en captarla además como un fin” (Serrano de Haro, 1995. p 76). Lo que hay es un dominio íntegro de determinaciones que son objetivas, pues, se ofrecen inherentes al correlato intencional íntegro, y que, sin embargo, no son accesibles primariamente a la objetivación, a la captación. Según Serrano de Haro, entonces el valor es un *quid* objetivo que no se ofrece a la mirada que es objetiva (1995, p. 77). Para desarrollar esta idea propone el siguiente ejemplo de cómo opera la estimación —valicepción— en una película de suspenso:

El asunto de la película se presenta a la conciencia de imagen como una ‘trama’ que centra la atención del espectador. Fija tensa no sólo su atención sino su ánimo. El yo queda en ‘vilo’ vuelto hacia el discurso incierto de la historia como una ‘carga’ de emotividad, que acaso se distienda ocasionalmente, pero que se mantiene a la espera del desenlace, de la resolución temática y afectiva. Generalmente la tensión desemboca en un ‘clímax’ en el que converge todo el potencial afectivo y se ‘descarga’; tras él, el espectador ‘respira’, recobra su ánimo habitual, o bien, en caso de una resolución fallida, la tensión no sólo se desinfla de manera decepcionante (1995, p. 77).

En esta experiencia acontece un tejido variable, progresivo, sintético de actos vividos en el que se constituye intencionalmente la intriga como un peculiar registro de valor, que es el que confiere suspenso a la película. Lo que se muestra con el ejemplo es que no podemos estar vueltos de otro modo que en la captación⁶. Para Serrano de Haro, el problema consiste en el antiguo criterio de clasificación de vivencias en función de los modos de dirigirse al correlato, modo objetivante o no.

Intriga, suspense, que a su vez se bañan en la plenitud estética inherente a la contemplación cinematográfica, holgura de imágenes, amplitud de escorzos, nitidez cromática, viveza casi premiosa de los movimientos, etc. La trabazón múltiple de vivencias anímicas, afectivas de disfrute y tensión no se detienen, empero, a objetivar sus correlatos específicos —la belleza, el suspense como tal—, los cuales brotan derechamente de la emoción vivida. Y no sólo esta contextura de vivencias que ‘comprometen’ o ‘complican al sujeto’ en el tema intencional hace surgir esas cualidades aprehendidas sin objetivación en primer término (1995, p. 77).

En *Ideas I*, Husserl distingue entre *actos* estimativos (*valiceptivos*) cuyo correlato de sentido sería el *valor* y *actos* de *sentimiento*. Al respecto, Husserl sugiere una posible ordenación cuatripartita de las vivencias intencionales, según la cual, la estimación sería la capa superior inmediata sobre las objetivaciones y la conciencia emotiva la superior inmediata a las estimaciones (valicepción). Por otro lado, Serrano de Haro observa que en el libro segundo de *Ideas* Husserl:

Asume la condición emotiva de todas las síntesis noéticas orientadas a valores, y, a través de ellas, a bienes: la constitución más originaria del valor tiene lugar en la vida anímica como goce preteórico, en acepción amplia, del sujeto que siente; para este goce he empleado en lecciones universitarias desde hace décadas el término estimación (Wertnehmung) (*Ideas II* 4).

Es posible observar que ni la renuncia al imperio de la esfera objetivante sobre el universo del sentido objetivo, ni la renuncia a reducir las esferas no objetivantes a cualidades superpuestas, implican cuestionar un principio de fundamentación, a saber, que la referencia objetiva de la representación es condición de

⁶ Que por brevedad en esta investigación se ha enunciado como valicepción, que sin embargo es distinta a la captación.

posibilidad de la intención afectiva, la cual tiene el carácter de acto superior. Al respecto Serrano de Haro aclara lo siguiente:

Una representación indeterminada es un pleno acto objetivante y es una ilusión de la teoría juzgar que el límite de variación de la indeterminación es la completa ausencia de todo acto objetivante. No sólo la dirección teleológica de estas vivencias apunta hacia captaciones dotadas de distinción interna, sino que es difícilmente pensable una distinción cero en la objetivación que no arrastrase a la vivencia del sentimiento a una distinción igualmente nula. ¿Cómo podría yo reconocer los valores que el sentimiento barruntaba o la voluntad anhelaba, si tales barrunto o anhelo no hubiesen excluido de antemano, y a sabiendas, infinidad de espectáculos objetivos? (1995, p. 27).

Se puede ver que la captación no sólo subyace a priori a la vida anímica y conativa, la cual posee la posibilidad de abarcar *a posteriori* lo que éstas últimas rinden. Todo correlato intencional del sentimiento o de la voluntad, por principio, es susceptible de una objetivación superior que convierta el pleno objeto intencional de nuevo en objeto captado. (Serrano de Haro, 1995). Lo captado es una representación de orden superior y puede surgir de la aprehensión objetivante, entonces, todo puede someterse a la operación de objetivación. Esto se puede seguir explicando con el ejemplo de la película de suspenso.

Concluida la sesión, mientras se disipan retencionalmente los ecos afectivos, la atención del yo suele volver sobre el espectáculo disfrutado, sin revivir por ello la tensión afectiva previa. El yo repasa, juzga, discute lo perturbador de cierta escena, lo cautivador de cierto personaje, la ambigüedad moral de una conducta, lo original de cierto escorzo de la cámara, etc. La mirada ya no se deja apelar anímicamente, por más que tampoco se circunscriba a las asépticas representaciones subyacentes. Trátese aquí de actos que enfocan justamente los valores peculiares que han movido y tensado el ánimo, y tal como se presentaron afectivamente, de tal manera que esta objetivación posterior brinda un *novum* teórico; la actitud objetivante se apropia a posteriori del rendimiento intencional que las meras captaciones nunca pudieron engendrar (1995, pp. 80-81).

Hay paso entre actos no objetivantes y la actitud teórica superior. Serrano de Haro advierte un problema en el análisis husserliano de este paso, a saber, que la objetivación de valores y matices anímicos sólo se podrá concebir en forma de juicios, es decir, en forma de actos teóricos no intuitivos. Entonces, la correlación estructural entre la cualidad de valor y el estar vuelto afectivo hace de este segundo el análogo

de la percepción, pues, el acto del sentimiento cuenta con variaciones internas de distinción y claridad análogas a las que determinan la calidad de una intuición sensible. Por ello:

si la objetivación teórica de valor ha de ser una intuición, hay que suponer la pervivencia del correspondiente sentimiento, siquiera como sentimiento revivido —el análogo del recuerdo sensible—. Y nunca habrá percepción del valor en el sentido literal, objetivante, como tampoco percepción de bienes en sentido literal, es decir, acto teórico intuitivo que, aun suponiendo genéticamente intenciones afectivas, no las contenga en acto. En el mejor de los casos, una captación perceptiva apropiada discurrirá simultánea a una intención afectiva nítida, prolongada, de suerte que ambos actos sostengan los pronunciamientos judicativos referidos al valor, su objetivación predicativa (1995, p. 81).

A partir de esto se cuestiona la creencia de que la capa superior goza de independencia respecto de la objetivante, esto porque la protodoxa pervive en la intención superior una vez se ha modalizado en el acto fundante. Para Serrano de Haro, se impone la conclusión de que, en su presentación programática, la fenomenología trascendental asume para la vida del sentimiento y la voluntad un estatuto intencional pleno e irreductible. Para él, la fenomenología madura sí constata dentro de la vida emotiva como momentos esenciales de la intencionalidad el dar sentido a un segmento noemático propio y la doxa referida a él. Además, comprueba la autonomía de tales momentos respecto de los actos básicos, pues:

El rendimiento de sentido es insubrogable; la creencia y su modo, indeducible. El análisis podría ampliarse, asimismo, a las restantes vertientes noéticas de la «conciencia de»: a las variaciones de distinción y claridad, a las formas sintéticas, a la actividad y pasividad afectivas; dentro de esta última, a los "hábitos intencionales", más conocidos como talantes y disposiciones anímicas, etc. Y, en fin, son multitud de fenómenos intencionales complejos los que se articulan para el sujeto que los vive, ante todo, como un concernimiento anímico: la cualidad de acto superior tendría en ellos "carácter arcóntico" sobre la inferior según la denominación de Husserl (1995, pp. 84-85).

Roberto Walton en *Intencionalidad y horizontalidad* (2015) reconoce el carácter ficticio o abstracto que tiene el yo cuando el análisis fenomenológico se limita a un punto de vista estrictamente gnoseológico, es decir, cuando se hace la ficción de un sujeto que se comporta de modo meramente contemplativo y que no es motivado a ninguna acción práctica y por lo que es afectado en su mundo circundante. Considera que es necesario tener en cuenta la combinación

de todos los aspectos de la actividad humana dentro de la esfera de la experiencia, a saber, la sensación, el cuerpo propio, los instintos, el sentimiento, la vida práctica, etc. (p. 217). Para eso trata los estratos inferiores de la génesis de la intencionalidad, es decir, la afectividad y avanza a un nivel ajeno a la intencionalidad en el que se constituyen los actos del sentimiento que se dirigen al valor.

Walton hace la advertencia de que la idea husserliana de la ética se enfrenta contra el empirismo ético que relaciona todo principio con la particularidad de la naturaleza humana y del sentimiento y la voluntad y reconoce que en ese sentido:

La ética no ha de ser una tecnología empírica que cae en un psicologismo o biologismo porque se apoya en la psicología y la biología. A una concepción subjetivista de esta índole, Husserl opone una concepción objetivista del mismo modo que lo hace en la esfera de la lógica. En forma análoga a la lógica pura, que, como ciencia teórica, subyace a la lógica como disciplina normativa, la ética tiene una vertiente teórica, es decir, la axiología o teoría de los valores, y una vertiente normativa, es decir, la práctica o teoría de la acción ética. Husserl considera que la ética «solo es posible como una ciencia —fundada fenomenológicamente— de la razón axiológica y práctica».6 A la lógica formal en el terreno de la razón teórica corresponde una axiología formal en el terreno de la razón valorante y una práctica formal en el terreno de la razón práctica o volitiva. Y a la lógica material corresponde una axiología material y una práctica material. Por tanto, la ética se relaciona con la acción correcta y racional, así como la lógica se relaciona con el pensamiento correcto y racional. El paralelismo se extiende respecto de las estructuras fundamentales de cada disciplina. Así, la lógica ofrece a Husserl un hilo conductor para encontrar estructuras correspondientes en la ética (2015, pp. 218-219).

Para Walton, el paralelismo entre razón lógica, axiológica y práctica tiene su origen en el paralelismo de los tipos básicos de actos, es decir que frente a los actos de conocimiento se encuentran los actos de la afectividad como el desear o el querer a partir de los que aparecen las tomas de posición. Los actos de conocimiento, entonces, pueden dirigirse a también a la conciencia afectiva gracias a la razón lógica que se presenta un enlazamiento esencial de la conciencia dóxica con toda conciencia, es decir, que toda toma de posición puede ser convertida en una toma de posición judicativa. Esto significa que los actos del sentimiento se convierten en objetos de actitud judicativa. Lo que esto quiere decir es que la voluntad necesita de los actos

lógicos para acceder a la palabra. A partir de esto se sostiene que los actos del sentimiento son fuentes originales para valores racionales que les son propios y que estos pueden experimentar luego una captación y determinación lógica. Respecto a la valicepción, en este campo de problemas, Walton refiere lo siguiente:

Una constelación de propiedades materiales se asocia con sentimientos sensibles, y un sentimiento intencional intuye un valor al aprehender esos sentimientos sensibles. Por ejemplo, sobre el fundamento de una percepción externa de un cuerpo físico coloreado, una multiplicidad de sentimientos sensibles —relacionados con el carácter agradable de la figura y color del cuerpo— permite la captación del valor por medio de un valorar sentiente o sentir activo. Para designar la captación del valor, Husserl utiliza el término *Wertnehmung*, que se puede traducir por valicepción como palabra análoga a percepción porque en alemán designa el tomar o recibir (*nehmen*) lo valioso (*wert*) o el valor (*Wert*) del mismo modo que percepción designa el tomar o recibir lo verdadero (*wahr*) (2015, p. 235).

Las siguientes distinciones que subyacen en la valicepción. En la experiencia valorativa Husserl distingue tres niveles: 1. la intuición sensible o percepción, en cuya ejecución o efectuación no vivimos, pero que resulta fundante para un acto emocional. 2. La intuición axiológica fundada que capta un valor en lo dado a través del nivel inferior, es decir, que capta la mera cosa como cosa valiosa; y 3. la objetivación del acto emocional y su correlato valioso en un acto de conocimiento y en un ulterior juicio-de-valor. Para Walton:

Esta captación teórica del objeto con su componente de valor incluido en el ser-así es la captación de un objeto de nivel superior. Se distinguen, pues, tres planos objetivos: i) el de las objetividades fundantes para valores, es decir, objetividades que entran como base de las cualidades valiosas; ii) el de los valores que se fundan en las objetividades fundantes y se correlacionan con actos de sentimiento (Husserl llama a veces objetos, y a veces no, a estos valores); y iii) el de las objetividades-valores que surgen de la intervención ulterior de un acto dóxico (2015, p. 230).

Por otro lado, Ignacio Quepons, en su estudio artículo titulado *Apercepción del valor y tonalidad afectiva: problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos* (2015), sostiene que la experiencia primordial de valor, lo cual remite al paralelismo entre percepción externa y de los valores. Para

Quepons, el problema de los actos del sentimiento como acceso a la esfera del valor tiene una de sus características más importantes del planteamiento axiológico de Husserl es que el fundamento del valor descansa en las experiencias del sentimiento, más bien, “los valores, lejos de ser el resultado de un mero consenso lingüístico o de la argumentación conceptual, son captados originariamente como resultado de una apercepción emotiva de su sentido” (2015, pp. 157-158).

Quepons expresa que la exposición de Husserl respecto a las características de la apercepción emotiva del valor y el lugar de los sentimientos sensibles es controvertida, pues, Husserl indica que la apercepción afectiva tiene como correlato objetivo una cualidad percibida como la exhibición cuasi-sensible del valor en el objeto. Por eso, su investigación sobre esa apercepción parte de lo que se ha denominado ‘coloración emotiva’, ‘luz’ o resplandor’ que es captado en referencia a una corriente del sentimiento coherente con el volverse emotivo hacia el objeto que se descubre con cierto valor.

Lo que interesa resaltar de esta investigación de la coloración afectiva es la exhibición sensible de los valores, que es fundamental en la descripción de la apercepción del valor porque es lo que da lugar al volverse emotivo y es parte de la fundamentación fenomenológica del juicio axiológico. Ignacio Quepons parte del § 15 de la Quinta de las Investigaciones lógicas de Husserl, los diferentes manuscritos de investigación de 1909 y 1911 y el desarrollo de su teoría del valor en sus lecciones de ética. Asimismo, en la transición de Investigaciones lógicas a Ideas I. A partir de esto su objetivo es, entonces, aclarar esta temática sobre la descripción de la vida afectiva y su relación con la experiencia del valor. Dicha labor tiene entonces la responsabilidad de analizar la diferencia entre sentimientos sensibles como actos intencionales y como sentimientos sensibles, examinar el paralelismo entre apercepción empírica y la apercepción de valor que sugiere Husserl y, finalmente, hacer una aclaración del papel del cuerpo vivo en la manifestación sensible de los valores a través de nuestra vida afectiva.

Respecto a los actos del sentimiento, Quepons sigue el planteamiento husserliano hecho en *Investigaciones lógicas* desde los que se plantea la vida afectiva en dos momentos: “primero se pregunta si corresponden a la vida afectiva ciertas especies de vivencias a las cuales les sea esencial una referencia intencional y, en segundo lugar, si esta referencia intencional puede faltar

a otras vivencias de la misma esfera emotiva” (p. 159). Para ello, entonces se analiza el carácter esencial de las vivencias entendidas como acto y luego se distinguen los sentimientos sensibles no intencionales. En este esfuerzo, el problema del paralelismo entre contenidos de aprehensión de actos como la percepción y la aprehensión de vivencias del sentimiento entrelazadas con la sensibilidad, como el placer, el dolor y la intencionalidad de actos como los del agrado el desagrado, etc., es punto central de la investigación de la aperccepción del valor.

