



# CREENCIA Y AFECTIVIDAD. UN CAPÍTULO DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Belief and Affectivity. A Chapter of Philosophical Anthropology

JAVIER SAN MARTÍN \*

Crença e Afetividade. Um Capítulo de Antropologia Filosófica

**Resumen:** El giro emocional es un signo de la filosofía contemporánea, también de la fenomenología, en este caso favorecido por la publicación de varios tomos de Husserliana relacionados con ese campo. La posición de Scheler por la primacía de los sentimientos sobre el conocimiento llevó a verlo en oposición a Husserl, que ponía lo cognitivo antes de lo afectivo. En ese contexto mi objetivo es estudiar la posición de los sentimientos en Husserl a través de los rasgos de la actitud natural, uno de los conceptos básicos de la fenomenología. En primer lugar estudiaremos qué es la creencia en Husserl como rasgo fundamental de la actitud natural, cuyo núcleo es la creencia originaria en el mundo. En este sentido se verá por qué la experiencia es una creencia. En el segundo apartado se verá por qué esa creencia no es algo solo teórico sino que de por sí incluye un elemento afectivo, lo que está implícito en el concepto mismo de actitud. Esta se remite a la acción, y esta incluye el conocer y el valorar, por lo que no se trata de algo solo cognitivo sino también afectivo, pues si el mundo se tambalea, la persona se conmociona, como cuando se pierde la salud. Creencia es confianza en el futuro y eso es afectividad. En el tercer apartado mostraré el giro que podemos mostrar en Husserl a este respecto, para lo que acudo al texto de Hua XV, 385, que mostraría el resultado final de una fenomenología genética, en la que se postula una estructura originaria animada por cinestesis originarias e instintos originarios. Estos últimos no son sino las urgencias que nos asaltan y determinan una afectividad primaria que promueve un investimento valorativo del mundo.

**Palabras clave:** giro emocional; actitud natural; creencia; Husserl; Scheler; instintos originarios, afectividad primaria.

**Abstract:** The emotional turn is a sign of contemporary philosophy, also of phenomenology, in this case favored by the publication of several volumes in Husserliana related to this field. Scheler's position on the primacy of feelings over knowledge led philosophers to see him in opposition to Husserl, who put the cognitive before the affective acts. In this context, my objective is to study the position of feelings in Husserl through the features of the natural attitude, one of the basic concepts of phenomenology. In the first place we will study what is the belief in Husserl as the fundamental feature of the natural attitude, whose core is the original belief in the world. In this sense it will be seen why experience is a belief. In the second section we will see why this belief is not something only theoretical but in itself includes an affective element, which is implicit in the concept of attitude self. The attitude refers to action, and this includes knowing and valuing, so it is not merely cognitive but also affective, because if the world falters, the person is shocked, as when health is lost. Belief is confidence in the future and that is something affective. In the third section I will show the turn that we can show in Husserl in this regard, for which I go to the text of Hua XV, 385, which would show the result of a genetic phenomenology, in which an original structure animated by original kinesthesias and original instincts is postulated. The last ones are nothing but the urgencies that assail us and determine a primary affectivity that promotes a value investment of the world, **Keywords:** emotional turn; natural attitude; belief; Husserl; Scheler; original instincts; primary affectivity.

**Resumo:** A virada emocional é um signo da filosofia contemporânea, também da fenomenologia, neste caso favorecida pela publicação de vários volumes de Husserliana relacionados a esse campo. A posição de Scheler pela primazia dos sentimentos sobre o conhecimento levou a vê-lo em oposição a Husserl, que colocou o cognitivo antes do afetivo. Nesse contexto, meu objetivo é estudar a posição dos sentimentos em Husserl através dos traços da atitude natural, um dos conceitos básicos da fenomenologia. Em primeiro lugar estudaremos o que é a crença em Husserl como traço fundamental da atitude natural, cujo cerne é a crença originária no mundo. Nesse sentido, será visto por que a experiência é uma crença. Na segunda seção, será visto por que essa crença não é apenas algo teórico, mas também inclui um elemento afetivo, que está implícito no próprio conceito de atitude. Isso se refere à ação, e isso inclui conhecer e valorizar, portanto, não é meramente cognitivo, mas também afetivo, porque se o mundo vacila, a pessoa fica chocada, como quando perde a saúde. Crença é confiança no futuro e isso é afetividade. Na terceira seção mostrarei a virada que podemos mostrar em Husserl a esse respeito, para a qual recorro ao texto de Hua XV, 385, que mostraria o resultado final de uma fenomenologia genética, na qual uma estrutura original animada por postula-se a cinestesia original e os instintos originários. Estas últimas nada mais são do que as urgências que nos assaltam e determinam uma afetividade primária que promove um investimento valorativo do mundo.

**Palavras-chave:** virada emocional; atitude natural; crença; Husserl; Scheler; instintos originários, afetividade primária.

\* Conferencia pronunciada en el III Congreso de Fenomenología y psicología, Brasil, 21 de julio de 2021. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, Madrid. Email: jsan@fsof.uned.es . Orcid: 0000-0003-4786-6605



## Introducción

Mi ponencia está en relación con un punto de vista muy importante que ha ido creciendo a lo largo del siglo xx y que se ha agudizado en su último tercio y en las primeras décadas de este, el tema del llamado *giro emocional*, la vuelta que en las dos últimas décadas del siglo pasado se da en la consideración del lugar de las emociones en la vida humana. Ese punto de vista, que nace, en cierta medida, con la interpretación que se hace del caso Phineas Gage<sup>1</sup>, es como una especie de onda que termina afectando a prácticamente toda la filosofía y, en nuestro caso, al modo de entender la fenomenología. De hecho ese giro ha tenido una incidencia muy fuerte en los problemas que se estudian en la fenomenología, pasando a primer plano los temas relativos a la afectividad. Por supuesto, también ha contribuido a ello la publicación de obras inéditas de Husserl en las que se ve la importancia creciente que la fenomenología del *Gemüt*, del ánimo, tiene en este autor. En este sentido suponen sin duda un gran impulso a esos estudios las publicaciones de los tomos XXXVIII de Husserliana sobre la ética de antes de la guerra; del XXXVII con las lecciones de ética de 1920 y 1924; la del tomo XLII con importantes reflexiones sobre los instintos y, por fin, la del tomo XLIII, en tres volúmenes, más un cuarto de aparato crítico, sobre todo teniendo en cuenta que de los tres primeros volúmenes, el 2 y el 3 tratan de la fenomenología del *Gemüt* y de la voluntad. Pero si esta publicación del tomo XLIII de Husserliana se produce en 2020, en realidad aparecen ahí en su mayor parte manuscritos de Husserl de los años inmediatamente anteriores a la terminación de la redacción de *Ideas* de 1913, incluso muchos de ellos de 1909 y 1910. Eso muestra la gran importancia que lo análisis de lo emotivo, en definitiva, de la afectividad, tuvieron en Husserl.

Pero en realidad esos años no era sólo Husserl sino también Scheler quien dedicaría numerosas páginas a la afectividad, tanto que se puede decir que el llamado *giro emocional* no es sino una vuelta, por supuesto, no reconocida, a aquellos años en que la fenomenología del *Gemüt*, del ánimo o de la afectividad, era fundamental. Lo que ocurrió, sin embargo, fue que Husserl no publicó sobre ello más que resúmenes; que Scheler murió en 1928 y su obra pasó a segunda fila; y que, por una razón o por otra, la importancia que una fenomenología de la afectividad tenía en Heidegger no consiguió llegar al primer plano por muchas razones que no sería difícil enumerar<sup>2</sup>.

El tema que me interesa analizar en esta conferencia es la relación de la creencia con la afectividad; el tema es fundamental para una antropología filosófica y es un tema que está precisamente en el núcleo del sentido del giro emocional, ¿en qué lugar de la vida consciente se sitúa la afectividad? En relación con Scheler diríamos que la afectividad antecede a todo en la persona, que es la base de la vida consciente, que se orienta desde la afectividad. Siguiendo, en mi opinión, en esto a Scheler, igualmente Ortega y Gasset pone el corazón sobre la razón<sup>3</sup>.

¿Pero qué pasa con Husserl? Ese es mi tema de hoy, y definiendo que uno de los conceptos más importantes de la fenomenología, el concepto de actitud natural, o modo ordinario de vivir en el mundo, no es en principio un modo teórico, sino que el núcleo de ese modo es afectivo. Para ello, primero, trataré de estudiar el concepto fenomenológico de creencia, para mostrar hasta qué punto la creencia es la cualidad nuclear de la actitud natural, o del modo ordinario de vivir en el mundo. Con ello podré deshacer un malentendido sobre la actitud natural —siempre entendida como el

1 El caso de Phineas Gage fue puesto en primer plano por el libro del portugués Antonio R. Damásio *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. Nueva York: Avon Book, 1994. Trad. al español, *El error de Descartes. Las razones de las emociones*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, trad. de Pierre Jacomet, 1996. Hay varias ediciones más. Por otro lado no me resisto a recordar que toda la carrera profesional de Kurt Goldstein consistió en mostrar algo parecido a lo que trata Damásio, que ciertos daños cerebrales pueden alterar la conducta en estructuras precisas de la misma, dejándola aparentemente intacta en otras. El caso Schneider, como prototipo de esos cambios, sirvió de base a la filosofía de Merleau-Ponty. De Goldstein es imprescindible su *Der Aufbau des Organismus* (1934).

