

**ATENCIÓN Y CONCIENCIA DE LOS SENTIMIENTOS: EL TEMPLE DE ÁNIMO COMO TRASFONDO
AFECTIVO DE LA VIDA CONCRETA**

**ATTENTION AND CONSCIOUSNESS OF FEELINGS: THE MOOD AS EMOTIVE BACKGROUND OF THE
CONCRETE LIFE**

Ignacio Quepons
Seattle University

iquepons@gmail.com

Resumen: El tema de este ensayo es analizar el problema de la atención y la configuración intencional de la vida afectiva en el estudio de Moritz Geiger, *La conciencia de los sentimientos*. Para ello mostraremos la coherencia de esta investigación con un análisis fenomenológico genético de la vida afectiva y haremos un balance crítico de las observaciones de Geiger al enfoque de Husserl, así como de la respuesta de Husserl a dichas observaciones. Al final, y de acuerdo a la descripción de Geiger y Husserl, sugeriremos la idea del temple de ánimo como una forma de conciencia de fondo.

Palabras clave: Emociones, intencionalidad, fenomenología, pasividad, conciencia de sí.

Abstract: The aim of this work is to analyze the problem of attention and the intentional configuration of the affective life according to the study of Moritz Geiger *The consciousness of feelings*. In order to present our ideas we will show the coherence between these investigations and the phenomenological and genetical analysis of affective life, and we will present critical assessment of Geiger's criticisms to Husserl's approach, and the response of Husserl to such observations as well. At the end, and according to Geiger's and Husserl's description, we suggest the idea of attunement as a form of background consciousness.

Keywords: Emotions, intentionality, phenomenology, passivity, self-consciousness.

Durante las últimas décadas, en diferentes ámbitos de la filosofía y en general de las humanidades, asistimos a una revalorización de la esfera emotiva como ámbito relevante en el estudio de nuestros procesos cognitivos. Algunos investigadores no han dudado en hablar de un giro afectivo (*Affective Turn*)¹ en las formas de conceptualizar la experiencia social y en general la redimensionalización de la realidad humana.

Por otra parte, de las características más importantes de la fenomenología es el énfasis en la experiencia como ámbito de formación del sentido, tarea por la cual está en una condición inmejorable de participar en los debates actuales en torno a la vida emotiva y su lugar en la formación del sentido de nuestro entorno concreto de experiencia.

¹ Patricia Ticineto Clough & Jean O'Malley Halley (2007).

Desde el inicio el método descriptivo de la fenomenología generó un notable interés como orientación científica para describir la experiencia emotiva; prueba de ello fueron las investigaciones de filósofos como Moritz Geiger, quien, al igual que muchos otros alumnos de Lipps,² desarrolló una importante exploración fenomenológica de los sentimientos estéticos, y en particular, del temple de ánimo.

El tema del presente trabajo es analizar la dinámica en torno a los niveles de atención al sentimiento tomando como referencia el escrito temprano de Moritz Geiger *La conciencia de los sentimientos*, y sus críticas al modelo de análisis intencional propuesto por Husserl en *Investigaciones Lógicas*. El fondo de dicha discusión es determinar los alcances de una reflexión analítica sobre la vida afectiva en el contexto específico de los temples de ánimo.

La crítica temprana de Geiger anticipa muchos cuestionamientos realizados posteriormente al modelo de análisis intencional propuesto por Husserl y lamentablemente ha sido poco estudiado por los investigadores en fenomenología³. El tema de la discusión es la distinción entre la conciencia del sentimiento, los niveles de atención a la vida emotiva en el momento de su suscitación y la aprehensión reflexiva de la vida emotiva en su concreción. Husserl conoció las críticas de Geiger y dejó constancia de su posición al respecto en sus manuscritos de investigación de 1912. Esto nos permite ampliar la perspectiva en torno a la fenomenología de los temples de ánimo, en un debate que se extenderá hasta la recepción del pensamiento de Husserl posterior a Heidegger.

