

Una exposición crítica de la discusión Husserl-Geiger sobre la conciencia afectiva

A Critical Account to the Husserl-Geiger Discussion on Affective Consciousness

JESÚS MIGUEL MARCOS DEL CANO
Universidad de Colonia

Recibido: 27/07/22 Aceptado: 03/01/23

RESUMEN

El acceso a los sentimientos y su intencionalidad son dos problemas clásicos en la tradición fenomenológica. Un texto cumbre es el artículo de Moritz Geiger «La conciencia de los sentimientos» (1911), en el que cuestionaba tanto su intencionalidad como la posibilidad de observarlos en su manifestación original. Edmund Husserl se confrontó con las tesis de Geiger en manuscritos de investigación recientemente publicados. En el presente artículo expongo las posiciones de ambos filósofos y ofrezco una conclusión crítica sobre los presupuestos teóricos de Geiger.

PALABRAS CLAVE

HUSSERL, GEIGER, FENOMENOLOGÍA, SENTIMIENTOS, INTENCIONALIDAD

ABSTRACT

Access to emotions and their intentionality are two classic problems in the phenomenological tradition. A landmark text is Moritz Geiger's article «The Consciousness of emotions» (1911), in which he questioned both their intentionality and the possibility of observing them in their original manifestation. Edmund Husserl confronted Geiger's theses in a series of recently published research manuscripts. In this article I present the positions of the two philosophers and I offer a critical conclusion on Geiger's theoretical assumptions.

KEYWORDS

HUSSERL, GEIGER, PHENOMENOLOGY, EMOTIONS, INTENTIONALITY

I. INTRODUCCIÓN¹

UNO DE LOS PROBLEMAS CENTRALES que presenta el estudio de la esfera afectiva de la conciencia aparece en el mismo momento de tomar contacto con ella. ¿Podemos acceder a nuestros sentimientos en su manifestación original? La pregunta es especialmente pertinente desde una perspectiva fenomenológica, cuya pretensión es el desvelamiento del ser a partir de la descripción pura de lo dado en nuestras vivencias. En cuanto el tránsito a estas vivencias se plantea como problemático, la fenomenología se encuentra con un límite de principio. Los estudios sobre los sentimientos fueron intensos en la segunda mitad del siglo XIX (Marcos del Cano 2019, p. 810). En lo relativo al acceso a los mismos, desde la psicología experimental Wundt introdujo el concepto de «observación interna» como la exigida por estas vivencias, aunque sus dificultades para dar cuenta de la imparcialidad de tal observación cuestionaron su método. Brentano, desde la psicología descriptiva, negaba por su parte la posibilidad de tal observación: la conciencia preteórica afectiva ha de ser posteriormente recogida en un recuerdo, que es justamente lo observado (Averchi 2015, pp. 72-73).

La problemática fue heredada por los fenomenólogos de primera hora. La investigación más penetrante la ofreció Moritz Geiger en el artículo «La conciencia de los sentimientos» (Geiger 1911),² que supuso una incisiva crítica a la fenomenología de Husserl en los años de su nacimiento. La relación entre Geiger y Husserl fue intensa y crítica (Quepons 2017, p. 59). Geiger perteneció al grupo de discípulos de Theodor Lipps en Múnich que en los primeros años del siglo XX se interesaron por la fenomenología –Geiger estudió con Husserl en Gotinga en 1906, donde acudió debido al impacto que le supuso la lectura de *Investigaciones lógicas* (Zeltner 1960, pp. 454-455)– y que posteriormente rechazaron el giro trascendental del fundador de la corriente. Geiger y Husserl se expusieron mutuamente sus diferencias tanto en persona como en artículos y cartas (Métraux 1975, pp. 139-144). Pese a la distancia que los separaba, Geiger fue en 1913 co-editor, junto a Husserl, del primer número del anuario de fenomenología (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).

En «La conciencia de los sentimientos» Geiger cuestiona que podamos tener acceso a los sentimientos en su ser original, es decir, justo en el momento

1 Este artículo se enmarca dentro de las investigaciones del proyecto «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (PID2021-123252NB). También ha sido posible gracias a un contrato posdoctoral «Margarita Salas» financiado por la Unión Europea - NextGenerationEU.

2 El artículo, titulado en alemán «Das Bewusstsein von Gefühlen», se publicó en un libro de homenaje a Theodor Lipps. He consultado el ejemplar personal de Husserl en el archivo de Lovaina, con anotaciones que fueron publicadas posteriormente (Métraux 1975). Las traducciones del artículo de Geiger, así como las de Husserl y las del resto de obras tratadas en este artículo, son mías.

en que son vividos. No al ser recordados o imaginados, sino en su plena actualidad presente. Al mismo tiempo, Geiger discute que los sentimientos cumplan el requisito fundamental que la fenomenología le exige a toda vivencia: la intencionalidad. Edmund Husserl estudió pormenorizadamente el artículo de Geiger y luchó contra sus argumentos en manuscritos de investigación que solo recientemente se han dado a conocer, en concreto en el segundo volumen de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, titulado *Gefühl und Wert* (Husserl 2020).³ El presente artículo pretende arrojar luz sobre este decisivo debate, exponiendo las posiciones de ambos filósofos y ofreciendo una conclusión crítica sobre la vulnerabilidad teórica del enfoque de Geiger.

II. LA OBSERVACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS EN LA ATENCIÓN

En su artículo, al perseguir la pregunta original de si es posible tener conciencia de los sentimientos tal y como ellos mismos son, Geiger decide, en primer lugar, relacionar el sentimiento con el fenómeno de la atención, proponiendo una original clasificación tripartita. En primer lugar, estaría la *atención simple* (*schlichte Beachtung*), que hace referencia al mero destacarse de algo, al elemental aparecer del objeto en la conciencia. «Cuando un golpe en la puerta me saca de repente de mis reflexiones o cuando conscientemente dirijo mi atención al ruido de un coche que pasa» (Geiger 1911, p. 130). La peculiaridad de esta atención es que se capta el fenómeno como un todo y someramente alguna cualidad asociada: por ejemplo, que el golpe fue fuerte.