2 La publicación de *Sein und Zeit* supuso una explosión filosófica en el siglo XX, hasta el punto de que ese libro marca desde entonces la filosofía del siglo de manera definitiva, mas en ese libro el concepto de *Befindlichkeit* es decisivo. Ahora bien, ese término es un término afectivo, pues significa estado de ánimo, temple, humor, y para Heidegger siempre estamos en el mundo en una *Befindlichkeit*. Sin embargo, tanto por la política de los años anteriores a la II Guerra Mundial como por la posición antihusserliana en que fue recibido Heidegger, su predominio supuso, por ejemplo, en Alemania, el ocaso de la fenomenología, tanto más cuanto el "segundo" Heidegger conllevaba un rechazo de todo trascendentalismo. Puesto que el segundo Heidegger se centra en el "destino" del ser (*Seyn*) desde una terminología esotérica como el *Ereignis*, el *Gevier*, el *Geschick*, etc., términos en los que la afectividad no juega ningún papel, se oculta la primera propuesta de Heidegger. En tercer lugar, viene el debate político de la posición de Heidegger integrado de lleno en el nazismo. Con todo eso, el importante lugar que Heidegger había concedido a los templos, a las *Stimmungen*, pasa a segundo plano. Incluso el tema quedará oscurecido por el mismo Heidegger que se suma a un giro lingüístico especial, al conceder al lenguaje poético, incluso, el ser creador de la mano misma del ser humano, en una afirmación claramente enfrentada al saber promovido por la paleoantropología. Todo esto hace olvidar o no aprovechar todo lo que al respecto había en Heidegger.

3 Ver Jorge R. Montesó Ventura (2016). Como el libro es sobre la atención, pronto toma nota de lo que este punto representa en Ortega. Comentando a Rodríguez Huéscar señala qué significa la atención: Rodríguez Huéscar «Reitera así la idea de que todo ver es un proceso selectivo ejercido sobre el caos impresionista que se abre ante nosotros, una búsqueda activa que ya *estima* lo que desea hallar, que es pre-visión, que es pre-spectiva, que es un mirar» (p. 29). En p. 69 se señala la dependencia de Ortega respecto a Scheler en este punto, que se consolidaría en el "a priori cordial". Ver también p. 194 y nota 136. Por otro lado, me hace notar Noé Expósito, que en Ortega no hay contraposición entre el corazón y la razón, sino una inserción de la razón en el corazón, que es la razón cordial. Hay contraposición entre el corazón y una razón pura aséptica. De todos modos, en relación con el adagio que está en la base de esta discusión: *nihil volitum quin praecognitum* (ver *infra*), conviene tener presente la cita de Ortega que me recuerda el doctor prieguense: «Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu "función estimativa"; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental» (OC. VII, 755).



modo ordinario de vivir en el mundo—, para concluir que el fenomenólogo lo que hace es describir ese modo ordinario de vivir en el mundo, es decir, describir la actitud natural, pero liberada de malinterpretaciones. Así veremos cómo esa actitud natural, que se caracteriza por la evidencia natural, es lo que Husserl entiende como la *Urdoxa*, la creencia originaria en el mundo.

En segundo lugar veremos que esa creencia no es algo teórico sino de entrada afectivo, por la sencilla razón de la conmoción que supone la amenaza o pérdida de esa creencia. En tercer lugar expondré el giro que se da en Husserl en la fenomenología genética, que pasa de aceptar una *hyle* pre-afectiva a asumir una *Urdoxa*, una creencia originaria implicada en una *Urhytle* que procede de unos instintos originarios, *Urinstinkte*; pero lo que Husserl llama “instintos originarios” creo que son sencillamente las urgencias del organismo que dan el primer colorido afectivo a la vida, generando las primeras valoraciones del mundo. Precisamente esta conferencia se generó cuando vi la necesidad de diferenciar las *incesantías*, aquello que no cesa —las llamadas necesidades<sup>4</sup> en sentido estricto, por ser aquello que no cede—, de las *urgencias*, que hay que satisfacer, por lo que desaparecen pero vuelven; por eso en alemán se llaman *Notwendigkeiten*, literalmente “urgencias que vuelven”. Esta alternancia de las urgencias en las que se nos da el mundo nos vincula a un mundo cargado de valencias positivas y negativas<sup>5</sup>; es decir, las urgencias establecen campos afectivos primigenios u originales.

## La creencia en Husserl

No me resulta fácil resumir en unas pocas páginas el sentido de la creencia en Husserl. Empecemos diciendo que la creencia, que en alemán se dice *Glaube* y en griego *δόξα*, es el rasgo fundamental de la vida consciente que tiene como correlato intencional algo que existe, que tiene realidad y eficacia en el modo de esa intencionalidad. Así, un recuerdo rememora algo que fue real. En una ocasión Landgrebe le reprochaba a Husserl que hubiera acudido a la palabra *δόξα* para caracterizar esa cualidad de la intencionalidad cuando pone un ser como real<sup>6</sup>. Pero Landgrebe no tomaba en consideración que esa era la tradición empirista desde Hume, que veía en la *belief* (creencia) el modo que se corresponde con el conocimiento de lo real, y que en general esa tradición se mantuvo en los escoceses<sup>7</sup> y, desde ellos, en William James, desde donde pasa a Husserl. Así, no es la tradición platónica la que está detrás de la *δόξα* como creencia, sino la empirista.

A su vez esta toma en consideración un sentido del *belief* que también estaba presente en la tradición griega, incluso en el propio Platón, como se está demostrando en la actualidad<sup>8</sup>, y que aparece sobre todo en los sintagmas preposicionales, tales como actuar *παρὰ δόξαν*, que no significa actuar “de modo paradójico”, como a veces se traduce, sino “actuar contra lo que se espera o contra lo previsto”; entonces, esa *δόξα* es el modo normal de vivir y actuar según las pautas naturales y sociales, ni más ni menos que lo que Husserl entiende como actuar en la evidencia natural del mundo, que incluye también los usos sociales. La creencia en el sentido de fe religiosa se llamó en griego *πίστις*, de *πιστεύω*, que, significando “fiarse de alguien”, pasó al cristianismo como fe en el *Credo*.

Dicho esto, hay que saber por qué el ser consciente de algo real tiene la cualidad de la creencia, la *belief* o la *δόξα*, pues estamos acostumbrados a que la creencia se relacione más con la fe, *fides* —que viene de *πίστις*—, que es creer en lo que no vemos. Husserl lo explica muy bien cuando se refiere al hecho de que lo real impone o se da en un horizonte de fiabilidad en el futuro y precisamente esa fiabilidad es lo que hace que lo real sea correlato de una creencia. Lo real es algo que se nos impone tomarlo como tal y actuar en consecuencia y eso significa que lleva consigo la confianza en que va a seguir así, porque la realidad tiene propiedades estables, que no van a variar. Como recordaba Monfort Prades respecto a Ortega y Gasset, este propone «que la “creencia” es la declaración de que lo creído vive por sí mismo, independientemente de mi acto de creer, ni nace ni muere con éste. “La creencia, [dice Ortega] en suma, es la conciencia de que algo es —es independiente de esta conciencia”» (Monfort Prades, 2015, p. 514). Todo esto es la base de la técnica, lo que permite la previsión; en la ficción no hay previsión, en lo real la previsión es básica y base de la técnica si se es capaz de conocer lo real.

4 Esa diferencia la había definido yo hace mucho tiempo (San Martín, 2015) al ver la divergencia del campo semántico de la palabra latina ‘necesidad’ y la alemana para ese mismo sentido; esta, *Notwendigkeit*, apunta a las urgencias, pues significa una ‘urgencia [Not] que vuelve [wendig]’, mientras que la latina alude a lo que no cede o cesa, *nec cesum* —de *cedere, cesi, cesum*—. En la vida humana hay *incesantías*, tales como las dimensiones fundamentales de la vida humana, por ejemplo, la posición del mundo, la presencia del cuerpo, la respiración, la vida social, etc. Mientras que las urgencias cesan pero vuelven. Comentando una traducción de Heidegger en el libro de Vincenzo Costa *Experiencia y habla* es cuando vi la conveniencia de tomarse en serio la diferencia entre las urgencias y las necesidades, las urgencias y las “incesantías”, en alemán diríamos las *Notwendigkeiten* y las *Unaufhörlichkeiten*. En castellano existe la palabra “cesantía”, lo que se cobra al cesar en un cargo; la palabra toma como base el estado de cesantía que permite cobrar para metonímicamente designar el cobro. Podemos tomar ese estado en el sentido opuesto, la “no cesantía”, la “incesantía” para designar aquellos estados que no pueden cesar. Sobre el tema aludido respecto al libro de V. Costa, ver San Martín (2019).

5 Quiero señalar aquí un punto muy concreto respecto a esta frase, que puede ser escrita con comas o sin comas, siendo su sentido radicalmente opuesto. Yo la escribo sin comas, indicando que el mundo se nos da de ese modo porque las urgencias aparecen en el momento mismo de aparición del mundo, en la génesis misma de la conciencia del mundo.