A partir de lo desarrollado previamente se puede ver que la valicepción ha sido tema de investigaciones fenomenológicas posteriores a las de Husserl. Sin embargo, éstas no se detienen en cómo es posible pasar de las vivencias de valor que se dan en la experiencia corporal a la ética. Objetivo que se propone desarrollar a partir de los siguientes capítulos.

CAPITULO I

CONSTITUCIÓN ESTÉTICA DE LA VALICEPCIÓN

LA VALICEPCIÓN EN IDEAS II

A continuación, se dan dos pasos para indicar cómo se desarrolla el problema de la valicepción en *Ideas II*. 1) se hace una breve indicación del lugar de *Ideas II* en la obra de Husserl, sus propósitos y sus métodos; y, 2) se expone cómo se desarrolla el concepto valicepción en esta obra a partir de su sedimentación pasiva tanto en los niveles de la experiencia estesiológica, la anímica y espiritual.

1. El programa fenomenológico de Husserl fue planeado en tres tomos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1912). e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. El único tomo terminado fue el primero, el segundo y el tercero fueron publicados después de la muerte de Husserl; aunque los anunció desde la publicación de *Ideas I* y alcanzó a supervisar la edición que realizó Edith Stein a los manuscritos que componen la obra.

Con el propósito de continuar con estudio de la vida de la conciencia y los correlatos de conciencia, Husserl trabajó durante 16 años en desarrollar la relación entre fenomenología, ciencias físicas de la naturaleza, psicología, ciencias del espíritu, y ciencias aprióricas; este propósito requirió investigaciones fenomenológicas de la *constitución*⁸, que remitieron al examen

⁷ En las primeras páginas de *Ideas I*, Husserl escribió: “En el PRIMER libro no sólo trataremos la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que nos hacen visibles y accesibles la conciencia trascendentalmente purificada y sus correlatos esenciales; intentaremos también alcanzar ideas precisas acerca de la estructura más general de esta conciencia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales que son propios de ciencia. Luego, en el SEGUNDO libro, tratamos a fondo algunos grupos de problemas particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar realmente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, con la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las ciencias aprióricas. Los bocetos fenomenológicos aquí esbozados brindan a la vez medios que serán bienvenidos para ahondar considerablemente la comprensión de la fenomenología lograda en el primer libro y adquirir un conocimiento incomparablemente más rico de sus vastos círculos de problemas. Un tercer y último libro está dedicado a la idea de la filosofía. En él se suscitará la intelección de que la genuina filosofía, cuya idea es realizar la idea del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura...” (*Ideas I*, pp. 81-82).

⁸ A lo largo de este trabajo se irá desarrollando el concepto de *constitución*, aunque se puede ir teniendo en cuenta lo siguiente: “ver en la reflexión cómo los entes se me hacen presentes y se interrelacionan según determinados modos,

del cuerpo propio y su función constituyente de los objetos y de la realidad; a los manuscritos que exponen dicho trabajo se les conoce como *Ideas II*. La consideración inicial de Husserl en esta obra es que, aunque cada una de las ciencias tiene su dominio particular de objetos, sus propios métodos y maneras de apropiarse cognoscitivamente de las objetividades de su dominio, la fenomenología tiene la responsabilidad de mostrar que las objetividades son dadas a la conciencia y que la conciencia originariamente dadora de sentido es la que desempeña un papel en cada ciencia, como fuente última de la fundamentación. Para Husserl, toda investigación dogmática de objetos exige la conversión a una fenomenología trascendental, sin embargo, no se trata de que la fenomenología deba ocuparse de cada objeto singular de cada disciplina singular sino “del hilo conductor de los principios del ser (de las generalidades regionales) o del sistema de las ontologías *racionales*” (*Ideas II*, p. 363).

El programa de *Ideas II* puede identificarse, además, a partir del propósito de la aclaración fenomenológica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Para lograr dicho propósito, Husserl distingue la constitución y la reducción fenomenológicas específicas en la naturaleza material, la naturaleza animal y del mundo espiritual y realiza investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, no como una teoría de estratos, sino como un método que investiga el encadenamiento de las vivencias a partir de las que la *realidad* y las cosas adquieren su sentido.

Los diferentes niveles de realidad desde los que la reducción fenomenológica se ejecuta en dirección del conocimiento de las operaciones constitutivas son los siguientes: primero se constituye la *realidad natural*, como naturaleza material y mera esfera de cosas. Aunque ésta adquiere su sentido en tanto ‘orbe de todas las experiencias posibles’. En este nivel se distingue un nivel todavía más bajo, el de las *cosas* sensibles, es decir, los correlatos del yo pensado en aislamiento y todavía no realizado, a partir del cuerpo estesiológico.

En el nivel constitutivo de la naturaleza se describe un yo puro⁹, con sus percepciones sensibles, con multiplicidades perceptivas en las que se constituyen escalonadamente *cosas reales*, cosas que

y ver simultáneamente, cómo estos modos dependen de las intencionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales Yo me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y subjetividad se constituye el sentido del mundo y los seres. Constituir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al nacimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl la historia de la filosofía no es la historia del olvido del ser, sino la historia de la constitución del ser, es decir, de la construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes (Herrera, p. 2002, p. 51).

⁹ Es preciso aclarar que la noción de *yo* que se tiene a la vista es distinta de la noción de yo personal. El cuerpo es materialidad, pero el yo es una función reflexiva que de manera abstracta indica sentidos independientes de la pura concreción desde la que se constituye como sujeto.

es necesario caracterizar en la falta de estrato de apercepción superiores. El yo que se describe en este nivel no ejecuta actos de nivel superior y está condicionado por su naturaleza psicofísica. El siguiente paso de la descripción consiste en el reconocimiento del cuerpo propio perteneciente al previo yo ‘aislado’, ‘puro’, ‘abstracto’, y las referencias de dependencia que imperan en él y en otras realidades. El cuerpo es descrito por Husserl como una de las ‘cosas subjetivas’ que se constituyen primero como unidad estesiológica. El cuerpo estesiológico remite a la aprehensión de todas las cosas que han de constituirse, a las apariciones fenoménicas, a las cosas sensiblemente aparentes, a las cosas de los sentidos, etc. En este estrato se ejecuta la constitución de objetividades referidas al sujeto individualmente, aislado, y al cuerpo constituido en él, donde según Husserl “los sujetos-yos se constituyen iguales *cosas* de los sentidos y *cosas* subjetivas-*objetivas*, que están necesariamente diferenciadas en la manera de darse por la orientación que cambia de sujeto a sujeto” (*Ideas II* p. 358). Es decir, por la aprehensión intracomprendiva que se constituye a partir de la realidad animada y que permite que se constituyan las cosas de los sentidos y las unidades cósmicas subjetivo-objetivas, que se vuelven unidades intersubjetivas. En este nivel de la constitución, las vivencias reciben contenidos de sentido, o bien las cosas como correlato del sujeto singular reciben un sentido. Esto posibilita la constitución de una objetividad intersubjetiva que adquiere validez para el sujeto singular.

Asimismo, se describen alma y cuerpo en su co-pertenencia, desde el cuerpo como unidad estesiológica y el alma como realidad fundada, no independiente, sobre el subsuelo del cuerpo —como unidad estesiológica—. En este estrato se describe el yo personal, que en su corporalidad es *punto cero* de orientación, de la *voluntad* y de la *praxis*. Para el yo personal las cosas ya están constituidas mediante la apercepción y se comporta hacia ellas en la medida en que aparecen localizadas en torno a su cuerpo. El cuerpo propio se experimenta prerreflexivamente y es el punto cero de la toma de conciencia del sí mismo y del mundo.

En la descripción del estrato del mundo espiritual se describe el mundo de la cultura que se caracteriza por ser el mundo de objetos espiritualizados, es decir, objetos que tienen sentidos culturales válidos para uno y válidos para otros. En este nivel, la vida anímica se expresa en referencia a los otros, mediada por valores y objetos culturales. La motivación y la expresión son dos características fundamentales del mundo espiritual.

2. Para desarrollar la tesis propuesta en esta monografía se sigue la estructura que Husserl plantea en cada uno de estos estratos en los que la valicepción como percepción del valor se constituye desde la experiencia corporal fundada en distintos niveles. La valicepción, como percepción del valor adquiere distintos matices en el estrato de la *realidad* material, animal y espiritual.

En la descripción del estrato de la naturaleza material, al analizar el yo abstracto que se constituye previamente a todo acto teórico, a partir del cuerpo como cosa material y condicionalidad psicofísica, Husserl se percata de que este yo ejecuta actos teóricos, prácticos y valorativos. Sin embargo, antes de hacer la reducción que describe estos actos en actitud trascendental, es decir, actos constituidos y ejecutados en un nivel superior, Husserl centra la atención en su sedimentación primigenia. En ésta se han constituido vivencias —aquí se describen a partir de la percepción, la síntesis estética y el cuerpo estesiológico—, en las que se funda la valicepción. Esto sucede porque paralelamente a la percepción corre una captación del valor, que antes de ser ejecutado como juicio es experimentado, como acto emotivo que es fundado y funda objetividades superiores. El problema de la constitución de la valicepción en este estrato es el tipo de actos en los que se funda. Pues, ésta nace en la esfera de la emoción, pero se ha constituido previamente por actos objetivos; la valicepción se puede ver en un movimiento que enlaza las objetividades que se han constituido pasiva y activamente y que operan primariamente en una captación estética del valor.

Posteriormente, en el nivel de la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo, las descripciones fenomenológicas resaltan un yo que se percibe a sí mismo a partir de su espacialidad. El yo a partir de su cuerpo como *punto cero* de la percepción se percata de sí mismo y las múltiples cosas que aparecen frente a él son constituidas por el sistema de las *cinestesis* y las *ubiestesis*. El cuerpo propio introduce un sistema de orientación que es condición de posibilidad para el darse de los objetos, además, es *punto cero* de la *voluntad* y de la *praxis*. El movimiento corporal es una *praxis* a partir de la cual operan otras *praxis*, pues, el cuerpo no se limita a ser receptáculo de datos sensibles, éste tiene función constitutiva para las cosas materiales, los sentimientos sensibles, es decir, las sensaciones de placer, dolor, bienestar, malestar, que se extienden hasta la vida de la voluntad. En este estrato es importante una diferencia, a saber, las cualidades del cuerpo como cosa material y las sensaciones de movimiento. Estas últimas

convierten al cuerpo experimentado como naturaleza física en su material *hyletico*, que constituyen las cualidades sensibles de las cosas, así como su posibilidad de alterarlas.

A partir del cuerpo propio, órgano de la percepción, de la voluntad y de la praxis, se constituye toda posibilidad de comprender la valicepción como vivencia fundada y fundamentadora de actos de conciencia de nivel superior que tiene su primera referencia en el cuerpo propio. Ésta permite la vivencia de los sentimientos sensibles, que son soporte hyletico de las valoraciones, pues, en el cuerpo propio se constituyen las afecciones, que son el sentir primigenio al que se remite la toma de conciencia.

A partir del cuerpo propio se constituye la afectividad y a partir de ésta se sedimentan los actos del sentimiento que se dirigen a los valores que pueden estar sujetos al juicio. En la experiencia del cuerpo propio se constituye la ética material que puede ser valorada desde el punto de vista de ética formal; la ética material es el terreno de la afectividad, de los sentimientos, del querer, del desear.

PARALELISMO ENTRE PERCEPCIÓN-VALICEPCIÓN

En *Ideas II*, el paralelismo entre percepción y valicepción se explica a partir de las siguientes características: desde el tipo de actos que acontece en los modos de dirigirse de la conciencia¹⁰, desde la síntesis estética que opera paralelamente a la síntesis categorial y, finalmente, desde su constitución en el cuerpo estesiológico.

1. En *Ideas II*, valicepción —*Wertnehmung*— se define en relación con la percepción —*Wahrnehmung*—. Para explicar cómo tiene un papel constitutivo en la experiencia, Husserl se remite al paralelismo entre estas dos; la valicepción se refiere a tomar, recibir, acoger lo ‘valioso’ o el ‘valor’ de algo y la percepción a tomar, recibir, acoger lo ‘verdadero’. Husserl propone la tesis de que hay un paralelismo entre estas dos dado que frente a la actitud cognoscente del sujeto hay siempre una actitud valorativa y práctica¹¹, es decir, hay distintos *modos* del estar dirigido de la conciencia hacia sus objetos: el *valorativo*, el *práctico* y el *teórico*. Ningún objeto se da sólo teóricamente, entonces, lo que es preciso investigar es cómo se distinguen los distintos momentos de la experiencia valorativa y los tipos de actos que se constituyen cuando se valora y se ejecuta el juicio de valor. La valicepción, como se mencionó anteriormente, está referida a la relación que hay entre la percepción del valor y el juicio de valor.

Cuando en *Ideas II* se parte del análisis de la naturaleza, esto es, de la *realidad* material que es campo de experiencias del yo que aún no es consciente de los actos desde los que ha llegado a constituir su experiencia, el punto de partida es “dirigir la atención al todo de las cosas ‘reales’, al mundo de las cosas en su totalidad, el ‘orbe’, la naturaleza que en sus formas de espacio y tiempo abarca todas las realidades fácticas, pero [...] también, todas las realidades posibles *a priori*” (*Ideas II* § 12 p. 57). Este orbe abarca todo lo mundano, sin embargo, en él no están constituidos los objetos individuales.

El sujeto de interés fenomenológico es el sujeto teórico, que experimenta objetos teóricos constituidos por las ciencias de la naturaleza y expresa predicados propios de dichas ciencias. Sin

¹⁰ En esta obra ‘modo de dirigirse a la conciencia’ y ‘actitud’ son términos equivalentes.

¹¹ Según Zirión Quijano, “la expresión [valicepción] designa [...] un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar captante del yo cabe el objeto mismo” (*Ideas II*, p. 39).

embargo, sus vivencias están constituidas previamente por una idea esencial de la naturaleza que exige un esclarecimiento fenomenológico. Este esclarecimiento de la idea esencial de la naturaleza —del correlato de la naturaleza—, requiere el examen de los actos constitutivos, no sólo teóricos, sino también prácticos y valorativos a los que se encuentra referido el sujeto; aunque sea preciso, en un primer momento, volver a los objetos de la naturaleza, despojarlos de todo valor de uso, ético, político, histórico, etc.

Lo que se resalta con el análisis de la constitución de los objetos de la naturaleza es que no se trata de que los objetos estén ahí en la naturaleza sin más para el sujeto, al contrario, hay una relación entre naturaleza, percepción de la naturaleza y experiencia de la naturaleza, que merece esclarecimiento fenomenológico¹². El punto de partida para describir cómo se determinan percepción de la naturaleza y experiencia de la naturaleza es el yo. El yo se encuentra dirigido a los objetos de la naturaleza percatándose, pensando libremente, poniendo activamente, y con ello a la vez captando. La actitud en la que el yo se dirige a los objetos de la naturaleza nace en la ejecución primigenia de los actos de conciencia que ejecuta y ésta —la actitud— es forma esencialmente modificada de tener conscientemente lo constitutivo. El punto de partida es reconocer que el objeto de la experiencia no se define por su presencia o no presencia sino gracias a sus modos de conciencia en el que se da por perfiles. A partir de esto, “la evidencia no está exclusivamente del lado del objeto, tiene que ser conquistada por el sujeto. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de modos de darse” (Herrera, 2002, p. 41).

La noción de sujeto que se propone en *Ideas II* es la de “*ego* que pertenece inseparable a todo *cogito*” (*Ideas II* §4 p. 34). Éste es sujeto teórico, es decir, objetivante, que “capta y pone como existente (en el modo de validez de la mención de ser) una objetividad en sentido respectivo, y además la determina en síntesis explicitadoras, eventualmente, en forma predicativa-judicativa” (*Ideas II* § 4 p. 34). Con base en esto, el problema al que Husserl se vio enfrentado y que en *Ideas*

¹² Respecto a este propósito, es preciso recordar que, en *Ideas I*, Husserl señaló cómo el punto de partida de la reducción fenomenológica es el conocimiento natural y la experiencia. En *Ideas II* se describe la experiencia de un yo puro que tiene experiencia de la naturaleza, sin predicados de valor ni de uso. Se investiga, puede decirse que, manteniendo la ruta planteada desde *Ideas I*, cómo a las ciencias corresponde un dominio de objetos, éstos entendidos “como campo de investigaciones, y a todos sus conocimientos [...] aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se *dan* en sí mismo, y al menos, parcialmente en *forma originaria*, los objetos de dominio. La intuición en *que se dan*, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la ‘natural’ y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan *originariamente* es la percepción [...] Darse originariamente algo real, ‘intuirlo’ simplemente y ‘percibir’ son una sola cosa (*Ideas I* §1 pp. 17-18).

