

# Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl

[Horizon and Mood in Edmund Husserl's Phenomenology]

IGNACIO QUEPONS

*Departamento de Filosofía*

*Universidad de Seattle*

queponsi@seattleu.edu

**Resumen:** Este artículo sugiere una posible sistematización de la noción de temple de ánimo o *Stimmung* de acuerdo con las investigaciones fenomenológicas de Edmund Husserl. El objetivo de esa sistematización es explicar la constitución del temple de ánimo como experiencia de sentido a través de los diferentes conceptos de horizonte que aparecen a lo largo de los escritos de Husserl. Con el fin de defender la tesis principal el artículo presenta una síntesis de la doctrina de la intencionalidad de horizonte, seguida de un análisis de las características esenciales de la vivencia del temple de ánimo y, posteriormente, una descripción posible de los diferentes niveles de los horizontes implicados en la constitución del mundo circundante, coherentes con la experiencia del temple de ánimo.

**Palabras clave:** emociones, intencionalidad, sentido, mundo de la vida, experiencia

**Abstract:** The paper suggests a possible systematization of the notion of mood or *Stimmung* according to Edmund Husserl's phenomenological investigations. The aim of such systematization is to explain the constitution of mood as experience of sense, through the different concepts of horizon that appear along the writings of Husserl. In order to sustain the main thesis, the paper presents a synthesis of Husserl's doctrine of horizon intentionality, followed by the analysis of the essential features of the lived-experience of mood, and afterwards, a possible description of the different layers of the horizons implied in the constitution of the world surround, coherent with the lived-experience of mood.

**Key words:** emotions, intentionality, sense, life-world, experience

El objetivo del presente trabajo es analizar el fenómeno del temple de ánimo o *Stimmung*<sup>1</sup> a partir de su relación con una forma de intenciona-

<sup>1</sup> Como menciona C.B. Taylor, la voz alemana *Stimmung*, traducida al inglés como *mood* y al español como “estado” o “temple de ánimo”, e incluso como “humor”, se refiere tanto a un estado psicológico como a la “unidad objetiva que se expande y une a un observador con su entorno, tal como la unidad de un paisaje” (Taylor 2009, p. 785). En esa medida, la expresión *gestimmt sein* (“estar templado”, “en sintonía”, “acorde”), común a Husserl y a Heidegger y a otros autores

lidad de horizonte<sup>2</sup> propia de las vivencias de la esfera afectiva a partir de la fenomenología trascendental inaugurada por Edmund Husserl.

Algunos estudiosos importantes de la obra de Husserl han sugerido la posibilidad de comparar el tema del temple de ánimo con una forma afectiva de conciencia de fondo.<sup>3</sup> No obstante, la contribución específica que quisiera sugerir aquí es hacer explícita la dinámica intencional que tiene lugar en los templos de ánimo, con base en el análisis de algunos manuscritos de Husserl<sup>4</sup> y el desarrollo del concepto fenomenológico de intencionalidad de horizonte.

como Plessner y Geiger, resulta, como menciona Taylor, un sentido de solidaridad o concordancia con algo y no meramente un estado de ánimo. Prefiero aquí la traducción de temple de ánimo para *Stimmung* y reservar “estado de ánimo” para *Gemütszustand*, que también encontramos en Husserl, a veces como un tipo de forma del sentimiento y otras como el momento específicamente subjetivo de lo que, en sentido más amplio, es el temple de ánimo. Como veremos, en la mayor parte de los ejemplos de Husserl la voz *Stimmung* expresa una disposición anímica asociada a la cuasi-percepción de una coloración afectiva del ambiente, a veces ejemplificada por el filósofo con metáforas como luz afectiva o coloración afectiva.

<sup>2</sup> Hua I, 82 (en todos los casos, las referencias a la obra de Husserl corresponden a la edición de las obras completas, abreviada como “Hua”, seguido del volumen y el número de página. La traducción de algunos pasajes proviene de las ediciones españolas citadas al final; en estos casos, se mencionará el título de la obra en castellano seguido de la referencia a las obras completas; para el resto de los casos, sólo se citará la referencia a las obras completas o la signatura oficial de los manuscritos inéditos según corresponda, y la traducción es responsabilidad del autor del presente artículo); Steinbock 1995, pp. 105–109; Walton 2001, p. 243.

<sup>3</sup> Véase Nam In-Lee 1998, pp. 36–37 y 145; Melle 2012, pp. 81, 91, 92 y 95; Bernet 2006, pp. 49–50; Montagová 2013, p. 126. El antecedente más importante de una descripción de los templos de ánimo como horizontes en el sentido de Husserl es la obra de Landgrebe 2011 [1a. ed. 1931], pp. 93–124. Para una defensa explícita del temple de ánimo como horizonte en la obra de Husserl véanse Walton 2015, pp. 231–232 y Quepons 2015.

<sup>4</sup> Entre 1901 y 1916 Husserl trabajó en una serie de investigaciones, hasta ahora inéditas, en torno a los actos emotivos y volitivos (Schuhmann 1981, p. 121). El proyecto pasó por varias etapas; la más importante fue la del periodo de 1926 a 1927, cuando Husserl encarga a Ludwig Landgrebe la elaboración de un texto ordenado que tomara como base una selección de sus manuscritos de investigación redactados, en especial, cuando todavía enseñaba en Gotinga (Vongehr 2004, p. 230, n. 1). A estos manuscritos se agregaron otras investigaciones desarrolladas ya en Friburgo, entre los años de 1923 y 1925 (Vongehr 2011, p. 337). Los Archivos Husserl de la Universidad de Lovaina conservan el texto a máquina que preparó Landgrebe. Lleva la signatura M III 3–I–III y se conoce como los “Estudios sobre la estructura de la conciencia”. La idea de este proyecto comenzó hacia 1911, y el texto mecanografiado con las diferentes anotaciones de Husserl tiene la fecha de 1927 (Melle 1996, p. 102). Agradezco al Prof. Dr. Dieter Lohmar, director de los

Una consecuencia importante de sostener una forma de intencionalidad de horizonte implícita en los temples de ánimo es que su análisis permite la descripción progresiva de las menciones implícitas de la experiencia afectiva, cuyo correlato es la explicitación de los horizontes de valor. Además, el análisis de los horizontes de la vida afectiva formaría parte del programa de un análisis genético-trascendental del juicio axiológico.<sup>5</sup>

Así, tras presentar el concepto de horizonte y la función metodológica de la explicitación de su intencionalidad, exploraré los diferentes contextos en los que aparece el fenómeno del temple de ánimo en los manuscritos inéditos de Edmund Husserl. Finalmente, presentaré un posible modelo de explicitación descriptiva de los horizontes afectivos del temple de ánimo en concordancia con los ejes metodológicos propuestos.

Antes de abordar el tema principal de mi estudio, conviene señalar algunos contextos elementales del concepto de *Stimmung*. Aunque marginal, la aparición del tema en la obra de Husserl no es fortuita, y la forma en que se presenta es por entero coherente con muchas descripciones de la estética y la psicología alemanas de finales del siglo XIX y principios del XX.

La voz alemana *Stimmung*,<sup>6</sup> que aquí traduzco como “temple de ánimo”, se refiere tanto a la disposición afectiva del sujeto como a una consonancia armónica de carácter afectivo entre la disposición de ánimo subjetiva y la comparecencia emotivamente templada del mundo circundante. Esta forma de comprender el temple de ánimo apareció en la literatura alemana, particularmente durante el periodo romántico, para enfatizar la concordancia anímica con la totalidad. En la tradición filosófica la noción surge en las obras de Kant, Schopenhauer y Hegel;

Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania, el permiso para consultar y citar material inédito de Edmund Husserl.

<sup>5</sup> Husserl sugiere en el anexo de la lección de verano de 1920 la posibilidad de una fundamentación genética de la esfera del valor y su lugar en la constitución del mundo (Hua XXXVIII, 292). La referencia al problema del origen de los conceptos axiológicos ya había sido señalada en *Ideas I* (Hua III/1, 281).

<sup>6</sup> El concepto de *Stimmung* en la cultura alemana desde el siglo XVIII es, de acuerdo con estudiosos como Leo Spitzser (Spitzser 1963), una traducción de las voces latinas *temperamentum* y *consonantia* (de ahí las variaciones, comunes en el alemán cotidiano, de *Das stimmt* para “concordar con una opinión”). No obstante, de acuerdo con el *Diccionario* de los hermanos Grimm, la voz *Stimmung* se utilizó en principio para referirse al contexto de la afinación musical, y comparte en su sentido “afectivo” una relación íntima con la tonalidad de los sentimientos sensibles.

no obstante, es probable que haya sido Dilthey el primero en dotar a la voz *Stimmung* de una formulación sistemática.<sup>7</sup>

Antes de la formulación explícita en Heidegger<sup>8</sup> y, como veremos a continuación, en Husserl, encontramos análisis de la vivencia del temple de ánimo en el contexto fenomenológico en la obra de Theodor Lipps, (Lipps 1906, p. 183), cuyas investigaciones influyeron notablemente en los escritos de Moritz Geiger, Alexander Pfänder y Margarete Calinich, todos miembros del llamado Círculo de Múnich.<sup>9</sup> En todos estos casos encontramos enfoques diferentes de corte psicológico a la vivencia del temple de ánimo con una extraordinaria afinidad con las descripciones que después vemos en la fenomenología contemporánea. En particular, estos autores enfatizan la idea de una coloración emotiva del entorno, cierta disposición prerreflexiva de carácter afectiva y la ausencia de un referente objetivo concreto.<sup>10</sup> En lo que concierne particularmente a los fenomenólogos muniqueños, así como a Dilthey, existe además la constancia de que Husserl estudió sus obras con mucho detalle.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ritter 1998. Cfr. Kant 1983, §9 II p. 57, §21 II pp. 80 y ss; Schopenhauer 1986, p. 60, 463; Hegel *Enzyklopädie*, Zusatz §446–50, §478–80, Dilthey 1927, pp. 50 y ss.