La segunda forma de atención es la *cualitativa* (*qualitative Beachtung*), que presupone la anterior. Esta atención capta las cualidades de las cosas sin una orientación enfática, tan solo en cuanto se exhiben por sí mismas: «Capto el color de aquellas cosas, a las que atiendo, si son rojas o azules. Capto si la persona con la que hablo es alta o baja, si camina rápido o despacio» (*Ibid.*, p. 131). El sujeto no solo se dirige al objeto como un todo, sino que se fija en sus cualidades, pero esto lo hace adoptando una actitud puramente receptiva: tan solo atiende a lo que ya tiene ahí delante, a lo que se ofrece y tal y como se ofrece.

Y en último lugar, estaría la *atención analizante* (*analysierende Beachtung*), lo que normalmente llamamos observación (*Beobachtung*). Presenta dos características fundamentales: en primer lugar, conforma lo aprehendido genéricamente –paso de ver un pájaro volando rápido (*atención cualitativa*) a preguntarme por la rapidez de ese vuelo–; y en segundo lugar, descompone el objeto para analizarlo: una vez he aprehendido la rapidez del vuelo, me

3 A este volumen, segundo libro de los cuatro que componen el tomo 43 de las Obras Completas del filósofo (Husserliana), lo nombraré *Studien II*. Antes de su publicación, consulté los manuscritos originales en los archivos de Lovaina y Friburgo.

pregunto por la postura, la velocidad, la dirección, etc. «No le bastan aquellas cualidades que se ofrecen por sí mismas, como ‘rápido’ o ‘lento’, sino que descompone el movimiento en partes, localiza sus componentes, determina el tipo y la magnitud de ‘rápido’ y ‘lento’, lo que nunca hace la pura atención cualitativa» (*Ibid.*, p. 132). Esta atención, indica el discípulo de Lipps, es la actitud propia de las ciencias.

A continuación, Geiger aplica estas tres clases de atención a los sentimientos para comprobar si en alguna de las tres se manifiesta el sentimiento en sí mismo, es decir, sin ser modificado por la misma atención. En los dos primeros casos, la respuesta de Geiger es afirmativa. En la *atención simple*, notamos el sentimiento en sí mismo. Por ejemplo, cuando nos encolerizamos, lo que notamos y tal y como lo notamos es el sentimiento que se manifiesta en su esencia. «La ira, la impaciencia y la irritación no desaparecen en absoluto al ser atendidos, al menos mientras siga siendo un mero atender simple» (*Ibid.*, p. 133). En segundo lugar, Geiger concede que también es posible acceder a los sentimientos sin destruirlos en la *atención cualitativa*. Podemos captar la cualidad del sentimiento y hacerlo sin modificarlo: «Puedo determinar en el vivir inmediato –no meramente en el recuerdo posterior– mientras lo atiendo, si un sentimiento que capto es placer o displacer. Puedo determinar –sin ‘observación’– si la vivencia es tristeza o lástima, alegría o entusiasmo» (*Ibid.*, p. 133).

Los problemas llegan con el tercer tipo, la *atención analizante*. Según Geiger, cuando intentamos observar el sentimiento (objetivándolo, relacionándolo con otros fenómenos, cuestionándolo conceptualmente, dividiéndolo en partes...), este fluye y solo capto determinados contenidos de sensación corpóreas que suelen acompañar al sentimiento, pero que no se corresponden con el sentimiento mismo. El sentimiento, por así decir, se escapa, huye a la mirada analizadora, incapaz de acompañarle en su manifestación inmanente-temporal. «No es posible realizar verdaderamente un análisis cualitativo de la ira, del miedo, de la irritación, mientras son plenamente vividos, no es posible hacerles preguntas. [...] El sentimiento mismo en su auténtica textura sentimental se sustrae a la observación analizante en el momento del vivir actual» (*Ibid.*, p. 134). La conclusión es que solo se puede analizar un sentimiento, en el sentido de la observación (*Beobachtung*), en la reflexión posterior, cuando ya no lo estoy viviendo y, por lo tanto, cuando ya no se manifiesta en sí mismo.

Como he destacado en la introducción, esta inaccesibilidad del fenómeno a la mirada analizante plantea un problema de principio para la fenomenología. Muy consciente de ello, en los *Studien II* Husserl realiza un minucioso comentario al artículo de Geiger. En un principio, Husserl admite que para observar un sentimiento es forzoso introducirse en el camino de la conciencia reflexiva y que la reflexión, y en concreto el interés teórico, modifica la experiencia afectiva:

Naturalmente, el interés teórico, la intención de la actividad investigadora, tiene su influencia. La altura, el grado de la vivacidad del sentimiento se modifica. Si estoy abatido, triste, de mal humor, entonces el interés teórico reducirá el grado de vivacidad de la tristeza, aunque esta no desaparecerá de inmediato (Husserl 2020, p. 144).

Esta modificación del sentimiento en la reflexión, ¿no da la razón a Geiger? ¿No son inaccesibles los sentimientos tal y como se manifiestan en la conciencia desde el mismo momento en que el análisis los modifica?

En los *Studien II*, Husserl se resiste a aceptar el planteamiento de Geiger o, al menos, a minimizar su importancia. Según él, la adopción de una orientación reflexiva no impide que se pueda llegar a resultados generales a partir de exámenes eidéticos. Lo mismo ocurre en los actos representativos: «Estos también transcurren, y cuando quiero observarlos solo puedo analizar algo que es nuevo e investigar en el recuerdo fresco la unidad de las nuevas fases y las viejas» (*Ibid.*, p. 144). Es decir, del mismo modo en que reflexiono sobre la percepción de la casa y la retengo en el recuerdo para analizarla esencialmente sin que la vivencia se destruya, lo mismo puedo hacer con un sentimiento. Este se puede modificar, pero ni se destruye ni pierde su esencia. Con claridad sintetiza Ignacio Quepons la posición de Husserl: «La aprehensión objetiva del sentimiento, necesaria para su expresión, no significa la pérdida del núcleo de sentido captado en la experiencia, por lo tanto, el sujeto en realidad puede reconocer ese mismo sentimiento aprehendido objetivamente como efectivamente vivido con el mismo contenido» (Quepons 2017, pp. 63-64).