II mereció un desarrollo más amplio, es que el sujeto de la actitud natural, que vive y experimenta un cambio de actitud y ejecuta la reducción fenomenológica, se encuentra con objetos predados que tienen una función constitutiva, de tipo gnoseológica y práctica.

El proyecto fenomenológico que desconectaba los valores y la utilidad práctica de los objetos que se presentaba al sujeto adquiere un interés especial. En las descripciones de *Ideas II*, Husserl presta atención a cómo las predaciones, la sedimentación pasiva de vivencias intencionales y el yo cuerpo operan en toda la constitución de vivencias. Teniendo en cuenta esto se forja un camino para enfrentar una de las paradojas de la fenomenología que, si se toman prestadas las palabras de Daniel Herrera Restrepo, radica en la distinción entre el hombre de la vida cotidiana, en actitud natural, y el sujeto de la reflexión, que opera y actúa en la vida cotidiana (2002, p. 43)¹³. El sujeto no sólo vive en actitud teórica, porque las objetividades a las que está referido están constituidas previamente mediante vivencias intencionales. El mirar teórico no pasa por todas las objetividades sino por aquellas que son dadoras de sentido o son determinantes para el objeto teóricamente captado. La constitución de objetividades se caracteriza por realizar objetividades de pensamiento, que como actos de sujeto pueden ser actos de predicado, de un nivel superior, es decir, como actos de representación, de juicio y de pensamiento. Sin embargo, la actitud teórica no está solamente determinada por vivencias de conciencia denominadas como *actos dóxicos*; “las objetividades categoriales constituidas mediante los actos teóricos precedentes son predaciones”¹⁴ (*Ideas II* §4 p. 35). En esa dirección, hacer consciente lo constituido, dar un giro de la mirada que muestre la ejecución primigenia de las predaciones y de los actos predadores exige volver a lo dado pasivamente. En palabras de Husserl:

Tiene uno que caer en la cuenta de que en la peculiaridad de la actitud teórica y de sus actos teóricos (cuyo ejercicio hace del sujeto un sujeto teórico) reside el que en cierta manera se encuentre en ellos de antemano los objetos que por primera vez llegan a ser teóricos. Así pues, preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son *objetos* teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún objetos de actos que los determinan teóricamente [...] los objetos “predados” mismos pueden

¹³ En el orden de la exposición de *Ideas II* esto sucede con las distintas descripciones del yo. Husserl habla del yo abstracto o protoyo, que se constituye como objeto de la naturaleza; del yo puro, a partir de la constitución del yo como realidad animal; del yo personal, el ‘cotidiano’ que se apercibe a sí mismo y ejecuta actos de distinta índole, que percibe, siente, juzga y quiere; finalmente, del yo trascendental.

¹⁴ “Esta situación rige también en forma análoga en otros casos en que la función de preconstitución es ejercida por actos emotivos” (*Hua. IV* § 4 p. 35).

“proceder” primigeniamente de actos teóricos, o sea, pueden ya ser en este respecto actos teóricos (*Ideas II* §4 p. 36).

En la actitud valorativa y práctica hay vivencias dóxicas, ello se muestra con la modificación fenomenológica que se da, por ej. en el agrado, en el ver y en el juzgar, desde donde se pasa de una actitud a la otra. Se pasa de la actitud de disfrutar a la de la objetivación de lo disfrutado y, además, se pasa de la vivencia del comportamiento valorativo al predicar sobre el comportamiento valorativo. Lo mismo sucede con la actitud de valorar, apreciar, disfrutar, etc. El juicio de valor nace del abandono de la actitud valorante, nace de lo axiológicamente intuido. Los actos valorativos pueden referirse a objetividades predadas y en ello su intencionalidad es constitutiva para objetividades de nivel superior y se muestran como constitutivas para objetividades de nivel superior, análogas a las subjetividades categoriales de la esfera lógica. Lo expuesto previamente por Husserl se puede sintetizar de la siguiente manera: Primero, la investigación de *Ideas II* inicia con la descripción de la actitud científico natural desde la que fenomenológicamente se constituye la idea esencial de naturaleza, dado que la naturaleza es el orbe de experiencia de toda experiencia posible. Los actos intuitivos dados primigeniamente son las percepciones, pero la experiencia tiene una modificación esencial de acuerdo a la actitud en la que el sujeto ejecuta el acto. La actitud científico natural opera como actitud teórica, sin embargo, frente a ella opera también la actitud valorativa y la actitud práctica. Husserl se percató de que la actitud teórica no está determinada solamente por vivencias de conciencia temáticas, que denomina actos dóxicos, sino que en la actitud valorativa se presentan también vivencias de este tipo, es decir, dóxicas. Lo característico de esto estriba en la manera como las actitudes son ejecutadas en función del conocimiento, de la valoración y de la praxis, por ejemplo, cuando el sujeto dirige su ‘mirada’ a lo percibido, lo recordado y lo pensado, a partir de lo cual se logra identificar una diferencia entre ‘ver’, ‘experimentar’, ‘tener en el campo de percepción’ y otra ‘ejecutar el ver’ en el sentido especial ‘percatándose vivir’. En palabras de Husserl:

Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, ‘vivir’ en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial ‘creyendo’, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con mirada activa, el estar dirigido específicamente mentante (*Ideas II* § 3, p. 33).

Con lo anterior se propone que la objetividad de los actos teóricos está constituida previamente por vivencias intencionales, que son vivencias de emoción y predaciones. Éstas, en cuanto vivencias intencionales, constituyen para el objeto nuevos estratos objetivos, aunque el sujeto no esté en actitud teórica. Un ejemplo de lo dicho previamente es que hay diferencia entre tener conciencia de que el ‘cielo es azul’ y vivir en la ejecución del juicio ‘el cielo es azul’, percatándose, captando, mentando específicamente. El sujeto piensa, ejecuta un acto en el sentido específico, pone un predicado, el objeto está ahí para el sujeto, aunque se dirija a él, posteriormente, percatándose, captando, en cuanto yo teórico, objetivante en sentido general.

Husserl indica que “vivimos con objetividades que hemos constituido predadamente que no proceden de actos teóricos que se constituyen, por ende, en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico categoriales de ninguna índole” (*Ideas II* § 4 p. 37), este tipo de objetividades son predaciones que se constituyen como valoraciones, tomas de posición y comportamientos, que son vivencias que no constituyen un objeto teóricamente mentado y judicativamente determinado como tal. Estas vivencias remiten a un cambio del interés teórico, en las que salen del estado preteórico al teórico, pues, son nuevos estratos de sentido que entran en el marco del sentido teórico. Así, pues, se constituye un objeto nuevo mentado en un sentido nuevo y más propio de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. La intención de la conciencia cambia y los actos responsables de otras daciones experimentan una modificación fenomenológica.

A lo expuesto previamente se debe agregar que la función de la preconstitución es ejercida por actos emotivos que pueden, por un cambio de actitud del sujeto, estar referidos a actos de nivel superior. Lo que con esto se indica es que las objetividades categoriales constituidas han transcurrido ya en una modalidad de ejecución primigenia que adquieren sentido en una forma esencialmente modificada del tener ‘todavía’ conciente lo constituido y ‘mantenerlo asido’ como en una confirmación continuada de los actos categoriales que se suceden como en una cadena; en palabras de Husserl, “en una forma de proyectar un rayo de mención sobre sus resultados sintéticos” (*Ideas II* §4 p. 36).

Todo esto se puede resumir del siguiente modo: preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son *objetos* teóricamente apropiados, ‘mentados’ y menos aún objetos de actos que los determinan teóricamente. Los objetos predados pueden proceder primigeniamente de actos

teóricos y pueden ser en este respecto objetos teóricos. Husserl señala que esto es posible por lo siguiente:

los pasos espontáneamente singulares de los actos permanecen, tras su ejecución, retencionalmente mantenidos en la conciencia, y justamente en la forma modificada de estados pasivos y porque, por último, al final de todo el proceso, en analogía a una simple representación, puede fungir como conciencia que predá, y puede adoptar una nueva dirección de la mirada a su objeto conciente unitariamente en él (*Ideas II* §4 p. 36).

En la constitución de las vivencias se dan distintos momentos. Por ejemplo, un estado de cosas constituido previamente en el pensar espontáneo y articulado puede emerger en la forma de una ocurrencia recordativa. Esto sucede en el medio de una modificación reproductiva del estado que es resultado final del pensar anterior que opera como conciencia predadora para los actos de la nueva actitud teórica. Lo mismo sucede, por ej. con ‘ocurrencias’ que emergen como certezas, posibilidades o probabilidades, en suma, como estados de cosas nuevos —es decir, no vueltos solamente a representar recordativamente sino que operan como ‘estímulo’ para el pensar referido a ellos—. Además, hay objetividades predadas que no proceden de actos teóricos, sino que “se constituyen en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico-categoriales de ninguna índole” (*Ideas II* § 4 p. 37).

Lo anterior vale para predaciones de actos teóricos, pero ¿qué pasa con actos de otra índole? Aquí la tesis de que paralelamente a la actitud teórica corren, como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica, actos de otra índole requiere un análisis detallado. Se puede retomar el ejemplo del juicio ‘el cielo es azul’ e indicar que primero se puso el ‘tener conciencia de que el cielo es azul’ y con ello la ejecución teórica de este acto. Sin embargo, esta actitud se pierde cuando viendo el azul, que puede ser resplandeciente u oscuro, se vive en el ‘arrobó’ ante él. En esta vivencia —valiceptiva— no se está ante una actitud teórica o cognoscente; aunque también puede haber agrado en la actitud teórica, como cuando un físico está dirigido observando el cielo azul resplandeciente. Lo que es preciso aclarar con esto es lo siguiente:

Los predicados emotivos significaban: predicados determinantes de objetos, pero precisamente sólo aquéllos que se constituyen en la emoción de forma precisada, y en esa medida se llaman predicados objetivos, en el sentido del lenguaje común también llamados objetivos. Por otro lado, en efecto, legítimamente se llaman también en un buen sentido ‘subjetivos’, como predicados que en su sentido mismo remiten a sujetos

que valoran y a sus actos valorativos. Pero esto en oposición a los predicados meramente *naturales*, puramente relativos a cosas que en su sentido propio no denotan nada del sujeto ni de sus actos (*Ideas II* § 7 p. 45).

Para explicar esto es necesario recordar que se trata de una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual el sujeto pasa de una actitud a otra. El cambio de actitud pertenece como posibilidad de todos los actos y a ellos les corresponde la modificación fenomenológica correspondiente. Todos los actos que no son desde un principio teóricos pueden convertirse en actos teóricos mediante un cambio de actitud. Esto, a partir de dos distinciones: el valorar-apreciar como comportamiento emotivo, como acto en el cual vivimos y el tener por valioso judicativo, es decir, un predicar sobre el valor. En este último se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo. Husserl ofrece otro ejemplo:

La obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuida, pero/no solamente intuida sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino axiológicamente intuida. En el abandonarse activo del estético estar-ocupado-con ella-en-el-agrado-, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es objeto del disfrute. Por otro lado, en el juzgar estético, en el estimar, ya no es objeto en el mero abandono disfrutante, sino *objeto* en el sentido particular *doxotético*: lo intuido está dado con el carácter de la amenidad estética como propiedad suya (constituyente en su ser así). Ésta es una nueva *objetividad* teórica, y justamente, una objetividad peculiar de nivel superior. Viviendo el intuir meramente sensible, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente tenemos una mera cosa captada teóricamente de la manera más simple. Pasando a la captación del valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una primera cosa; tenemos la cosa con el carácter de valor como propio de su ser así (o con el predicado expreso del valor) tenemos una cosa valiosa (*Ideas II* § 4 pp. 38-39).

El objeto de valor que, en sentido objetivo encierra un valor como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor que, a su vez, es un objeto de nivel superior. En el paralelismo entre la valicepción y la percepción se muestra que hay también un paralelismo entre la síntesis categorial y la síntesis estética. Esto permite, de algún modo, comprender que los juicios de valor tienen su fundamento en la síntesis estética, que remite a la actividad perceptual y valiceptual que funda el juicio.

En *Ideas II* hay una fenomenología de las vivencias que analiza la constitución a partir de actos de la conciencia, pero que tiene interés en mostrar cómo la constitución parte de la referencia al cuerpo. Por ello, es necesario distinguir otros aspectos de la descripción de los tipos de actos que se ejecutan en el valorar y que permiten comprender cómo opera el paralelismo. Al respecto, si se tiene en cuenta que la descripción requerida parte de objetos predados que se originan mediante espontaneidades teóricas, valorativa y prácticas, un análisis más profundo exige perseguir la estructura intencional de tales objetos, que remiten a lo que Husserl denomina *receptividades secundarias* (*Ideas II* § 7 p. 46). Al perseguir estas receptividades secundarias se encuentran las espontaneidades “que llevan a las objetividades respectivas a darse de un modo plenamente propio y originario” (p. 46). En palabras de Husserl, “se regresa en una serie de pasos, a objetividades fundantes, a noemata, que están captables primigeniamente en tesis más simples y no remiten a tesis anteriores” (p. 46).

Esta nueva dirección de análisis remite a la constitución de los protoobjetos, a saber, objetos de los sentidos, lo cual se explica detalladamente a partir de la síntesis estética.

LA PASIVIDAD EN LA SÍNTESIS ESTÉTICA (SENSIBLE)

Las cosas *reales* son dadas en percepción sensible, mediante espontaneidades previamente a la reflexión, antes de poner en marcha actos sintéticos categoriales. Las espontaneidades son lo primordial de la estructura intencional de cualquier tipo de objetos dados, en las que fenomenológicamente se constituyen objetividades fundantes, tesis simples y *protoobjetos*. A partir de esto, una diferencia muestra que a la par de la síntesis categorial opera la síntesis estética; la primera opera en sentido formal —en cierto sentido analítica— y la segunda remite a lo sensible. Cualquier tipo de objetos que estén constituidos, de cualquier región, pueden ser substratos de síntesis categoriales, sin embargo, previamente han sido constituidos a partir de la síntesis estética.

Toda percepción simple de cosas (esto es, una conciencia que da originariamente la existencia presente de una cosa) nos remonta intencionalmente, reclama de nosotros consideraciones singulares, recorridos singulares, transiciones a series de percepciones, las cuales por cierto están abrazadas por la unidad de una tesis continua, pero manifiestamente de tal modo que las diversas tesis singulares no están de modo alguno unificadas en la forma de síntesis categorial. Lo que presta unidad a estas tesis singulares es una síntesis de una especie enteramente diferente: la llamaremos síntesis estética (*Ideas II* § 9 p. 48).

Lo que se explica con la síntesis estética es que los objetos pueden estar constituidos mediante múltiples tesis y no sólo categorialmente de tal manera que estén unificadas en su operación constitutiva. La constitución originaria de un único objeto se lleva a cabo siempre mediante una conciencia tética en la que hay referencia a múltiples tesis, lo cual lleva a la consecuencia de que la unidad del objeto no tiene que presuponer por todas partes una síntesis categorial¹⁵.

Las principales características de la síntesis estética son las siguientes:

- La síntesis estética no es un acto espontáneo.
- La *cosa* a partir de la síntesis estética se constituye a partir de notas sensibles que proceden de una síntesis continua.

¹⁵ Según la explicación de Husserl “por categorial no se entiende aquí meramente lo lógico formal, sino lo formal de todas las regiones de objetos en el sentido de la doctrina de categorías formulada en el primer capítulo de las *Ideas I*” (*Ideas II* § 9 p. 48).

- La captación de una cosa se da por sus partes, perfiles o escorzos y esto trae consigo menciones parciales en forma de ‘pasividades secundarias’ que son determinantes del sentido y motivan el curso de la percepción. Por ejemplo, en la aprehensión de la figura de una *cosa*, por un lado, están comprendidos intencionalmente cursos continuos de aprehensiones de otros lados de esa figura (*Ideas II* § 9, p. 49).