Por otra parte, la descripción de Geiger enfatiza los niveles de atención que intervienen en la explicitación de la vida afectiva y constituye a su vez un mapa de investigación que, más allá de la apreciación personal de Husserl al respecto, puede ser aprovechada a partir del modelo de análisis genético para describir la vida afectiva.

A continuación presentamos un análisis del argumento central de Geiger en torno a los niveles de atención a los sentimientos seguido de algunas observaciones críticas desde la fenomenología de Husserl. Más adelante atenderemos a las objeciones de Husserl al artículo de Geiger, que encontramos en sus manuscritos de investigación y, con base en ello, haremos algunas consideraciones en torno al temple de ánimo como una forma de conciencia de horizonte en la que se constituye el trasfondo afectivo de la vida concreta⁴.

§ 1. Atención a los sentimientos y la conciencia del temple de ánimo, aspectos de la psicología fenomenológica de Moritz Geiger

El artículo *La conciencia de los sentimientos*⁵ de Moritz Geiger es un estudio fundamental en el desarrollo de la fenomenología de las emociones. El tema del ensayo es el análisis de las formas de atención en la esfera de los sentimientos, su objetivo es aclarar las formas en que somos conscientes de nuestra vida emotiva y en particular de nuestros temples de ánimo (*Stimmungen*). Asimismo, Geiger critica la supuesta dirección intencional atribuida a los sentimientos por Stumpf, Brentano y Husserl. Para Geiger, por otro lado, no es posible observar reflexivamente el sentimiento en el momento de su ejecución, por esta razón, nuestra conciencia de los sentimientos no admite la objetivación sino que se trata de una forma de conciencia derivada o indirecta. Esto, como veremos, tiene consecuencias para la idea de la conciencia de sí y la forma en la cual experimentamos nuestro entorno.

Moritz Geiger formaba parte del grupo de alumnos de Theodor Lipps que se sumó al proyecto de la fenomenología iniciado por Husserl con la así llamada escuela de Göttingen. A pesar de que Husserl tenía una

² Además del propio Lipps, en su estética, es importante considerar el trabajo de Calinich, Voigtländer y el propio Max Scheler, también de München pero no vinculado directamente con el círculo de Lipps.

³ Dos importantes antecedentes del planteamiento que ofrecemos aquí son el trabajo Alexandre Métraux (1975) y el más reciente estudio de Michael Averchi (2015) donde se presenta un balance sobre la cuestión de los sentimientos en el mismo artículo de Geiger que estudiaremos a continuación y la obra de Husserl.

⁴ Una descripción centrada en Husserl de la posibilidad de interpretar el temple de ánimo como un horizonte de fondo en Bernet (2006) y explícitamente como intencionalidad de horizonte en Quepons (2015).

⁵ Geiger (1911).

opinión muy crítica de la obra de Geiger, lo cierto es que dedicó un estudio muy puntual a sus investigaciones y mantuvo durante años un importante diálogo con él. Prueba de ello es la referencia a Geiger que aparece en «La filosofía como ciencia estricta» a su texto «Sobre la esencia y significación de la Empatía» de 1911⁶. El estudio de las obras tanto de Geiger como de Alexander Pfänder, notable por sus investigaciones sobre la esfera volitiva, coincide con la preparación de *Ideas II* y sus lecciones de Ética, y en distintos manuscritos inéditos encontramos no solo las notas críticas de un estudio puntual de estos autores sino desarrollos propios elaborados a partir de su posicionamiento frente a ellos⁷.

La más importante contribución de Geiger a la fenomenología fue su estudio fenomenológico del goce estético, así como distinciones fundamentales en la exploración descriptiva de los niveles de atención en la esfera de los sentimientos, particularmente en lo que concierne a la posibilidad de compartir templos de ánimo. También fue el primero en acercarse al problema del inconsciente de acuerdo con pautas fenomenológicas⁸.