Pero Husserl va más allá del paralelismo entre percepción y sentimiento. A continuación, defiende la posibilidad de que, en el recuerdo fresco, se reviva en una cierta plenitud el sentimiento como método de acceso a su manifestación original: «Si quiero analizar, puedo justamente repetir, traer a presencia de nuevo los motivos [que produjeron el sentimiento] y de nuevo desplegarán como mínimo una parte de su fuerza, y así puedo hacer comprobaciones esenciales generales» (Husserl 2020, p. 144). De lo que se trata ahora no es de volverse sobre el sentimiento que se vive, sino más bien de reconstruirlo: recordar los motivos que me entristecieron para revivir el sentimiento y, desde ahí, analizarlo. Aunque el sentimiento no se recupere en su fuerza original, será suficiente como para encontrar momentos esenciales y generales en su estructura y desarrollo. ¿En qué podrían consistir esos momentos esenciales? Por ejemplo, de qué sentimiento se trata, cuál es su cualidad, a qué objeto va dirigido, de qué sensaciones va acompañado, etc.

Sin embargo, tan solo dos años después, en las páginas de *Ideas*, el enfoque de Husserl va a matizarse, aproximándose al espíritu del artículo de Geiger, lo que algunos investigadores han advertido como una posible influencia (Mé-

traux 1975, p. 149). Husserl admitirá ahora sin ambages la imposibilidad de estudiar el sentimiento en su ser original, marcando una distancia mucho más pronunciada que en los *Studien II* entre la reflexión sobre un sentimiento y la reflexión sobre una percepción:

Estudiar reflexivamente la ira en su originalidad es estudiar una ira que se evapora; lo que no es en absoluto insignificante, pero quizás no es lo que debería estudiarse. La percepción externa, por el contrario, mucho más accesible, no se evapora en la reflexión; podemos estudiar en el marco de su originariedad, sin un especial esfuerzo por clarificarla, su esencia general y la esencia de los componentes pertenecientes en general a ella y de sus correlatos esenciales (Husserl 1976, p. 146).

En el reconocimiento de que lo que nos queda de la ira sobre la que reflexionamos «no es en absoluto insignificante, pero quizás no es lo que debería estudiarse», Husserl parece estar reconociendo ese veto al acceso al fenómeno impuesto por Geiger. Tenemos algo, pero no lo esencial. En *Ideas*, «Husserl no considera que el análisis de un sentimiento no sea importante, sino inesencial; inesencial, al menos en vista de la deficiente donación de los sentimientos en sí mismos en el marco de la reflexión» (Métraux 1975, 150).

En conclusión: en los *Studien II*, fechados en 1911, Husserl admite, con Geiger, que la *atención analizante* modifica el sentimiento, pero para él este hecho no impide que se conserve la esencia del fenómeno y, por lo tanto, la validez filosófica de la reflexión. No hay mucha diferencia, según él, con la reflexión sobre una representación. En cambio, dos años después, en *Ideas*, esta validez se pone en tela de juicio: en la reflexión, el sentimiento «se evapora» y la percepción externa es «mucho más accesible».

III. LA OBSERVACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS EN LA DIVISIÓN DEL YO

Geiger ha constatado que la observación del sentimiento en la *atención analizante* excluye su captación directa. Sin embargo, señala a renglón seguido que semejante tipo de observación, que es el que utilizamos precisamente para atender a los objetos –un *yo unitario* que busca captar con atención sus sentimientos–, no es el único. Y así, introduce la figura del *yo dividido o espectador desinteresado*:

Hay estados de conciencia del observar sentimientos de otra especie: [...] uno es en ellos en pleno sentido su propio espectador. Uno está escindido en un *yo observador* y un *yo que vive*. Se observa cómo uno reacciona sentimentalmente a determinadas vivencias, cómo se forman la alegría y la angustia, cómo surgen el odio y el amor, cómo es uno compasivo o cruel, cómo se rompe en furia. Y mientras el *yo uno* vive todo eso, el *otro yo* lo contempla tranquilamente; toma posición frente a ello, se asombra por ello o se alegra por ello (Geiger 1911, p. 137).

Con esta descripción del *yo dividido*, Geiger entra en el debate que en la época enfrentaba a los que defendían una versión fuerte del yo –que censuraba la posibilidad de tal escisión– o una versión débil –que abría la puerta a tal posibilidad– (Averchi 2015a, pp. 232-235). La posición de Geiger, la del yo débil, curiosamente le aleja de su maestro Lipps, para quien el yo es algo experimentado inmediatamente como sentimiento, constituyendo una dimensión de conciencia inalienable: «El yo dado en tales sentimientos es vivido inmediatamente, no solo pensado o inferido. Y nunca falta. De alguna manera, yo siempre me siento a mí mismo» (Lipps 1901, p. 13).

De lo que se trata ahora es de comprobar si la división del yo que plantea Geiger propicia la observación de los sentimientos. Geiger admite que realmente se conforman dos yos: «Aquí se divide el yo para mi vivir: un yo vive mientras el otro yo observa» (Geiger 1911, p. 137). En el caso del sentimiento, un yo observa y el otro yo siente, pero el que observa, en su condición de espectador, no tiene por qué sentir lo que el otro siente (de hecho, «lo contempla tranquilamente», según expresión de Geiger).

Sin embargo, el acceso al sentimiento desde esta particular perspectiva sigue siendo mediato: tampoco en esta ocasión se capta el sentimiento en su ser original. «En la observación de los sentimientos en la división del yo, el sentimiento mismo que se observa se presenta sin embargo solo indirectamente; es más bien el yo que vive en su conjunto con sus sentimientos correspondientes el que se opone al otro yo que observa» (*Ibid.*). Como *yo que observa*, uno no contempla exclusivamente al sentimiento que se manifiesta, sino que está frente al *yo que vive* en su totalidad. Hay, por lo tanto, un obstáculo que impide el tránsito al sentimiento en sí mismo: el *yo que vive* se interpone.

En su respuesta a este punto, Husserl no se va a enfrentar tanto al problema central planteado por Geiger –la conciencia original de los sentimientos–, sino que realiza una crítica metodológica. En los *Studien II*, Husserl manifiesta sus dudas en relación a estas «diferencias radicales» (Husserl 2020, p. 146) entre unos casos de observación y otros, entre el fenómeno de la atención y el del *yo dividido*. «No se termina de ver por qué en la división del yo es posible la observación del sentimiento y sin división del yo no lo es» (*Ibid.*, p. 148). No entiende por qué para llegar al sentimiento debo objetivarme como yo: «Me divierto y miro a la diversión, eventualmente me alegro también por la diversión, sin que yo me lo diga y me ponga objetivamente: yo me divierto y me alegro por ello» (*Ibid.*, 146-147).