<sup>8</sup> Después de Heidegger, el tema fue desarrollado de manera amplia en particular por Otto Bollnow (Bollnow 2009), aunque estuvo muy presente antes en el estudio *El concepto de vivir* de Landgrebe. Hay algunas menciones al tema en la obra de Helmut Plessner y Aurel Kolnai. El trabajo posterior de Strasser 1977, p. 68, sobre la fenomenología de los sentimientos en estricta continuidad con la fenomenología de Husserl, también retoma la idea del temple de ánimo como una vivencia intencional sin referencia objetiva explícita. No obstante, Strasser toma la noción de temple de ánimo de la psicología, no de Husserl. Más recientemente las investigaciones promovidas por Herman Schmitz han enfatizado la dimensión espacial de la difusión afectiva de los temples de ánimo. Sobre los temples de ánimo en la fenomenología contemporánea, véase también Radcliffe 2009.

<sup>9</sup> Cfr. Geiger 1911, Calinich 1910, y Pfänder 1913. El estudio más detallado de la teoría de las emociones de la así llamada fenomenología realista es el trabajo de Vendrell 2008 (pp. 145–155), donde podemos encontrar un amplio análisis al respecto. Sobre el temple de ánimo en la obra de Pfänder y las “disposiciones anímicas de fondo”, véase Crespo 2009.

<sup>10</sup> Estas características todavía forman parte de la manera en cómo se describe el temple de ánimo en la filosofía de las emociones, la psicología y la psiquiatría contemporánea. Véase Prinz 2006, pp. 62, 182 y ss; Radcliffe 2009, p. 354.

<sup>11</sup> Ms. AVI 12 I/266–271; Ms. A VI 12 II/126–135 y Ms. A VI 8 I/60a y ss. Véase Schuhmann 1973, p. 128.

### 1. *Función e importancia de la intencionalidad de horizonte en la fenomenología trascendental*

La fenomenología trascendental inaugurada por Husserl es una reflexión filosófica en torno a las estructuras universales del sentido<sup>12</sup> y su coherencia con la experiencia concreta. La forma universal de articulación del sentido, que es al mismo tiempo la relación que define la dinámica de la vida trascendental, es “ese respectivo tener consciencia de algo”:<sup>13</sup> la intencionalidad.<sup>14</sup>

Por otra parte, el sentido no es una unidad abstracta y aislada, sino una compleja red de implicaciones intencionales en la que cada vivencia con carácter de acto, al dirigirse a un objeto, se refiere al mismo tiempo a una variedad de co-menciones implícitas que anticipan y contribuyen de forma dinámica al proceso de explicitación de lo mentado en ella.<sup>15</sup> Husserl se refiere a esta dinámica intencional con diferentes expresiones que coinciden en el concepto fenomenológico de “horizonte”.<sup>16</sup>

La “intencionalidad de horizonte” permite describir cómo la manifestación de un objeto de experiencia se revela a través de una serie procesual de apariciones coherentes, conectadas entre sí gracias a retenciones y anticipaciones de su sentido global.<sup>17</sup> Por otro lado, el horizonte permite que a la experiencia le corresponda un proceso de transferencia de sentido hacia otros objetos o experiencias de diferente índole.<sup>18</sup> Dicha transferencia de sentido ocurre de forma simultánea a la aparición del fenómeno y tiene lugar en diferentes niveles de fundación de sentido. Así, hay asociaciones y transferencias de sentido<sup>19</sup> que ocurren por efecto de semejanzas sensibles manifiestas en la percepción, así como asociaciones de otro tipo que enlazan a la misma vivencia con otras vivencias gracias a la comprensión de significaciones más complejas,

<sup>12</sup> Hua III/1 120, 203, 206, 297.

<sup>13</sup> Hua III/1, 74.

<sup>14</sup> “La fenomenología explica constantemente el mentar, la intencionalidad respectiva, produciendo tales síntesis cumplidoras del sentido. Exponer la estructura universal de la vida de conciencia trascendental en su estar referida al sentido y en su conformación del sentido: ésta es la inmensa tarea que le está asignada a la descripción.” *Meditaciones cartesianas*, Hua I, 19.

<sup>15</sup> Hua IV, 20.

<sup>16</sup> Hua III/1, 101; Walton 2002, pp. 275–276; Walton 1993, p. 12.

<sup>17</sup> Hua I, 18. Hua XV, 543.

<sup>18</sup> Hua XI, 338.

<sup>19</sup> Walton 1996, p. 162.

como la atribución de cierto significado a los colores o a las formas, de manera más o menos explícita en cada caso.<sup>20</sup>

A lo largo de la obra de Husserl encontramos por lo menos cuatro sentidos diferentes de la noción de horizonte,<sup>21</sup> los cuales, no obstante, coinciden en la función unitaria de describir la forma de explicitación procesual del sentido objetivo a partir de las co-menciones implícitas que tienen lugar en cada acto intencional dirigido a éste. Por esta razón, cabe referirse a toda esta temática con la rúbrica general de “intencionalidad de horizonte”, como el modo de referencia transversal que acompaña a todo mentar explícito y a toda la vida del sentido en general.<sup>22</sup>

El horizonte es, en primer lugar, un halo o fondo inactual<sup>23</sup> de objetos de vivencias no atendidas pero susceptibles de volverse tema de actos intencionales dirigidos a ellas. Este “halo” es un trasfondo de objetos descartados por la atención en la percepción actual. El halo puede referirse tanto a los objetos trascendentes como a las diferentes experiencias vividas de forma simultánea en una misma situación vital, pero que no son en ese momento el objeto primario del rayo de la atención. La descripción de este segundo sentido corresponde a una ampliación

<sup>20</sup> En ocasiones Husserl se refiere al primer caso como “pasividad primaria”, que es la que enlaza, a través de una síntesis de asociación, contenidos de la sensibilidad en la percepción; pero sobre estos caracteres se funda lo que en sentido amplio constituye una “pasividad secundaria” (Hua IV, 12), relativa a los niveles más complejos de vinculación entre experiencias, las cuales no se refieren a la explicitación objetiva de los estados de cosas de la percepción, sino a las unidades significativas que, en sentido amplio, Husserl llama “espirituales”, y hoy podríamos llamar también culturales. Sobre el particular véase Biceaga 2010, p. 43.

<sup>21</sup> Si bien el concepto existe y Husserl lo define en reiteradas ocasiones, mi clasificación es *ad hoc* y tiene una finalidad de orientación que no encontramos de forma explícita en la obra de Husserl. R. Walton ha dedicado amplias investigaciones a la clasificación detallada de las formas específicas de los horizontes intencionales en diferentes contextos. Su obra más reciente ofrece una sistematización bastante completa del lugar de la intencionalidad de horizonte en el desarrollo de la fenomenología trascendental (cfr. Walton 2015). Un esfuerzo de sistematización del concepto de horizonte en la fenomenología de Husserl es también el trabajo de Geniusas 2012. Una clasificación semejante de los tipos de horizonte en la obra de Husserl se encuentra en Steinbock 1995, pp. 104–109.

<sup>22</sup> Véase Walton 1993, pp. 15–20. En cierto modo, estas cuatro formas de entender el horizonte se encuentran al menos esbozadas en el primer tomo de *Ideas*. No obstante, el concepto adquirió cada vez mayor importancia en el desarrollo de la obra de Husserl, especialmente en el contexto de la fenomenología genética.

<sup>23</sup> Hua III/1, 145.

del concepto de vivencia intencional, entre las que se distinguen aquellas que son actos y las que son “inactuales”.<sup>24</sup>

En segundo lugar, el horizonte hace posible una forma transversal de relación entre las vivencias a través de vínculos de implicación de sentido. La mención intencional actual no sólo trae a presencia un objeto con su fondo, sino que ella misma remite a otras vivencias gracias a la asociación pasiva. El transcurso de la vida y los sucesivos cumplimientos de la trama de las vivencias intencionales configuran cierto estilo habitual<sup>25</sup> que atraviesa tanto a las vivencias de la esfera dóxica (percepción, juicio, representación), como a las de las esferas axiológica y práctica. El sedimento habitual que deja como rendimiento la experiencia, en el sentido de adquisición de conocimiento, por efecto de haber atravesado tales o cuales situaciones, constituye un acervo de potencialidades y conocimientos prácticos accesibles bajo la figura del “yo puedo” (*Ich kann*).<sup>26</sup> Esto va desde la percepción habitual de objetos en mi entorno hasta el desplazamiento de mi cuerpo. La resolución eficaz de las distancias (por ejemplo, mi mano acercándose al picaporte para abrir la puerta y el movimiento consecuente de atravesar el umbral) es el resultado de un complejo de síntesis asociativas y resoluciones prácticas basadas en mis experiencias anteriores.<sup>27</sup>

En la misma dinámica, pero en un registro más complejo, encontramos la adquisición del lenguaje con toda la herencia de significaciones heredadas y las prácticas lingüísticas de su uso habitual en una comunidad de hablantes, sin contar las tradiciones, las costumbres y, en suma, la cultura.<sup>28</sup> La base de esta síntesis es el horizonte universal de la corriente interna del tiempo,<sup>29</sup> la cual es la forma universal de asociación entre las vivencias por efecto de su sucesión y contigüidad. No obstante, esta síntesis temporal, necesaria en todo enlace, no es suficiente por sí misma para explicitar ningún objeto; la experiencia concreta requiere contenidos específicos orientados por afinidades, semejanzas y desemejanzas como la pauta de su vinculación.<sup>30</sup>

Todo lo anterior nos lleva al tercer sentido de horizonte como “mun-

<sup>24</sup> Hua IV, 100.

<sup>25</sup> Hua IX, 215.

<sup>26</sup> Sobre el concepto de “yo puedo”, *cfr.* Hua IV, 9–14. En el contexto práctico, *cfr.* Ms. A VI 34 36 b.

<sup>27</sup> Kuhn 1968, p. 112; Walton 1993, p. 21.