Más allá de la eventual influencia de Geiger en las investigaciones de Husserl en torno a los sentimientos, lo cual es algo todavía por confirmar, lo cierto es que los desarrollos de Geiger fueron un punto de referencia crítico en sus propias investigaciones y su estudio nos proporciona pautas de investigación descriptiva coherentes con el sentido de muchas investigaciones que corresponden al periodo tardío del fundador de la fenomenología trascendental⁹.

Tomando en cuenta que para la psicología descriptiva la reflexión sobre la propia vida es la fuente primaria de evidencias, para Geiger, la forma en que somos conscientes de los sentimientos se vuelve un tema de importancia primaria. El punto de partida de su exposición es la descripción de los modos de atención al sentimiento: ¿cómo reparamos en la existencia de nuestras emociones? Para acercarse a su objetivo Geiger concentra su análisis en las formas de atención en las que se destaca el sentimiento como vivencia actual, efectivamente vivida, y no en las formas en que nos referimos a él a través de la mera mención significativa o el recuerdo¹⁰.

La tesis central de Geiger es que hay diferentes formas de dirigir nuestra atención a los objetos de la experiencia, en este caso, a la vida afectiva. Los sentimientos, a diferencia de otros objetos de nuestra atención, no pueden ser atendidos en el momento en el que son vividos por el sujeto. Para Geiger el disfrute estético, por tomar un caso, no se deja observar de manera analítica en el momento en el que es vivido como sí ocurriría con otros objetos o estados de cosas del mundo; como por ejemplo la observación de una casa. No obstante, hay una cierta conciencia de los sentimientos, la cual, si bien difiere de la observación analítica, nos entrega nuestra vida afectiva, aunque siempre de forma indirecta.

Así, Geiger distingue entre tres formas de la atención. En primer lugar estaría la atención pura y simple, la cual coincidiría en cierta medida con aquello que Husserl llama mera afección. Se trata de experiencias del tipo de un golpe repentino en la puerta como motivo de mi vuelta de la atención hacia allá. El ruido próximo de un coche me hace volverme hacia él, así sea solo por un instante. A este momento seguiría una atención dirigida a la cualidad, la cual es descrita por Geiger del siguiente modo: «Capto sin orientación especial enfática los colores de las cosas a las que atiendo, si estas son rojas o azules – capto si el hombre con el que hablo es gordo o chaparro, si él camina rápido o despacio»¹¹. En el contexto de la fenomenología de Husserl esto

⁶ Hua XXV, 40.

⁷ Se trata especialmente del Ms. A VI 8/I de 1912, que formó parte del proyecto, llamado por Husserl hacia 1914 *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Husserl trabajó en diferentes periodos hasta 1927, fecha en la que abandonó el texto, todavía inédito en los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina.

⁸ Spiegelberg (1972: 15).

⁹ El posicionamiento de Husserl frente a las observaciones de Geiger se puede encontrar en los siguientes manuscritos: Ms. A VI 12 I/266-271; A VI 12 II/126-135 y A VI 12 I/71, 74. Sobre la relación entre Husserl y Geiger véase Alexandre Métraux (1975). Husserl ponderaba altamente la obra teórica de Geiger. No obstante, hacia los años veinte, Husserl se referirá a la obra de Geiger diciendo que solo «un cuarto» de su filosofía es realmente fenomenológica. Véase, Carta a Roman Ingarden fechada el 24 de Diciembre de 1921, en *Briefwechsel*, 3/3, p. 215. Cf. Métraux (1975: 140-144), Vongehr (2011: 341). Algunas consecuencias importantes para la investigación fenomenológica de la vida afectiva, derivadas de la respuesta de Husserl a las críticas de Geiger en el contexto de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* se encuentran en Antonio Ziri6n (2009: 145-153).

¹⁰ Geiger (1911: 125).

¹¹ Geiger (1911: 131).

correspondería al surgimiento de los horizontes que, al captar cierta regularidad de la experiencia unificada por síntesis asociativas, van explicitando un horizonte interno a partir de la captación de la cualidad de lo dado como determinaciones cualitativas intrínsecas de una objetividad en proceso de formación, a la vez que por contraste se va formando un horizonte externo que en principio es el puro fondo en el que se disocia la cualidad captada ya como forma sensible, color, contraste, etc.