La duda es pertinente. Geiger afirma que en la división del yo perdemos el sentimiento en sí al interponerse el *yo que vive*. Sin embargo, esta injerencia del *yo que vive* no destruye el sentimiento, como sí ocurría en el caso de la *atención analizante*. Pese a su carácter no originario, en la escisión del yo el sentimiento no desaparece, y este extremo es el que desconcierta a Husserl. ¿Por qué la atención destruye el sentimiento, pero no la división del yo?

Husserl se ocupa a continuación y desde varios flancos del análisis del *yo dividido*. Un primer problema que saca a relucir es precisamente que ese *espectador desinteresado* carezca realmente de interés o, más concretamente, que no viva a su vez sentimientos ante el yo que siente. Husserl menciona en este caso los sentimientos de aprobación/desaprobación (*Billigung/Missbilligung*) y de agrado/desagrado (*Gefallen/Missfallen*). «Por un lado [el yo] tiene determinadas vivencias, por el otro nuevas vivencias del aprobar o desaprobar, del alegrarse o entristecerse [...] referidas a aquellas» (*Ibid.*, p. 145). Husserl es consciente de la dificultad de justificar un *yo desinteresado* del estilo del que está planteando Geiger, un *yo observador* absolutamente separado del yo que vive, impasible, no afectado por las vivencias de este último. Además, para Husserl todo lo que se da toca el sentimiento (Husserl 1973, p. 404), lo que presupone que toda vivencia –incluso aquella de un posible *yo desinteresado*– iría cargada siempre de un tono afectivo que de una u otra manera tendría que influir sobre el sentimiento que se quiere observar.

Husserl no niega sin embargo la escisión del yo, pero en estos términos: «Hay sin duda casos de una división del yo en el sentido de que yo como sujeto tomo posición ante mí mismo (yo como objeto) percibiendo (observando), juzgando, sintiendo, queriendo» (Husserl 2020, p. 146). Experiencias de ser este «espectador incorruptible» de uno mismo se dan visiblemente en la vida cotidiana y Husserl recuerda alguna: cuando uno se observa a sí mismo en medio de una situación complicada, cuando se ve asediado por un grupo de rivales o cuando se siente incomprendido por el entorno. También cabe la posibilidad de representarse uno a sí mismo en el plano social y comunitario. Por ejemplo, como «padre» en el ámbito de la familia o como miembro de una facultad (*Ibid.*).

Estos ejemplos dan paso a un interesante enfoque sobre la reflexión. Admitida la posibilidad de la división del yo, se podría pensar que se trata de una simple reflexión sobre mí mismo. Pero Husserl va a tratar de diferenciar este peculiar acto de conciencia de la vivencia de reflexión propiamente dicha. Pone el ejemplo de la vivencia de un monólogo interno, por ejemplo, cuando uno habla consigo mismo dándose ánimos ante una situación difícil. Se trata de un acto en el que uno se dirige a su yo como un objeto, pero a continuación, «practicando la reflexión puedo entonces decir que hay que diferenciar entre el yo que vive, el no objetivado –como una cierta capa de vivencias– [en esta capa se identifica el yo que pronuncia el monólogo] y dos capas de yo objetivadas e identificadas la una con la otra, un yo dirigido a sí mismo» (*Ibid.*). Parece como si en el primer caso, que es el que Husserl identifica con la división del yo, no se pudiera todavía hablar propiamente de reflexión; no me vuelvo sobre mis vivencias, sino que me dirijo internamente a mi yo como un objeto: «Me digo algo así, con Goethe: ¡Sé un héroe! ¡No tienes otra elección!» (*Ibid.*). Mientras tanto, la reflexión propiamente dicha quedaría reservada para el segundo caso,

para el volverse exclusivamente sobre la vivencia, que en este caso es la que identifica además a los dos yos: el que habla y el yo al que se dirige, que es él mismo.

En cualquier caso, ninguna de las dudas razonables a nivel metodológico que Husserl plantea en relación a la división del yo ofrece una salida al problema general propuesto originalmente por Geiger. Frustradas estas vías, Geiger hace todavía otro intento de aprehender el sentimiento en su manifestación originaria, a través de lo que denomina «orientación» (*Einstellung*).⁴ Husserl también lo analiza.

IV. LA OBSERVACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS EN LA ORIENTACIÓN

Según Geiger, junto a la atención y la división del yo, existe una tercera forma de acceso a los sentimientos: la orientación (*Einstellung*). Hay casos, muy peculiares, en los que se da una orientación interna a los sentimientos sin que por ello se deba hablar de atención. De esta forma, se lograría penetrar en la vivencia sorteando la mediación de la atención y encontrando el sentimiento en su manifestación original. ¿Dónde ocurre este extraño fenómeno, en el que nos orientamos al sentimiento sin atenderlo?

Geiger habla de una orientación al sentimiento por oposición a una orientación al objeto. Ante un paisaje, por ejemplo, el pintor realista está volcado sobre lo que se le presenta delante: «[El objeto] Tiene que estar captado como es o como se exhibe. Al captar el objeto se construye aquí el sentimiento» (Geiger 1911, p. 142). Este sería un caso de orientación hacia el objeto: en la contemplación de un cuadro realista, el sentimiento se vive de fondo, diríamos lateralmente, porque la orientación se dirige hacia lo que aparece en el dibujo. De lo que se disfruta, se goza, es justamente de la representación y de los motivos que ella muestra en la forma de un paisaje. En cambio, en la poesía lírica tendríamos el caso contrario. En «innumerables poemas líricos» (*Ibid.*) de lo que se trata es de suscitar un temple de ánimo. La orientación no está vuelta a las palabras y sus sentidos, sino al temple de ánimo que surge de la lectura. No es como en el paisaje realista, donde estoy disfrutando cada nota que se ofrece a la percepción. En la poesía la orientación no es tanto hacia las palabras, sino más bien hacia el vivir el sentimiento.