6 Dice Landgrebe: «Es ist freilich irreführend, wenn Husserl diesen Glauben als *Doxa* bezeichnet; denn dieser Glaube bedeutet nicht wie das griechische Wort *Doxa* ein bloßes Meinen, das durch Erkenntnis bestätigt oder korrigiert und verworfen und so in Wissen aufgehoben werden kann.». [Es ciertamente engañoso el que Husserl designe como *doxa* a esta creencia; pues esta creencia no significa, como la palabra griega *doxa*, una mera opinión, que puede, por un conocimiento, ser confirmada o corregida y rechazada y así ser superada en el saber]. Un poco más adelante explica que esta certeza no puede ser alterada con argumentos ni sacudida por ello, puesto que es más bien el *suelo último* de toda argumentación. Agradezco al doctor Noé Expósito haberme advertido de esta referencia. Ver Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburgo: Felix Meiner, 1982, p. 96

7 Tal vez el autor aquí más significativo es Alexander Bain, citado por William James (San Martín, 2020).

8 El autor ha preparado un amplio dossier sobre estos puntos, en especial, sobre el sentido de la *doxa* en Platón y en Husserl, en el libro (en preparación) *Creencia y realidad*. En el artículo anterior doy alguna indicación al respecto.



Hace unos años se publicó un texto inédito de Husserl que aclara con toda precisión este punto. Dice Husserl:

Se ve: que la experiencia sea siempre sólo doxa requiere un análisis más preciso; y hay que mostrar que toda doxa de este tipo es una pretensión de una tenencia, una captación de lo mentado en sí mismo, que es al mismo tiempo anticipación [*Vorgriff*]. En la —literalmente hablando— experiencia captadora de un objeto, como cuando recibo y agarro un libro (digamos: en la oscuridad) y lo he agarrado, tengo la vivencia de tener yo mismo esto en mis manos [im *Griff*]. Pero al mismo tiempo, lo que tengo en las manos es sólo parcialmente captado en sí mismo. El *agarrar* [*Griff*] es al mismo tiempo anticipación [*Vorgriff*]; “puedo” avanzar en la captación del mismo, y captarlo gradualmente en captaciones siempre nuevas, agarrando [*umgreifen*] todo el libro, en esa circunstancia cada captación, siendo una captación parcial y al mismo tiempo indicando una anticipación, preintención, para captaciones posteriores que “podría conseguir activamente” (Hua XXXIX, p. 695)<sup>9</sup>.

El texto es impresionante y difícil de traducir porque juega con la palabra *greifen*, que es literalmente “agarrar”, pero que es también “capturar”, y relacionada con el conocimiento será “captar”. Husserl utiliza el verbo más bien en este sentido pero en el ejemplo del libro también se ve la base de la metáfora del “captar” como un “agarrar”. Lo importante es que la experiencia es siempre una “tenencia” —también relacionada con agarrar—, una *Habe*, con esos horizontes de apertura, lo que llama Husserl *Vorgreifen*, *precaptar*, que es exactamente el sentido de *anticipar*, incluso al final sale la palabra latina anticipación. La experiencia es *doxa*, porque siempre es un *Griff* que implica un *Vorgriff*, un *Griff* anticipador del futuro. La experiencia ordinaria del mundo, a la que pertenece la cualidad dóxica, del *belief*, incluye esta continuidad de lo real como lo previsto, predado, anticipado.

Este rasgo de continuidad de lo real en el sentido de estabilidad es el punto fundamental de la creencia, por lo que la creencia es una *δόξα*, algo previsible; ese es el sentido en que se usa la palabra *δόξα* en Platón cuando habla de actuar *πᾶρα δόξαν* o *κᾶτα δόξαν*, actuar contra lo previsto, o de acuerdo con lo previsto; un sentido que también está presente en Homero y Heródoto. La *δόξα* como mera opinión es una derivación de la teoría platónica del saber científico, en la que la *δόξα* se opone a la *ἐπιστημη*, siendo esta en muchas ocasiones una *δόξα* justificada o fundada; pero independientemente de que ese sentido no anula el anterior y de la dificultad general de mantener la teoría clásica platónica en su conjunto, sobre todo si tenemos en cuenta la crítica del propio Platón a la escritura, lo cierto es que en el lenguaje que aparece en esas frases la *δόξα* es el modo como se nos dan las cosas reales.

Para Husserl este modo es el modo de dárseos el mundo, que es el correlato de una *Glaube*, de una creencia. Inicialmente Husserl no parece hacer una distinción entre el mundo y las cosas, pero poco a poco va apareciendo esa distinción; el mundo se nos da en una creencia originaria, en una *Urdoxa*, en una *Welthabe*, dice, en una tenencia del mundo, que no puede cambiar, mientras que, dentro de esa tenencia del mundo, de esa *Welthabe*, o creencia del mundo, las cosas pueden cambiar.

Llevó mucho tiempo comprender este aspecto de Husserl, porque por medio se ha introducido la forma en que este expone el acceso a la fenomenología mediante la epojé y la reducción fenomenológica, por las cuales el mundo es puesto entre paréntesis; entonces todo lo que Husserl dice después sobre la creencia y la doxa parece estar en un limbo y no se sabe a qué se refieren. Este ha sido el peor malentendido generado por Husserl mismo, que nunca fue capaz de explicar con precisión y de modo unívoco qué representaban la epojé y la reducción, porque una vez “puesto el mundo entre paréntesis” volvía a hablar de la doxa del mundo, de la creencia y evidencia natural del mundo. Incluso algunos llevan ese sentido de la reducción y epojé hasta decir que se puede dar una subjetividad sin mundo, contradiciendo todo lo que Husserl dice en los análisis de la percepción y, consiguientemente, en toda la teoría de la intersubjetividad, que necesariamente requiere del mundo para constituirse en intersubjetividad trascendental<sup>10</sup>.

Incluso, dentro de quienes, apostando por el giro emocional, reivindicaban a Scheler frente a Husserl, ponen como diferencia justo este punto: Husserl, por la epojé y la reducción, *pierde el mundo*, mientras que Scheler lo gana, como sostiene Guido Cusinato<sup>11</sup>. En postura parecida estarían quienes entienden que una fenomenología trascendental eidética puede poner como una posibilidad eidética de la subjetividad el no tener mundo, porque éste se ha mostrado contingente.

9 «Man sieht: Dass Erfahrung immerzu bloß Doxa ist, bedarf einer genaueren Analyse; und es muss aufgewiesen werden, dass jede solche Doxa Präntention einer Habe ist, eines Selbstgriffes des Vermeinten, der zugleich Vorgriff ist. In der – wörtlich gesprochen – ergreifenden Erfahrung eines Gegenstandes, wie wenn ich ein Buch (sagen wir: im Dunkeln) in den Griff bekomme und ergreifen habe, habe ich das Erlebnis, dieses da selbst im Griff zu haben. Aber zugleich ist das, was ich im Griff habe, nur partiell Selbstergriffenes. Der Griff ist zugleich Vorgriff; „ich kann“ selbstgreifend fortschreiten und nach und nach im Bewusstsein desselben in immer neuen Griffen ergreifen, das ganze Buch umgreifen, wobei jeder Griff partieller Griff ist und zugleich Antizipation, Vorintention, auf weitere Griffe vorweisend, die ich tätig gewinnen „könnte“».

10 Ahí radica la importancia estructural, en el método fenomenológico, de la reducción intersubjetiva, de manera que, mientras no sea llevada a cabo, ni siquiera está plenamente ejecutada la reducción trascendental, pues se mantiene el mundo como representación y no como realidad, tal como lo dice Husserl en un famoso texto de *Erste Philosophie II*, publicado ya hace mucho más de medio siglo, pero que parece no haber surtido efecto en muchos comentaristas. Ese texto ha sido también una guía muy importante para este autor en toda su trayectoria de interpretación de la fenomenología de Husserl. Ver Hua VIII, 480. El texto procede de 1924, y es muy interesante que Husserl haya titulado esas hojas (Hua VIII, 585) con la frase: «Die vermeintliche Schwierigkeit, dass man, in der ἐποχή verbleibend, „nie zur Welt zurückkommt“», es decir, «La presunta dificultad de que uno, permaneciendo en la ἐποχή, “nunca retorne al mundo”» (Hua VIII, 479).

11 «The main objective of the phenomenological reduction in Scheler is therefore to increase the openness to the world (*Weltoffenheit*). I have already demonstrated that, contrary to what is often supposed, Scheler’s phenomenological reduction does not aim to put the whole reality in brackets, but only the reality of the structure of the self-referential subject [Cusinato 1998a; 1998b; 1999; 2012], for only by so doing is it possible to come into living contact with the singularity of another person». Cusinatto, Guido, «The Modus Vivendi of Persons with Schizophrenia: Valueception Impairment and Phenomenological Reduction», *Thaumazein*, 18, 2018, pp. 78-92. Como se ve por este texto ya reciente y las autocitas que aporta, este punto es fundamental en la ya considerable obra del profesor italiano.



La realidad es muy distinta, y a lo largo de los manuscritos que Husserl dedicó a la epojé y la reducción, y en las reservas que manifiesta a lo que llama el «camino cartesiano a la reducción», Husserl se esfuerza en clarificar las cosas, por ejemplo, que la puesta entre paréntesis no es del mundo en general, sino de las interpretaciones naturalistas del mundo; según estas, el ser humano es un ser determinado por el mundo, en la medida en que somos parte del mundo; pero esa operación es para descubrir precisamente que el mundo es, a la vez, una realidad dada al ser consciente, es decir, ordenada desde nosotros, con orientaciones que proceden de nuestro propio cuerpo, por lo que es el correlato de ese ser consciente; mas el modo de ser consciente es en la creencia en el mundo; el paso de la primera posición —el ser humano como hecho determinado por el mundo— a la segunda —el mundo como correlato del ser consciente— es justamente practicar la reducción trascendental como re(con)ducción de la primera a la segunda. Entonces, la epojé, ejecutada desde la actitud natural, es inicialmente una puesta entre paréntesis de la tesis natural del mundo porque ahí está implicada esa percepción naturalista de que somos unos seres más del mundo, para ganar aquello que nos queda, que es precisamente la experiencia en la que se da el mundo y éste como correlato de esa experiencia que, depurada de las apercepciones naturalistas, es una experiencia pura —por depurada—, porque es lo que es y tal como aparece. Entonces, la epojé es el método para “depurar” la experiencia de toda percepción naturalista. La epojé es un “operador” para llevar a cabo la reducción, que es reconducción del mundo a la fuente de la que surge; y reconducción del ser humano a su sentido originario, que es el ser esa fuente del mundo.