Finalmente viene el tercer momento que Geiger llama «Atención analítica», el cual «descompone en momentos parciales también ahí donde la atención cualitativa por sí hace alto en cualidades que se ofrecen por sí mismas, y no simplemente aprehende estos momentos, como lo hace la atención cualitativa, sino que los aprehende como de tal índole determinada»¹². Esto corresponde al momento en que se ha formado un núcleo objetivo explicitado a través de sus horizontes, los cuales, en su proceso de retener todavía asidos ciertos contenidos así como la correspondiente anticipación de la secuencia concordante aprehendida, descubren el sentido unitario de lo mentado por la vivencia. El paso del S con el predicado p, a la mención judicativa «S es p», requiere la aprehensión del objeto «S» como una unidad sostenida a la cual se atribuyen ciertos predicados como determinaciones suyas así como las relaciones que guarda con otros núcleos aprehendidos respecto de los cuales se distingue ya no por disociación sensible sino por principios lógicos como todo aquello que «no es S».

Para Geiger, este momento analítico tiene como limitación esencial la incapacidad de aprehender las vivencias afectivas en el momento de su suscitación. En su opinión, la aprehensión analítica de las vivencias emotivas momentáneas implicaría una cierta objetivación del sentimiento, con la cual se modificaría nuestra conciencia originaria del sentimiento efectivamente suscitado. Este es justo uno de los puntos de controversia con Husserl, quien, por su parte, cuestionará esta tesis afirmando que la reflexión no modifica los contenidos de la vivencia hacia la cual estamos vueltos. 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.

No obstante, Geiger insiste en que si bien existen diferentes grados de atención al mismo sentimiento, no podemos objetivarlo simultáneamente a su modo de aparición y, por tanto, no es posible disponer del sentimiento, en el momento de su ejecución, como un objeto susceptible de ser analizado en momentos y partes, pues no es así como tenemos originariamente conciencia del mismo.

A la mitad de la segunda parte de su texto Geiger polemiza abiertamente con la postura de Brentano y Husserl en torno a la referencia objetiva del sentimiento. Si bien reconoce que hay cierta referencia objetiva en los sentimientos, a Geiger le resulta problemático decir que la referencia objetiva sea de los sentimientos, esto es, «la alegría como alegría ante lo que alegra, la tristeza y su relación con lo triste». Para Geiger sólo se puede hablar de intencionalidad en aquellos casos donde hay un acto de captación efectiva de algo objetivo. En ocasiones, la atención a los sentimientos no es una atención dirigida a objetos en particular y Geiger pone el ejemplo justo del contenido de los temples de ánimo respecto de los paisajes. Aquí, según Geiger, no es posible hablar de una referencia intencional dirigida a un objeto, sino que el temple de ánimo es suscitado por la contemplación del entorno como un todo. En la atención u orientación a mi temple de ánimo, no estoy vuelto temáticamente ni al objeto suscitador ni a mi sentimiento en el modo de un objeto; dicho de otro modo, no «atiendo» a mi sentimiento, sólo vivo en él y me mantengo, diríamos en el lenguaje de Husserl, en cierta orientación no temática al mismo.

Husserl, por su parte, como hemos dicho antes, ya había anticipado el problema de la intencionalidad de los temples de ánimo en sus manuscritos anteriores a *Investigaciones Lógicas*. En efecto, los temples de ánimo no son vivencias intencionales en el sentido de los sentimientos que mientan directamente un objeto, y, de hecho, como señalará en sus comentarios a Geiger, ni siquiera se refieren a su objeto a la manera de las meras representaciones. En el caso específico de los temples de ánimo Husserl sostiene que a pesar de carecer de referencia intencional explícita, tienen no obstante intencionalidad¹³.

¹² Geiger (1911: 132).