Husserl se hace cargo del nuevo intento de Geiger y comprende el fenómeno al que se refiere, pero no comparte la articulación teórica en la que pretende enmarcarlo. De nuevo, la discusión se desvía del foco principal, el acceso a los sentimientos en su originalidad, y ahora se centra en el método teórico empleado

4 Aunque el concepto de «*Einstellung*» es famoso en Husserl y se ha traducido como «actitud» («*natürliche Einstellung*» es la conocida «actitud natural»), su utilización por Geiger apunta más bien al sentido de «orientación».

por Geiger. Para explicar el fenómeno al que se refiere Geiger, Husserl recurre al estudio de los actos de conciencia desde una *perspectiva temática*. No es que algo esté en primer plano y algo en el trasfondo en función de que me oriente ahora al sentimiento y luego al objeto, sino que tal «orientación» (utilizando la terminología de Geiger) la determina el *tema* en el que vivo. Unas veces mi tema es la representación –no el objeto–, otras el sentimiento.

Veámoslo con más detalle. La constitución de un tema no obedece a la viveza de lo que se presenta o a su imposición a la conciencia. Tampoco se trata de un simple volverse espontáneo, es decir, un volverse en el que el yo simplemente se implica activamente. Lo *temático* exige todavía algo más. Así, la *conciencia temática* se define, sobre todo, por el interés:⁵ aquello que está en el primer plano del interés es lo que pertenece al *tema* que dirige la intención de conciencia, sea este teórico, axiológico o práctico; y aquello que lo rodea es lo que queda fuera del *tema*. Husserl toma el ejemplo de Geiger de la poesía lírica: «Por ejemplo, me encuentro en un temple de ánimo deprimido y leo un poema de Goethe, y lo hago estéticamente. La vivencia estética está en primer plano, es decir, en ella ejecuto una conciencia temática» (Husserl 2020, p. 152). Estas vivencias son esencialmente vivencias del sentimiento, que se sitúan en el primer plano de la conciencia al constituirse como *tema* del vivir. La región afectiva, en estos casos, aparece en una posición de primacía sobre la teórica.⁶

La determinación de la *conciencia temática* permite vivir un mismo estado de cosas de dos maneras distintas. Husserl pone el ejemplo de la contemplación de un paisaje (*Ibid.*, p. 155), ya sea este observado por los ojos de un agricultor (que vive en el representar) o por un artista (que vive en los sentimientos). En este último caso, no es la representación la que constituye el *tema*, aunque su participación sea necesaria. «La base de la representación, la representación como presupuesto copertenece al tema estético, pero solo como presupuesto. La representación no constituye ella misma el tema, pero ayuda esencialmente a constituirlo, aunque lo primario es el sentimiento» (*Ibid.*, p. 156).

Atendiendo a este concepto de *conciencia temática*, Husserl critica el concepto de «orientación al sentimiento» postulado por Geiger:

5 La matización «sobre todo» responde a que tampoco el interés es una condición definitoria de la *conciencia temática*. Hay casos en los que la *conciencia temática* no coincide con el interés. Por ejemplo, los pensamientos que interrumpen la *conciencia temática*. Un fenómeno irrumpe desde fuera del foco que permanece atendido y atrae hacia sí, momentáneamente, el interés. En dicho caso, el interés sale de su campo *temático*, pero no llega a crear su propio *tema*. Cfr. Husserl 2020, 157ss.

6 Hay un concepto poquísimo destacado por Husserl que es el carácter de acto «arcóntico», con el que justo se identifica esa primacía o dominio *temático*. Cfr. Husserl 1976, p. 269.

No se debe oponer, como hace Geiger, *orientación al sentimiento y orientación al objeto* (¡en lugar de al representar!), sino: por un lado es el sentimiento el tema de mi vivir, en el que yo vivo en un sentido especial; por otro lado el representar, el juzgar, el dudar, etc., en el que vivo temáticamente (*Ibid.*, p. 157).

Al hablar de «orientación al sentimiento» y «orientación al objeto», Geiger no se percata de que está mezclando dos niveles distintos: en el primero, la orientación es hacia una vivencia; en el segundo, hacia un correlato. Pero es que la vivencia intencional es siempre «vivencia de algo», por lo que el volverme hacia ella no puede, por esencia, dejar fuera al objeto-correlato. Lo que ocurre en ese fenómeno es que el sentimiento cobra una primacía respecto a la representación, no que el objeto de esta quede anulado, lo que es fenomenológicamente imposible.

Pese a la divergencia de planteamientos entre Husserl y Geiger, es en esta «orientación» o «conciencia temática» donde el sentimiento parece estar más cerca de mostrarse en su ser original. En el apartado VI del artículo intentaré dar cuenta del motivo de fondo que le lleva a Geiger a hablar de «orientación», también actuante en su crítica a la intencionalidad de los sentimientos, que ahora paso a exponer.

V. LA CRÍTICA DE GEIGER A LA INTENCIONALIDAD DE LOS SENTIMIENTOS

La posibilidad de orientarse hacia los sentimientos arrastra a Geiger a preguntarse por cómo está conformada la relación entre sentimiento y objeto. Así, examina diferentes respuestas, empezando por los que defienden que esta relación está determinada por la intencionalidad. Y como ejemplo toma a Husserl: «Algo parecido dice Husserl: ‘Un agrado no es pensable sin aquello que agrada; [...] porque la esencia específica del agrado exige la referencia a lo agradable’» (Geiger 1911, p. 139). Desde aquí, Geiger realiza dos críticas muy concretas a la intencionalidad afectiva.

VI. PRIMERA CRÍTICA: NO HAY CAPTACIÓN DEL OBJETO, SINO DIRECCIÓN AL OBJETO

Para definir la relación que se establece entre sentimiento y objeto, Geiger prefiere hablar de una vivencia «que tiene cierto parentesco con la intencionalidad» (*Ibid.*, p. 140). ¿Qué le falta para quedarse en un cierto parentesco y no en una identificación total? La captación de su objeto.

Quando me alegro y con ello estoy internamente dirigido a aquello por lo cual me alegro, ciertamente el objeto que alegra no está dado en la vivencia de alegría como el objeto mentado en el mentar, el percibido en el percibir, donde el mentar justamente es un captar mentante del objeto, el percibir un captar percipiente.

Yo me alegro por el estado de cosas, por el objeto. Este está claramente separado de la alegría (*Ibid.*, p. 140-141).

Para Geiger, el mentar y el percibir *captan* su objeto, mientras que la alegría tan solo se *dirige* a un objeto. Por este motivo, prefiere hablar de «dirección al objeto» antes que de referencia intencional al objeto.