<sup>28</sup> EU, 48 y ss. y Hua VI, § 33–§ 38.

<sup>29</sup> Hua I, 81; Hua III/1, 181.

<sup>30</sup> Hua XI, 128.

do de la vida”.<sup>31</sup> Todo acto intencional presupone la validez de un mundo pre-dado cuya evidencia se da por sentada por su acción consecuente en tanto acto intencional. De manera retrospectiva se pueden explicitar los diferentes niveles de presuposición de cada acto y de cada juicio, y al final nos encontramos con nuestra propia experiencia en su necesidad de tener un mundo como el horizonte concreto en el que se explicita su sentido.<sup>32</sup> Sin mundo hacia el cual pueda estar referido mi actuar en sentido amplio, es decir, mis pensamientos, mis voliciones y mis afectos, yo no podría explicitar la estructura intencional de ninguno de ellos ni reconocerlos como míos.

Una cuarta forma de comprender el concepto de horizonte, y que abarca los tres sentidos mencionados, es su función en la explicitación del correlato de la vida de conciencia. Para Husserl, el correlato de la actividad intencional es lo que llama “nóema”,<sup>33</sup> el cual es el objeto, en sentido amplio, de acuerdo con la manera en la cual es mentado por la vivencia. El núcleo del nóema constituye el sentido objetivo de lo dado en cuanto tal.<sup>34</sup> No obstante, la “dación” de dicho sentido objetivo es el resultado de un proceso gradual de explicitación de sus horizontes. En *Meditaciones cartesianas* Husserl describe la función explicitativa del horizonte de la siguiente forma:

Los horizontes son potencialidades “predeterminadas”. También decimos: *se puede preguntar a todo horizonte por lo que “hay implícito en él”, “interpretarlo”, “descubrir”* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero precisamente con esto descubrimos *el sentido objetivo, implícitamente asumido* en el cogito actual, pero exclusivamente siempre en un grado de mera indicación. Este sentido objetivo, el *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos *jamás como algo dado de un modo acabado*; el sentido se “aclara” sólo por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo. La predeterminación misma es, sin duda, imperfecta en todo momento, pero en su *indeterminación* de una *estructura determinada*.<sup>35</sup>

Toda vivencia y todo objeto de la vivencia tiene sus horizontes internos y externos; toda vivencia contiene una serie de anticipaciones de sentido basadas en un acervo de presuposiciones a partir de las cuales

<sup>31</sup> Hua IV, 145.

<sup>32</sup> Walton 2004, p. 198.

<sup>33</sup> Hua III/1, 221.

<sup>34</sup> Hua III/1, 307.

<sup>35</sup> Hua I, 82.

explicita el núcleo de lo dado en la experiencia. Ese núcleo se explicita tanto en la anticipación de contenidos que se refieren al mismo objeto (el horizonte interno)<sup>36</sup> como a la red referencial con otros objetos que lo rodean: su contexto, el mundo. Por otra parte, y en relación con la misma aclaración de la noción de horizonte, Husserl distingue entre un sentido de mundo como horizonte patente, dentro del cual hay un campo temático y otro no temático, el fondo de la vivencia actual y un mundo latente relativo al horizonte de objetos no presentes, pero adoptados en diferentes niveles como el horizonte de lo conocido.<sup>37</sup> Así, la fenomenología trascendental como reflexión acerca de la estructura intencional del sentido y su coherencia con la experiencia es también un análisis de los horizontes implícitos que subyacen en las menciones intencionales de todas las vivencias. La finalidad de estos análisis es precisamente mostrar cómo la constitución trascendental del sentido tiene lugar a través de enlaces entre una pluralidad, potencialmente infinita, de experiencias posibles, sus correlatos y sus interrelaciones.

## *2. La intencionalidad del sentimiento y sus contornos: la descripción del temple de ánimo como hilo conductor de la fenomenología del horizonte afectivo*

Para Husserl resulta evidente que en las vivencias de la esfera del sentimiento hay una referencia intencional; es decir, se trata de vivencias dirigidas a algo mentado de acuerdo con una dimensión de corte afectivo.<sup>38</sup> Así, en las vivencias del amor o el odio tenemos la determinación del sentido del objeto justo como amado u odiado, y esas determinaciones corresponden al modo de comparecencia del objeto para esa vivencia y no meros “ropajes” atribuidos a la representación objetiva de los mismos.<sup>39</sup> Los caracteres sentimentales del objeto, tal y como aparecen para la vivencia afectiva, son irreductibles a la definición o incluso a la exhibición de la mera presencia de lo odiado o lo amado, tomados como meros objetos. Los sentimientos adoptados en estos términos son “actos de sentimiento”, los cuales son la formulación activa de un volverse emotivo hacia el objeto de agrado o desagrado, y constituyen la base para los juicios de valor.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> EU, 118.

<sup>37</sup> Walton 2009, p. 109; Hua VIII, 100, 145–52; Hua XV, 441 y ss; Ms. A VI 14, 20–25 y Ms. B I 31, 5.

<sup>38</sup> Hua XIX/1, 402. Hua III/1, 76.

<sup>39</sup> Hua XXXVIII, 164.

<sup>40</sup> Hua III/1, 272.

Así, como toda vivencia con carácter de acto, y en general toda vivencia intencional, los actos del sentimiento también tienen sus horizontes. Husserl lo señala explícitamente en las primeras páginas del segundo tomo de sus *Ideas*:

A este respecto también hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva del valor), la intuición puede ser “inadecuada”, o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío a semejanza de una percepción externa.<sup>41</sup>

De este modo, el mundo pre-dado a la percepción como un mundo de la vida de experiencias intuitivas no es sólo el mundo de la mera presencia de objetos físicos, sino también el resultado de una compleja red de significatividad de índole cultural y valorativa. Así, las formas de ofrecimiento del mundo de la percepción tienen su paralelo en la comparecencia del valor en el mundo y del mundo mismo como horizonte de valor<sup>42</sup> a través del sentimiento.<sup>43</sup> Husserl reconoce explícitamente estas características del mundo de la vida como parte de su concreción efectiva, aunque por razones metodológicas las deja de lado en sus estudios. No obstante, la tarea de una ontología del mundo de la vida, así como la explicitación de la génesis del juicio axiológico, hace necesaria la consideración del horizonte de valor que, de acuerdo con Husserl, es afectivo en su evidencia intuitiva.<sup>44</sup>

Un posible hilo conductor para la explicitación de este horizonte afectivo en sus diferentes sentidos es el estudio del tema del temple de ánimo o *Stimmung*, tomando como pauta inicial su aparición en la obra misma de Husserl. Si partimos de la distinción de Husserl entre sentimientos sensibles, no intencionales y actos intencionales de sentimiento, tenemos que los temples de ánimo son, en principio, vivencias afectivas que no se reducen a la mera suscitación como sentimientos sensibles ni están dirigidas a un objeto en sentido explícito, como los actos de sentimiento; por el contrario, forman cierto tipo de trasfondo y tonalidad emotiva que involucra tanto la suscitación sensible de los sentimientos sensibles, como cierta referencia intencional pasiva, lo cual sugiere que mantienen cierta intencionalidad. En uno de los manuscritos del proyecto *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, se lee

<sup>41</sup> Hua IV, 9.

<sup>42</sup> Hua III/1, 58.

<sup>43</sup> Hua IV, 9.

<sup>44</sup> Hua XXVII, 322 y ss.

lo siguiente: “Me siento de buen humor, esto puede querer decir: me percato de que no sólo estoy en tal o cual alegría, sino que vivo en un ritmo de la alegría. La alegría se une a la alegría. (Con ello viene que la alegría se transmite a todo lo dado en relación con ella.) Con ello, no obstante, el temple de ánimo siempre mantiene una ‘intencionalidad’.”<sup>45</sup>

Husserl no abordó el tema de los temples de ánimo de forma explícita en su obra publicada; sólo encontramos una descripción asociada al tema de los temples de ánimo en el §15 de la quinta de las *Investigaciones lógicas*. No obstante, y como mostraré a continuación, en una variedad de manuscritos de diferentes épocas encontramos descripciones explícitas y coherentes entre sí acerca de los temples de ánimo. De acuerdo con estas descripciones, los temples de ánimo comparten para Husserl las siguientes características:

1. Constituyen un trasfondo emotivo [*Gefühlshintergrund*] para toda la vivencia, y forman una coloración afectiva [*Gefühlsfärbung*]<sup>46</sup> y una expansión [*Ausbreitung*] de los caracteres relativos al sentimiento en el entorno.<sup>47</sup>
2. No tienen referencia explícita, pero mantienen la intencionalidad del acto que los suscitó. No obstante, mantienen su unidad en el tiempo de forma indeterminada constituyendo así una “corriente de sentimientos” [*Gefühlsstrom*].<sup>48</sup>
3. Se manifiestan como un efecto de resonancia [*Resonanz*] que involucra suscitaciones corporales, las cuales forman un ambiente emotivo [*Gefühlsmilieu*]<sup>49</sup> por medio de síntesis asociativas de sedimentos afectivos de la vida de conciencia.<sup>50</sup>
4. Pueden constituir formas de anticipación afectiva de la vida como totalidad, por ejemplo, en la figura del “cuidado” [*Sorge*].<sup>51</sup>

<sup>45</sup> “Bin Ich nun in guter Stimmung, so kann das heissen: Ich merke, dass ich nicht nur mich an dem oder jenem Bestimmten freue, sondern dass ich in einem Rhythmus der Freude lebe: Freude schliesst sich an Freude. (Dazu kommt, dass Freude sich überträgt auf alles im Zusammenhang Stehende.) Dabei behält aber die Stimmung immer eine ‘Intentionalität’”. Ms. A VI 12 II/72a “H 20”.

<sup>46</sup> Hua XXVIII, 86, 490.

<sup>47</sup> Ms. M III 3 II 1/90.

<sup>48</sup> Ms. A I 16/8b “75” “8”, A VI 12 II/88a.