¹³ Ms.A.VI 12 II/72a.

El problema de Geiger, incluso cuando su análisis de los modos de atención de la conciencia de los sentimientos es una gran contribución fenomenológica, es que permanece en una mera descripción psicológica, lo cual no le permite avanzar en la consideración del entretejimiento de dichas formas de atención como momentos de la constitución del sentido emotivo del objeto. Dicho de otro modo, Geiger no avanza al problema de la génesis misma de la intencionalidad objetivante en la explicitación del sentido en los modos de atención simple y cualitativa, por esa razón no puede reconocer la intencionalidad de los actos del sentimiento como tales. No obstante, a la luz de un análisis genético, el proyecto de Geiger y las críticas mismas de Husserl pueden ser aprovechados con mejores resultados. La atención simple y la cualitativa son momentos de explicitación de un sentido objetivo que capta un nuevo acto de reflexión dirigido al sentimiento, para el cual resulta irrelevante que ya haya transcurrido como vivencia empírica. La relación entre la conciencia del sentimiento y su existencia «momentánea» resulta, luego de una consideración genética de la cuestión, un pseudoproblema.

El segundo apartado del estudio de Geiger inicia retomando la cuestión sobre la atención a los sentimientos. Cuando estamos iracundos, impacientes o disgustados, el sentimiento, dice Geiger, no desaparece al atenderlo; a su vez, las vivencias no se vuelven en modo alguno objetivas al ser atendidas¹⁴. Esto es parcialmente cierto; mi impaciencia o disgusto es o bien un estado o una actitud de desaprobación ante una situación. No estoy vuelto hacia el disgusto, sino hacia aquello que me disgusta; vivo en la referencia hacia el objeto de mi disgusto y soy a la vez consciente de este modo de referencia, pero la vivencia como tal no es el tema de mi atención. En este caso, según Geiger, hay mera atención simple. Como no estoy vuelto al sentimiento sino al objeto que lo despierta, no atiende a mi ira, sino que estoy entregado en la ira a cierto estado de cosas. Así, quizá el iracundo que levanta la voz y golpea en la mesa está tan entregado a su indignación que apenas se da cuenta de su arrebato. En un segundo momento tendríamos una atención cualitativa, a través de la cual se puede atender a la cualidad del sentimiento mientras se vive. En efecto, alguien podría preguntarle, quizá con ironía o sorna, si está enojado, a lo cual el iracundo podría contestar, acaso todavía más molesto: «¡claro que estoy enojado!». Así, se vuelve en atención cualitativa a su sentimiento y siente su fibrosa ira en todo su cuerpo. Dice Geiger: «Puedo determinar en el vivir inmediato – no meramente en el recuerdo posterior – mientras pongo atención en ello, si un sentimiento que capto es placer o displacer. Puedo – sin “observación” – comprobar si la vivencia es tristeza o compasión, alegría o entusiasmo – si la tristeza que me apresa es profunda o superficial, molesta o exaltante – capto la cualidad del sentimiento sin análisis particular»¹⁵.

El siguiente aspecto de la exposición es la atención analítica. Aquí es donde el carácter mismo de la vivencia de sentimiento excede este modo de atención. La contemplación del sentimiento de modo analítico, piensa Geiger, está del todo excluida. «La observación real exige no solo que se capten determinadas notas cualitativas que se imponen por sí mismas, sino que pueda analizar, aprehender en partes, plantear preguntas a lo observado en referencia a sus cualidades»¹⁶. Un poco más adelante, Geiger señala que tampoco es posible hacer un análisis cualitativo de la ira, la angustia y el disgusto en el momento en el que son vividos.

Todo análisis cualitativo falla. Cuando busco observar el sentimiento, este fluye y no capto nada más que determinados contenidos de sensación corpórea que suelen acompañar el sentimiento – consigo apresar la constricción del pecho o las sensaciones desagradables en la laringe, pero el sentimiento mismo en su contextura sentimental se sustrae a la observación analítica en el momento del vivir actual¹⁷.