En los *Studien II* Husserl asume el planteamiento de que el objeto que alegra está dado en la alegría de modo distinto a como lo está el objeto mentado en el mentar o el objeto percibido en el percibir. Pero aclara, frente a Geiger, que la intencionalidad del sentimiento no radica en la captación de un objeto, sino en la *esencial dirección-a*. Husserl pone el mismo ejemplo que ha utilizado Geiger en su artículo: «El agrado, según su esencia específica, exige la referencia a algo que agrada» (Husserl 2020, p. 149). Esta esencialidad y necesidad de la relación del sentimiento con el objeto se certifica al «considerar al sentimiento en sí mismo» (Husserl 1984, p. 403). Al abstraer todo otro contenido y mirar únicamente a la vivencia del sentimiento, encontramos que un agrado no se puede comprender sin algo que agrada. Todo lo contrario ocurre en otros fenómenos afectivos, como es el caso del placer, que Husserl califica de no-intencional. En este sentido, relación intencional es sinónimo sobre todo de «referencia a» o de «dirección-a» necesarias y esenciales; y no tanto de «captación», como lo comprende Geiger.

El problema del análisis de Geiger, desde mi punto de vista, vuelve a ser el que le llevaba a contraponer la orientación al sentimiento, lo que sería la parte vivencial del acto, y la orientación al correlato, la parte objetiva: no ve la *esencial* relación del sentimiento con el objeto, que el sentimiento exige *necesariamente* estar dirigido a un correlato. De esta forma, es conducido a afirmar que entre vivencia del sentimiento y objeto hay una nítida separación. Pero como ya hemos visto en el apartado anterior, Husserl no concibe que haya algo así como una orientación al sentimiento frente a una orientación al objeto. «Si hablamos aquí de orientación hacia el sentimiento, entonces tendríamos allá que hablar de orientación hacia la representación» (Husserl 2020, p. 151). Y esto se ve con mucha más claridad en la doctrina afectivo-axiológica de *Ideas* (1913), que Husserl adelanta en los *Studien II* unos años antes de su publicación: «Si hablamos aquí en cambio de orientación a lo sentido (al valor del objeto), entonces allá tenemos que hablar de la orientación hacia el objeto (de la representación)» (*Ibid.*).

Desde esta posición, se ven con claridad los dos niveles. El primero, el de las vivencias: sentimiento y representación. Por el otro, el de los objetos a los que estas vivencias se refieren: valor y objeto. Y Geiger, en su análisis, mezcla el nivel de la vivencia del sentimiento con el nivel del objeto de la representación, lo que choca con la posición de Husserl en *Investigaciones lógicas* y

se hará todavía más evidente en *Ideas*.⁷ El sentimiento en *Ideas* se dirige al objeto de valor que se funda en el objeto de la representación: el objeto con el valor sentido, por ejemplo, el cuadro bello. Sin embargo, cabría precisar que el sentimiento no se dirige exactamente al valor del objeto captándolo, como si fuera objetivación pero ahora del valor, sino que se suscita, vibra, en relación con el valor, y en esa vibración (noética) lo reconoce (noemáticamente). En este punto se confirma con claridad la versión husserliana de la intencionalidad: cabe una «dirección a» sin ser «captación de».

V.II. SEGUNDA CRÍTICA: NI DIRECCIÓN AL OBJETO, NI OBJETO

La segunda crítica de Geiger a la intencionalidad es en el caso de aquellos sentimientos que no solo no captan su objeto, sino que pierden su dirección hacia él, hasta el punto incluso de carecer por completo de objeto. Es el caso ya mencionado de la poesía lírica o de los momentos en que uno está sereno o triste sin saber por qué (Geiger 1911, p. 142).

Sin embargo, Husserl argumenta que en ninguno de estos dos ejemplos se puede decir que la intencionalidad o los caracteres intencionales del sentimiento queden anulados. El primer caso ya ha sido apuntado en el análisis sobre la orientación, que Husserl interpretaba desde el concepto de conciencia temática, «en la que vivimos en sentido estricto y somos dirigidos a objetos y valores de objetos y fines objetivos como tema» (Husserl 2020, p. 159). Viviendo en esta intencionalidad temática explico mi vivencia de hundirme en el sentimiento mientras leo la poesía: la representación no es mi tema, sino el sentimiento. Pero la representación no desaparece, sino que ejerce de soporte para fundar los sentimientos, que en ningún caso pierden su referencia al objeto ni, por tanto, su intencionalidad.

En el segundo de los ejemplos ofrecidos por Geiger, el de la tristeza sin motivo aparente, se afirma que el objeto del sentimiento desaparece totalmente y con él la intencionalidad. Husserl también lo corrige. Por ejemplo: «Me siento contento, alegre, divertido, porque he comido una comida tan rica, porque he disfrutado de unas obras de arte tan maravillosas» (*Ibid.*, p. 172). Husserl confirma que se puede permanecer en un estado de alegría –en un «reflejo del sentimiento o brillo prestado del sentimiento» (*Ibid.*)–sin que el objeto de la alegría esté presente actualmente: el sentimiento se prolonga y finalmente se estabiliza en un temple de ánimo alegre, de tal modo que ya no recuerdo el motivo que lo originó, «ya no pienso en ello» (*Ibid.*, p. 173).

Husserl no duda de la intencionalidad de este temple de ánimo, aunque como dice Geiger, no haya motivo aparente. Se podría pensar que el correlato

⁷ Los párrafos esenciales de la doctrina afectiva de *Ideas* son los siguientes: Hua III/1, § 37, 95, 117, 121.

intencional es el objeto de valor experimentado en el pasado, por ejemplo, las obras de arte. «El temple de ánimo feliz o elevado apunta a ello en retrospectiva» (*Ibid.*), esgrime Husserl, lo que parece revelar una dirección de la intencionalidad hacia el pasado. Sin embargo, «este origen, la motivación del temple, o la referencia retrospectiva a esta motivación, en el grado en que se conserve, no es lo mismo que su *intencionalidad*» (Zirión 2019, p. 138). Así parecen confirmarlo otros textos de los *Studien II*: «¿Está él mismo, este temple de ánimo feliz, dirigido intencionalmente? En todo caso, no a lo motivante» (Husserl 2020, p. 103). ¿Cuál sería entonces el correlato del temple de ánimo? Su acción intencional se despliega sobre el entorno, al que ilumina afectivamente en el momento presente: «Como tenemos un trasfondo de la representación, la unidad de una apercepción de trasfondo, así tenemos un trasfondo confuso del sentimiento: si estamos de humor alegre, esto o aquello sobre lo que recae nuestra mirada aparece encantador, rosado, amable» (*Ibid.*, p. 111). Si el temple de ánimo es intencional es porque colorea con su tonalidad afectiva todo lo que lo rodea, todo lo hace aparecer según la luz que irradia.