Si bien, *Ideas II* no es una investigación en la que se profundice sobre la síntesis estética, lo que rescata de ella es que su función puede observarse a partir de diferentes estratos. La síntesis estética produce la relación entre los momentos de la aparición de la cosa, a través de las circunstancias de la aprehensión y la percepción; por eje., en cualquier postura del cuerpo, la posición de los ojos en el ver, la posición del brazo, de la mano y los dedos en el palpar, etc. La síntesis estética remite a la *cosa* que se da continuamente de cualquier manera sin la mediación de ningún concepto, de ningún juicio en el sentido predicativo. La cosa tiene partes indeterminadas que se pueden reactivar mediante el cambio de actitud, estas nuevas partes portan una forma de confusiones no activadas que contribuyen al sentido no aprehensivo. Esto se explica mejor a partir de la siguiente indicación de Husserl:

ciertamente, podrá decirse que ningún análisis puede poner de relieve lo que no estaba ya en cierta manera ocultamente implicado en una síntesis implícita; que solamente podemos sacar fuera partes donde, bajo cambios de aprehensión, hemos mentado partes dentro así sea en forma de co-menciones confusas (*Ideas II* § 9 p. 50).

Los objetos son *cosas reales* dadas en percepción sensible, previamente a todo pensar y poner en marcha actos sintéticos categoriales, es decir, por la síntesis estética. Estos objetos de los sentidos remiten a circunstancias cinestésicas, en las cuales operan formaciones de síntesis constitutiva oculta, es decir, apariciones. Teniendo en cuenta esto, es posible hablar de objetos en dos direcciones; de objetos de los sentidos referidos a momentos de la materialidad, es decir, los que cobran referencia a partir de datos táctiles o de otros sentidos, como el visual, auditivo, etc.; y objetos de los sentidos que están constitutivamente a la base de todos los objetos espaciales, de todos los objetos de la realidad material.

Un ejemplo expuesto por Husserl explica el papel de la síntesis estética y su papel constitutivo: el sonido del violín es cosa espacial dada inmediatamente y remite a la predación que se encuentra antes de la constitución del objeto. En la conciencia suena un sonido que está aprehendido como objeto, pero no está captado porque el yo está vuelto hacia otra parte. Ese sonido es distinto al

sonido que suena, que remite a un estado de sensación; éste funciona para el yo como estímulo, pero no tiene la peculiaridad de una conciencia de objeto en la que es objetivamente un sonido que suena (*Ideas II* §10).

A un sujeto de conciencia que nunca hubiera ‘percibido’ un sonido, o sea, que no lo hubiera captado como un objeto por sí, no podría obligársele a aceptar ningún objeto sonido en cuanto objeto. Una vez ejecutada la captación (la primigenia de objeto) puede conducir a aprehensiones sin volverse mentante, [...] sin embargo, no todo volverse a un sonido puede remitir genéticamente a un volverse a un objeto sonido constituido: tiene que haber un sentir el sonido que no sea un aprehender o captar objetivos: tiene que haber una constitución primigenia del objeto de sonido que se anteponga como conciencia predadora, si no precisamente ya objetivamente aprehensiva [...] se distinguen dos casos fenomenológicamente posibles: precisamente el de una aprehensión objetiva, que es una conciencia *objetivante*, pero una conciencia modificada frente a la conciencia señalada como volverse y captación, y por otro lado, el caso de un estado de sensación que todavía no es aprehensión objetiva (*Ideas II* § 10 pp. 52-53).

Los objetos se constituyen primigeniamente mediante la espontaneidad, donde la espontaneidad más baja, más ínfima es la de la captación. Esta última puede ser reactivación de una captación modificada que lleva a la mirada del yo captante algo objetivo ya consciente o puede ser un acto primigenio que constituye el objeto de la manera más primigenia¹⁶. Lo que es preciso recatar con esto es que “con todas las objetividades nos vemos remontados desde las objetividades categoriales a las sensibles” (p. 53). La síntesis sensible es condición de posibilidad para el darse de los objetos en tanto que remite a la relación del cuerpo que en este darse se involucra. Las posiciones del cuerpo condicionan el escorzo por el cual el objeto es percibido, lo cual para la valicepción indica la primera condicionalidad física que subyace a las posteriores constituciones de objetos.

¹⁶ Todas objetivaciones de cosas espaciales se remontan en última instancia a la sensación (*Ideas II* § 10 p. 53).

CUERPO ESTESIOLOGICO

Una indicación puede introducir la relación del cuerpo estesiológico y su papel constituyente en la valicepción, a partir de lo que se dijo previamente sobre el paralelismo de la valicepción y la percepción y la función de la síntesis estética. Ésta es que la meta de la claridad fenomenológica exige volver al individuo en cuanto protoobjetividad, pues, todas las variaciones lógicas reciben de él su determinación de sentido (*Ideas II* §15 p. 64). Si bien en *Ideas II*, el objetivo inicial es hallar la correlación fenomenológica de la naturaleza y experiencia de la naturaleza a partir de la exclusión de los predicados de valor y los predicados prácticos, sí se hace referencia a la investigación que indaga sobre el estrato de la ‘naturaleza’ anímica ligada al ‘cuerpo’ espacio temporal, lo cual implica partir de la experiencia estética —sensible— y poner en claro el correlato del saber por experiencia, en un nivel de constitución que parte del cuerpo como *cosa material* (*Körper*).

El cuerpo estesiológico es descrito, a partir del estrato constitutivo de las cosas materiales en su estructura estética. En este estrato ya está presupuesta la edificación constitutiva de los *esquemas*¹⁷ a partir de las cosas a distancia desde las matizaciones de sensaciones.

El cuerpo estesiológico es punto de partida de la descripción de la constitución de la cosa en diferentes niveles, por ejemplo, la significación de la *extensión* para la estructura de las cosas en general, en particular de las cosas materiales; además, para la consideración de la esencia de la materialidad, el darse de la cosa de acuerdo a las *circunstancias*, entre otros (*Ideas II* § 12 pp. 57-85). La investigación fenomenológica sobre el cuerpo estesiológico centra la atención en éste a partir de la *realidad natural* del sujeto desde una mirada naturalista, esto se hace teniéndolo siempre a la vista como cuerpo material sobre el cual se edifican nuevos estratos de ser, es decir, los anímicos corporales (*Hua IV* § 35 p. 183). El cuerpo como realidad natural es objetivado fenomenológicamente para comprender su función constitutiva, pero dicha objetivación no parte de una escisión ontológica entre hombre como naturaleza material, animal y/o espíritu, pues, no es posible afirmar que para abordar la constitución del sujeto se deba presuponer su cuerpo como cosa material plenamente constituida; más bien, lo que es preciso hacer es perseguir lo que se constituye previamente o correlativamente a la naturaleza material del sujeto

¹⁷ Al análisis de la movilidad y la alterabilidad como los elementos constitutivos de la experiencia se le denomina esquema.

psicofísico. De ahí la importancia de volver sobre el cuerpo estesiológico y su papel constitutivo en otras operaciones. Sin embargo, es necesario tener presente una distinción fundamental, a saber, que el cuerpo se constituye de manera doble. Por un lado, el cuerpo es *cosa* física (*Körper*), tiene extensión a la que ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor y otras propiedades materiales similares. Por otro lado, es ‘en’ el cuerpo (*Leib*) en el que se siente: encuentro ‘en’ él, siento ‘en’ él y ‘dentro’ de él, el calor de la palma de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en la punta de los dedos, entre otros (*Ideas II* § 36 p. 185).

A partir de la distinción previa se resalta el papel constituyente del cuerpo estesiológico como extensión corpórea. El cuerpo estesiológico (*Körper*) describe el sujeto como *factum* de la naturaleza, fundado en el cuerpo y en sucesos corporales a partir de un nexo causal de la naturaleza. Con la descripción del cuerpo estesiológico se reconoce que la naturaleza física sirve de fundamento a los cuerpos, sensitividades y vidas anímicas referidos a una causalidad psicofísica desde el que opera un orden de fundación. Volver la mirada a este orden de la fundación no es dirigirse ciegamente a lo psíquico en cuanto fundado en el cuerpo sino, “en cuanto *realmente* dependiente del cuerpo, entrelazado con él de modo *real-causal*” (*Ideas II* §49 p. 229).

En el cuerpo estesiológico opera un orden de fundación (*Leib*) desde el que la persona ve cosas alrededor suyo, entre ellas, aprehensiones de cosas, posiciones de cosas, a partir del cual las valora como algo bello, útil, agradable, etc. Los sucesos estesiológicos funcionan como causalidad (*Körper*) y a su vez como condición de posibilidad de la experiencia, como *facta* de la percepción y del saber (*Leib*). Esto requiere que la investigación fenomenológica se transporte del dominio de la naturaleza física a la psicofísica en un sentido primigenio porque, “los datos anímicos y personales forman solamente una *parte* de los datos anímicos y en general de los datos naturales: desde el punto de vista de la naturaleza, todo lo personal es algo *subordinado*” (*Ideas II* § 49 p. 230). El cuerpo es, entonces, condicionalidad psicofísica¹⁸ en la experiencia posible porque las cosas son experimentadas, dadas intuitivamente al sujeto, necesariamente como un nexo espacio-temporal-causal. A este nexo necesariamente pertenece mi cuerpo, a partir de un sitio

¹⁸ Título bajo el cual se comprenden todas las relaciones condicionales que corren de un lado a otro entre el ser cósmico y el subjetivo. “Toda condicionalidad psicofísica incluye necesariamente causalidad somatológica; inmediatamente atañe siempre a las relaciones de lo irreal, de un suceso de la esfera subjetiva, con algo real del cuerpo, mediante, luego, con algo real exterior que está con el cuerpo en nexo real, es decir, causal (*Ideas II* § 18 p. 97).

donde siempre se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con un sistema de causalidad. Esto sucede:

Precisamente de tal modo que en el tránsito a la actitud natural (dirección de la mirada a la naturaleza y la vida en la experiencia) a la actitud subjetiva (dirección de la mirada al sujeto y los momentos/ de la esfera subjetiva), la existencia *real*, y también múltiples alteraciones *reales*, son dadas como en nexo condicional con el ser subjetivo, con un componente de ser de la esfera subjetiva (*Ideas II* § 18 p. 97).

Como se dijo previamente, hay significación de la condicionalidad psicofísica en los diferentes niveles de la constitución. Para describir esto se parte de que el mundo *real* se constituye primigeniamente de manera escalonada y en éste se edifica la multiplicidad de cosas de los sentidos, a modo de esquema pleno, principalmente las experiencias espaciales. Esto se explica de la siguiente manera, las cosas de los sentidos se constituyen desde una primera manera subjetiva, a saber, la de la orientación.

Fenomenológicamente la primera toma de conciencia del sujeto es la del espacio¹⁹. La constitución del estrato inferior confiere a todas las *cosas* en la experiencia —en tanto que sean, en sus estados momentáneos, cosas de los sentidos— la condicionalidad psicofísica más primigenia. Las *cosas* de los sentidos son en cuanto unidades en una multiplicidad de percepciones cinestésicas de la subjetividad: son ahí concientes siempre como motivantes para los aspectos inherentes como motivados, sólo en este nexo, los aspectos son aspectos de *cosas* de los sentidos, que es el sustrato de la apercepción:

Este sistema entero de la condicionalidad, que enlaza reguladamente cosas de los sentidos y sucesos subjetivos, es el soporte del estrato superior de la apercepción y se convierte luego en la condicionalidad psicofísica entre mi cuerpo y sus entrelazamientos causales en la naturaleza exterior al cuerpo, por un lado, y los transcurso subjetivos de sensaciones, los transcurso de aspectos, etc., por el otro. A este protocompente de condicionalidades psicofísicas se agregan luego nuevas condicionalidades, que presuponen ya su constitución, mediante las anomalías del cuerpo (*Ideas II* § 18 p. 98).

Lo básico del cuerpo estesiológico es que describe cómo a partir del estar co-experimentando del cuerpo, ejerciendo una función en el percibir, lo psíquico adquiere una significación para la

¹⁹ Ver segundo capítulo de esta monografía.

dación mundo a partir de las relaciones de dependencia entre lo corporal y lo psíquico. Husserl señala lo siguiente para explicar esto:

El uso de estimulantes, las afecciones corpóreas, tienen como efecto la presentación de sensaciones, sentimientos sensibles, tendencias, etcétera. A la inversa, un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales. Ya gracias a estos nexos, el mundo externo aparente se muestra como relativo no meramente al cuerpo, sino al sujeto psicofísico en su totalidad. Se distinguirá por entre la *cosa* misma idéntica y sus maneras de aparecer subjetivamente condicionadas, esto es, sus notas subjetivamente condicionadas que subsisten en referencia a mí, a mi cuerpo y a mi alma (*Ideas II* § 18 p. 108).

CAPÍTULO II VALICEPCIÓN EN LA REALIDAD ANÍMICA A TRAVÉS DEL CUERPO

CONSTITUCIÓN DE LA REALIDAD ANÍMICA A TRAVÉS DEL CUERPO Y VALICEPCIÓN

En la descripción de la constitución a través del cuerpo es necesario dar un paso, a saber, la del *cuerpo propio* (*Leibkörper*), que no es sólo condicionalidad psicofísica, sino que se constituye prerreflexivamente. En este capítulo se desarrolla cómo Husserl describe la constitución del sujeto anímico a partir de sus *corrientes de vivencias*²⁰, desde las que se reconoce la conciencia experienciada corporalmente mediante el soporte hyletico, aunque las vivencias intencionales no están directa y propiamente localizadas, ni forman un estrato en el cuerpo. La percepción como un aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; además, el pensar no está intuitivamente localizado en la cabeza como las ubiestesias de tensión, que sí lo están y similares. Lo que es importante ver con esto es que “los contenidos de sensación entretnejidos tienen realmente localización intuitivamente dada, no las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o incluso como existentes en el cuerpo” (*Ideas II* § p. 193).

Las vivencias del sujeto anímico son distintas a las que se describieron del cuerpo estesiológico porque el concepto de ‘maneras de comportamiento’ o ‘estados’ adquiere otra significación. La investigación sobre la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo parte del examen del sujeto personal constituido como realidad animal, desde la consideración del sujeto anímico como sujeto de experiencia de vivencias anímicas. A partir de esto, el concepto ‘alma’, adquiere relevancia en tanto es punto de partida para comprender la corriente de vivencias.

La investigación fenomenológica del alma trata de ‘extraer’ de la experiencia el sentido de lo anímico, que es dado en enlace con lo material. Esto quiere decir que lo anímico se reconoce en

²⁰ Respecto a la *corriente de vivencias*, Husserl indica: “(corrientes de conciencia), las vivencias, esto es, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, etc., no son dadas en la experiencia como anexo, en sí desconectados de cuerpos materiales, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común enlazamiento fenomenal de éstos. Más bien son algo uno por su propia esencia, enlazadas y entretnejidas unas con otras, fluyendo estratificadamente, y sólo posibles en esta unidad de corriente; nada puede ser acotado, por decirlo así, como una cosa en sí” (*Ideas II* § 20 p. 127).

tanto el sujeto es portador de corriente de vivencias que se pueden conocer por introspección, en la cual cada uno capta sus propias vivencias en su originariedad. El sujeto anímico tiene experiencia no sólo de la realidad material sino de la anímica y esta última se puede caracterizar a partir del concepto de alma, que con palabras de Husserl se puede ilustrar de la siguiente manera:

El alma es portadora de una vivencia anímica con su hacer subjetivo y, como tal una unidad que se prolonga a través del tiempo (el mismo tiempo que el cuerpo dura) y produce ‘efectos’ en la *physis* y experimenta efectos de ella: muestra una identidad en tanto que, en conjunto y en circunstancias físicas dadas, se comporta reguladamente al reaccionar: siente así y asá, percibe así y asá, etc. (*Ideas II* § 32 p. 166).