Para que sea posible el análisis del sentimiento, dice Geiger, es necesaria su objetivación, y para ello es necesario que haya pasado su carácter vivencial, es decir, debe dejar de ser inmediatamente vivido. Entonces

¹⁴ Geiger (1911: 133).

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Geiger (1911: 134).

¹⁷ *Idem*. La descripción de Geiger casi sugiere que en el momento en el que vivimos la angustia solo sentimos suscitaciones físicas y la contextura sentimental se sustrae a la observación analizante. Lo último puede ser cierto, pero esa contextura sentimental está ahí aprehendiendo las suscitaciones físicas como la manifestación del sentimiento en el momento en el que se vive, incluso cuando no sea atendida en sentido objetivo. De otro modo, seríamos incapaces de relacionar la suscitación corporal con las emociones en un momento posterior o esa contextura sentimental vendría a ser un agregado de meros estímulos físicos, lo cual está todo lo lejos de corresponder a la experiencia vivida.

puedo volverme al sentimiento pasado y analizarlo, pero no durante el momento en el que lo vivo. Esto es cierto, pero es un tanto extraño que por tal razón Geiger llame a este movimiento una destrucción del sentimiento por la observación. El sentimiento, en su contenido de sentido, no es destruido por el hecho de que al volvernos a él ya haya transcurrido; es posible siempre considerar su núcleo de sentido, siempre el mismo, en la explicitación de sus caracteres en el tiempo.

Otro factor determinante en el desarrollo del problema es el debilitamiento del sentimiento cuando el motivo que lo suscitó se aleja en el tiempo. Aquí entra el problema de los templos de ánimo. En los afectos relativos al templo de ánimo, el afecto no se entrelaza a un suceso momentáneo, como el choque entre dos trenes, sino que dura y, lo más importante, «se impone incluso cuando el motivo que lo desató ha desaparecido»¹⁸. Para Geiger es importante destacar el hecho de que la suscitación y el objeto no puedan vincularse a un motivo que los desató y eso los hace inaprehensibles para la observación objetivadora.

Aquí vale la pena destacar un rasgo en común con una temática que aparece tanto en *Investigaciones Lógicas* como en las notas de Husserl de 1893 a su estudio de *La psicología del sonido* de Carl Stumpf. Se trata de la suscitación del templo de ánimo. Aunque Husserl no se refiere a esta situación como «templo de ánimo», que sí utiliza Geiger, en sus manuscritos tempranos es sorprendente constatar cómo Husserl anticipa la crítica a su teoría de la intencionalidad, tomando como contraejemplo la falta de dirección de los templos de ánimo, la cual es un aspecto decisivo de la crítica de Geiger¹⁹.

Para Geiger los sentimientos pueden ser simplemente atendidos, aunque no de forma analítica, y dicha atención supone siempre un volverse interior hacia aquello que se atiende. Aquí Geiger llama volverse interno a la dirección temática de la conciencia, prueba de ello es el ejemplo «Al color que capto con atención, a la alegría que atiendo, estoy vuelto internamente. De lo no atendido, en cambio, estoy desviado; ello está interiormente apartado de mí»²⁰. La diferencia introducida por Geiger aquí es el juego entre tema y fondo que depende de la atención. Con ello quiere incluir de forma paralela la modificación, por un lado, de la atención hacia el color y su paso de ser atendido e inatendido, y, por otro, cómo sería esta relación en el plano de los sentimientos.

El ejemplo de Geiger no es fácil: analiza la contemplación de una pintura. En el primer caso se refiere al hecho de no atender y luego atender a un color. Siguiendo el sentido del ejemplo podríamos hablar de un fondo azul. Estamos en el azul del fondo y desatendemos el resto de los objetos que se convierten en el horizonte de nuestra vivencia actual, pero nuestro tema es justo el azul. Si ahora disfrutamos de la pintura por entero, y estamos absortos, como dice Geiger, en la armonía entre colores, luz y la exhibición de las figuras, entonces nos encontramos en el disfrute de la pintura como tal. Si vuelvo mi atención a la vivencia de disfrute, mi agrado es un agrado ante el cuadro; pero para Geiger, la atención al sentimiento a diferencia de la modificación de la atención en el caso de los colores, supone una dislocación de la ordenación de la conciencia. No está en modo alguno claro a qué se debe tal dislocación, pero parece que se refiere a la relación entre el sentimiento y el objeto del sentimiento.