Por eso llegará a decir Husserl que, por un lado, la epojé debe ser llevada a reducción y, por otro, que una vez practicada la reducción, es decir, reconducidos el ser humano a una subjetividad trascendental, y el mundo a correlato de aquello dado en la vida de experiencia de la misma, la desconexión del mundo queda superada, como explícitamente Husserl (2002) lo dice en el manuscrito B I 5 citado ya por Gerd Brand nada menos que en 1955<sup>12</sup> y sistemáticamente ignorado, no sólo por intérpretes como el que he citado hace unas líneas en relación con Scheler, sino por fenomenólogos que desean interpretar a Husserl ortodoxamente.

Así, el método de la epojé y reducción es el método para ganar el verdadero sentido del mundo y del ser humano, es decir, la verdadera *Weltoffenheit*, la verdadera apertura del y al mundo. La cualidad consciente de la experiencia de ese mundo es la creencia, el rasgo fundamental de la evidencia del mundo, que, por otro lado, es el rasgo fundamental del modo ordinario en que vivimos en el mundo y, por tanto, el núcleo cualitativo de la actitud natural. Este es el punto de partida desde el que realizamos la epojé y la reducción, pero su superación iniciada por la epojé era solo el método para descubrir qué era esa actitud natural, si bien ahora como fenomenólogos descubrimos que es el modo normal de vivir el mundo, que es correlato de una evidencia natural, aunque es malinterpretada por apercepciones naturalistas que eliminan de la experiencia precisamente lo que supone la evidencia natural. De ese modo se recupera y define de acuerdo con su sentido la actitud natural, que sólo se puede entender correctamente después de practicar la reducción trascendental.

Desde esta perspectiva, la epojé sigue siendo necesaria, primero, para salir de una vida inmersa en las tareas ordinarias y así poder hacer filosofía; pero, segundo, para prevenir recaídas en una posición naturalista que siempre acecha por la posición misma del ser humano, que es subjetividad trascendental, fuente de experiencia, y, a la vez, realidad inserta en el mundo, del que forma parte integrante.

Conviene ahora aludir a la antigüedad de la presencia del concepto de creencia en Husserl, pues ya en el segundo tomo de las *Investigación lógicas*, de 1901, está presente la *Glauben* o la *belief*, como cualidad del acto ponente de realidad, tesis que mantendrá Husserl desde esa época, si bien la importancia que asume esa cualidad será creciente (ver Hua XIX, 458)<sup>13</sup>. Un poco más adelante (p. 624) se habla de las cualidades del acto, los diversos modos de la *Glauben*. Pero al final del § 27 la *belief* es un momento “que constituye lo cualitativo de la percepción”. En este texto es muy interesante el rechazo de que la creencia sea un momento que se añade a una representación completa. El acto de la *belief* es un acto ponente de algo real. Este punto sirve para refutar las posiciones constructivistas típicas de la computación contemporánea porque no hay una representación plena a la que se añada la etiqueta de realidad, que es la forma en que opera la inteligencia artificial, que construye modelos a los que después por indicios —claves: “cues”— se aplica la categoría “realidad”. Para Husserl no existe esa representación, sino que el acto como tal tiene la cualidad de ponente de realidad. Por la página 452 (Hua XIX, 507) sabemos que está hablando de la *Glauben*, de la creencia.

También aparece la *Glauben* en el Anexo II de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, pero no conocemos la fecha de esos Anexos que fueron publicados en la edición preparada por Heidegger en 1928. Ahí habla de la modalidad de las *Glauben* «que ponen el ser» (Hua X, 103). También en una hoja de la página 51 —aunque no está claro si la hoja es de Husserl o de Edith Stein— aparece la *belief-Bewusstsein*, a la que pertenecen *Forderungen*, lo mismo que

12 Decía Brand: «Für Husserl hat die in der phänomenologischen Reduktion vollzogene Enthaltung nur einen vorläufigen Charakter.», es decir, «Para Husserl el desasimiento llevado a cabo en la reducción fenomenológica solo tiene un carácter provisional.»; y para probarlo citaba el manuscrito mencionado: «...indem sie fortleitet zur Auslegung der Konkretion dieses Ich – und zur Aufklärung der Konstitution der Welt – wird die Enthaltung von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben», es decir, «en la medida en que se progresa en la explicitación de la concreción de este yo – y en la aclaración de la constitución – del mundo – se supera sistemáticamente el desasimiento de la posición del mundo», por tanto se supera la epojé. B I 5/IX, 24. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, 34. Este manuscrito, por lo demás, ha sido ya publicado en Hua XXXIV, como n.º 15; la cita p. 245. No hace falta decir que este texto de Husserl, que procede del año 1930 (Hua XXXIV, 576), ha sido para mí también absolutamente decisivo. Pero igualmente tengo que decir que ha sido sistemáticamente ignorado, primero, por los intérpretes de Husserl después de la aparición del texto de Brand; luego cuando yo lo rescaté, cuarenta años después, en 1986, en *La estructura del método fenomenológico*, p. 185 —la puse, junto con el texto de la nota 11, como lema del capítulo VI, aunque hay un pequeño error en la cita, pues no es del B I 5/X, sino B I 5/IX— cuando publiqué lo esencial de mi tesis doctoral de 1972; y ahora, tras haber sido publicado en 2002, en Hua XXXIV, se sigue defendiendo una noción de epojé y reducción absolutamente opuestas a esta idea husserliana, pues se sigue ignorando la necesidad de la reducción intersubjetiva.

13 Aquí se habla más de *belief*, en otros momentos se habla de *Glauben*.



la percepción, que también es una *belief-Bewusstsein*. Por el lenguaje, el texto es plenamente husserliano, aunque no está en el texto base. Lo mismo pasa con lo recién recordado, que también tiene el carácter del *belief* (Hua X, 436). Hay que decir que el uso de la palabra *belief* va desapareciendo progresivamente desde las *Investigaciones lógicas*, por eso es muy asumible que estos textos en los que se habla del *belief* sean husserlianos antiguos.

Por otro lado hay que subrayar la exigencia que tiene la *belief-Bewusstsein*, que conlleva «exigencias esenciales» [*wesentliche Forderungen*] (Hua X, 436). Eso está en consonancia con lo que decíamos antes de que la realidad exhibe una continuidad a la que ajustamos nuestro comportamiento. Esa continuidad es tal que el ajuste no es arbitrario, viene exigido porque la realidad es efectiva. La posición de la realidad, o el modo como la realidad se da, implica exigencias de ajuste en el comportamiento. Ortega lo entendió muy bien, aunque fuera por la mediación de Heidegger: la dación de lo real exige *contar con* ello. Esto quiere decir que la percepción, por la que se nos dan las cosas, en la cualidad ponente de la creencia, es todo un complejo de presencia del mundo y las cosas en él, por el que tenemos el mundo originariamente en lo que este mundo tiene de realidad para nosotros. El hecho de ser realidad para nosotros no le quita ni un ápice a la realidad misma porque en el mismo acto de dación de esa realidad está implícito que esa realidad nos supera por ser antes de nuestro conocimiento, porque para ser puesto como realidad ya tenía que estar. Y nos superará también después de nuestro conocimiento, al menos previsiblemente, en el futuro, es decir, cuando desaparezca de mi presencia. La realidad se me da en ese modo del desbordamiento por todos los lados.

Por supuesto, en los tres volúmenes sobre la estructura de la subjetividad, en Husserliana XLIII, la presencia de la creencia, ya identificada en la palabra *doxa*, es abrumadora. Con esto estamos ya en posición de avanzar hacia nuestro objetivo, ver la relación de la creencia con la afectividad.

## El rasgo afectivo de la actitud natural

Vamos a abordar el tema desde una reflexión sobre la actitud natural. Como se ha explicado en el apartado anterior, ya sabemos que de la actitud natural tenemos dos versiones, una pretrascendental y otra trascendental. Entre las dos están la epojé y la reducción trascendental, que depuran aquella actitud natural de adherencias que proceden masivamente, sobre todo en nuestro tiempo, del naturalismo que impregna una cultura que acepta totalmente los resultados de la ciencia, sin ser capaces de situarlos en su justo término o posición. Más allá de ese naturalismo, la epojé depura la actitud natural de la experiencia de nuestro propio cuerpo, que es cosa entre las cosas, y desde esa experiencia indudable y continua se opaca u oculta el también indudable hecho de que el mismo cuerpo es centro cero de orientación y lugar desde el que el mundo aparece y está orientado.

Por la práctica de la reducción esa experiencia centralizante asume el mando y todo aparece desde ella; y desde ella recuperamos el mismo mundo como correlato continuo de esa experiencia. Ese mundo se nos da del mismo modo que en la actitud natural primera, pero ahora ya sabemos que es resultado de una creencia originaria y que está dotado de una evidencia originaria e inmovible. Así, lo que caracteriza a la actitud natural es la evidencia natural, la *Selbstverständlichkeit*, que hace que sea el suelo de creencia de la vida humana.