La idea que el concepto fenomenológico ‘alma’ introduce es que, dado que la constitución de la realidad del sujeto anímico está referida a vivencias de otra índole —no sólo psicofísica—, la corriente de vivencias es unitaria y encierra otras que pueden captarse intuitivamente a partir del dirigir la mirada. Esto exige una aclaración de la mirada desde la que se tiene experiencia de lo psíquico a partir de la constitución de realidad animada a través del cuerpo. Para Husserl está aclaración radica en que la corriente de vivencias puede captarse intuitivamente con una adecuada disposición de la mirada cuyo objetivo sería llevar claridad sobre el campo fenomenológico primigenio de lo psíquico²¹. Sin embargo, antes es preciso desarrollar las propiedades del sujeto anímico a partir de los actos de conciencia y que no son mera naturaleza física, a pesar de que están físicamente y co-determinadamente enlazados a su naturaleza material.

Hay vivencias que se vinculan con estados naturales que tienen referencia *real* a circunstancias *reales* determinantes y a partir de ellas se manifiestan disposiciones, rasgos de carácter, conocimientos, entre otros. Éstas son “propiedades naturales-*reales* del hombre *real* y pueden ser

²¹ Respecto al campo fenomenológico primigenio de lo psíquico Husserl aclara: “A este se refieren, en efecto, los conceptos de yo que pueden tomarse en diferente sentido, así como el concepto de alma propiamente dicho que en modo alguno coincide, ciertamente, con el concepto de vivencia y corriente de vivencias. Para nosotros lo primero que hay que considerar es la unidad del yo puro (trascendental) y luego la del yo anímico real, o sea, el empírico, el sujeto inherente al alma, donde el alma está constituida como una realidad enlazada con la realidad del cuerpo entretejida en ella” (*Ideas II* § 20 p. 127).

exploradas “inductiva-científico-naturalmente, análogamente a las propiedades físicas (227)²². Sin embargo, hay otro tipo de vivencias que pertenecen a los actos en los que el hombre tiene conciencia de sí, de los *otros* y de otra realidad *real* en su entorno. Frente a esto, el sujeto se halla referido en un pensar ordinario y también en las maneras del afecto y la voluntad. Al respecto, es preciso señalar:

Las apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y todo lo que a ellas pertenecen, los sentimientos e impulsos sensibles, los modos de la conciencia valorativa y práctica referidos a las cosas, todo ello en la consideración de la naturaleza, pertenece al hombre en cuanto cuerpo animado. E igualmente respecto a todos los actos sociales (*Ideas II* § 49 pp. 229-230).

Husserl propone los conceptos *Leib-Körper* para hacer énfasis en la diferencia del papel constituyente del cuerpo; por un lado, *Körper* significa cosa material, es decir, cuerpo como cosa entre las cosas y *Leib* como cuerpo propio, a saber, cuerpo como órgano de la percepción, punto *cero* de la *voluntad* y la *praxis*. Esta distinción tiene como base lo siguiente: primero, la aprehensión perceptiva corporal surge en los actos de sensación y de orientación, pues, toda cosa que aparece y todo lo que puede aparecer, todo el conocimiento y todo lo que se puede conocer, tiene una referencia de orientación desde el cuerpo. Esto se fundamenta a partir del esquema de las cinestesis y las ubiestesis. Segundo, desde el estrato constitutivo del cuerpo como *Leib* se da paso a la consideración del cuerpo como punto cero de la percepción y órgano de la voluntad; y a la consideración del *Körper*, porque desde de la constitución del espacio, del tiempo y del libre movimiento hay una primera toma de conciencia del yo. En este sentido, el cuerpo es punto cero de la percepción desde el que se constituyen las objetividades y es órgano de la voluntad en tanto que alude al ‘yo hago’, ‘yo puedo’ y ‘yo obro’. A estos enlazamientos constitutivos se les considera realidad anímica constituida a través del cuerpo. A continuación, se desarrollan estas características enunciadas.

EL CUERPO COMO PUNTO CERO DE ORIENTACIÓN

CINESTESIAS Y UBIESTESIAS

²² Porque nos consideramos teóricamente a nosotros mismos en esta actitud: somos cuerpos animados, objetos de la naturaleza y por ello temas de las respectivas ciencias de la naturaleza (*Ideas II* § 49 p. 228).

El papel de las *cinestias* y las *ubiestias* permiten explicar cómo la primera toma de conciencia del sujeto está referida al libre movimiento y a la constitución de la espacialidad. El cuerpo tiene significación para la edificación del mundo espacial gracias al papel constitutivo de las sensaciones. El cuerpo es como cualquier cosa entre las cosas —*Körper*—, pero pasa a considerarse cuerpo propio —*Leib*—, mediante la introducción de localizaciones en cuanto sensaciones. El cuerpo se constituye como cuerpo propio a partir de la tactualidad y lo que se localiza en las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares. Husserl muestra esto así:

Veo cómo se mueve mi mano, y sin que se mueva tentando, siento sensaciones de movimiento, pero a una con sensaciones de tensión y sensaciones táctiles, y así las localizo en la mano que se mueve [...] Si palpo, entonces la sensación táctil recibe al mismo tiempo localización en la superficie palpante de la mano. Bien mirando, las sensaciones de movimiento deben acaso su localización solamente al constante entrelazamiento con sensaciones primariamente localizadas (*Ideas II* § 37 p. 190).

Hay dos tipos de sensaciones que ejercen ese papel constituyente, que participan en toda constitución de las cosas espaciales y son necesarias para la representación de lo espacial. Primero se trata de las sensaciones que por medio de aprehensiones que ‘les caen’ constituyen las notas de las cosas. Husserl indica que a éstas corresponde, por ejemplo, los colores de la sensación con sus difusiones de sensación, en cuya aprehensión aparecen las coloraciones corpóreas con la extensión corpórea de estas coloraciones; “en la esfera táctil, las sensaciones de aspereza con cuya aprehensión aparece la aspereza *cósica*, e igualmente la sensación de calor frente al calor corpóreo, etcétera” (*Ideas II* §18 p. 89). En segundo lugar, se encuentran las sensaciones que, a pesar de que no experimentan tales aprehensiones participan necesariamente en las aprehensiones de otras sensaciones. Éstas *motivan* las aprehensiones y a partir de esto ellas mismas experimentan una aprehensión de índole distinta.

Si tiene lugar un transcurso libre de una serie de este sistema (si tiene lugar un movimiento cualquiera de los ojos o de los dedos), entonces, a partir de lo múltiple entretreído con ello como motivante, tiene que transcurrir la serie correspondiente de manera motivada. De esta manera, a partir del sistema del sistema ordenado de las sensaciones del movimiento ocular, de los movimientos de la cabeza que se mueve libremente, etc., transcurren en la visión estas o aquellas series. Mientras esto ocurre, transcurren en ordenación motivada, las ‘imágenes’ de la cosa aprehendida

perceptivamente al inicio de este movimiento, y en todo caso con las sensaciones visuales inherentes a ella (*Ideas II* § 18 p. 90).

Una aprehensión de una cosa referida a una distancia determinada, orientada y coloreada de tal modo no es pensable sin tales referencias de motivación. La doble articulación es la de las sensaciones cinestésicas, por un lado, el motivante, y las sensaciones de la nota, por el otro, el motivado.

EL CUERPO COMO ÓRGANO DE LA VOLUNTAD Y DE LA PRAXIS

El cuerpo como campo de localización, que es presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las cosas materiales, es órgano de la voluntad. El cuerpo mueve libremente las cosas, por ejemplo, las empuja, agarra, levanta y similares; además, es movable de modo espontáneo y libre. A través del yo libre es posible que se constituyan las apercepciones de un mundo de objetos, de cosas corpóreas espaciales en las que se encuentra el yo mismo. El cuerpo también opera funciones de conciencia y en él no solamente las sensaciones sensibles tienen función constitutiva para la constitución de las cosas de los sentidos, de los objetos espaciales aparentes, etc., sino también para otro grupo de vivencias, como los sentimientos sensibles, las sensaciones de placer y dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar del cuerpo destemplado, etc. (*Ideas II* § 39 p. 192).

El cuerpo como órgano de la voluntad es el del sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material y exhibe un yo al que le es inherente su cuerpo como campo de localización de sus sensaciones, que además tiene la capacidad de mover libremente su cuerpo y percibir libremente su mundo. A partir del cuerpo como órgano de la voluntad es posible hablar de un cuerpo de la praxis, que se constituye, además, por grupos de sensaciones que, para los actos de valoración, la esfera de sentimiento o para la constitución de valores como sus correlatos intencionales, desempeñan, 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. En este nivel de la constitución, se hace referencia a un 'yo puedo': se trata de un sujeto que se apercibe a sí mismo y que mediante un cambio de la mirada es capaz de dirigirse a los objetos y captarlos teóricamente, bien sea para investigarlos científicamente, valorarlos, alterarlos, etc.

Ese hombre de allí ve y oye; sobre la base de sus percepciones, ejecuta tales y cuales juicios, tales y cuales voliciones en cambio multiforme. Que "en" él, en ese hombre de

allí, emerge un “yo pienso”, es un *factum* de la naturaleza, fundado en el cuerpo y en los sucesos corporales, determinado por el nexo sustancial-causal de la naturaleza, la cual, precisamente no es mera naturaleza física, mientras que ciertamente, la física es fundamentante y codeterminante de toda otra naturaleza (*Ideas II* § 49 pp. 226-227).

Gracias al ‘yo puedo’, el cuerpo es pensable más allá del nivel de la determinación causal natural de la naturaleza y es pensable a partir de otros estratos constitutivos. Asimismo, gracias al yo puedo, el yo ejecuta estados de conciencia, representaciones, mociones de pensamiento, juicios, etc. El cuerpo está en el nexo cósmico y sus alteraciones materiales tienen de manera determinada correlatos psicofísicos. Sin embargo, el sujeto humano se encuentra determinado por *cosas* de un modo tan variado en el que no sólo entran en juego dependencias psicofísicas que requiere sólo la aprehensión psicofísica. Husserl describe esto de la siguiente manera:

Entre las cosas de mi entorno, esa de ahí atrae a sí mi mirada, su forma particular ‘me sorprende’; elijo la pieza de ropa por sus bellos colores, por la suavidad de su tela; el ruido de la calle me ‘irrita’, me determina a cerrar la ventana; en suma, en mi conducta teórica, emocional y práctica, —en mi experimentar y pensar teórico, en mis tomas de posición del agrado, del alegrarme, esperar, querer, desear, tener voluntad— me siento condicionado por cosas; pero manifiestamente esto no quiere decir condicionado psicofísicamente [...] Yo me aprehendo en los actos de mi comportamiento como dependiente de las cosas mismas, de sus bellos colores, de su forma particular, de sus propiedades agradables o peligrosas: no me aprehendo en tales actos como dependiente de mi cuerpo o de mi historia. Lo mismo vale en medida aún más sorprendente respecto de las dependencias en las cuales unas personas se saben dependientes de otras personas y no meramente singulares, sino de personas-comunidades, instituciones sociales, del Estado, las costumbres, el derecho, la Iglesia, etc. (*Ideas II* § 79 p. 179).

La aprehensión de hombre como *personalidad real* está determinada por dependencias de cosas de su mundo cósmico y por las personas de su mundo circundante personal. Además, vive en medio de *fuerzas espirituales* objetivas que, como instituciones jurídicas, costumbres, prescripciones religiosas, se presentan a él como objetividades. Frente a esto, el yo como unidad es un sistema del ‘yo puedo’ que se caracteriza porque es un yo puedo físico, corporalmente mediado y espiritual, es decir, es un yo persona con propiedades anímicas. El yo puedo físico es el yo que tiene un dominio sobre su propio cuerpo, por ejemplo, que mueve y puede mover su propia

mano; por ello puede tocar el piano, la guitarra, etc. Asimismo, se trata del yo que desaprende cómo tocar el piano y/ o la guitarra porque ha perdido la práctica, pero que puede volver a intentar aprender. Sin embargo, cuando está enfermo y pierde el dominio sobre determinado miembro, ya 'no puede', ahí, la condicionalidad psicofísica permite ver el yo condicionado por su sistema estesiológico.

El yo puedo, vivenciado también como yo espiritual, es el yo personal y se caracteriza por la potencialidad que tiene de actualizar sus experiencias, de pasar de la disposición a la acción, de recordar, juzgar, valorar, desear, etc. Es un sujeto nuevo activo a través de su hacer y para éste, la capacidad no es un poder vacío.

En el nivel de la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo, las descripciones fenomenológicas resaltan un yo que se apercibe a sí mismo a partir de su espacialidad, de su realidad anímica que le permite conocer y conocerse a partir de los otros sujetos que también son portadores de una vida anímica. El yo a partir de su cuerpo como punto cero de la percepción se percata de sí mismo y las múltiples cosas que aparecen frente a él son constituidas por el sistema de las cinestesis y las ubiestesis. El cuerpo propio introduce un sistema de orientación que es condición de posibilidad para el darse de los objetos; además, es punto cero de la voluntad y de la praxis. El movimiento corporal, entonces, se comprende como una praxis a partir de la cual operan otras praxis. El cuerpo como punto cero de la percepción, de la voluntad y de la praxis no se limita solamente a ser receptáculo de datos sensibles, éste tiene función constitutiva para las cosas materiales, los sentimientos sensibles, es decir, las sensaciones de placer, dolor, bienestar, malestar, que se extienden hasta la vida de la voluntad.

Lo que se puede comprender de la percepción, a partir del cuerpo como órgano de la percepción, de la voluntad y de la praxis, es cómo ésta se constituye desde la posibilidad de todo nivel superior de conciencia que tiene su primera referencia en el cuerpo propio. Esto permite la constitución de los sentimientos sensibles, que son el soporte hyletico de las valoraciones, pues, en el cuerpo propio se sedimentan no sólo las posibilidades del movimiento sino con ellas la acción prereflexiva, que pone frente a sí un campo de experiencias dirigidas al entorno y a sus afecciones, que es el sentir primigenio al que se remite la toma de conciencia.

A partir del cuerpo propio se constituye la afectividad y a partir de ésta se sedimentan los actos del sentimiento que se dirigen al valor que pueden estar sujetos al juicio. En el cuerpo propio se constituye la ética formal o práctica formal en tanto terreno de los actos de la afectividad, como los sentimientos sensibles, el querer, el desear.

CAPÍTULO III

VALICEPCIÓN Y MUNDO DE LA VIDA

En la primera y segunda parte de este trabajo se desarrolló la consideración del mundo de la naturaleza con su respectiva ampliación a lo anímico, a partir de la experiencia corporal. Ahora es necesario, con base en estos hallazgos, desarrollar cómo surge la experiencia valiceptiva en el mundo predado, el mundo de la cotidianidad, que no es otro que el *mundo de la vida*; en términos de *Ideas II*, el *mundo espiritual*, *mundo circundante*²³. En este capítulo se desarrollará más detalladamente el problema de la valicepción en el mundo espiritual, una vez se desarrollen los conceptos *yo cuerpo*, *mundo circundante* y *motivación*. Esta última como experiencia, de razón y pasiva.

YO CUERPO

Un tema es de especial interés en lo que se ha venido desarrollando, a saber, la descripción fenomenológica de la experiencia del cuerpo propio en el mundo de la vida. En este estrato de la descripción del mundo espiritual, del mundo circundante, no se trata de que salga a la vista el *cogito* anexo al cuerpo, sino de que *el* cuerpo es *mi* cuerpo, pero éste también es objeto, enfrente, algo que miro, que toco y puedo tocar, que es dado para mí mediante múltiples apercepciones y que permite que mi mundo se me presente aperceptivamente. A continuación, se exponen las principales características del yo cuerpo que, aunque fiel a los postulados de *Ideas II*, ya no se expresa con el léxico husserliano sino con el de Daniel Herrera Restrepo.