<sup>49</sup> Ms. A VI 12 II/70.

<sup>50</sup> Hua XXXVII, 343.

<sup>51</sup> Ms. AVI, 34 22b, E III 6, 3a.

A continuación mostraré cómo todas estas características pueden articularse en la unidad de la conciencia de horizonte comprendida como una forma no temática de referencia intencional. Así, los temples de ánimo, lejos de ser meras peculiaridades psicológicas, pueden describirse como la pauta para explorar cierto tipo de intencionalidad relativa a la esfera axiológica explicitada en forma de horizontes.

a) La coloración afectiva del entorno: “el resplandor rosado”

Aunque tácita, la primera referencia al tema de los temples de ánimo que encontramos en la obra publicada por Husserl es el famoso ejemplo del “resplandor rosado” (*rosige Schimmer*). En el inciso b del párrafo 15 de sus *Investigaciones lógicas*, luego de distinguir entre las vivencias del sentimiento explícitamente intencionales y las que son meras sensaciones afectivas que exhiben sensiblemente al objeto<sup>52</sup> de acuerdo con caracteres emotivos, en este caso de agrado, aparece el ejemplo del resplandor rosado:<sup>53</sup>

La alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como

<sup>52</sup> Se trata de los ingredientes concretos de la vivencia. En cuanto contenidos “exhibidores”, son portadores de una intencionalidad, pero no son ellos mismos conciencia de algo. Husserl expone el tema en el §36 de *Ideas I*, a propósito de las sensaciones de la percepción, pero lo extiende a los sentimientos sensibles (Hua III/1, 75).

<sup>53</sup> Husserl no utiliza la expresión *Stimmung* para referirse a esta coloración afectiva del sentimiento. No obstante, Edith Stein describirá años más tarde el mismo fenómeno, refiriéndose a él ahora sí como el correlato objetivo del temple de ánimo, *Stimmung*. “Denn wie in Wahrnehmungsakten physische Natur, so konstituiert sich im Fühlen ein neues Objektreich: die Welt der Werte; in der Freude hat das Subjekt ein Erfreuliches, in der Furcht ein Furchtbares, in der Angst ein Bedrohliches sich gegenüber; selbst Stimmungen haben ihr objektives Korrelat: für den Heiteren ist die Welt in rosigen Schimmer getaucht, für den Betrübten grau in grau.” (Stein 1917, p. 102.) Tratándose de Stein, la referencia a Husserl, aunque implícita, a través de la misma expresión que utiliza en sus *Investigaciones lógicas*, resulta bastante obvia. Como veremos, el tema se vincula con la cuestión del temple de ánimo, aunque en sentido estricto Husserl y Stein no se refieren al mismo fenómeno. Mientras que en Husserl el resplandor es del suceso que alegra, para Stein el resplandor es el correlato del temple de ánimo cuyo objeto no es un acontecimiento particular, sino el mundo circundante.

propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un *resplandor*<sup>54</sup> *rosado*. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de displacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a este mismo.<sup>55</sup>

A la aparición del suceso que nos produce alegría se corresponde un volverse alegre hacia él, y en ese volverse hay un rayo de intencionalidad que determina al suceso justamente como aquel por el cual me siento alegre. De acuerdo con lo que señala Husserl, a la representación no sólo le corresponde “la unidad en la representación del evento”, digamos, el reencuentro largamente añorado con una persona especial, sino también cierta “tonalidad afectiva”, en este caso “el resplandor rosado”, “enlazada” con suscitaciones de sentimientos sensibles (*Gefühlsempfindungen*).

b) La vida afectiva como “corriente de sentimientos” y expansión de su tonalidad sobre el entorno

El tema del resplandor, o lo que en otros manuscritos Husserl llamará luz o coloración afectiva, no es un ejemplo aislado, y el autor vuelve en reiteradas ocasiones al mismo fenómeno de forma más o menos consistente en diferentes escritos.<sup>56</sup> Por ejemplo, en el manuscrito publicado como anexo de sus lecciones de ética de los años veinte aparece una descripción muy semejante donde describe el mismo fenómeno en términos de resonancia y la captación del mundo como un “ambiente afectivo” (*Gefühlsmilieu*).<sup>57</sup> Así, lo que en *Investigaciones lógicas* aparece como “enlace” entre las suscitaciones corporales y el resplandor afectivo, en este manuscrito se describe como “resonancia”, la cual es una forma de asociación afectiva que dispone, o mejor dicho “templa”, a la subjetividad en su cuerpo en relación con el entorno adoptado como

<sup>54</sup> “[D]as Ereignis escheint als wie von einen *rosigen Schimmer* umflossen”. José Gaos traduce *Schimmer* como “velo”; en este caso, “velo rosado”. Modifico la traducción de acuerdo con Zirió 2009, p. 145. El énfasis es mío.

<sup>55</sup> Hua XIX/1, 408.

<sup>56</sup> Ms. A VI 12 II/29 a “8”; Hua XXVIII, 409. *Cfr.* Lipps 1906, p. 183.

<sup>57</sup> Hua XXXVII, 343. Este concepto también aparece en un sentido semejante en Ms. A VI 12/70.

ambiente afectivo. El “revestimiento” de la tristeza o de la alegría en el ejemplo de Husserl se enlaza con sensaciones afectivas localizadas corporalmente en el sujeto psicofísico sensible y en el suceso feliz. No obstante, y esto es posible verlo en el mismo pasaje de las *Investigaciones lógicas*, cuando la suscitación placentera producida por el volverse con alegría al suceso feliz ha pasado a segundo término, “la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo”, dice Husserl, y “en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable”.<sup>58</sup>

El tema mismo de la “coloración afectiva” del suceso que suscita el volverse del sentimiento con su intencionalidad aparece también, algunos años antes de la publicación de *Investigaciones lógicas*, en un manuscrito de 1893 con las notas de Husserl a *La psicología del sonido* de su maestro Carl Stumpf.<sup>59</sup> Aquí, al igual que en *Investigaciones lógicas*, la coloración afectiva no es sólo la corriente de sentimientos que dura de forma indeterminada una vez que se deja atrás el objeto que motivó el volverse emotivo, ni la sola exhibición del suceso, sino también la expansión (*Ausbreitung*) de dicha coloración en el entorno en general. Husserl se refiere a este fenómeno como *Stimmung*, “temple de ánimo”.

Un servicio religioso conmovedor nos coloca en un temple de ánimo [*Stimmung*] solemne, fervoroso, que no queda de inmediato atrás después de tener su fin. Abandonamos la iglesia precisamente con este sentimiento, sin tener presentes explícitamente los pensamientos e intuiciones que lo despertaron. Puede ser que este sentimiento posterior no tenga ya la plenitud del primitivo, pero seguramente tiene todavía el mismo carácter específico. Estamos en el temple de ánimo fervoroso, pero sin contenido presente que lo funde. Si preguntamos qué funda este temple de ánimo, al cual el sentimiento se dirige, no erraríamos en remitirnos al oficio religioso.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Hua XIX/1, 409.

<sup>59</sup> Hua XXXVIII, anexo II: “Notas sobre la doctrina de la atención y el interés”, pp. 159–189.

<sup>60</sup> Hua XXXVIII, 176: “Ein erhebender Gottesdienst versetzt uns in eine feierliche, weihevollere Stimmung, die nicht sofort dahin ist, nachdem derselbe sein Ende hatte. Wir verlassen die Kirche mit eben diesem Gefühl, ohne explizit die Gedanken und Anschauungen, die es erweckte, gegenwärtig zu haben. Mag sein, dass dieses nachträgliche Gefühl nicht mehr die Fülle des ursprünglichen hatte, aber sicherlich hat es noch denselben spezifischen Charakter. Wir sind in weihevoller Stimmung, aber ohne präsenten Inhalt, der sie begründet. Fragen wir, was diese Stimmung begründet, worauf das Gefühl sich richtet, werden wir nicht verfehlen, auf den Gottesdienst zurückzuverweisen.”

Lo mismo ocurre con el goce puramente estético, cuando el objeto de la apreciación artística ya no está presente. En correspondencia con el ejemplo de *Investigaciones lógicas*, Husserl insiste en que el sentimiento perdura en el tiempo cuando el objeto de la suscitación ya no está presente.

Así pasa también cuando sentimos un goce puramente estético y el objeto [Objekt] del arte ya no está presente. El sentimiento no desaparece de una vez, aunque ya no se mantenga ninguna representación viva de la fantasía. Naturalmente estamos dispuestos a despertarla de nuevo y muy a menudo ella emerge por sí misma, pero en las pausas intermedias el sentimiento no ha pasado, dura.<sup>61</sup>

En ese mismo sentido, continua Husserl, cuando se refiere a la extensión de la dirección del sentimiento y no sólo al objeto de la suscitación, que ya no está presente, sino al resto de las actividades que tienen lugar simultáneamente a mi alegría.

Una noticia me pone en una embriaguez de alegría. No va uno a sostener que durante este afecto piense constantemente en la noticia, que, por así decir, la mire fijamente. No puede aquí señalarse al fenómeno de la difusión de los sentimientos. Entonces, que en tales estados emotivos todo se nos alumbre, es un fenómeno nuevo. Distinguimos la alegría ante la noticia de la alegría que otra cosa despierta en nosotros, así sea como consecuencia de la primera. Cuando doy una voltereta, canto, bailo, etc., me alegro ahí siempre sobre la noticia, pero también sobre el acto de saltar y bailar.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Hua XXXVIII, 176: “So ist es auch, wenn wir einen rein ästhetischen Genuss empfinden und das Objekt der Kunst nicht mehr gegenwärtig ist. Das Gefühl verschwindet nicht mit einem Mal, auch wenn keine lebendige Phantasievorstellung übrig geblieben ist. Natürlich sind wir disponiert, sie wieder zu erwecken, und sie taucht von selbst oft genug auf; aber in den Zwischenpausen ist das Gefühl nicht dahin, es dauert.”