Una de las críticas que se le suelen hacer a Husserl, procedentes del campo de los heideggerianos, es que la actitud natural no es ninguna “actitud”, y en cierta medida tienen razón, porque la actitud natural pretrascendental no es ninguna actitud *explícita*, porque el sujeto solo toma conciencia de esa actitud natural después de practicar la reducción; entonces se descubre que ese modo de vida ordinario “depende” de la vida del sujeto, el ser consciente, ese ser consciente que mantiene el mundo como escenario del aparecer de las cosas, y sólo entonces, *a posteriori*, podemos y es necesario calificar a la actitud natural de *actitud*.

‘Actitud’ viene del verbo *agere* (*agi, actum*), y significa capacidad de hacer, es por tanto un verbo *activo*. La actitud natural es la posición activa en el mundo de una manera determinada, que viene indicada en la palabra “natural”: la posición por la que somos capaces de actuar en el mundo según como el mundo se nos da en la experiencia como el suelo de las cosas. En alemán la palabra es *Einstellung*, que significa “meterse o colocarse en algo”, obviamente en el sentido de estar interesado en actuar en ese algo. Para la actitud natural —tégase siempre presente que es una definición o denominación establecida después de practicar la reducción trascendental—, el mundo es lo que Husserl describe en el § 27 de *Ideas I*; ahí el fundador de la fenomenología describe cómo es el mundo de la actitud natural, un mundo que me está “delante de la mano” [*vorhanden*], y usa entre comillas esa palabra que tanta importancia adquirirá después gracias a Heidegger. Para Husserl el mundo que está *vorhanden*, delante de la mano, no es sólo un «mundo de cosas», [un *Sachenwelt*], sino que en la misma inmediatez es un mundo de valores, de bienes y, en definitiva, mundo práctico.

La actitud natural es la actitud en la que estamos inmersos en este mundo y según la cual actuamos en él, por tanto, reconociendo las cosas, sintiendo los valores y deseando los bienes y, por consiguiente, actuando movidos por los intereses que nos suscitan los valores y bienes del mundo, siempre de cara a la autoconservación y reproducción de la vida. Husserl ha descrito de ese modo el mundo de cosas, de valores y acciones. El ser consciente se relaciona en esos tres niveles mediante diferentes modalidades de actos de conocer, valorar y hacer, de los que esas objetividades son correlatos respectivos. Conocer, valorar y hacer es el trío que define la vida del ser humano, pero en la actitud natural los correlatos de esos actos se dan en el mundo que aparece en una evidencia natural.

¿Cuál es el alcance de esa evidencia natural y en qué relación está con estos tres actos o tipos de actos? Por la definición misma de actitud natural, diríamos que en el mundo tenemos primero el mundo, en él las cosas que valoramos y según esos valores o fines, actuamos; podríamos decir que la actitud está compuesta de esos niveles y en ese orden. Efectivamente, Husserl hereda de Brentano dos cosas, una, la intencionalidad del ser consciente, como rasgo de



todos sus actos; y otra, que todos los actos del ser consciente tienen en su base una representación, que será objetivante, valorativa o práctica.

Husserl muy pronto va a discutir que haya una representación a la que se añade una posición objetivante, porque la percepción no tiene una representación más la cualidad creencia que la hace percepción<sup>14</sup>; más bien es al revés, el acto fundamental de los tres mencionados es la percepción y de ella dependen los demás, de manera que los actos afectivos siempre suponen un acto cognitivo, lo mismo que los actos prácticos. Así sigue Husserl el dicho clásico de que *nihil volitum quin praecognitum*, que nada se puede querer que no haya sido conocido antes<sup>15</sup>. En nuestro ámbito, ya Unamuno cuestionaba este principio, en *El sentimiento trágico de la vida*, invirtiendo el adagio, que *nihil cognitum quin praevoluitum*, que nada se conoce que si no haya sido antes querido<sup>16</sup>.

Justo este es el problema que quiero plantear. Está muy claro que la actitud natural y luego la descripción de la vida trascendental, cuyo contenido es el modo en que vivimos en la actitud natural, solo que depurada o de adherencias que la interpretan naturalistamente, y además, fijándonos, más que en los objetos de la experiencia, en la experiencia misma —ese es el orden de la intencionalidad— de los actos fundantes: primero tenemos el mundo “delante de la mano”, “*vorhanden*”, en evidencia natural; luego, en él, el ser consciente ejecuta actos valorativos, en los que se captan valores, que suscitan o son correlatos subjetivos de sentimientos, pues son éstos los que nos dan esos valores; y con los valores establecemos metas de acción o fines, que nos llevan a la práctica, a las acciones. Así, en el campo trascendental tenemos la descripción del conocer, el sentir/valorar y el hacer; conocimiento, sentimiento o (valoración-deseo) y acción nos dan la secuencia de la “subjetividad viviente”, es decir, concreta, que la fenomenología describe en sus múltiples imbricaciones, contextos y relaciones. Esa es la subjetividad que Husserl llamará “viviente”, *lebendig* en las *Lecciones de ética*; pero no olvidemos una cosa, que ‘actitud’ viene de ‘acto’; por tanto, la “actitud natural” es disposición a actuar; y en alemán “estar metido de modo interesado en algo”, y aquí está el problema. En las *Lecciones de ética*, es decir, hasta los años 1920 y 1924, en la deconstrucción [*Abbau*] que Husserl plantea de todos los elementos de esa subjetividad consciente, viviente y concreta, llegamos a una capa —que es lo que se llamará capa hylética— en la que no hay nada de afectivo, nada de valores, nada depositado por la acción, es decir, nada de elementos predicativos. Eso querría decir que, globalmente, Husserl se mantiene en la frase *nihil volitum quin praecognitum*, al revés que Scheler, que de entrada se fija en la vida como un *Lebensdrang*, un impulso vital o una *afectividad primordial originaria*<sup>17</sup> que establece los marcos de conocimiento y acción, pero esta afectividad originaria o impulso vital es una afectividad básica que antecede a toda vida cognitiva<sup>18</sup>.

¿Cuál es la posición de Husserl? Es un punto que se resolverá en la parte tercera, pero en este segundo apartado quiero adelantar una reflexión importante, algo que a mí siempre me impactó en relación con esto, sobre todo por la insistencia de la crítica lanzada contra Husserl de caer en un puro teoricismo o intelectualismo, sobre todo, además, por aquello de hacer del fenomenólogo un «espectador desinteresado».

La cuestión está en que en la noción misma de “actitud”, sea natural o ya esclarecida trascendentalmente, hay un interés de base ya en ese rasgo del mundo de “estar delante” del mundo, en esa “*Vorhandenheit*”, que hemos visto que Husserl asignaba al mundo; el mundo y sus cosas están para nosotros “delante de la mano”. ¿Qué significa esto, que el mundo nos es presente meramente en lo que Husserl llamó la tesis general del mundo? Eso es cierto, el mundo es resultado de una creencia, de una doxa, más aún, de la *Urdoxa*, de una creencia originaria. Este es el sentido fenomenológico

14 En la V Investigación lógica, § 27 (Hua XIX, 459; A, 415), discute este punto Husserl, con la percepción de la famosa muñeca en el escaparate. En la duda de si es muñeca o mujer, no hay una representación neutra a la que se añada la cualidad de creencia en la muñeca o creencia en la mujer. Esa representación sería una conciencia de imagen, una «*Bildlichkeitbewusstsein*», y aunque en ambos casos la materia sea la misma, en caso de que la imagen sea sumamente precisa, pero en el caso de que la percepción sea de una mujer, esta se nos presenta en persona, mientras que en la conciencia de imagen solo está en imagen. Si lo que veo es una muñeca —que representa a una mujer—, esta no está presente, solo está en imagen, mientras que lo que percibo es la muñeca, y aquí, en la segunda edición, para clarificar lo que ocurre, añade: «*sie allein steht im “Glauben” als wirklich da*», «Solo ella se hace presente como real en la “creencia”». La traducción de Gaos-Morente es sumamente imprecisa y se ven las deficiencias de comprensión: «ella sola existe realmente para la “fe”».

15 En Agustín Serrano de Haro (1995) se puede encontrar una sucinta historia del recorrido de esta teoría, que él reconoce como muy propia del «racionalismo moderno», hasta su quiebra en Kant y Fichte y su restauración por Brentano, asumida esta por Husserl, aunque de un modo crítico (p. 63). Agradezco a Noé Expósito haberme recordado este magnífico texto de A. Serrano de Haro, que, por otro lado, yo había ya citado hace unos años.

16 Dice Unamuno: «La voluntad y la inteligencia se necesitan y aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praecognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucado diciendo *nihil cognitum quin praevoluitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido.», Cap. IV, p. 115; también 138. Del igual modo aparece el mismo tema en la novela *Niebla*. Al respecto, ver Porfirio Sánchez «Eros y logos en “Niebla”, de Miguel de Unamuno», en *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, 25/26 (1978), 127-142, esp. p. 130 s. Este *nihil cognitum quin praevoluitum* se correspondería con el “amor natural” por el que las cosas se conjuntan como con una especie de «fuerza gravitatoria» hacia otras que «las impulsa indefectiblemente a lo que les conviene». La frase procede del estudio de Jesús Lada Cambolor (1963), «Filosofía del amor en el poeta Francisco López de Zárate (1580?-1658)», p. 150 (p. 147-164). Está claro que lo que hace Unamuno y lo que se ventila en este punto es una extensión del impulso de ese amor natural a la vida en general. Como veremos luego, esa especie de “gravitación” no es solo propia del “amor natural” sino, en sentido ya muy riguroso, de la vida.