Lo primero que es preciso indicar es que la constitución de todo acto de conciencia remite a la experiencia corporal, a un yo cuerpo; ese es uno de los puntos fundamentales de *Ideas II*. Por ello cuando Husserl señala que el cuerpo es punto cero de la percepción lo que indica es que a

²³ Es preciso reconocer el sentido de la equivalencia que aquí se tiene a la vista entre 'mundo espiritual' y 'mundo de la vida'. Esta segunda expresión sólo se usa en el cuerpo de la exposición de *Ideas II* en la p. 337 y en las pp. 430, 431, 432 (del Anexo XIII referido al § 64, que versa sobre la "Relatividad de la naturaleza, carácter absoluto del espíritu", dentro de la exposición de *La constitución del mundo espiritual*). Canónicamente se acepta que el *Mundo de la vida* es un tema que sólo tiene su esclarecimiento a partir de 1920, es decir, por la época en que se sistematiza *Experiencia y juicio*; cuando Husserl redacta *Lógica formal y lógica trascendental* como introducción de *Experiencia y juicio*. Luego el uso de este concepto va mucho más allá en la exposición hasta *Krisis* y se sistematizó en el tomo XXXIX de Husserliana con textos que van de 1916 á 1937. Esto se aclara para resaltar que en *Ideas II* es un tema sólo referido incidentalmente, pero no desarrollado. Esto es fundamental para sostener la idea de la de detranscendentalización, que es mundanización o mundanidad del yo, del sujeto, del hombre de a pie, del 'ciudadano común y corriente'.

partir de éste la experiencia de mundo cobra significación, espacial y referencial en el darse de los objetos. Los análisis que Husserl hace del problema del correlato intencional de la naturaleza, para llevar a cabo la tarea de esclarecer la relación de la fenomenología con las ciencias físicas y del espíritu, llevan a la descripción de la conciencia que constituye el mundo a partir de su experiencia corporalizada. Los actos de conciencia —de dicha indagación fenomenológica—no son exclusivamente ejecutados en actitud temática, teórica o reflexiva, sino a partir de actos fundantes que, de acuerdo a la actitud del yo, adquieren su forma primigenia. Reconocer los actos de conciencia implica hablar de un yo que los vivencia, sin la presunción de que la conciencia y el yo son entidades o funciones diferentes, agregadas al cuerpo. En *Ideas II* se hace frente a una de las paradojas de la fenomenología que, en palabras de Daniel Herrera Restrepo, radica en la distinción entre el hombre de la vida cotidiana, en actitud natural, y el sujeto de la reflexión, que opera y actúa en la vida cotidiana (2002, p. 43). La pregunta que se formula frente a esta paradoja y que se inspira en los problemas planteados en la obra referida es: ¿cómo hacer presente que se trata del mismo sujeto?

El punto de partida para abordar esta cuestión es reconocer que el yo fenomenológicamente expuesto en su corporeidad rompe con el dualismo en tanto el yo es un título para designar la vida que experimenta el mundo, aunque lo experimenta de diferentes maneras; lo hace a partir de sus vivencias prácticas y reflexivas. Se trata tanto de la experiencia del sujeto personal singular en su actitud natural, pero también desde su capacidad de “hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y la toma de conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar conciencia igualmente del propósito o telos oculto del dinamismo de esta vida” (Herrera, 2002, p. 44).

Husserl habla de un yo-cuerpo, de un yo-persona y de un yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el yo es la ‘unidad de una representación anticipante’ de la vida en cuanto ‘totalidad de esfuerzos’. Teniendo en cuenta esto, volver al yo cuerpo no es partir de un operar irracional en el mundo que sólo se vuelve racional en la reflexión. Al contrario, como lo expresa Herrera Restrepo, vuelve a la sensibilidad en tanto operar egológico activo del cuerpo para reconocer que “la corporeidad en primera persona se da originariamente como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando a priori las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de mundo” (Herrera, 2002, p. 46).

La teoría egológica de Husserl puede parecer realista o idealista, teniendo en cuenta de que el realismo da cuenta del yo, persona del mundo de la vida; mientras que el idealismo da cuenta del yo en sus funciones trascendentales. Sin embargo, lo que se ha venido tratando de aclarar es que estas funciones trascendentales no crean nada, por el contrario, ellas ponen de presente que el mundo está ‘ya dado’ antes que la conciencia lo ponga o lo cree; “sólo que lo que me interesa no es el mundo como suma de cosas, sino el mundo como la suma de los sentidos presentes a la conciencia, cuya génesis está en mi encuentro con la facticidad, la cual sólo yo reconozco a través de la reflexión” (Herrera, 2002, p. 41).

Frente a esta concepción es posible agregar que en la teoría egológica husserliana que reconoce el yo cuerpo no hay ruptura entre lo sensible y lo racional, además:

que el ser de lo dado no es descriptible independientemente del sujeto-hombre el cual es simultáneamente sensibilidad y razón, y como tal está implicado en el esfuerzo de la descripción [...] el conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad a la conciencia y la conciencia confiere a la realidad su sentido de verdad (Herrera, 2002, p. 41).

Los análisis fenomenológicos del cuerpo reivindican una subjetividad que a partir del reconocimiento de su experiencia como cuerpo se comprende como soporte de dimensiones egológicas, diferenciadas únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo.

MUNDO ESPIRITUAL, MUNDO CIRCUNDANTE: MUNDO DE LA VIDA

Mundo espiritual es aquel que se experimenta como naturaleza, pero en el que cada persona vivencia otro tipo de objetividades, distintas a las constituidas como naturaleza. Cada quien se descubre en intersubjetividad y vive su mundo referido a valores, instituciones, costumbres, etc. El mundo espiritual se caracteriza porque es experimentado por un sujeto que realiza actos yoicos, el sujeto como portador de un mundo subjetivo se descubre como parte de ese mundo y la naturaleza se constituye para él como una objetividad en el nexo del mundo personal, que es la misma que vivencian todos los miembros de la comunidad.

A partir de las consideraciones previas, ahora es necesario describir de manera más detallada la subjetividad personal en su referencia al mundo circundante. Para ello, Husserl persigue los

fenómenos de la personalidad, del sujeto anímico en cuanto persona que, referida a su mundo circundante, piensa, siente, valora, aspira, actúa, y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo: a objetos de un mundo espiritual:

A cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado conjeturado o revelado en cuanto esto o aquello por la persona en sus actos, el mundo del cual este yo personal es conciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o así, por ejemplo, experimentando temáticamente y teorizando en referencia a las cosas que le son aparentes, o sintiendo, estimando valorativamente, actuando, conformando técnicamente, etc. (*Ideas II* § 50, p. 231).

El mundo no es simplemente el mundo físico de cualquier persona, es solamente en cuanto que la persona sabe de él, en la medida que capta a través de la apercepción y lo tiene en su horizonte de experiencia co-dado y presto para ser captado en tanto que la persona sea precisamente una conciencia ponente. Dicho en palabras de Husserl:

el mundo no es un mundo ‘en sí’, sino un mundo ‘para mí’, precisamente mundo circundante de su sujeto-yo, mundo experimentado por él, o conciente de algún otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con un respectivo contenido de sentido (*Ideas II* §50, p. 232).

En su mundo circúndate, el yo se halla referido siempre en actos nuevos, por ejemplo, en actos valorativos, en actos de agrado y desagrado, etc.; en estos actos, el objeto es conciente como valioso, agradable, bello, etc. En dación primigenia, en el representar intuitivo se edifica un valorar que desempeña en la inmediatez de su motivación el papel de una *percepción de valor* (o *valicepción*), en el cual el carácter de valor está dado de modo primigeniamente intuitivo (*Ideas II* §49 p. 232). Husserl indica un ejemplo de lo que se acaba de decir: al escuchar el sonido de un violín se da originariamente la ‘gracia’, la belleza, si el sonido mueve la emoción de quien escucha, esto lo hace en su darse primigenio y la belleza, entonces, está dada en medio de ese agrado y así mismo el valor del violín como productor de sonido, en tanto que la persona ve el violín ser tocado y capta intuitivamente la relación causal fundante (p. 232).

La conciencia del valor también puede, empero, tener el modo del agrado no originario y de la valoración de lo grato como tal, ya sin que la emoción sea tocada de modo primigeniamente vivo: el análogo de las representaciones oscuras frente a las claras en la esfera de la emoción. Cuando, por ejemplo, encuentro a primera vista que un violín es ‘bello’, una ‘obra de arte’, el agrado es entonces un agrado imperfecto, si es que la belleza está ella misma dada. Puedo ver el violín y encontrarlo bello sin que mi emoción sea ‘propriadamente’ excitada de ningún modo (*Ideas II* § pp. 232-233).

Los objetos del mundo espiritual se han constituido para el yo mediante actos fundados. Y están constituidos en una conciencia originariamente dadora de sentido mediante tales actos. Husserl indica que, si se ejecutan actos fundados en cualquier modo, los respectivos objetos dotados de caracteres de valor, deseo y caracteres prácticos, son para el yo objetos de su mundo circundante:

El sujeto ejecuta siempre actos de distinto nivel de toda especie posible, actos de los cuales pueden nacer mediante giros *apropiados objetivaciones* siempre nuevas ~~de~~, de niveles siempre superiores. Viviendo en éstas tiene los objetos constituidos del caso precisamente como sus ‘objetos’, que determinarán ahora su comportamiento ulterior y que para él son concientes ahí como determinantes (*Ideas II* § 49 p. 234).

La relación que permite comprender la experiencia fenomenológica del mundo circundante es una relación del sujeto referido a las objetividades circomundanas: esto a partir de la relación natural entre el hombre —entendido de modo natural, como realidad psicofísica— y otras realidades, a partir de las que su alma es estimulada. En la referencia intencional sujeto-objeto, en la relación sujeto y mundo circundante, el concepto de estímulo adquiere otro significado porque, fenomenológicamente, las unidades-*cosa* son unidades noemáticas, puntos de partida de tendencia conscientes, pero aún no captadas, ‘rondando en el fondo de la conciencia’; éstas atraen al sujeto hacia sí y si la fuerza motivante es suficiente el yo sigue el estímulo, cede y dirige su atención. Además, ejerce sobre ellas actividades explicitantes, conceptualizantes, teóricamente judicativas, valorativas, prácticas.

Ahora las *cosas*, por su ser o su modo de estar hechas, por su belleza, su encanto, su utilidad, suscitan su interés, excitan su deseo de disfrutarlas, de jugar con ellas, de emplearlas como medios, de remodelarlas conforme a los propósitos que ha pensado, etc. (*Ideas II* § 49 p. 235).

LA MOTIVACIÓN COMO LEY FUNDAMENTAL DEL MUNDO ESPIRITUAL

Un concepto que se ha venido enunciando merece más desarrollo, a saber, el de *motivación*. Este permite comprender el despliegue de la valicepción, Para Husserl, la motivación es la ley fundamental del mundo espiritual, porque en ella el sujeto se ve estimulado y ejecuta actos a partir del estímulo; al menos, se puede reconocer a partir de tres características: motivos de razón, por costumbre y por pasividad. Antes de desarrollar cada una de estas tipologías de la motivación, que viven entrelazadas, es preciso resaltar que el objetivo de abordar la motivación es ver cómo las percepciones motivan juicios y cómo estos juicios se legitiman y rectifican mediante experiencias; según Husserl, esto conduce a investigar cómo la atribución de un predicado se confirma en la experimentación del mismo, a su vez, cómo el juzgar está motivado en el inferir por otro juzgar, cómo se motivan los juicios por afectos y los afectos por juicios, las conjeturas o preguntas; cómo se motivan los sentimientos, los deseos, las voliciones, etc. La motivación siempre está presupuesta, impere la razón o no.

La motivación de razón se comprende en el marco de la evidencia que se funda en unidades de conciencia constitutivas de nivel superior, por ejemplo, en la fundamentación lógica. Sin embargo, se pueden hacer dos distinciones. La primera es que hay motivaciones de actos activos en la esfera que se halla bajo normas de la razón y otras motivaciones distintas, como las de la costumbre que se experimentan pasivamente. Husserl refiere esta distinción como la diferencia entre la motivación del yo y la motivación de los actos (*Ideas II*. § 55 pp. 267-268). La motivación parte de que el motivado es el yo, pues, soy yo quien le confiere una tesis a la conclusión porque he juzgado de determinada manera las premisas; en cuanto a los actos, por ejemplo, los del valor, sucede lo mismo tanto en primera persona como en el otro:

Por todas partes ejecuto yo aquí mi *cogito* y me determino por el hecho de que he ejecutado otro *cogito*. Obviamente, en ello la tesis de la conclusión está referida a la tesis de las premisas. Son tesis-de-yo, pero por otro lado no son ellas mismas el yo y, por ende, tenemos también como motivación una peculiar relación de las tesis. Pero las tesis en cuanto tesis tienen su 'materia' y también ello da por resultado líneas para dependencias: las proposiciones plenas y correlativamente las vivencias plenas tienen un vínculo de motivación (*Ideas II* § 54 p. 268).

Lo que esto quiere indicar es que es posible hablar de motivos de razón en dos sentidos: por un lado, se alude a las relaciones y nexos de exigencia entre los que propiamente se llaman *actos*: estos presuponen el sujeto activo que en cierta manera está actuando y la razón puede llamarse razón pura en la medida en que está siendo intelectivamente motivada. Sin embargo, no todas las motivaciones son racionales; según Husserl, estas motivaciones son ciegas porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo. En el caso contrario, en el que se tiene algo por verdadero o una exigencia por moral, se tiene una verdad presunta o un bien moral presunto. Entonces se es racional, pero relativamente porque puede haber equivocaciones.

Esbozo una teoría en razón relativa en la medida en que cumplo las intenciones que están delineadas para mí por mis presuposiciones. Pero puedo haber pasado por alto que una de mis presuposiciones no era correcta. Acaso sigo ahí una tendencia ciega. Creía recordar que la proposición estaba probada; la tendencia no es completamente ciega, en tanto que el recuerdo tiene su razón. Finalmente llegamos aquí a las cuestiones fundamentales de la ética en el sentido más amplio, que tiene como objeto el conocimiento racional del sujeto (*Ideas II* § 54 pp. 268-269).

La motivación de razones y valoraciones de la ética tiene otra característica, a saber, su relación con asociaciones y costumbres que fungen como referencia entre la conciencia anterior y posterior. La motivación transcurre en la unidad del curso de la conciencia, no acontece sólo como tomas de posición —tesis activas por tesis activas— sino mediada por vivencias que son sedimentos de actos de razón u obras de razón previas. Según Husserl, éstas se dan en un momento específico por ‘analogía’ con aquellas se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien por aquellas que carecen completamente de razón, como la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, en suma, desde el engranaje en la esfera de la pasividad.

Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus fundamentos anímicos por los cuales puede preguntarse, ¿cómo llegó ahí?, ¿qué me ha llevado a eso? Que se pueda preguntar de ese modo caracteriza a toda motivación en general (*Ideas II* § 54 p. 269).

En este momento es preciso hacer una pregunta, ¿qué significa hablar de motivaciones pasivas? Para responder se precisa de una distinción: que hay motivaciones de razón para posiciones

existenciales, así como para juicios y para tomas de posición de la creencia en general (a las que pertenecen las lógico-formales). Pero también hay motivaciones de razón para tomas de posición de la emoción y la voluntad. Las creencias y toda toma de posición son sucesos en la corriente de conciencia, sometidos a la ley de la costumbre. Por ej., si una vez he creído que M con este sentido a partir de cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer M en un nuevo caso. No es distinto cuando habiendo aprehendido en una ocasión y puesto objetivamente como A un contenido de sensación, puedo de nuevo en otra ocasión aprehender y poner como A un contenido de sensación similar.

Una y otra especie de motivación se entrelazan: la causalidad en los subsuelos de la asociación y la apercepción y la percepción de la causalidad de la razón pasiva y la activa o libre. La libre es pura y completamente libre donde la pasividad solamente desempeña su papel para la aportación del protomaterial que ya no contiene tesis implícitas (*Ideas II* § p. 271).