En este contexto entra el problema del nexo entre el sentimiento y el objeto del sentimiento. Aquí se refiere específicamente a la escuela de Brentano, y cita el célebre párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl afirma que corresponde a la esencia específica del agrado su referencia a algo agradable. Para Geiger, debería hablarse de referencia intencional solo ahí donde en el acto algo es captado como objetivo, y no por ello no le parece que exista una dirección al objeto en la «alegría sobre» o la «duda de», pero no avanza en la exploración del problema. Justo la cuestión que Geiger deja aquí de lado es el asunto medular de la fenomenología de los sentimientos, pues Husserl en realidad utiliza un sentido muy ampliado de la noción de intencionalidad que incluye la referencia de sentido en la que se mienta una determinación del objeto, su valor, su carácter alegrable. Este carácter es irreducible a la mera mención del objeto en cuanto tal y agrega determinaciones, si se quiere meramente representativas o subjetivas, al objeto valorado. No obstante, dichas determinaciones son en cualquier caso determinaciones de sentido. Geiger no alcanza a considerar esta dimensión porque se mantiene en la descripción psicológica del sentimiento.

¹⁸ Geiger (1911: 136).

¹⁹ Hua XXXVIII Anexo II «Notas sobre la doctrina de la atención y el interés», pp. 159-189.

²⁰ Geiger (1911: 138).

Con todo, la intención de Geiger es clara: pretende minar la idea de referencia intencional poniendo el ejemplo donde le resulta más evidente: la falta de referencia directa de los temples de ánimo. En este respecto, Geiger llama a un ensayo anterior donde habla sobre la captación del «contenido del temple de ánimo» de los paisajes. Husserl conocía también el texto de Geiger y también retomará el ejemplo de la relación entre temple de ánimo y paisaje en textos posteriores a la publicación de este artículo²¹.

El ejemplo de Geiger de nueva cuenta es una obra de arte. Nuestra atención puede estar dirigida al objeto representado o bien, de acuerdo con el objetivo de ciertas piezas artísticas, el asunto mismo de nuestro interés no es tanto lo que representa sino el temple de ánimo que nos provoca. «En incontables poemas líricos no es tan esencial dirigir la orientación interior a las palabras y sus sentidos, sino que estas palabras pretenden hacer resonar en mí un determinado temple de ánimo – el objeto está por así decir fuera de orientación»²². Un poco más adelante agrega que en estos casos hay una relación entre sentimiento y objeto completamente diferente a la orientación objetiva. Incluso, afirma, el objeto que suscitó la alegría puede estar completamente ausente y sin embargo la alegría sigue ahí. «Quizá falte el objeto totalmente, como a menudo en los temples de ánimo: estoy sereno o triste, sin que se necesite incluir una referencia al objeto del sentimiento»²³. Para Geiger, la relación entre la alegría y el acontecimiento que la suscita no es una relación objetiva, como quizá sea la que existe entre el amor y el objeto amado o la del deseo y lo deseado. Incluso cuando el objeto del sentimiento está presente, el nexo entre el sentimiento y el objeto no corresponde a la dirección objetiva que, de acuerdo con Geiger, es la esencia de la intencionalidad. «Cuando está presente un objeto del sentimiento, entonces en esta orientación el nexo entre objeto y sentimiento no está ya conformada de modo que el sentimiento tenga una dirección al objeto. Sino que la referencia vivida entre ambos se describe diciendo: el sentimiento parece provenir del objeto, salir de él, ser suscitado por él»²⁴. Dicha suscitación, agregada inmediatamente después, no es una relación causal psicofísica entre el objeto y el sentimiento, pero es una referencia efectivamente vivida.