17 Así ha pasado el *Lebensdrang* de Scheler a la bibliografía posterior, al menos en inglés e italiano. En inglés, Giovanna Colombetti (2014), define la “afectividad primordial”, en el primer capítulo, como «a broader phenomenon that permeates the mind, necessarily and not merely contingently. The mind, as embodied, is intrinsically or constitutively affective; you cannot take affectivity away from it and still have a mind. Affectivity as discussed in this chapter refers broadly to a *lack of indifference*, and rather a *sensibility or interest for one’s exists*», ob. cit. p. 1. La autora no habla de la relación de la «primordial affectivity» con el *Gefühlsdrang* de Scheler, pero sí lo hace explícitamente Cusinato, que se refiere a esa identidad en Colombetti (Cusinato, 2020). El mismo G. Cusinato dice: «Bei dieser Intentionalität des Lebensgefühls liegt der Akzent nicht so sehr auf dem *Leiblichen*, wie es später bei Merleau-Ponty der Fall sein wird, sondern auf dem originellen und noch beunruhigenderen Begriff des *Lebensdrangs*», en «Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive», p. 68. También Christina Feist, 2016: «Im Gefühlsdrang manifestiert sich der Lebensdrang, der das unermüdliche Streben nach Sein, nach weiterhin Bestehen darstellt», p. 20.

18 Como se puede ver por las citas de la nota anterior, el tema está muy presente en la última bibliografía. Más sobre el *Gefühlsdrang* en Scheler, ver Joachim Fischer (2008, pp. 55 ss).



de lo que Husserl llamó idealismo trascendental, para el cual el mundo es necesariamente constituido en la propia experiencia, aunque es constituido con la imperiosidad de aquellas “exigencias”, de ser antes de ser conocido, y seguir siéndolo después de mi conocimiento, por ejemplo, al día siguiente del tiempo en que duermo. La doxa es exactamente eso, esa previsión anticipadora que es la esencia de la percepción del mundo.

Ahora bien, los críticos de Husserl proceden de una comprensión muy estrecha y, además, limitada de la doxa, de las creencias. Estas creencias son cualidades de los actos que nos dan la realidad, pero, justo por darnos la realidad, se trata de una realidad que nos envuelve, con la que interactuamos, que nos soporta, que nos exige —recuérdese las *Forderungen* de lo puesto como real—, en definitiva, que también nos describe porque también estamos y pertenecemos a esa realidad, porque por nuestro cuerpo somos reales; todo eso viene descrito por la tesis del mundo. La creencia nos define y actuamos de acuerdo con la creencia originaria. Pero desde ese momento, desde el momento en el que estamos implicados en la creencia, esta yo no es algo meramente teórico que nos deje indiferentes, o algo afectivamente neutral respecto al sujeto, más bien lo contrario: todas las creencias, tanto la básica como las derivadas, nos unen a la realidad tanto que sin ellas el sujeto se pierde, pierde su correlato, su entidad, y por eso la quiebra de las creencias siempre es un peligro afectivo; las creencias, en general, y lo mismo se puede decir de la creencia del mundo, no son elementos teóricos sino elementos radicalmente vinculados con la vida afectiva porque pertenecen a la identidad misma de lo que somos.

Es cierto que normalmente la creencia en el mundo, con la tesis de la actitud natural, es algo que parece teórico, pero basta que, por lo que sea, el mundo se tambalee para sentir una profunda conmoción. La tesis de la actitud natural por la que el mundo está “delante de la mano”, *vorhanden*, no es resultado neutro de un conocimiento sino una implicación en él de toda la vida, de manera que si se ve amenazado con romperse, la vida se conmociona. Es como la salud, un sentimiento de seguridad o bienestar que sólo aparece como valor cuando se pierde. La salud es el bienestar anhelado solo cuando se pierde. El mundo de la actitud natural o, mejor, la creencia que soporta a ese mundo solo aparece como deseada como valor cuando el mundo amenaza con desaparecer, cuando la evidencia natural del mundo amenaza con quebrarse, bien en el caso de enfermedades mentales, bien con la amenaza de la muerte, que conlleva la desaparición del cuerpo y del mundo.

Como hemos visto, el núcleo esencial de la creencia en la realidad es la confianza en el futuro y eso es *pura afectividad*. Por eso la actitud natural, que es vivir en esa creencia, no es sino la vida en la confianza en el mundo que va a seguir; cualquier alteración de esa confianza, haciendo dudar del mundo, rompe la confianza en el mundo y conmueve la vida humana. Por eso la creencia no es algo teórico sino algo en su raíz afectivo, sólo que mientras no se ve uno en peligro no aparecerá el rasgo afectivo.

Scheler desde luego estaría totalmente de acuerdo con esta conclusión. Pero ¿lo estaría Husserl? En el tercer apartado vamos a ver el giro que creo que se da en Husserl en los últimos años de la década de los 20, al menos cuando ya se ha jubilado en Friburgo.

## Del predominio de la representación al predominio de la afectividad

Es conocido que Husserl se mantuvo firme en la tesis de Brentano de que detrás de toda valoración y acción hay una representación, aunque no en la forma de “mera” representación, como hemos visto antes. Esta tesis, presente desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Ética*, es la que posibilita decir que en un proceso de deconstrucción de los actos de la subjetividad concreta llegamos a una capa que no tiene ninguna característica procedente de los afectos o de las acciones, tal como hemos visto que aparecía en las *Lecciones de ética*. Según Husserl, en efecto:

Podemos deconstruir de esta manera las operaciones de sentido de la razón axiológica y práctica real o pretendida; porque deconstruimos todo lo que proviene de actos específicos, actos de valor relacionantes, actos de voluntad relacionantes y conectivos ... Despojamos al mundo circundante de todos estos estratos de saber, nos hacemos por así decirlo ciegos para todo aquello que tiene semejante origen (*Lecciones de Ética*, Excurso, § 9, p. 289; Hua XXXVII, p. 294)

Husserl ha llegado a un punto preciso en la relación de lo afectivo con lo cognitivo, pues dice:

Se trata del *sentimiento sensible* que acompaña ya la donación y predación más primitiva del conocimiento, que tiñe de color afectivo ya la circunstancia perceptiva más primitiva: todo simple color, un sonido, un olor, tiene antes de cualquier actividad valorativa un carácter afectivo (Hua XXXVII, p. 294)

Pero ahora dice algo que es la clave: ese «algo afectivo» está «fundado en algo que ya es, pero que no es nada afectivo. Si deconstruimos esa coloración afectiva, obtenemos *objetividades de nivel más profundo*» (Hua XXXVII). Así, sigue Husserl:

(...) el mundo circundante ha perdido ... todo valor afectivo y práctico... Tenemos *un mundo artificialmente despojado de valores y de bienes*; de hecho se trata todavía de un mundo y no más bien de nada, aunque reconocemos que se trata de una *abstracción*, de un mundo que no es pensable para mí de ese





modo, puesto que es impensable que hay objetos que simplemente no significan nada, que no afecten de alguna manera su sentimiento, que no pongan en movimiento sus aspiraciones y que, si se trata de un yo racional, no motiven las correspondientes actividades. Sin embargo, gracias a ese método de deconstrucción de los estratos dadores de sentido en nuestro mundo, pero también de todo mundo circundante pensable de un yo, se torna evidente un *estrato inferior cerrado en sí* (Hua XXXVII, p. 289 s.).

Hasta aquí Husserl; son tesis muy claras y que nos dan una estructura de la subjetividad acorde con todo lo que ha venido diciendo hasta este momento; ese estrato a-significativo, aunque sea abstracto, es lo que Husserl globalmente llamará *hyle*, que en este contexto ya no es una materia ingrediente de la conciencia, como parte de la noesis, sino la primera capa noemática del mundo.

Para ver exactamente el problema que aquí se abre y que iría contra la tesis que he defendido en el punto anterior, de que la cualidad dóxica ponente que nos da el mundo implica directamente un rasgo afectivo, como lo es la salud, porque su quiebra nos afecta, voy a dar un pequeño rodeo sobre el tema del “colorido de la vida”, tal como terminó siendo expuesto por Antonio Ziri6n, hace ahora [2021] cinco a6os, en Buenos Aires<sup>19</sup>. Antonio Ziri6n persigue el colorido o coloraci6n de la vida desde el a6o 2003<sup>20</sup>. En Buenos Aires dio un pas6 explicativo interesante. La ponencia que tuvo lugar en ese Coloquio se public6 a finales del a6o 2019<sup>21</sup>. Mientras aparecía ese texto, vieron la luz dos artícu- los mäs de Antonio Ziri6n (2019a) relacionados con el mismo o parecido tema, uno en *Isegoría*, que estä relacionado, como se dice en la nota \* con el publicado también el a6o anterior en el *New Yearbook for Phenomenology* con un título semejante<sup>22</sup>. Tanto en la ponencia de Buenos Aires (p. 485), como en el de *Isegoría* (p. 123) se refieren al del *New Yearbook*, por lo que este es el primero. Incluso en la ponencia de Buenos Aires, cuando habla de la diferencia entre el colorido de la vida en la coloraci6n de tonos de los temples —lo que yo creo que podríamos mejor llamar el humor<sup>23</sup>—, dice que «Buena parte del resto de esta ponencia estä tomada de ese artícu- lo», del publicado en el *New Yearbook*. Tanto este como el de *Isegoría* se refieren al tratamiento de la afectividad y los temples, o el humor, en el tomo XLIII de Husserliana, cuyo volumen segundo estä dedicado a la fenomenología del *Gemüt*, del ánimo. Por tanto, podríamos decir que la teorí- a de los temples, de la que se habló en Buenos Aires, es la que procede del artícu- lo del *New Yearbook*, pero no así la tesis sobre “el colorido de la vida” que expuso en ese Coloquio.