<sup>62</sup> Hua XXXVIII, 176: “Eine Nachricht versetzt mich in Freudenrausch. Dass ich während dieses Affektes beständig an die Nachricht denke, sie sozusagen anstarre, wird man nicht behaupten. Man darf hier nicht auf das Phänomen der Ausbreitung der Gefühle hinweisen. Denn dass uns in solchen Gemütszuständen alles anleuchtet, ist ein neues Phänomen. Wir unterscheiden wohl die Freude an der Nachricht von der Freude, die anderes in uns erweckt, sei es auch infolge der ersteren. Wenn ich einen Luftsprung mache, singe, tanze etc., so freue ich mich dabei immer über die Nachricht, aber auch über das Springen und Tanzen.”

En un tercer ejemplo en la misma línea, Husserl se refiere abiertamente a la “iluminación” afectiva que tiñe al objeto del sentimiento y la consecuente extensión de dicha iluminación al entorno perceptivo durante el tiempo que dura el estado de ánimo.

Al afligido le aparece todo en luz triste [*trüben Licht*]; pero los objetos [*Objekte*] que aparecen así, iluminados, no son los objetos [*Objekte*] de la aflicción, al menos no los primarios. El afligido sabe bien de qué se aflige; su sentimiento está específicamente determinado por este objeto [*Objekt*]. Los objetos [*Gegenstände*] que ahora contempla no lo afligen, aunque quizá esté inclinado a advertir en ellos también algo desfavorable y en general algo que sea apropiado para alimentar su tristeza. Pero esto desfavorable es a menudo de otra determinación específica que la tristeza que lo llena.<sup>63</sup>

No nos entristecen o alegran las cosas del mundo; el objeto de la tristeza o la alegría sigue siendo el mismo, e incluso estamos dispuestos a advertir en el resto de las cosas algo desfavorable o que motiva a seguir alimentando nuestra tristeza. Husserl advierte también que los sentimientos semejantes se mezclan, y entonces me enfado porque no me salen bien las cosas en mi investigación y me enfada el ruido de los niños de la calle. Me enfada que el cielo se empiece a nublar, entonces no voy a poder salir, y no termino mi trabajo, y esos niños no se callan, y así sucesivamente. Así, dice Husserl, una cosa se mezcla con otra y al final uno no sabe bien por qué está tan molesto. La conjunción de acontecimientos nos coloca en un temple del ánimo que se extiende y subsiste como un sentimiento duradero, y domina con la tendencia a recibir nuevas incitaciones y acrecentarse o, como también puede ser el caso, a disminuir.<sup>64</sup>

El temple de ánimo [*Stimmung*] ha tomado posesión del alma [*Seele*], de tal suerte que un sentimiento duradero domina y a la vez subsiste la disposición a fortalecerse por “todo”, esto es, a recibir incitación y fundamentación nuevas. Surgen luego, una y otra vez, actos de la misma especie,

<sup>63</sup> Hua XXXVIII, 176: “Dem Traurigen erscheint alles im trüben Licht; aber die Objekte, die so beleuchtet erscheinen, sind nicht die Objekte der Trauer, mindest nicht der primären. Der Traurige Weiß wohl, worüber er trauert; sein Gefühl ist spezifisch bestimmt durch dieses Objekt. Die Gegenstände, die er nun ansieht, über die trauert er nicht, obwohl er nun vielleicht geneigt ist, an ihnen auch Missfälliges und überhaupt solches zu bemerken, was seine Trauer zu nähren geeignet ist. Aber dieses Missfällige ist oft von anderer spezifischer Bestimmtheit als die Trauer, die ihn ausfüllt.”

<sup>64</sup> Hua XXXVIII, 177.

nuevos impulsos del placer o la tristeza, y además subsiste un sentimiento duradero que no está referido a los contenidos presentes y a menudo tampoco a los pasados. A veces despertamos con un sentimiento displacentero que no nos abandona; estamos tristes y no sabemos sobre qué.<sup>65</sup>

En este último caso, la referencia intencional del sentimiento que nos afecta no está clara. De acuerdo con las indicaciones anteriores, ese templo de ánimo tiene además su correlato en la iluminación que inunda, por así decirlo, no sólo un acontecimiento determinado, sino todo el entorno con un tono de amargura, de un gris sobre gris, y esta tonalidad es duradera, acompaña al sujeto como una corriente de sentimientos y proyecta su “luz” emotiva sobre el entorno que lo rodea, la situación concreta de su vida en ese momento.

### c) Resonancia asociativa y formación del ambiente emotivo (*Gefühlsmilieu*)

Por otro lado está el involucramiento del cuerpo en la vivencia del templo de ánimo. Husserl habla de una resonancia afectiva que constituye la forma de enlace entre las vivencias localizadas corporalmente y el entorno apercebido afectivamente. Esta resonancia puede comprenderse en el contexto del templo de ánimo en dos formas: la primera, como concordancia o sintonía corporal entre la suscitación corporal y la atmósfera afectiva; la segunda, como forma de asociación afectiva que enlaza el volverse del sentimiento actual y su suscitación sensible con el acervo de vivencias de cada vida concreta en referencia a experiencias anteriores vinculadas por semejanza. El carácter sensible de la corriente de sentimientos toma la forma de un ritmo, un tono, que entra en resonancia con la apercepción emotiva del entorno.<sup>66</sup> Evidentemente,

<sup>65</sup> Hua XXXVIII, 177: “Die Stimmung hat von der Seele derart Besitz ergriffen, dass ein dauerndes Gefühl dominiert und zugleich die Disposition besteht, durch ‘alles und jedes’ darin bestärkt, d.h. neue Anregung und Begründung zu empfangen. Es entstehen dann immer wieder Akte derselben Art, neue Anstöße der Lust oder Trauer, und außerdem besteht ein fortdauerndes Gefühl, das auf die präsenten Inhalte nicht bezogen wird und oft auch nicht auf vergangene. Wir erwachen manchmal mit einem Unlustgefühl, das uns nicht verlässt, wir sind traurig und wissen nicht worüber.”

<sup>66</sup> En el Ms. A VI 12 II/26 a “3” Husserl vuelve sobre el tema de los predicados de valor y en este contexto habla de la apercepción emotiva (*Gemütsapperzeption*). Una característica de la apercepción emotiva frente a la apercepción empírica de tipo meramente sensible es que el objeto apercebido “aparece” emotivamente con una “coloración afectiva” (*Gemütsfärbung*). El Ms. A VI 30/220 a “7” destaca abiertamente la necesidad de distinguir entre las sensaciones empíricas, que aquí tam-

la resonancia asociativa no puede explicarse en términos de una mera causalidad física; se trata de una asociación de sentido y no de mera afinidad o reacción física del cuerpo. Lo propio de dicho enlace es lo que Husserl llama “motivaciones”.<sup>67</sup>

En otro texto de los años veinte, Husserl utiliza la misma noción de resonancia para describir una situación semejante:

La alegría despierta una resonancia también en la corporalidad, se expande como “sentimiento de estado” [*zuständliches ‘Gefühl’*] e incluso cuando ya no disfruto el valor en la alegría intencional, estoy “feliz”. Vivo un amplio sentimiento de bienestar, que no es solamente sin más dichoso, sino que tiene el carácter aperceptivo de un temple de ánimo dichoso despertado por aquella alegría (que en el fondo todavía sigue fluyendo y todavía “mueve”, pero eventualmente, aunque más tarde en la dirección inconsciente habitual) el carácter aperceptivo y después todavía además también: durante todo el tiempo [*tempo*] de la vida subsecuente puede tener un incremento y un carácter de placer de tipo transferido, que devuelve a una alegría anterior.<sup>68</sup>

Hasta ahora hemos señalado cómo el temple de ánimo es a un tiempo la formación de una corriente afectiva con duración indeterminada, la cual produce un efecto de resonancia entre la suscitación corporal de los sentimientos sensibles, y una forma de representación del entorno como bañado de una tonalidad afectiva.<sup>69</sup> Así, el temple de ánimo es

bién se llaman “teóricas”, y las apercepciones emotivas. La apercepción emotiva está fundada en la apercepción meramente sensible de lo que aparece, y en su aparición nos complace, nos agrada. Lo que queremos señalar aquí es que hay una constatación efectiva de ciertos caracteres emotivos apercebidos que constituyen la confirmación sensible del agrado por el objeto. La resonancia se da gracias a la coherencia entre la unidad de los caracteres emotivos apercebidos y la corriente de sentimientos que vivo en mí y que identifico con cierta disposición en mi cuerpo.

<sup>67</sup> Véase Vongehr 2011, p. 352; véase también Ms. A VI 8 I/60a y ss., sobre “motivación” y “temple de ánimo”.

<sup>68</sup> Hua XXXVII, 343: “Die Freude weckt auch in der Leiblichkeit eine Resonanz, sie breitet sich aus als zuständliches ‘Gefühl’, und auch wenn ich nicht mehr den Wert in der intentionalen Freude genieße, bin ich ‘selig’. Ich erlebe ein weites Wohlgefühl, das nicht nur überhaupt Lust ist, sondern den apperzeptiven Charakter hat einer durch jene (im Hintergrund noch fortwirkende und noch ‘rege’, eventuell aber später unbewussteste habituelle Richtung) Freude erweckten glückseligen Stimmung; und dann weiter auch: das ganze Tempo des weiteren Lebens kann einen Erhöhung und eine Lustcharakter übertragener Art haben, der zurückweist auf jene frühere Freude.”