En la esfera sensible, en la esfera del subsuelo tenemos asociaciones, aseveraciones, tendencias que operan como leyes que rigen maneras de comportamientos a los que se ha acostumbrado el sujeto. Se puede preguntar si estas propiedades hacen parte de la individualidad de cada quien o si se apartan de sus actividades propias, de lo que se ‘ha elegido ser’; aunque, hablar de individualidad implica hablar del hábito y prácticas que atraviesan las maneras de comportamiento, tanto activas como pasivas, que se forjan desde el subsuelo anímico. Opera constantemente un subsuelo que el yo tiene predado y que remite a múltiples maneras de referirse a algo o que lo impulsa a ejecutar actos específicos; su *operar yoico* se vuelve un *vivenciar*. Sin embargo:

El yo es persona realmente unitaria todavía en un sentido más elevado, cuando tiene de cabo a cabo cierto estilo unitario, en el modo como se decide al juzgar o al querer, en el modo como hace estimaciones estéticas; pero también en el modo como se ponen de manifiesto en él “ocurrencias” (por ejemplo, un hombre que tiene buenas ocurrencias en el pensar matemático), en el modo como se le ofrecen metáforas, como impera su fantasía involuntaria, pero también en la índole de su apercepción en la percepción, en la índole peculiar de su “actividad memorativa” (es un hombre con buena memoria) le es fácil o difícil establecer diferencias, reacciona en el asociar involuntario más rápida o

más lentamente que otro, etc. El hombre tiene, con ello, un tipo general diversamente determinado; cada hombre particular tiene o es un tipo individual particular. Se trata aquí, por un lado, del ir y venir de las vivencias en general, por el otro, de que el yo es sujeto “que toma posición”: sujeto de voluntad, sujeto actuante, también sujeto pensante. ¿Hemos de añadir también: ¿representante, percipiente, recordante, fantaseante? En cierta manera sí. El sujeto tiene objetos frente a sí; es “representante”, y éste es el fundamento de su “comportarse” hacia los objetos (*Ideas II* § 61 pp. 325-326).

La reflexión sobre una vivencia es principalmente una conciencia ponente, pero ¿la vivencia misma está dada o es constituida en una conciencia ponente? ¿cómo se podría evitar un regreso al infinito? Es posible que existan motivaciones ocultas, incluso que no ejecutemos actos de creencia porque estos eran motivaciones. La unidad de motivación es un nexo fundado en los actos respectivos mismos y cuando se pregunta por las razones de un comportamiento personal se busca conocer ese nexo. Así como hay un operar causal en la naturaleza lo hay en el mundo espiritual, por ello, así como las ciencias de la naturaleza tiene su correlato en leyes de la naturaleza, el mundo espiritual lo encuentra en la motivación. Las maneras de comportamiento espirituales se vinculan causalmente por referencias de motivación “por referencias de motivación, por ejemplo, yo conjeturo que A es porque sé que B, C... son. Oigo que se ha escapado un león y sé que el león es un animal feroz, por tanto, me da miedo andar por la calle” (*Ideas II* § 56 p. 277). Lo que la motivación muestra es que precede la dirección que puede tomarse:

Yo, como sujeto de las “premisas de la acción” no me concibo de modo inductivo- real como causa del yo como sujeto de las “conclusiones de la acción”; con otras palabras, yo, que me decido sobre la base de tales y cuales motivos, no concibo la decisión como efecto natural de los motivos o de las vivencias de los motivos, ni a mí mismo en cuanto sujeto de la decisión como producido por el yo como sujeto de las vivencias motivantes. Igualmente, en toda inferencia lógica (no hay que pasar por alto que la inferencia práctica es un análogo de esencia, pero no algo igual, que la inferencia lógica), y así por todas partes en que dé expresión a una disposición motivacional en la actitud egológica (*Ideas II* § 49 p. 277).

Lo que se motiva noéticamente al inferir o juzgar las premisas radica en que subsistan correlatos entre el ‘porque’ y ‘entonces’. En esos correlatos opera la conciencia protodóxicamente de

manera que hace que estos correlatos radiquen en la conciencia y se tenga lo intuitivo como intuitivo, lo fingido como fingido, lo juzgado como juzgado, etc. Por ejemplo:

Me atemorizo ante el espectro, y tal vez me horroriza, aunque sé que lo visto no es algo real. La acción de la pieza teatral me estremece, aunque no es nada real, como muy bien lo sé. Qué cambios muestren los sentimientos y los actos de conciencia en general según me halle determinado en ellos por cosas reales o por meras cosas de fantasía del arte, para nuestra cuestión esto es una sola cosa (*Ideas II* § 56 pp. 279-280).

Los motivos de experiencia en este caso llaman la atención. Husserl pregunta si puedo pensarme en situaciones en las que nunca he estado y qué pasa cuando se repiten. Ante lo cual responde que no se puede afirmar que soy una cosa que siempre reaccione igual. Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, sin embargo, he cambiado²⁴ mientras esto ha pasado. Los soportes de las direcciones y las fuerzas de los motivos son diferentes. Husserl pregunta “¿cómo llego a conocerlos? Como yo, que yo soy, mediante representación fantaseadora de situaciones posibles en las cuales “medito” qué clase de estímulos sensibles o espirituales actuarían sobre mí, qué fuerzas tendrían, cómo, por ende, me decidiría, en qué dirección iría el mayor impulso, qué fuerza sería la decisiva, manteniéndose igual la situación” (*Ideas II* § 56 pp. 313-314).

A partir de esta pregunta, puede decirse que radica una guía para reflexionar en torno a los valores eminentes, esto es, el valor de las motivaciones y las acciones. Ahí también radican las fuentes de leyes formales que como normas noéticas son leyes de la validez de la motivación que pertenecen a la fuerza de la motivación y de los valores personales donde, “el valor más elevado lo representa la persona que habitualmente le confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre”. (*Ideas II* § 59 p. 315).

²⁴ “La motivación, los motivos eficaces pueden ser los mismos, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre, el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto. La vejez se vuelve prudente, se vuelve egoísta; la juventud es precipitada, fácilmente dispuesta a abandonarse a un noble arrebató; la vejez está acostumbrada (por múltiples experiencias) a contenerse, a sopesar las consecuencias. La velocidad de la vida de la juventud es, desde luego, más rápida, la fantasía más movible, la experiencia, por otro lado, más exigua; no ha llegado a conocer malas consecuencias, no conoce los peligros, tiene todavía el fresco gozo primigenio por lo nuevo, en impresiones, en vivencias, en aventuras aún no experimentadas, etcétera” (*Ideas II* § 59 p. 314).

CONCLUSIONES

LA ÉTICA HUSSERLIANA: ÉTICA TRASCENDENTAL Y ÉTICA DETRASCENDENTAL

Como se mencionó al comienzo de la monografía, el objetivo de esta investigación es desarrollar cómo fenomenológicamente la experiencia ética tiene una constitución originaria en la corporalidad, a partir de la valicepción; lo cual remite a una diferencia entre ética formal —trascendental— y ética material —mundano vital. La tesis propuesta es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional; y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética.

En los capítulos expuestos se han seguido las descripciones husserlianas para hallar elementos que permiten sustentar esta tesis. Aunque Husserl desarrolla las bases fenomenológicas de la experiencia valiceptiva que corre paralelamente a la percepción, y que se constituye en cada uno de los estratos de la experiencia corporal, es necesario dar un paso más. El paso que se precisa es explicar cómo la experiencia valiceptiva exige la detrascedentalización de la ética en tanto experiencia primordial, mundano vital. Para ello se va a explicar lo siguiente:

1. La idea de la ética husserliana como ética trascendental, como ética formal, propia de la racionalidad ética.
2. La propuesta de una ética detrascedental, empírica mundana. Finalmente,
3. se exponen algunas perspectivas de la complementariedad entre experiencia del valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón.

Antes de reconocer qué obras canónicas permiten identificar la idea husserliana de la ética y las reflexiones fenomenológicas que permiten ampliarla —y que se han tenido en cuenta en esta investigación— es preciso aclarar que la imagen que orienta el trabajo monográfico se acoge a lo que se ha denominado ‘la nueva imagen de Husserl’. Ésta última es una imagen que, a partir de la divulgación que ha hecho Donn Welton en *The New Husserl. A critical reader* (2003) y Javier San Martín en *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015)²⁵, identifica un panorama de las cuestiones que atraviesan la investigación en fenomenología, más amplio que el

²⁵ San Martín muestra que a partir de los manuscritos y textos inéditos que aparecieron en la década de los 80 del siglo pasado se ha configurado una nueva imagen de Husserl frente a la convencional. Para ello se distinguen los cambios las universidades en las que enseñó —Halle, Gotinga y Friburgo—.

convencional. Esta imagen reconoce que hay una duplicidad en la recepción de la obra de Husserl, procedente de la cronología de su desarrollo —nacimiento, maduración, aplicación— e identifica el carácter práctico que incentiva la investigación fenomenológica. Todo esto, sin desconocer la unidad de la fenomenología husserliana a partir del reconocimiento, tanto de ‘la estructura conceptual’ y ‘el aspecto funcional de la filosofía’.

Una investigación que tiene en cuenta la nueva imagen de Husserl, y con ello una nueva imagen del proyecto fenomenológico iniciado por Husserl, reconoce la reflexión no sólo de la estructura de la filosofía —examinando el método de acceso a la fenomenología—, sino su función, es decir, el carácter su carácter práctico. A partir de esto último es preciso preguntar ¿cómo contribuyen las reflexiones fenomenológicas del cuerpo, desarrolladas por Husserl, al tratamiento filosófico de la ética, específicamente de la ética material? Esto sin partir y/o llegar acriticamente a sostener los enunciados y principios de la ética formal, trascendental.

ÉTICA HUSSERLIANA: ÉTICA TRASCENDENTAL (ÉTICA FORMAL, RACIONALIDAD ÉTICA)

El otro queda justificado por el *factum* de la ley moral, que sería imposible si uno estuviera solo. La ética es la ruina de todo solipsismo, la rehabilitación del ser-con. La relación con el otro se funda en una intencionalidad protoimpulsiva y el origen, la fuente y el proyecto ético es que la intersubjetividad se funda en la común permanencia al ámbito trascendental.

Julia V. Iribarne

Una introducción canónica de la ética fenomenológica husserliana exige partir de la identificación de tres fases de la ética fenomenológica husserliana: la primera como *doctrina de los valores*, la segunda que se centra en el concepto de *persona y en el amor* y la tercera que plantea la tesis del *ethos* de la comunidad de quienes comparten el ideal de la autonomía, la autocomprensión y la responsabilidad.

Husserl dictó varios cursos de ética que fueron publicados como edición de manuscritos después de su muerte, especialmente en el volumen XXVIII de la *Husserliana*. Este volumen contiene los

cursos de 1907 a 1914 y un fragmento de un curso de 1902; también se editaron disertaciones y conferencias de 1911 a 1921. Por otra parte, en la *Exigencia de la renovación*, escrito para la Revista *Kaijo* se incluyen tres conferencias sobre la idea de la humanidad en Fichte, en 1973 se publicaron tres volúmenes relativos a la temática de la intersubjetividad y en *Crisis* (1936) se expone temas de este último periodo. Esa es, puede decirse, la bibliografía principal desde la que parten las vertientes canónicas de la ética trascendental husserliana.

En este trabajo monográfico se han tenido en cuenta, particularmente, los postulados de la denominada edad temprana de la obra de Husserl, que asume la formulación de una doctrina de los valores. Esta doctrina reconoce la razón a partir del ámbito teleológico teórico, en la que se cree que paso a paso se realiza un entrelazamiento entre la razón teórica y la valorante. Esto se explica a partir de que “la esfera práctica tiene una lógica que no coincide en su totalidad con la lógica teórica; los predicados de valor no son ajenos a la esfera del sentimiento y junto a los actos objetivantes intelectivos se afirman actos objetivantes del sentimiento y la voluntad (Iribarne, 2014, p. 8). Antes de la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1901), Husserl hizo una caracterización de la razón universal como una disciplina normativa que rige el actuar tanto en los actos lógicos como en los valorantes. A partir de este planteamiento, la doctrina de la razón se denomina como una *ética total*; aunque, en 1922, esta doctrina exigió una ciencia cuyo tema fuera la vida cognoscente, un estudio de la plena subjetividad en cuanto vive bajo posibles normas de la razón. En esta etapa, Husserl llegó a la conclusión de que no es posible hablar de una razón total o parcial porque todos los tipos de razón se mezclan unos con otros, más bien, se trata de lados diferentes.

Según Vargas Bejarano (2007), el primer tratamiento que Husserl hizo de la ética partió de su consideración de una *teoría formal y universal de los valores* “lo cual se refleja en un nuevo modo de describir los actos de la conciencia y en particular una reformulación del concepto de acción. Asimismo, el concepto persona juega un papel central en estos planteamientos a tal punto que esta fase también se le denomina ‘ética personalista’” (p. 62). En el primer periodo de la fenomenología, en el desarrollo de las *Investigaciones lógicas*, aunque el tema no es tratado directamente, hay elementos determinantes para comprender cómo Husserl concibe esta disciplina: “la ética concebida como doctrina de formal de los valores” (Vargas, 2007, p. 76). Husserl retomó de Brentano el programa general de realizar una ética con base en la consolidación de una axiología formal o doctrina general de los valores, a partir de una

clasificación de los actos de la vida psíquica. Para ello se valió de un esquema según el cual los actos básicos —como las representaciones, las percepciones y los juicios— están a la base de otros actos psíquicos como las valoraciones y las voliciones, de tal manera que los primeros son condición necesaria para la realización de los segundos. A pesar de que Husserl retomó el esquema de Brentano, que plantea que un primado de los actos básicos o fundantes —teóricos—, sobre los actos fundados o prácticos, como sería el caso de las valoraciones, voliciones y acciones en general, en la *V investigación lógica* realizó una reclasificación de estos valores. Husserl aceptó la tesis de Brentano²⁶ de que las representaciones están a la base de los actos psíquicos, sin embargo, no estuvo de acuerdo con la manera como se interpretan allí las representaciones. A partir de la reelaboración del concepto de intencionalidad, Husserl desarrolló una nueva concepción de la ética, que tiene presente la manera cómo las pulsiones, las habitualidades, las convicciones y el cuerpo inciden en la constitución de la identidad personal, de la conciencia valorativa, de las comunidades de orden superior y del *telos* de la humanidad²⁷.

Al final de su obra, Husserl delineó la tarea de la filosofía, bajo la preocupación de la crisis de la cultura y de la renovación que los filósofos como funcionarios de la humanidad pueden alcanzar si asumen su labor a partir de una concepción práctica de la fenomenología en el sentido que conforma una reflexión orientada por un *éthos*.

Puede reconocerse que la ética fenomenológica es trascendental en la medida que parte del examen de las normas trascendentales de la razón y asume la labor de buscar los criterios objetivos para la valoración de la acción, válidos para uno y válidos para todos, esto se sustenta a partir de su desarrollo como doctrina de axiología formal de los valores orientada por la idea del *telos* inmanente a la conciencia que guía la racionalidad humana.

ÉTICA DETRASCENDENTAL (EMPÍRICA, MUNDANA)

Si se piensa en el proyecto de intentar hacer cosas con palabras incluso aquellas que inveteradamente hemos hecho con

²⁶ Expuestas en el *Origen del conocimiento moral*, (2002), pp. 17-76.

²⁷ En esta última dirección la fenomenóloga argentina Julia V. Iribarne ha desarrollado importantes avances a partir del estudio de la intersubjetividad, de la generatividad y la temporalidad como estructuras de la identidad ética. Ver: Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.

violencia y con armas, y si se acepta el reto de la filosofía de la praxis en la modernidad, entonces puede realizarse mejor esta utopía planteada por la fenomenología, ahora de una subjetividad detranscendentalizada.

Guillermo Hoyos Vásquez

A continuación, se desarrolla la idea de la ética detranscendental —fundada en la experiencia mundano vital— a partir de las propuestas de los filósofos colombianos Guillermo Hoyos Vásquez (2012) y Germán Vargas Guillén (2016). El primero en la propuesta de llevar la fenomenología al paradigma de la acción comunicativa, a partir de la detranscendentalización de la subjetividad; y, el segundo el de proyecto de reconocer la pasividad y el juego como ruptura de la estructura teleológica de las normas trascendentales de la razón.

Guillermo Hoyos Vásquez en *Investigaciones fenomenológicas* (2012) propone detranscendentalizar la subjetividad, inspirado en el proyecto habermasiano de la búsqueda de un cambio de paradigma²⁸. Ve la fenomenología como última figura del idealismo alemán que merece llevar su sentido esencial en cuanto método —el de despojarse de todo prejuicio e ir a las cosas mismas— al paradigma de la teoría de la acción comunicativa. Antes de desarrollar en qué sentido en esta monografía se retoma el planteamiento de Hoyos Vásquez, es preciso advertir que aquí no se busca dar ese paso a la acción comunicativa. La riqueza filosófica de comprender la potencialidad de la percepción del valor —como valicepción— está en un estrato previo a la acción comunicativa. Antes es necesario, desarrollar otros problemas, por ej. cómo el gesto y la expresión remiten a un valorar que abre una comprensión primaria de la intersubjetividad antes de que lleguen las palabras; cómo se enlaza la experiencia valorativa, activa y pasiva, con los proyectos y efectos de la formación, entre otros.