La propuesta de Antonio Ziri6n recibí6 una fuerte réplica de Roberto Walton. Esta propuesta me interesa por- que en ella da Antonio Ziri6n un giro en el estudio del “colorido de la vida”, defendiendo la tesis de que el colorido de la vida no es tanto un tema de afectividad, analizada en otros textos, como de la *forma de la conciencia interna del tiempo*<sup>24</sup>, pues sería una propiedad de la figura o estampa de la vivencia de esta conciencia: el «colorido de la vida, diré que este no es otra cosa que la singular “figura”, el singular carácter, la singular estampa, que tiene, justo como carácter suyo, esta composici6n de elementos vivenciales» (Ziri6n 2019b, 476) que constituyen la conciencia interna del tiempo. Y este es el punto que me interesa: el colorido de la vida, siendo, según Ziri6n, algo previo a la afectividad, ya no es un factor de afectividad. Precisamente, este punto es el que suscit6 la contundente réplica de Roberto Walton muy fundamentada que nos va a llevar en una direcci6n muy interesante y oportuna.

Después de la cita anterior de Antonio Ziri6n, este trata de relacionar y diferenciar este *colorido* de la vida del tono o *coloraci6n* que los temples —el humor— imprimen a la vida, estableciendo una relaci6n dialéctica entre aquel y estos. La tesis de Antonio Ziri6n es que en «el colorido es el colorido de esta vida en su total plenitud, pero no es su coloraci6n afectiva» (p. 488).

La respuesta o réplica de Roberto Walton (2019) apunta «a un nivel mäs profundo de la afectividad [que] puede asociarse por su alcance con un colorido de la vida» (p. 492), de manera que «el traslado de la cuesti6n del colorido no tiene que avanzar desde la afectividad a una autoconciencia en la conciencia interna del tiempo, sino a una dimensi6n mäs profunda de la afectividad misma» (p. 496). Y lo hace, después de un rodeo por la fenomenología no husserliana, basándose en una frase del propio Ziri6n, de que en la protoimpresi6n no hay una mera autoafectaci6n en la que sólo se manifieste la vida en su escueto vivirse, es decir, una protoimpresi6n sin intencionalidad y sin mundo.

En el recorrido por la fenomenología no husserliana, recupera Roberto Walton a Dilthey, que habla de un senti- miento profundo, que se sustrae a la triple dimensi6n de la percepci6n, la afectividad y la voluntad. De Scheler destaca la importancia de los sentimientos personales, aunque creo que, en este caso, debería haber acudido al concepto del

19 Se trata de la conferencia que el profesor mexicano impartió en el VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología que tuvo lugar en octubre de 2016 en la Universidad Católica de Buenos Aires.

20 Ver Ziri6n Quijano, Antonio, «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterizaci6n preliminar», en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Bogotá, mayo 22-25, 2002), Lima: Pontificia, Universidad Católica de Perú, 2003, vol. I, pp. 209-221.

21 Se public6 con el título «Avances en el tema del colorido de la vida», en *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), pp. 466-489.

22 «Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 16 (2018), pp. 41-75.

23 El problema del “temple” es que en el lenguaje com6n se usa, casi en exclusiva, para designar el comienzo o primeros sntomas de una enfermedad: “tengo mal temple”, refiriéndose a un malestar ffsico; en cambio el humor —seguramente derivado del predominio de uno de los “humores” cläsicos de la medicina hipocrática— siempre se refiere a la disposici6n afectiva: estoy de buen o mal humor; tengo un humor de perros; incluso el humor como jovialidad, pero también el mal humor, como estado de irritaci6n, es decir, creo que encaja mejor para las *Stimmungen* que la palabra temple, que se estä generalizando en la fenomenología para captar y describir lo que llamamos estar de un humor X. Nunca diríamos estoy de un temple X.

24 «[E]l avance mäs importante en sentido teórico-filos6fico ha sido el traslado del tema desde la fenomenología de la afectividad a lo que se puede llamar fenomenología de la autoconciencia, que en el pensamiento de Husserl también se llama fenomenología de la conciencia interna del tiempo», Ob. cit. 469.



*Lebensdrang* o *Gefühlsdrang* como el lugar de la afectividad primordial. Pasa después a Heidegger, de quien destaca sus aportaciones al respecto, en torno al significado del *Gemüt*, como el conjunto —“Ge”— de los temples —“Mut”—, distinguiendo los temples fundamentales y los conductores, «el colorido aparece en los temples fundamentales» (Walton, 2019, 498), estos «permiten el acceso a la tierra como suelo, abren hacia un claro o mundo y transponen a la profundidad del Ser que le está entregado al Dasein para asumirlo, configurarlo y sostenerlo» (ib.). Acude también a Fink, de quien destaca el sentimiento del mundo, el *Weltgefühl*. De Francia cita a Ricœur y a Henry, todos autores que asumen una afectividad originaria más allá —o antes— de los actos afectivos precisos que podríamos clasificar como emociones, temples y sentimientos. Pero donde aparece la respuesta más contundente y productiva es en el apartado sobre la horizontalidad y los todos y las partes. En este apartado, Walton, después de haber señalado los diversos estratos de la vida, en lo que coincide con Antonio Zirió, acude a un texto que yo he utilizado recientemente en mi propio debate con Antonio Zirió<sup>25</sup>, el texto de Husserliana XV, página 385, en el que yo veo precisamente el giro de Husserl respecto a los planteamientos primeros que he mencionado, acercándose de modo indudable a las posiciones de Max Scheler.

Roberto Walton le recuerda a Antonio Zirió que:

En lo que toca a la base de la vida intencional, ya sea genética en el pasado o viviente en el presente, Husserl observa que la interrogación retrospectiva conduce finalmente a una “proto-estructura” (*Urstruktur*) configurada por la proto-hyle, la proto-kinestesia, el proto-sentir y el proto-instinto. A la primaria afectión hylética dirigida genéticamente hacia el pre-yo o vivientemente al proto-yo corresponde del lado yoico un movimiento kinestésico y un sentirse atraído o rechazado por ese material. En este contexto, Husserl se refiere a un “sentimiento previo” (*Vor-Gefühl*) o “proto-sentimiento” (*Urgefühl*) y a “lo subjetivo como sentimiento, como temple de ánimo, como un ‘sentimiento vital’ universal horizontal” (Hua XV, 385) (Citado por Walton, 2019, 501 s.).

En la «Quinta estación» reproduzco la página de ese texto por el impacto que me produjo cuando, sin tener aún 30 años, en 1974, a pocos meses de su aparición, lo leí con profunda admiración. El impacto se produjo porque en ese texto, prototipo de los resultados de la fenomenología genética, y aunque entonces yo no lo percibiera con claridad de ese modo, se proponía un giro radical en la orientación en que por lo general se había captado la fenomenología, pero sobre todo porque en él veía yo la apertura del horizonte de una antropología filosófica trascendental. Roberto Walton comenta ese texto, destacando que en él se propone una afectividad inarticulada, de la que «emergen luego múltiples sentimientos cuando el yo se vuelve hacia la proto-hyle para constituir objetos» (Walton, 2019, 502). Para Walton «es necesaria la afectividad como ese sentir total o previo que abarca el curso primigenio de la vida» (ib.). Lo mismo ocurre si tenemos en cuenta la autopreservación de la vida, que figura como un «horizonte abierto e ilimitado de autopreservación» (p. 503), en el que surgen perturbaciones. Estas perturbaciones indican que ese horizonte es como la salud, un horizonte que solo cuando es afectado se perturba o conmueve, *es pues un horizonte de afectividad*.<sup>26</sup>

Los textos que cita Roberto Walton son todos tardíos; primero, el texto del comienzo de la crítica, el más importante, el de Husserliana XV, es de 1931. El del sentimiento originario y previo, o *Urgefühl* y *Vor-gefühl*, está tomado de los manuscritos C (HuaMat VIII, 449 y 362) y es de 1932. De la *Uraffektion*, la afectión originaria o primaria, se habla en la página 335 y el texto proviene de 1932. En cuanto a la cita de los *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Hua XLII, 655) procede de 1933. Quiero decir que los textos que aporta Roberto Walton proceden todos de momentos posteriores a las *Lecciones de ética*, e indican el posible giro con el que quiero terminar esta conferencia. No sigo la precisa argumentación de Roberto Walton (2019), que le lleva a concluir de modo muy firme que no considera «una intelección valiosa» (p. 506) la tesis de Zirió «de la separación del colorido de la vida de todo tipo de evaluación y de la división positivo o negativo» (ib.), es decir, del campo de la afectividad, que siempre está polarizada en una u otra dirección. Pero me interesa señalar que el argumento fundamental es que Husserl, más allá de la triple división de los actos intencionales, cognición, valoración y acción, acude a una estructura previa compuesta de un instinto, *hyle*, cinestesis y sentimientos, todos ellos originarios, antes de la propia vida intencional.

Y ahora ya voy a concluir. La idea de esta ponencia, como ya he indicado, me surgió cuando tuve que dirimir de modo preciso una traducción de un texto de Heidegger<sup>27</sup> en el que este distingue la *Not*, es decir, la urgencia —también

<sup>25</sup> Este debate lleva ya varias “estaciones”; el debate empezó con mis comentarios al Prólogo que Antonio Zirió escribió para las Actas del primer Congreso de Antropología y Fenomenología, que tuvo lugar en la Escuela de Antropología de México en 2011, y que se publicó en 2015. En mi escrito «Quinta estación», en *Acta Mexicana de Fenomenología* 5, 2020, 201-240, sobre todo en las pp. 205s. se puede leer el desarrollo del debate. Ahí están también las referencias bibliográficas al respecto.