<sup>69</sup> Walton 2015, p. 231.

la forma en la cual se manifiesta la situación concreta de mi vida emotivamente templada, como relativa a un entorno adoptado, como mi situación valorativamente relevante, el fondo afectivo de mis circunstancias.<sup>70</sup> A propósito de la unidad del templo de ánimo como resonancia, R. Walton apunta lo siguiente:

La sedimentación inherente a la experiencia dóxica encuentra también un paralelo. El sentimiento tiene un trasfondo o medio de la afectividad en el cual tienen una resonancia todos los sentimientos sensibles despertados por los datos de sensación. A este trasfondo de resonancias que componen el templo de ánimo [*Stimmung*] se incorporan no sólo los sentimientos sensibles, sino también las apercepciones que los aprehenden “Todo el ir y venir de sentimientos se equilibra en la unidad del templo de ánimo, [...]” [Hua XXXVII]. El templo adquiere una connotación eminente como un horizonte que se extiende a toda la vida ética.<sup>71</sup>

Así, el templo de ánimo como resonancia puede entenderse en dos sentidos: como concordancia emotiva entre la captación de la tonalidad del entorno con mi suscitación sensible vivida corporalmente y como vínculo asociativo de las mismas sensaciones, afectivamente templadas, en el sedimento emotivo de mi vida concreta.

d) Anticipación emotiva y captación de la vida como totalidad en el templo del “cuidado” (*Sorge*)

En los manuscritos tardíos de 1926 y 1934 el tema del templo de ánimo o *Stimmung* reaparece en un contexto más amplio que retoma una de sus características más importantes: por un lado, se continúa con el tema de los caracteres de sentimiento, que más adelante se llaman “caracteres del templo de ánimo” (*Stimmungscharaktere*),<sup>72</sup> en la constitución del mundo circundante de la vida y, por el otro, se incluye en la reflexión sobre el templo la idea de una anticipación afectiva de la vida como totalidad, manifiesta en la vivencia del cuidado (*Sorge*).

En el manuscrito inédito de 1931 y consignado con la signatura A VI 34<sup>73</sup> aparece de nueva cuenta el tema de los templos de ánimo en el

<sup>70</sup> Sobre el templo de ánimo como conciencia de fondo (*Gefühlshintergrund*) véase Ms. A VI 8 I/50 a “H 26”. Cfr. Bernet 2006, p. 49 y Nam-In Lee 1993, pp. 33, 36, 144 y ss.

<sup>71</sup> Walton 2015, p. 231.

<sup>72</sup> Hua XXXIX 267.

<sup>73</sup> La exposición que presento no es exhaustiva. Es posible, aunque improbable, que el problema aparezca también en los manuscritos de investigación disponibles

contexto de una reflexión global sobre la intencionalidad. La reflexión de Husserl avanza con el tema de la evidencia del mundo y en el cómo de su aparición: el paisaje. En este fragmento, Husserl se pregunta sobre el carácter de valor del mundo como mundo-hogar (*Heimwelt*). Ejemplifica el tema en relación con la contemplación de un paisaje en una caminata. El mundo-hogar, dice Husserl, tiene su carácter de valor, que aquí se representa como el carácter de ser acogedor; hay una unidad en los valores “estéticos”, en la contemplación de un paisaje cambiante durante una caminata. El temple de agrado o desagrado subjetivo es un temple relativo al lugar donde vivo y a la manera en que vivo ese tiempo. Hay una coloración del temple (*Stimmungsfärbung*), la cual no tiene una motivación simple y la reconozco a través del lugar que visito.

De nueva cuenta se advierte la relación entre el temple de ánimo y la modificación de la apreciación del entorno. En la infelicidad, dice Husserl, no tengo ojos para lo amable y acogedor del paisaje, para la belleza de los árboles. Es así que a este temple de ánimo pertenece también el interés (o el desinterés) emotivo que me causa el paisaje que recorro. Pero también pertenece a la esfera del interés, en el sentido en que está ligado a las aspiraciones. Por ejemplo, el fracaso en la profesión: he fracasado como vendedor; he llevado mi empresa a la quiebra y no sé qué haré después. Aquí la valoración de lo ocurrido no es un temple de ánimo en sentido habitual, es decir, no se refiere a un suceso singular. No es un fracaso relativo a una acción singular, sino que se siente también como relativo a la totalidad de la vida. Aunque también hay casos en los cuales un malogro momentáneo nos produce gran frustración, pero mañana quizá no signifique nada.

Es necesario distinguir entre la valoración de un suceso y el temple de ánimo; esto es, entre el temple que tiene lugar como resultado de una actividad, por ejemplo la alegría singular o la frustración singular, y el temple de ánimo total del presente continuo. Por otro lado, tenemos el futuro vital completo, el cual también se experimenta con un temple anímico relativo a él.<sup>74</sup> Una de las actitudes posibles ante el futuro es

en el Archivo Husserl que todavía no se han transcrito. El resultado que ofrezco aquí se basa en los manuscritos publicados en la colección *Husserliana* y los más importantes grupos de manuscritos que están disponibles en el Archivo Husserl. El Ms. A VI 34 tiene 39 hojas, y es un manuscrito de investigación de febrero de 1931. Las pp. 22a–23b corresponden al tema “Valor y temple de ánimo” (*Wert und Stimmung*).

<sup>74</sup> Ms. A VI 34 22 b.

la anticipación del peligro y la consecuente “preocupación” [*Sorge*] por lo que será de nosotros. Más adelante agrega:

Debe de inmediato advertirse que la vida humana (en su forma de la referencia destacada a un amplio futuro y finalmente para el hombre pleno a la vida total) se mantiene siempre en vilo entre éxitos y fracasos, siempre, pues, en el peligro y la preocupación, y en esa medida se justifica designar a la vida, en cuanto a su templo de ánimo, como una vida en la preocupación por la vida [*Lebenssorge*]. “Preocupación” [*Sorge*] es en general una expresión que en su sentido indica anticipadamente al todo de la vida. La preocupación por un enfermo, si se recupera o no, la expresión ya quiere decir que este hombre en su existencia significa algo para nuestra vida y no meramente para el momento. En todo auténtico amor al prójimo reside una participación interior en su satisfacción vital práctica, pero también, desde el momento en que esta vida ha surgido como actual para la persona, en su preocupación nuestra preocupación, nuestro “estar preocupado-por-él” [*Für-ihn-besorgt-sein*] está ligado a nuestra propia preocupación vital, nuestro futuro vital [*Zukunftsleben*] está en función de él, con él, abarca el compartir la vida con él.<sup>75</sup>

En su tendencia a un futuro más o menos lejano, la vida humana siempre se refiere a su propia vida como plenitud o totalidad; siempre anticipamos emotivamente las eventualidades de nuestra vida, sus éxitos y sus fracasos. Se trata de una forma de anticipación o previsión emotiva fundada en la estructura protencional de la conciencia, pero no sólo con contenidos más o menos específicos en relación con lo que se “espera”, sino también, como sugiere Husserl, con un presentimiento del peligro manifiesto en la preocupación de la vida por sí misma. En el pasaje citado, Husserl mismo destaca que “preocupación” o “cuidado”

<sup>75</sup> Ms. A VI 34 22 b: “Es ist also sogleich zu beachten, daß das menschliche Leben (in seiner Form der ausgezeichneten Bezogenheit auf eine weite Zukunft und schließlich für den vollen Menschen auf das ganze Leben) immerfort in der Schweben von Gelingen und Misslingen, also immerfort in Gefahr und Sorge verbleibt, und insofern rechtfertigt es sich, das Leben hinsichtlich seiner Stimmung als ein Leben in der Lebenssorge zu bezeichnen ‘Sorge’ ist überhaupt ein Ausdruck, der in der Regel oder nicht in seinem Sinn vordeutet auf das Ganze des Lebens. Die ‘Sorge’ um einen Kranken, ob er davonkommt oder nicht der Ausdruck besagt schon, dass dieser Mensch in seinem Dasein für unser Leben und nicht bloss für den Moment etwas bedeutet. In jeder echten Nächstenliebe liegt innerer Anteil an seiner praktischen Lebensbefriedigung, aber auch—von dem Moment an, wo diese Liebe als aktuelle für die Person erwacht ist, ist seine Sorge unsere Sorge [Zusatz: ‘Mitsorge ist eigene Sorge’], unser Für-ihn-besorgt-sein gehört mit zu unserer eigenen Lebenssorge, unser Zukunftsleben rechnet auf ihn, umschließt das Mitleben mit ihm.”

(*Sorge*)<sup>76</sup> “es, en general, una expresión que en su sentido indica anticipadamente la vida entera”. No se trata aquí de estar preocupado por tal o cual circunstancia eventual, sino de una anticipación emotiva, templada, de la vida como totalidad. Nuestra preocupación por el enfermo no es preocupación sólo por su salud, por si se recupera o no, sino que su vida y su futuro (como vida total y no su estado de salud actual) “significa algo” para nuestra propia vida como totalidad. La atención se dirige a la recuperación del enfermo, pero hay un sentimiento de fondo, no sólo de miedo, sino de estar “al pendiente”, anticipando lo que puede ocurrirle y anticipándolo en el modo de su significatividad afectiva para nosotros.

Además, en el amor al prójimo encontramos una forma de preocupación compartida. La preocupación por su vida es nuestra preocupación y, a su vez, es una preocupación precisamente propia. Nuestro “estar-preocupados-por-él” co-pertenece a la preocupación vital por nuestra propia vida; el futuro de nuestra vida y lo que será de nosotros cuenta con él.

En este sentido, el temple de ánimo no es únicamente un fondo emotivo de nuestro vivir actual, el residuo duradero de una suscitación emotiva, sino también una forma de anticipación temporal, con una estructura intencional, la cual además se manifiesta como disposición, en este caso, ante el peligro de nuestra propia vida y la de aquellos que nos importan. Esta tendencia se manifiesta en la forma del temple de ánimo del cuidado (*Sorge*). En este caso, la vida está templada emotivamente en el modo de estar preocupada por sí misma. En este contexto, la preocupación no es un estar vueltos sobre cierta representación eventual y reflexiva de nuestra vida (qué voy a hacer mañana), sino un supuesto práctico que implica un fondo emotivo de estar preocupado, el cual se mantiene como trasfondo de otras actividades de nuestra vida concreta. Más adelante, Husserl precisa que “cuidado” tiene dos significados: por un lado, se refiere al sentirse ansioso (*Bestrebtsein*) y al mismo tiempo activo, en sentido práctico (*praktisches Tätigsein*) y, por otro lado, “la preocupación” en el sentimiento, como correlato emotivo de “lo que está o no a tono”<sup>77</sup> (*es stimmt oder stimmt nicht*). El sujeto vive su presente ampliado y su futuro vital al menos en la unidad de un interés práctico que tiene su peculiar unidad del temple de ánimo que determina su vida total.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Cfr. Nam-In Lee 1998, p. 148.