VI. CRÍTICA A LA IDENTIFICACIÓN DE GEIGER DEL PLACER Y EL DISPLACER COMO SENTIMIENTOS

Como aportación a la discusión, intentaré argumentar una crítica general a la posición de Geiger. Como hemos visto, tanto él como Husserl están de acuerdo en que la observación modifica el sentimiento. Cuando intento analizarlo, pierdo su ser originario. Y esto ocurre porque esencialmente el sentimiento es vivencia y no objeto, que es en lo que se convierte tras la reflexión y el motivo de su destrucción –según Geiger– o de su modificación –según Husserl–.

Cabe ahora preguntarse: ¿existen fenómenos que se viven, como el sentimiento, y que al mismo tiempo se pueden objetivar sin modificación? Fenómenos que esencialmente son vividos, que se ofrecen como contenido ingrediente del acto y no tanto como correlato, pero que al mismo tiempo permiten una objetivación que los capta tal y como ellos son originalmente. En mi opinión, el fenómeno del dolor cumple estas características.

El dolor es una sensación que fundamentalmente se vive y que, al mismo tiempo, se puede objetivar en el momento en que es vivido: puedo atender al dolor, fijarme en él, localizarlo en una parte del cuerpo, describirlo en su transcurso, percibir sus alteraciones, sus incrementos de intensidad, su mitigación... todo ello mientras lo vivo y sin que el dolor se modifique lo más mínimo a causa de la atención. De hecho, hay dolores que son capaces de robarnos toda la atención (Serrano de Haro 2021, p. 73).

El hecho de que un fenómeno sea una vivencia no es, por tanto, condición suficiente para que no se pueda objetivar sin modificarse. Constatado este estado de cosas, es por otra parte manifiesto que el dolor tiene un parentesco indudable

con las sensaciones del tipo del placer y el displacer. Esto se corrobora en la descripción de la intuición directa: sendos fenómenos son sentidos corporalmente, situados en un lugar concreto, etc. El propio Husserl, en la *Quinta investigación lógica*, los engloba dentro de la misma categoría, como sensaciones asociadas al sentimiento (Husserl 1984, p. 407). Parece admisible afirmar que tanto placer como displacer son dos tipos de fenómenos que, siendo vivencias de la misma clase que el dolor, pueden ser objetivados sin modificarse.

Llegados a este punto de la argumentación, volvamos al artículo de Geiger. Al inicio del texto, Geiger realiza a modo de tentativa la siguiente clasificación de los sentimientos:

En primera fila deben estar los sentimientos y afectos de placer y displacer propiamente dichos, como el deleite, la alegría, la tristeza, la ira, la angustia, el miedo, el entusiasmo, la compasión, etc. A continuación, se toman en consideración los denominados sentimientos sensibles, como el placer por un sabor, el displacer por un color, un olor, etc. Vivencias como el agrado o el desagrado, la aprobación, la duda y similares, que se incluyen entre los sentimientos según la opinión dominante, deben tenerse en cuenta: y finalmente están también los auténticos ‘sentimientos propios’, como el orgullo y la humildad, la envidia y la vanidad, el sentimiento de honor (Geiger 1911, p. 128).

Como se puede observar, se trata de una lista un tanto diversa, un combinado de ejemplos que Geiger enumera abigarradamente⁸. Sin embargo, realiza dos matizaciones sobre las que cabría llamar la atención, ya que con ellas se unifica la clase buscada. La primera se refiere a los denominados sentimientos propios: «Deben ser incluidos en la investigación solo en la medida en que se puede encontrar en ellos momentos de placer o displacer» (*Ibid.*); mientras que la segunda vale para todos: «Se aplica en general a todas las clases de sentimientos aquí enumeradas, que los momentos de valoración, así como los momentos propiamente intelectuales, etc., sean excluidos; estos sentimientos deben ser tomados en consideración más bien solo en la medida en que son vivencias de placer o displacer» (*Ibid.*).

El problema ahora es elucidar por qué Geiger, que identifica de forma tan rotunda el sentimiento con el placer y el displacer, niega la posibilidad de que estos sean objetivados y observados. Porque si englobamos dentro de la clase de los sentimientos al placer y el displacer, no cabe duda de que, como acabamos de demostrar en su comparación con el dolor y como se atestigua en la intuición directa, ambos pueden ser objetivados y observados analíticamente. De

8 Esta falta de definición enmaraña su posición, pero no quiere decir que Geiger en otros lugares no realizara análisis concienzudos de la vivencia afectiva (Cfr. Vendrell Ferrán 2020, pp. 212ss).

ser coherente con su posición, Geiger debería admitir la observación analítica de los sentimientos.

Pero su desatino no se queda ahí, sino que el considerar que placer y displacer son sentimientos tiene su consiguiente efecto en la discusión sobre su intencionalidad. Que Geiger niegue la intencionalidad de los sentimientos tiene sus raíces, precisamente, en que al identificar el sentimiento con el placer y displacer, fácilmente es conducido a tratarlo, más que como un acto, como un estado no intencional. Y, de esta forma, su eventual relación con un correlato va a ser siempre exterior, contingente, no esencial ni necesaria. Por este motivo puede decir Geiger: «Yo me alegro [...] por el objeto. Este está claramente separado de la alegría» (*Ibid.*, 141). Objeto y sentimiento están relacionados, pero entre ellos se levanta una distancia exagerada, que es solo explicable porque Geiger, al hablar de sentimiento, piensa sobre todo en el placer y el displacer. Si Geiger niega la intencionalidad del sentimiento es porque para él el paradigma de este fenómeno lo representan el placer y el displacer. Este estado de cosas es inconcebible en Husserl, donde hay una estricta definición del fenómeno del sentimiento: no lo son placer y displacer, que pertenecen a la clase de las sensaciones del sentimiento, no-intencionales. Sí lo son el agrado y el desagrado, intencionales y obligatoriamente referidos a un objeto.