<sup>26</sup> También replicó a la ponencia de Antonio Zirió Luis Román Rabanaque, que hace una precisa exposición de los pasos fundamentales del texto replicado, pero no se termina de captar en qué consiste el “colorido” de la vida. Subraya la diferencia entre el colorido de la vida y la coloración afectiva. Precisamente al estudiar, en la segunda parte (Rabanaque, 2019, 511), la relación del colorido y la coloración, no se termina de descubrir qué aporta, en el texto de Zirió, el colorido a la coloración. En ese sentido, la observación primera respecto a la terminología es muy posible que le hiciera cambiar a A. Zirió en su última entrega (2020) el término, abandonando el “colorido” pues ya solo habla de «resplandor». Ver Zirió, «Cuerpo y afectividad en los estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl», *Revista Filosófica de Coimbra*, 29, n.º 57 (2020), p. 216. Tampoco alude a la propuesta de Buenos Aires. En cuanto a las otras observaciones son muy útiles para entender mejor la propuesta de Zirió. En la observación 5 se asumen implícitamente las propuestas de R. Walton, añadiendo un interesante texto de Hua XLII, 105, en línea con el de Hua XV, 385. Ahora bien, por la observación 6, parecería que asume también la interpretación de Zirió, pues al hablar de «El colorido, ... en cuanto síntesis figurar o arreglo entre los elementos de primer plano y de fondo de la vivencia, no parece admitir un carácter polar» (Rabanaque, 2019, p. 514 s.), está asumiendo la propuesta de Antonio Zirió. La pregunta es cómo excluir del colorido de la vida la polarización, pues me temo que ese colorido siempre está en un lado u otro, pues no puede ser neutro. Tengo que añadir, por otro parte, que la respuesta de Roberto Walton es una aplicación de sus amplios desarrollos en Walton (2017), esp. 4 s. y 17.

<sup>27</sup> En la cita al final de la nota 5, páginas más arriba, está la referencia al texto en el que se dirime ese punto. La traducción de Heidegger se



llamada *Bedürfniss*—, del temple básico o fundamental que la urgencia provoca, o como dice Heidegger, «desde y en el que la urgencia urge» (Heidegger, 1985, 129). Entonces me di cuenta de lo que ocurre, primero, que con el reconocimiento de las urgencias corporales —las *Nöte* o *Bedürfnisse*— que nos asaltan en un temple fundamental, en una *Grundstimmung*, Heidegger ponía límites a su teoría del lenguaje poético como génesis del ser humano, porque esas urgencias, que son prelingüísticas, también pertenecen al ser humano y siempre están con nosotros.

Segundo, comprendí la necesidad de meditar sobre lo que esas urgencias suponen de investimento valorativo del mundo, pues por ellas —y estas son el hambre, la evacuación y la sed— el mundo adquiere tonos afectivos en los mismos momentos en que se está organizando, en las primerísimas etapas de la vida. Con ello el mundo *de entrada* es correlato afectivo, tiene valencias, que se corresponden con las urgencias corporales, que Husserl llama instintos<sup>28</sup>, pero que, según creo, no son sino las urgencias de la vida para su autoconservación, pero que tienen también la peculiaridad de ser las primeras vivencias de la vida consciente<sup>29</sup>.

Así, la primera apertura al mundo se hace en el seno de unas urgencias que señalan valorativamente direcciones en el mundo, en el cuerpo que evacúa y en el mundo que me alimenta, y en este caso, además, normalmente la madre. Así, a través de estas urgencias el mundo ya es correlato de afectos, de sentimientos y emociones de la vida consciente que hacen que *de entrada* la creencia en el mundo sea de carácter afectivo. No es una creencia que pueda ser separada del campo de la afectividad porque esas urgencias siempre están con nosotros, en la forma de “urgencias que vuelven”, de *Notwendigkeiten*.

## Bibliografía citada

- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit* nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body*. Affective Science Meets the Enactive Mind, The MIT Press: Cambridge Massachusetts.
- Cusinato, G. (2015). «Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive», *THAUMAZEIN*, 3, p. 29-82.
- Cusinato, G. (2020). «Body enactivism and Primordial affectivity. Max Scheler and Jacob von Uexküll's aporia», *THAUMAZEIN* 8, p. 226-245.
- Cusinato, G. (2018). «The Modus Vivendi of Persons with Schizophrenia: Valueception Impairment and Phenomenological Reduction», *THAUMAZEIN*, 18, p. 78-92.
- Damàsio, A. R. (1996). *El error de Descartes. Las razones de las emociones*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Feist, C. (2016). *Herausforderung des Personenbegriffs mit Rückgriff auf Max Scheler und Helmuth Plessner*, Masterarbeit, Universidad de Viena, Viena.
- Fischer J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Friburgo de B.: Karl Alber.
- Goldstein, K. (1934). *Der Aufbau des Organismus*. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Heidegger, M. (1985). *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. Gesamtausgabe 45, Frankfurt: Klostermann.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie II, 1923/4. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana [Hua] VIII. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Husserliana X. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.

refiere a una frase que aparece en el libro de este *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. Gesamtausgabe 45, Frankfurt: Klostermann, 1985. Traducciones al español, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» *selectos de la «lógica»*, traducciones de Pablo Sandoval Villarroel, prólogo y edición de Jorge Acevedo Guerra, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago 2006; y de Ángel Xolocotzi, editorial Comares, Granada 2008.

<sup>28</sup> Ver, por ejemplo, en el texto de los *Genzprobleme der Phänomenologie*, sobre todo en el texto n.º 5, Hua XLII, 85 s., y en el n.º 7, p. 105, donde habla del «Instinto de comer y de alimentación». En este contexto, creo que habría que distinguir entre el instinto que guía al recién nacido y la “urgencia” que es ya una sensación cenestésica. En el texto citado por L. R. Rabanaque (ver nota 27) se habla de que «Un “estímulo dentro”, una sensación que surge destacada, despierta una cinestesia protoasociadamente subordinada (puramente en la pasividad a-egoica). Quiero decir, me parece que lo afectivo como algo que surge con todo lo hilético también juega su papel para este despertar y los trascurros siguientes». Un poco más adelante habla de la “afección cinestésica”. El texto proviene del Manuscrito E III 9, que contiene textos escritos entre 1931 y 1933 (Hua XLII, 566), y este en concreto lleva la fecha de 6.11.1931 (Hua XLII, 567).

<sup>29</sup> Por comunicación personal me consta que Marcela Venebra está explorando justo esos momentos, por ser cuando irrumpe lo social en el control higiénico de esas urgencias, desarrollando una extraordinaria y sugestiva fenomenología genética de la higiene.



- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Husserliana XV. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Husserliana XIX. Editado por Ursula Panzer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Husserliana XXXIV. Editado por Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934) Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien [HuaMat] VIII. Editado por Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer.
- Husserl, E. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Später Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937). Husserliana XLII. Editado por Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht: Springer.
- Lada Camblor, Jesús (1963). «Filosofía del amor en el poeta Francisco López de Zárate (1580?-1658)», *Berceo*, 67, p. 147-164.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*, Hamburgo: Felix Meiner.
- Monfort Prades, J. M. (2015). «Sobre la relación entre los “usos sociales” y las “creencias” en los últimos años de Ortega», *Endoxa* 34, p. 173-188.
- Montesó Ventura, J. R. (2016). *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Valencia: Centre d’Estudis Antropològics ACAF.
- Rabanaque, L. R. (2019). «Réplica a “Avances en el tema del colorido de la vida”», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016). Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirió Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 507-515.
- San Martín, J. (2015). «Creencia, razón y mundo de la vida», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* XV, pp. 11-33.
- San Martín, J. (2019). «Sobre Experiencia y habla, de Vincenzo Costa», *Segni e Comprensione*, anno XXXIII n. 97 julio/diciembre, pp. 173-185.
- San Martín, J. (2020). «Quinta estación», en *Acta Mexicana de Fenomenología* 5, p. 201-240.
- Sánchez, P. (1978). «Eros y logos en “Niebla”, de Miguel de Unamuno», *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, 25/26, pp. 127-142.
- Serrano de Haro, A. (1995). «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos», *Anuario Filosófico*, p. 61-89.
- Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Editorial Renacimiento.
- Walton, R. (2017). «Horizontalidad and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition», en R. Walton, Sh. Taguchi y R. Rubio (eds), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*, (Phaenomenologica 222), Springer, pp. 1-20.
- Walton, R. (2019). «Réplica a “Avances en el tema del colorido de la vida”», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirió Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 491-506.
- Zirió Quijano, A. (2003). «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar», *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Bogotá, mayo 22-25, 2002), Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 209-221.



- Zirión Quijano, A. (2018). «Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 16, pp. 41-75.
- Zirión Quijano, A. (2019a). «Coloraciones emotivas y temples anímicos en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl», *Isegoría* 60, p. 123-145.
- Zirión Quijano, A. (2019b). «Avances en el tema del colorido de la vida», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirión Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 466-489.
- Zirión Quijano, A. (2020). «Cuerpo y afectividad en los estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl», *Revista Filosófica de Coimbra*, 29, n.º 57, pp. 201-220.

Submetido 20.08.2021 – Aceito 23.11.2021