<sup>77</sup> A VI 34 23 a.

<sup>78</sup> Cfr. A VI 34 23 b. Véase Walton 2004, p. 238.

Así, el templo de ánimo no sólo tiene una referencia implícita hacia el acontecimiento que lo suscitó en el pasado, ni es únicamente la unidad en retrospectiva en relación con ciertos valores implícitamente co-mentados en nuestra actividad presente, sino también copertenece a cada fase de mi vida la unidad de un ánimo, que no es un mero estado, sino una forma de proyectar afectivamente el futuro. Husserl le llama explícitamente a esta proyección una “intencionalidad inherente al sentimiento”, que no sólo es la anticipación del peligro que mencioné, sino también el de la esperanza.<sup>79</sup>

### 3. *Templos de ánimo y horizontes afectivos*

De acuerdo con las descripciones del templo de ánimo que he explorado en algunos de los manuscritos de Husserl, es posible sugerir que la noción de horizonte en sus diferentes acepciones es una manera de ordenar la temática misma de los templos de ánimo y que, a la vez, puede tomarse como un fenómeno que nos guía en la explicitación retrospectiva del juicio axiológico. Para los fines del presente trabajo basta con mostrar la correspondencia entre la descripción del templo y la estructura de los horizontes. En primer lugar, el templo de ánimo forma un fondo de experiencia. En ocasiones, Husserl mismo utiliza la expresión de fondo afectivo (*Gefühlshintergrund*) para referirse a esta temática.<sup>80</sup> La forma en la que se manifiesta el templo de ánimo como fondo afectivo es a través de la expansión del sentimiento a la manera de una coloración o tonalidad afectiva.

Sin embargo, el aspecto más importante de su relación con el horizonte no sólo es su carácter de vivencia de fondo, sino su relación con el tiempo y las síntesis de asociación pasiva que entrañan su manifestación, es decir, la síntesis de la unidad afectiva con el carácter de horizonte. La relación de la tonalidad agradable que es el fondo de mi día después de haber asistido a una clase motivante, conserva la intencionalidad del agrado ante la clase;<sup>81</sup> y todo ello a su vez se sedimenta y conserva su unidad a través de una “resonancia” afectiva. La resonancia puede comprenderse como sintonía con el entorno<sup>82</sup>, o como la afectación que produce el despertar de sentidos sedimentados. Asociamos sensaciones, eventualmente localizadas corporalmente de forma explícita, a la experiencia de habernos sentido antes de cierta manera.

<sup>79</sup> Hua XLII, 427. Citado por Walton 2015, p. 231.

<sup>80</sup> A VI 8 I/50 a “H 26”.

<sup>81</sup> Cfr. Ms. A VI 12 II/72a “H 20”.

<sup>82</sup> Cfr. Ms. A VI 8 I/45a “19”. Hua XXXVII, 343

Lo fenomenológicamente relevante no es la suscitación corporal localizada como mero efecto fisiológico (mero dolor o placer corporal), sino que le atribuimos al malestar físico, por ejemplo, al de la tristeza, o a la viva opresión en el pecho que sobreviene a la sorpresa, una experiencia de sentido. Por último, señalo la intencionalidad proyectiva vinculada a la unidad del temple en las formas como el cuidado o la esperanza.<sup>83</sup>

Ahora bien, consideremos estas características desde el punto de vista de la estructura de los horizontes. Si tomamos cualquier complejo de

<sup>83</sup> El tema del temple de ánimo y la captación de la vida como totalidad es un asunto que aparece en la filosofía alemana próxima a Husserl en la obra de Dilthey. No obstante, lo más probable es que la impronta de dicha temática sea el resultado de su lectura de *Ser y tiempo*. Antes de Heidegger, tenemos también importantes desarrollos sobre el tema del temple de ánimo, en un registro psicológico, en Stein 1917, p. 102; Geiger 1911; Beck 1925, pp. 717–728; Calinich 1910; Lipps 1906, p. 183 y Pfänder 1913, p. 30. *Cfr.* Vendrell 2008, pp. 146–147. Si bien el tema de los temples de ánimo recorre prácticamente toda la obra de Husserl, desde notas de 1897 hasta sus manuscritos de investigación de la última década de su vida, después de la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger se convierte en un interlocutor importante también en este respecto, sobre todo en relación con el tema del *cuidado*. Por ejemplo, el Ms. A IV 5/147a se refiere explícitamente a Heidegger sobre el tema del “encontrarse”, *Befinden*. Por otra parte, la aparición del tema en los manuscritos conocidos como *Estudios sobre la estructura de la conciencia* sí fue objeto de estudio por parte de Heidegger, como él mismo lo reconoce en su carta del 22 de octubre de 1927. Ahí afirma que leyó más de una vez el manuscrito en el que uno de los temas más importantes es, precisamente, la discusión que Husserl sostiene con Geiger a propósito del tema de los temples de ánimo (Hua, IX, 601; *cfr.* Vongehr 2011, pp. 339–340). A pesar de la enorme importancia y originalidad que tiene el tratamiento heideggeriano del temple de ánimo, resulta por lo demás un poco exagerado que el autor de *Ser y tiempo* diga que psicología de los temples de ánimo se encuentra complementemente sin explorar (Heidegger 1927, p. 134). La originalidad de Heidegger no descansa en haber apuntado hacia la fenomenología de los temples de ánimo, sino en haberla estudiado en un registro ontológico y hermenéutico frente a los enfoques psicológicos anteriores. Sobre este particular véase Gilardi 2013, pp. 91–209. No obstante, sí que hubo desarrollos que apuntaban a una descripción de los temples en un sentido muy semejante al de Heidegger, incluso en Husserl mismo, desde quien, como deseo sugerir, es posible una interpretación no sólo psicológica, sino fenomenológica del temple de ánimo. Por otra parte, Nam-In Lee, tomando en cuenta la semejanza entre los planteamientos de ambos filósofos en este respecto, sugiere abiertamente la eventual influencia, no reconocida, de Husserl en la obra de Heidegger (Nam-In Lee 1998, p. 145). El estudio original más destacado, durante muchos años inédito, que intenta una interpretación fenomenológica del temple de ánimo a partir de la noción husserliana de horizonte —y en respuesta a la perspectiva de Heidegger— es el estudio de L. Landgrebe *Der Begriff des Erlebens* (Landgrebe 2011, pp. 75–124).

vivencias unificadas sintéticamente en una actividad dada de la vida de la conciencia, tenemos el objeto principal al cual se dirige la actividad del yo, así como diferentes co-menciones que no son meramente concomitantes, sino que colaboran en la explicitación del sentido noemático del objeto principal, el horizonte interno o, en referencia al contexto, el horizonte externo. Así, la determinación del nóema pleno involucra no sólo los horizontes de percepción como fondo en el que se destaca un objeto percibido, sino que incluso en el nivel de la percepción la motivación a dirigir la mirada de nuestra atención a un determinado objeto puede contener ya elementos emotivos.

La motivación afectiva de la atención despierta una atención dóxica destinada a presentar el objeto que “me llama la atención”, pero esta atención dóxica no exhibe el objeto en su valor, sino que lo pone de manifiesto a la experiencia sin más. El volverse afectivo, que puede haber motivado virar la mirada hacia el objeto, es el que se refiere al objeto en su valor, y el valor del objeto, en tanto que trascendencia, tiene a su vez sus propios horizontes de carácter afectivo.<sup>84</sup>

De acuerdo con mi exposición, el templo de ánimo se caracteriza por la expansión de una coloración emotiva que trasciende la exhibición de un objeto hacia el cual, en un momento determinado, me vuelvo emotivamente, y produce además un “ambiente emotivo” coherente con una sensación de resonancia en el cuerpo. Tanto la “sensación”, por así decir, del ambiente, como la propia coloración afectiva de la situación, forman parte del fondo de mi experiencia, y es coherente con las resonancias asociativas que vivo vinculadas con sentimientos corporalmente localizados.<sup>85</sup> Este fondo se mantiene a lo largo de una

<sup>84</sup> Recientemente, Bower 2014b (p. 234) y Wehrle 2015 han mostrado el papel de las formas no temáticas de intencionalidad afectiva en el desarrollo de la percepción. Wehrle 2015 (pp.49, 60–63) también coincide en sugerir que los templos de ánimo son formas de horizontes afectivos, en concordancia con investigaciones más recientes, en un contexto más amplio, como las de Slaby 2008.

<sup>85</sup> En comunicación personal, Antonio Ziri6n me ha compartido sus reparos hacia mi interpretaci6n del concepto de “resonancia” en el pasaje de Husserl sobre el cual baso mi apreciaci6n del tema. Por un lado, reconozco que hay cierto riesgo de sobreinterpretaci6n de un pasaje oscuro del propio Husserl, y asumo la responsabilidad sobre esta hip6tesis descriptiva, la cual no debe tomarse como doctrina misma de Husserl. No obstante, tampoco se trata de un ejemplo tan aislado en su obra, y hay elementos para proseguir una descripci6n fenomenol6gica consecutiva tanto con su programa filos6fico como con sus herramientas conceptuales. La cr6tica de Ziri6n, que es pertinente, no afecta la hip6tesis y el argumento principal del art6culo, pero s6 es importante se6alarla para hacer la demarcaci6n entre el pensamiento de Husserl mismo y su eventual desarrollo, m6s all6 de sus propias opiniones.

corriente de sentimiento que mantiene todavía asidos ciertos caracteres emotivos producidos por una suscitación afectiva, pero que ahora no son el tema principal de la atención. No obstante, existe una unidad, una síntesis afectiva que permite captar la situación total, “el tono del día” o “el clima social” del momento que vivo como un campo concordante, cierto estilo que podemos identificar con el sentimiento de familiaridad con ciertos entornos, todo ello basado en la sedimentación afectiva de nuestras experiencias. Lo mismo se podría decir, por ejemplo, de los temples o las atmósferas hostiles. Las mismas modificaciones de la atención y las modalidades dóxicas (como la duda, la probabilidad) están matizadas, por ejemplo, por la anticipación del daño en una situación peligrosa, en el cual se co-mienta implícitamente además el valor de nuestra propia vida o la significatividad emotiva de quienes nos rodean. Todo ello anida en el horizonte de sentido del temple de ánimo.