La crítica de Hoyos a la idea de lo trascendental tiene uno de sus puntos de partida en la concepción de que el mundo de la vida y la corporeidad son sólo correlatos de una conciencia intencional que desde el diálogo consigo misma es capaz de pasar de la constitución de sentido

²⁸ De la filosofía de la conciencia, de la filosofía de la reflexión, de la teoría crítica del conocimiento y del primado de la epistemología, a la teoría del actuar comunicacional (Hoyos, 2012, p. 392).

a pretender la realidad sobre la base de la conciencia de evidencia, como conciencia de estar con la cosa misma. (2012, p. 392). A partir de esto, Hoyos crítica el concepto husserliano de teleología orientado por la estructura de la intencionalidad porque pretende conducir toda experiencia mundano vital a la superación de todo tipo de ‘objetivismo’, pero llevándola al ‘trascendentalismo’ de la fenomenología (2012, p. 30). Así, entonces, esta teleología, que constituye el sentido de la subjetividad como forma ontológica, la pone como tema principal de la fenomenología, bien sea genética o estática y merece ser reconsiderada.

Hoyos propone dar un paso en el estudio de la intencionalidad que es capaz de dar sentido y verificar la realidad a un diálogo entre participantes que tienen distintas perspectivas de lo mismo. Pero, teniendo como eje de cambio un mundo de la vida que no es mero correlato de la conciencia trascendental sino “campo de entendimiento y de acción de personas que se reconocen como diferentes y que como tales organizan sus vidas de acuerdo con normas propuestas por ellas mismas” (Hoyos, 2010, p. 392).

Si bien Husserl retoma el mundo de la vida en actitud precientífica, subdeterminado como mundo dado a una subjetividad trascendental que se descubre en intersubjetividad, su proyecto fracasa; así como su desarrollo coherente de la razón práctica y del sentido de responsabilidad propio de la teleología de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, el proyecto fenomenológico puede avanzar en el ámbito de la filosofía práctica a partir de la detrascedentalización de la subjetividad, pues, el mundo de la vida como *a priori* de la experiencia no puede resolver el enigma²⁹ de la intersubjetividad si no lo intenta desde el mundo de la vida como correlato de una subjetividad detrascedental.

29 Como lo advirtió Hoyos, el mundo de la vida, la corporeidad y el otro no son sólo correlatos de la conciencia intencional, que “en el diálogo del alma consigo misma es capaz de pasar de la constitución de sentido a pretender la realidad” (2012, p. 394). El mundo de la vida como correlato de la subjetividad trascendental no está dado solamente para ella en su experiencia solipsista, en la que se pudiera desplegar libremente la estructura teleológica de la intencionalidad como responsabilidad. Más bien, la subjetividad trascendental se constituye en medio del enigma de la intersubjetividad. Éste se puede sintetizar en que yo nunca soy el otro, pero no puedo representarme a mí misma sin la experiencia con los otros; yo constituyo al otro, pero no soy el otro. Nos reconocemos como diferentes y en medio de esa diferencia no prima lo válido para uno y válido para todos, sino lo que es válido para uno y no siempre para todos. Las normas trascendentales deberían rescatarnos de la experiencia mundana, pero antes de ello el individuo mundano tiene comportamiento ético, aunque todavía no haya llegado a las normas trascendentales de la razón. La pregunta sobre si es posible resolver el enigma de la intersubjetividad y qué necesidad hay de hacerlo se puede elaborar afirmando la radicalidad de la ética, es decir, que no se trata de resolverlo, sino de asumirlo. Si se resuelve caemos en la absolutización epistemológica del otro, donde ya no es el otro sino soy yo misma. ¿qué implicaciones tiene esto para la constitución de la vida ética del sujeto? que no hay resolución, sino

La propuesta de Hoyos de detrascentualizar la subjetividad reconoce como correlato del mundo de la vida la sensibilidad moral y la precomprensión de personas que se relacionan intencional y discursivamente desde sus diversas perspectivas, que se reconocen en su mundo y buscan soluciones a los problemas que en él se presentan. De alguna u otra manera esto requiere cuestionar si la fenomenología de la razón permite descubrir el sentido complejo de la intencionalidad, aun cuando su mayor valor ha sido y es proponer que cuando nos parece que lo más racional es nuestro punto de vista, nuestro propio sentido del bien, no se debe absolutizar; que es preciso, además, suspender su intención afirmativa mediante la *epojé*.

No es un velo de ignorancia, una simple actitud de neutralidad en situación originaria, sino la intencionalidad como responsabilidad, la que justifica la suspensión del juicio. Esta supresión por parte de una subjetividad trascendental podría haber dado lugar a considerar su síntesis a partir de otras perspectivas, si se partiera de la intersubjetividad de participantes en la comunicación como origen de la comprensión de las diferencias y del valor de todo proceso discursivo (Hoyos, 2010, p. 395).

Hoyos Vásquez ve que es la intersubjetividad y el llamado de la filosofía práctica las que exigen la detrascentualización de la subjetividad. Esto porque es preciso rescatar el valor del principio de librarse de los prejuicios y volver a la actitud más originaria, al puro darse de las cosas, en el mundo de la vida que se da en un horizonte de comprensión, verificación y crítica, esto es, un horizonte de sentido y validez tanto objetivo como moral. Se trata de reconocer como principio que hay constitución subjetivo-relativa de la experiencia y del juicio a partir de vivencias originarias en horizontes de significaciones, evidencias y valores³⁰.

Al menos dos críticas a la ética trascendental husserliana se pueden reconocer a partir de esto: a saber, la prisión del solipsismo en el que se cae cuando se constituye al otro y la reconstrucción genealógica del *ethos* en la constitución de la intersubjetividad que parte de “no solo de

preservación de lo enigmático de la relación intersubjetiva, lo cual afirma la radicalidad de la ética; es decir, la ética detrascentual o material se vivencia como valicepción.

³⁰ Esto sucede por lo siguiente: “cerrar el acceso a la multiplicidad de lo diverso buscando cierta seguridad en las tradiciones o en las propias habitualidades empobrece el conocimiento y el motivo para la acción [...] Pero además, la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas no podría justificarse sino es recurriendo a una instancia que pudiera reconocerse común a todas: bajo la figura de una subjetividad en su corporeidad, se empeña —ciertamente en vano, desde un solipsismo trascendental— la fenomenología en poder intuir la pertenencia originaria del participante en cuanto al participante en relación de reciprocidad con otros participantes en el mismo mundo-uno, pertenencia que le permita responsabilizarse del valor de las razones y justificaciones” (Hoyos, 2012, pp 395-396).

comprender un sentido de objetividad del mundo, que pueda ser constituido por todos, sino la exigencia misma de constitución de otros” (Hoyos, 2010, p. 96)³¹. Esta crítica se sustenta en una paradoja, a saber, que constituir al otro desde la identidad propia es inviable puesto que el otro tiene su propia identidad, desde la que constituye su sentido mundano. El otro se resiste a dejarse constituir por alguien ajeno a sí mismo. Y, sin embargo, el otro siempre es constituido por mí, por la primera persona de cada quien en la interacción. Para Hoyos, “la paradoja que no tiene solución epistemológica debe por tanto ser abordada pragmáticamente” (p. 397), y el agotamiento del paradigma de la filosofía trascendental exige buscar alternativas en donde el punto de partida de la detranscendentalización de la subjetividad trascendental parte del planteamiento de una ética a partir del mundo de la vida.

Por otro lado, Germán Vargas Guillén (2016) parte de la presunción de la fenomenología que parece asumir la existencia de un agente activo y constituyente, antepuesto al lenguaje y definido como la única fuente de los actos constituyentes. Además, reconoce el uso radical que puede tener la doctrina de la constitución para volver a los actos constitutivos. Una pregunta ilustra su planteamiento, ¿qué implica constituir como actos intencionales determinados valores en el cuerpo? El cuerpo es encarnación de posibilidades, independientemente de sus condicionalidades históricas y sus determinaciones biológicas, y como ámbito de la motivación puede desplegar siempre nuevas modalizaciones de constitución. Vargas toma el ejemplo de la generización y muestra cómo, por ejemplo, vivenciada corporalmente es “lo más próximo a la comprensión del *sí mismo* se da por una valoración de lo que cada quien es en relación con los otros, e incluso en su propiocepción con respecto a su estructura corporal [...] en el mundo, en relación con los otros” (Vargas, 2016, p. 306). Para Vargas en la pasividad reside el plus desde el que se puede comprender una ética no trascendental. En el caso de la generización, por ejemplo, a partir de que cada quien actúa su propio cuerpo.

antes de poder reflexionar: ¿qué soy?, ¿quién soy? Se naturalizan, en pasividad, estos sentidos [...] aquí se puede constatar una y otra vez que el *télos* es una constitución y que él no tiene posibilidades de darse de manera trascendente,

³¹ “es claro que cuando percibo al otro no basta con ver sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes, según la clásica objeción cartesiana. La fenomenología es consciente del reto al que se somete toda filosofía trascendental, si quiere superar el solipsismo: se trata de constituir desde el yo trascendental a otros-yo trascendentales, es decir, a otros que se autoconstituyen en su propios yo” (pp 396-397).

mucho menos trascendentalmente, a los actos ponentes de la subjetividad (2016, p. 306).

Vargas parte de que lo que se sedimenta en pasividad no son sólo las relaciones simbólicas en las que se culturaliza un determinado valor, sino que también en pasividad se despliega la reproducción más mundana en diversas maneras de actuar de los cuerpos en función de expectativas profundamente afianzadas o sedimentadas. No sólo la pasividad opera para el sujeto, la pasividad es el ámbito del darse de la empatía, de la intersubjetividad y de la comunidad, pues, se participa pasivamente en una serie de valoraciones, de sentidos, de afirmaciones, actitudes y comportamientos, que ha constituido a cada quien. “En y desde la pasividad se aprende a vivir y se vive con otros, pero en estos despliegues de la experiencia de mundo el juego tiene *valor constitutivo*” (Vargas, 2016, p. 307). La conclusión de Vargas es que en el mundo de la ética así se haya deliberado sobre el telos hay un momento en el que éste queda en un trasfondo de pasividad que nutre valores, actitudes; y, sin embargo, a pesar de que se haya asumido y asimilado ese universo valorativo, axiológico, podemos poner esos valores como si fueran “datos objetivos” en el mundo. No obstante, se viven inmanentemente a la conciencia para generar una experiencia subjetiva un sí mismo, aunque no necesariamente una identidad, más bien una experiencia de sí.

Uno puede discutir más que la experiencia del acto solidario, la *solidaridad*; o, más que la acción de reconocimiento del punto de vista del otro, la *actitud liberal* o la *liberalidad*; el valor, no su ejecución. O sea, el universo de lo trascendente ha sido introyectado para que inmanentemente despliegue un flujo de conciencia; pero, por el otro lado, el sujeto siempre puede pasar de la experiencia vivida, de la experiencia de sí, a la objetividad de los valores sedimentados, no en la experiencia corporal de mundo, sino en la cultura. Aquí cobra interés lo objetivado que puede dar lugar a un partido, a una iglesia, a una unidad de familia, a una unidad espiritual de escuela, de colegio, de universidad —en las diversas *Personalidades de orden superior*—. Todo esto lo podemos tratar como ideas en sí, pero son o han sido experiencias de sí. Lo podemos ver en su objetividad porque se puede discutir en el modo de ideas, conceptos o teorías, pero han sido experiencias vivenciadas por alguien en primera persona; en pasividad se ha ofrecido el universal en que los singulares son captados como pertenecientes a clases (Vargas, 2016, p. 308).

PERSPECTIVAS DE LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE EXPERIENCIA DEL VALOR ÉTICO (VALICEPCIÓN) Y NORMAS TRASCENDENTALES DE LA RAZÓN

En esta monografía se ha desarrollado el planteamiento husserliano de la valicepción en *Ideas II*, sin embargo, el concepto aun merece más desarrollo. En el primer capítulo se mostró cómo en el estrato de la *realidad natural* se exhibe el ‘yo anónimo’, ‘abstracto’ que desde sus vivencias corporales se relaciona pasivamente en el mundo. La experiencia valiceptiva que este yo vivencia es fundamental en todos los actos que ejecuta, especialmente cuando no está en actitud teórica. Cuando una persona se apercibe en su mundo de la vida se descubre envuelta en un universo valorativo en el que actúa, toma posición, realiza juicios, etc. Este mundo de la vida no se constituye a partir de actos que ejecuta en actitud teórica y reconocer esto es el primer paso para aceptar la detranscendentalizado de la ética. El yo que se constituye estéticamente, es decir desde su experiencia corporal, es punto de partida de la formación y de la apercepción de sí mismo. Este yo es el de las funciones de ‘los ciudadanos de a pie’, ‘el yo mundano’, que es sujeto detranscendentalizado. Es, por ejemplo, el yo que, a pesar de que constituye el mundo desde sí mismo, con su peso, talla, contextura facial, color de piel, vive su corporalidad —a la que le ha dado valores—y percibe a los otros como diferentes, porque los otros no se le dan con sus mismas características, sino a partir de otras. Estas características remiten a valores que se han constituido pasivamente y que evocan en quien las percibe un mundo constituido desde la afección, por ello, las vivencias que constituye pasivamente el yo mundano son el sustrato de la ética detranscendental; lo que está dado pasivamente, que se vivencia en el darse perceptual del valor es distinto del juicio que se ejecuta cuando se reflexiona sobre lo dado.

En el segundo capítulo se desarrolló cómo opera la valicepción en la realidad anímica que se constituye a través del cuerpo. Esto permite comprender que el mundo afectivo se constituye para cuerpos sintientes y que organizan el mundo a partir de su localización espacial. La realidad animada no es vana en la constitución del mundo de las valoraciones, pues, sólo hay experiencia valiceptiva cuando se atribuye que los otros están animados, es decir, que son portadores de corrientes de vivencias. Esto quiere decir, que son capaces de verme, olerme, sentirme, juzgarme, hablarme, etc. Un ejemplo de esto lo puede ofrecer la ‘proxemia’ que opera tanto en la relación con los animales y las personas. Intersubjetivamente hay una constitución valorativa del espacio —que se experiencia pasivamente— y regula la distancia de alguien respecto a mí y hace que por ej. si está muy cerca de mi rostro me incomode.

En el tercer capítulo se desarrolló la significación que tiene el mundo de la vida. El sujeto no está referido causalmente a un mundo objetivo natural, sino a uno que experimenta a partir de la mediación de valores y obras culturales. En este mundo de la vida el yo se percibe como un cuerpo y a partir de la percepción que tiene de sí mismo como cuerpo es motivado y se deja motivar por estímulos que lo llevan a vivir en el valor, ejecutar juicios sobre lo que valora, expresarse y comunicarse con los otros. Es en el mundo de la cultura por el que las cosas adquieren significado. Por ejemplo, porque tengo experiencia del otro en un mundo de la cultura veo significados en sus gestos y gestualizo también como operación expresiva. En su mundo de la vida cada quien va valorando en el momento que percibe el valor por efectos de la motivación.

BIBLIOGRAFÍA

- Brentano, F. (2002). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos. Traducción de Manuel García Morente.
- Gamboa, S. (2010). Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental. *Anuario Colombiano de Fenomenología IV*, 333-354.
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Hoyos, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Antonio Ziri6n Q.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. M6xico. Fondo de Cultura Econ6mica Traducci6n de Antonio Ziri6n Q.
- Iribarne, J. (2007). *De la 6tica a la metafisica*. Bogot6: San Pablo.

Nenon, Th. (1996). Husserl's Theory of the Mental. En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Quepons, I. (2015). Apercepción del valor y tonalidad afectiva; problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos. *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 157, 183.

Serrano de Haro, A. (1995). Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos. *Anuario filosófico*, 28, 61-89.

Vargas, G. (2016). *Pasividad, constitución e individuación*. En: Quepons, I. y Cervantes, M. (Eds.). La experiencia que somos Metafísica, fenomenología y antropología filosófica. CEMIF: Ciudad de México.

Vargas, J. (2007). La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la renovación y ética personal. *Estudios de filosofía*, 36, 61-93.

Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.