Concluyendo, es la equivocada identificación del sentimiento con las sensaciones del sentimiento del placer y el displacer las que desencaminan los análisis de Geiger, cuya posición presenta la siguiente contradicción: si placer y displacer son sentimientos, hay que concederle que tiene razón en su carácter no-intencional. Pero asumido este primer postulado, entonces cae su otra tesis, que los sentimientos no se pueden observar mientras se viven.

VII. CONCLUSIÓN

Pese a este punto crítico, es indudable el mérito y el valor del artículo de Geiger⁹, que seguramente tuvo influencia en el propio Husserl (Crespo 2015, p. 372). A modo de recapitulación, mi exposición ha destacado que las tres aproximaciones al sentimiento propuestas por Geiger –atención, división del yo, orientación–son confrontadas por Husserl de muy diversas maneras: está de acuerdo en que la atención analizante modifica el sentimiento, pero no lo destruye, sino que justamente permite el hallazgo de su esencia. En el caso de la división del yo, Husserl discute que impida el acceso al sentimiento, tal y como defiende Geiger, y distingue dos formas de la reflexión cuando esta se dirige hacia uno mismo. Por último, el fundador de la fenomenología corrige

⁹ La influencia del artículo no se limita a Husserl: es citado por Karl Jaspers en su *Psicopatología general*, calificándolo como uno de los mejores trabajos sobre el tema (Averchi 2015b, p. 75).

el concepto teórico de *orientación* empleado por Geiger, argumentando por qué es mejor el de *conciencia temática*. En el caso de la intencionalidad de los sentimientos, el desacuerdo es más pronunciado y Husserl logra defender, a mi juicio coherentemente, que la «dirección-hacia» es condición suficiente de la intencionalidad y que las propiedades intencionales de los sentimientos se mantienen incluso en los templos de ánimo, cuando «parece» no haber objeto. Con la crítica final a la posición de Geiger, se constata una mayor consistencia de la teoría husserliana.

Finalmente es de admirar la cuestión que Geiger desvela, esa enigmática imposibilidad de apresar nuestros sentimientos en el momento en que los vivimos. Este límite supone una barrera, pero también una oportunidad para la investigación fenomenológica, una señal de que esta debe ampliarse y profundizarse. Desde ahí, encuentro de gran fecundidad el diálogo que se podría entablar entre los nuevos textos de Husserl sobre el sentimiento y las obras de *genios de la afectividad* como Max Scheler, Michel Henry o Maine de Biran.

VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVERCHI, M. (2015a), «The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego», *Studia Phaenomenologica XV*, pp. 227-246.
- AVERCHI, M. (2015b), «Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality», en Ubiali, M. y Wehrle, M. (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action*, pp. 71-91.
- CRESPO, M. (2015), «Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings», *Studia Phaenomenologica XV*, pp. 375-393.
- GEIGER, M. (1911), «Das Bewusstsein von Gefühlen», in Pfänder, A. (ed.), *Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig: Barth, pp. 125-162. [Traducción de Antonio Ziri6n en Cabrera, C. y Szeftel, M. (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires: Sb Editorial, 2021, pp. 275-307.]
- GEIGER, M. (1913), «Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses», en Husserl, E. (et. al.), *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle: Max Niemeyer, pp. 567-684.
- HUSSERL, E. (2020), *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert (1896-1925)*, Melle, U. y Vongehr, T. (eds.), Cham: Springer.
- HUSSERL, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, dritter Teil (1929-1935)*, KERN, I. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Schuhmann, K. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1. Teil*, Panzer, U. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff. Manuscritos de investigación (Archivos Husserl de Friburgo y Lovaina): A VI 8 I/60-69, A VI 12 I/266-271.
- LIPPS, T. (1901), *Das Selbstbewusstsein: Empfindung und Gefühl*. Wiesbaden: Bergmann.

- MARCOS DEL CANO, J.M. (2019), “Una aproximación general al problema de los sentimientos en Husserl”, *Pensamiento*, 75 (285), pp. 809-823.
- MÉTRAUX, A. (1975) «Edmund Husserl und Moritz Geiger», en Kuhn H. (et al.), *Die Münchener Phänomenologie*, Dordrecht: Springer, pp. 139-157.
- QUEPONS, I. (2017), «Atención y sentimiento: notas en torno a la discusión entre Husserl y Geiger sobre la fenomenología de la vida emotiva», en Sánchez Muñoz, R. y González di Pierro, E. (eds.), *Pensar la fenomenología desde dentro*, Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 57-85.
- SERRANO DE HARO, A. (2021), «Husserl ante el enigma del dolor físico. De las sensaciones del sentimiento a la comprensión genética», en Cabrera, C. y Szeftel, M. (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires: Sb Editorial, 2021, pp. 67-86.
- VENDRELL FERRÁN, I. (2020), «On Liking and Enjoyment: Reassessing Geiger’s Account of Aesthetic Pleasure», *Metodo*, vol. 8, núm. 2, pp. 207-232.
- ZELTNER, H., (1960) «Moritz Geiger zum Gedächtnis», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 14 (3), pp. 452-466.
- ZIRIÓN QUIJANO, A. (2018), «Colorations and moods in Husserl’s *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (with a final hint towards the coloring of life)», en Parker, R. y Quepons, I. (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XVI, New York: Routledge, pp. 41-75.
- ZIRIÓN QUIJANO, A. (2009), «El resplandor de la afectividad», *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III, Lima/Morelia: CLAFEN/PUCP/UMSNH, pp. 139-153.

JESÚS MIGUEL MARCOS DEL CANO es investigador posdoctoral “Margarita Salas” en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia.

Líneas de investigación:

Fenomenología, Metafísica, Ética, Afectividad, Teoría de la verdad.

Publicaciones recientes:

Reseña (2022): “Fenomenología de la vida afectiva”, de Cabrera, C. y Szeftel, M., *Anuario Filosófico*, 55 (2), pp. 416-419.

Artículo (2019): “Una aproximación general al problema de los sentimientos en Husserl”, *Pensamiento*, vol. 75, núm 285, pp. 809-823.

Email: jmarcos@uni-koeln.de