Finalmente, desde el punto de vista noemático podemos describir el temple como una forma de unificación de los sucesos sucesivos o simultáneos captados como una situación emotivamente relevante o templada. La situación no es un acontecimiento aislado, sino que co-mienta los sucesos que nos llevaron a ella y anticipa resoluciones posibles. Estas co-menciones de horizonte contribuyen a la determinación del sentido total de la situación. La unidad de esta manifestación es una atmósfera (*Gefühlsmilieu*), la cual mantiene una duración indeterminada, relativamente independiente, de la presencia del suceso que lo suscitó. El *Stimmung*, comprendido aquí como atmósfera, matiza el nóema pleno del mundo como unidad y horizonte situacional y total de sentido. Si ahora planteamos la cuestión desde el punto de vista noético, la unidad del *Stimmung*, en el sentido de temple de ánimo, se articula a partir de una síntesis de asociación pasiva: los horizontes internos explicitan la significatividad afectiva de un acontecimiento, y a su vez ellos mismos se refieren a un horizonte externo de otros objetos o sedimentos de experiencia cuyos enlaces son afinidades de carácter afectivo. El resultado final es un temple como campo patente que me entrega el fondo afectivo de la situación actual pero referido a un campo latente de mi vida, mi carácter y otros horizontes que son el resultado de mi interacción en la cultura. Así, el temple de ánimo es el horizonte de concreción del mundo de la vida como mundo relativo a mi vida en sentido valorativo, individualizado como significativo en su valor para mí; al mismo tiempo, su unidad sintética se refiere en la variedad de sus formas, el valor de mi propia vida está en juego como referencia de fondo de mi disposición afectiva.

Con todo lo anterior he mostrado la posibilidad de tomar la suscitación del temple de ánimo, en su relativa ausencia de dirección objetiva, como hilo conductor de la explicitación de los trasfondos afectivos de la experiencia en términos de la intencionalidad de horizonte a partir de la fenomenología de Husserl. El modelo propuesto permite trazar mapas de orientación descriptiva que tomen como guía los diferentes niveles de explicitación de las referencias intencionales que fungen de forma pasiva en los temples de ánimo. Con ello, no sólo es posible describir la referencialidad de diferentes vivencias afectivas, sino, sobre todo, destacar la importancia de la dinámica de los horizontes en la descripción de la experiencia del valor a través de los sentimientos, de acuerdo con los lineamientos propuestos por la fenomenología trascendental.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beck, M., 1925, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, Konrad Grethlein's Verlag, Berlín.
- Bernet, R., 2006, "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl", en D. Lohmar y D. Fonfara (comps.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht/Boston/Londres, pp. 38–53.
- Biceaga, V., 2010, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht.
- Bollnow, O.F., 2009, *Das Wesen der Stimmung, Schriften*, t. 1, Königsberg und Neuman, Würzburg [1a. ed. 1933].
- Bower, M., 2014, "Husserl's Theory of Instincts as a Theory of Affection", *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 45, no. 2, pp. 133–147.
- , 2014b, "Affective Driven Perception: Toward a Non-representational Phenomenology", *Husserl Studies*, vol. 30, Springer, pp: 225–245.
- Calinich, M., 1910, *Versuch einer Analyse des Stimmungswerte der Farbenerlebnisse*, Maximilian Universität, München.
- Crespo, M., 2009, "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones del ánimo", *Diálogo Filosófico*, no. 68, pp. 229–258.
- Dilthey, W., 1927, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Geiger, M., 1911, "Das Bewusstsein von Gefühlen", en A. Pfänder (comp.), *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigste Geburtstag gewidmet*, Barth, Leipzig, pp. 125–162.
- Geniusas, S., 2012, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht.
- Gilardi, P., 2013, *Heidegger, la pregunta por los estados de ánimo (1927–1930)*, Bonilla Artillas Editores, México.

- González de Mendoza, R., 1969, *Stimmung und Transzendenz: die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola*, Berlin Freie Universität, Berlin.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga.
- Husserl, E., *Husserliana Gesammelte Werke*, Hua III/1, Hua I, IV, Hua XI, Hua IV, EU Hua VIII Hua XV Hua XIX/1, Hua XXXVIII, Hua XXVII, Hua XXVIII, Hua XXXVII, Hua XIX/1, Hua XXXVII, Hua XXXIX.
- , Manuscritos inéditos: Ms. A VI 34, Ms. A VI 14, Ms. B I 31, Ms. M III 3 II 1, Ms. A I 16, Ms. A VI 12 II, Ms. AVI, 34, Ms. E III 6, Ms. A VI 8 I/ Ms. A IV 5.
- , 1986, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García Baró, FCE, México.
- , 1998, *Investigaciones lógicas*, trad. M. García Morente, José Gaos, Alianza, Madrid.
- , 1997, *Investigaciones lógicas*, trad. J. Gaos y M. García Morente, Alianza, Madrid.
- , 2013, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri6n, UNAM/FCE, 2013.
- , 2014, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofa fenomenológica. Libro Segundo: problema de la constituci6n*, trad. Antonio Ziri6n, UNAM/FCE, México.
- Kant, I., 1983, *Kritik der Urteilskraft*, *Obras en seis tomos*, t. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kuhn, H., 1968, “The Phenomenological Concept of ‘Horizon’”, en M. Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Greenwood Press, Nueva York.
- Landgrebe, L., 2011, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen und Neumann [1a. ed. 1934].
- Lipps, Th., 1906, *Ästhetik: Psychologie des Sch6nen und der Kunst*, Voss Verlag, Hamburgo/Leipzig.
- Melle, U., 1996, “Husserls und Gurwitschs ‘Studien zur Struktur des Bewusstseins’—Feldes”, en *Phänomenologische Forschungen*, vol. 30, Felix Meiner Verlag, Friburgo.
- , 2012, “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse”, en R. Breeur y U. Melle (comps.), *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica 201, Springer, Dordrecht.
- Montagová, K.S., 2013, *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis. Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende un synthetische Bewusstseinsleistungen*, Phaenomenologica 210, Springer, Dordrecht.
- Nam-In Lee, 1993, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Springer, Dordrecht.

- , 1998, “Husserl’s Phenomenology of Moods”, en N. Depraz y D. Zahavi, *Alterity and Facticity*, *Phaenomenologica* 148, Springer, Dordrecht, pp. 103–120.
- Pfänder, A., 1913, “Zur Psychologie der Gesinnungen”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, Halle, pp. 325–404.
- Prinz, J., 2006, *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Quepons, I., 2014, “El templo de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva”, *Revista Valenciana*, vol. 7, no. 13, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, pp. 83–111.
- , 2015, “Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl’s Phenomenology”, en M. Ubiali y M. Wehrle (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action*, *Phaenomenologica* 216, Springer, Dordrecht.
- Radcliffe, M., 2009, “The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life”, en P. Goldie (comp.), *The Oxford Handbook of philosophy of Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Ritter, J., K. Gründer y G. Gabriel, 1998, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 10, Schwabe & Co. AG, Basilea.
- Schopenhauer, A., 1986, *Parerga und Paralipomena II, Obras completas en cinco tomos*, t. V, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Schuhmann, K., 1981, *Husserl-Chronik: Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente I, Springer, Dordrecht.
- Spitzer, L., 1963, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word “Stimmung”*, ed. A. Granville Hatcher, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Schuhmann, K., 1973, *Die Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Slaby, J., 2008, “Affective Intentionality and the Feeling Body”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 7, Springer, pp. 429–444.
- Stein, E., 1917, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle.
- Steinbock, A.J., 1995, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Strasser 1977; *Phenomenology of Feeling*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Taylor, C.B., 2009, “*Gestimmtheit*: Attunement as a Description of the Nature-Grace Relationship in Rahner’s Theology”, *Theological Studies*, 70.
- Vendrell Ferran, I., 2008, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Philosophische Anthropologie, Akademie Verlag, Berlín.
- Vongehr, T., 2011, “Husserls Studien über Gemüt und Wille”, en V. Mayer, Ch. Erhard y M. Scherini (comps.), *Die Aktualität Husserls*, Karl Alber, Friburgo de Brisgovia, pp. 335–360.
- , 2004, “Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins”, en B. Centi y G. Gigliotti (comps.), *Fenomenologia della ragion pratica: l’etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Nápoles, pp. 227–253

- Walton, R., 1993, *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires.
- , 1996, “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, en M.L. Pintos y J.L. González López (comps.), *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 161–179.
- , 2002, “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, *Naturaleza Humana*, vol. 4, no. 2.
- , 2004, “Horizonticidad y Juicio”, *Anuario de Filosofía*, 37, Universidad de Navarra, pp. 197–242.
- , 2009: 109, (2009) “El aparecer y lo latente”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, CLAFEN/PUCP/UMSNH, Lima/Morelia, pp. 105–120.
- , 2015, *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Bogotá.
- Wehrle, M., 2015, “‘Feelings as the Motor of Perception?’ The Essential Role of Interest for Intentionality”, *Husserl Studies*, vol. 31, Springer, pp. 45–64.
- Zirión, A., 2009, “El resplandor de la afectividad”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III, CLAFEN/PUCP/UMSNH, Lima/Morelia, 139–153.

*Recibido el 17 de agosto de 2015; aceptado el 17 de marzo de 2016.*