Por otra parte, los sentimientos sensibles guardan una cierta relación con el objeto semejante a la exhibición objetiva del mismo. Los sentimientos sensibles parecen fusionarse con el objeto, insertarse en él, como la sabrosura de un platillo. Es así que hay que distinguir para Geiger entre la vivencia de sentimiento como movimiento de la emoción, la cual es el momento subjetivo de la vivencia, y un momento objetivo dependiente del sentimiento, al cual Geiger se refiere, de manera análoga a Husserl, como resplandor.

un resplandor que se difunde sobre los objetos, se adhiere a ellos, un momento que pertenece al lado objetivo de la conciencia: los objetos que en el estado de entusiasmo son vistos, se iluminan – los que contemplo en temple de ánimo triste parecen oscurecerse. Algo correspondiente se muestra también en los sentimientos sensibles: en la agradabilidad del sabor de un platillo se halla por un lado un momento *objetivo* [*objektives*], objetivo [*gegenständliches*], que se encuentra en los objetos – y por otro lado un momento de sentimiento subjetivo, en sentido propio. Así resultó que en los movimientos de emoción ambos momentos se destacan más claramente: la tristeza como vivencia de sentimiento está más nítidamente separada del resplandor «oscuro» que yace sobre los objetos. En los movimientos emotivos prepondera el lado subjetivo del sentimiento, mientras que en los sentimientos sensibles, el sentimiento subjetivo suele retroceder ante los caracteres objetivos²⁵.

En este contexto introduce una distinción adicional entre lo que llama orientación [*Einstellung*] objetiva y la orientación «de estado». En el primero estoy vuelto hacia los contenidos sensibles que exhiben la agradabilidad del objeto, en el segundo estoy vuelto a la emoción que deriva de su aparición. Aquí el tema es el paralelismo entre el resplandor y los sentimientos sensibles: ¿qué clase de contenido es el resplandor o luz emotiva que irradian los sentimientos? Geiger parece equiparar el resplandor con cierto tipo de sentimiento sensible, el cual se funde con las determinaciones reales del objeto del sentimiento, como el sabor del platillo, o pertenece a la mera subjetividad de quien se representa el acontecimiento agradable.

²¹ Véase Moritz Geiger (1911: 6 ss.) y Hua XXIII, p. 144, Ms. AVI 34, p. 21b.

²² Geiger (1911: 142).

²³ *Idem*.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Geiger (1911: 144).

Un poco más adelante, y siguiendo el hilo conductor del mismo tema del resplandor, vuelve a la cuestión de la conciencia de los sentimientos. Lo que él llama la orientación de estado no siempre implica una conciencia del sentimiento; cuando estoy hundido en la melancolía o embriagado de alegría no estoy vuelto hacia mi alegría, vivo en ella. De igual forma estoy internamente en el sentimiento y no en el objeto que lo provoca. La conclusión final de Geiger, luego de una intrincada disquisición sobre los niveles de la atención, es que el estar en el sentimiento no tiene la misma estructura que el estar «frente al sentimiento». «En la ebriedad de felicidad que me atrapa, no estoy dirigido al objeto de la felicidad – no necesitaría estar dirigido a él. Pero tampoco necesito ponerme de algún modo frente a mi felicidad, vivo en ella, estoy absorto en ella»²⁶.

En la parte final de su ensayo sugiere que tal vez la única forma en que soy consciente de mi temple de ánimo, en el momento de su suscitación, es el resplandor que se extiende sobre el entorno como resultado de encontrarme en el temple de ánimo. Este rasgo es importante, pues es necesario distinguir entre la atención dirigida al temple de ánimo y la atención dirigida a la irradiación de su tono en el entorno.

En el cuarto y antepenúltimo apartado de su ensayo, Geiger vuelve sobre el tema del resplandor, justo como exhibición sensible de lo que podríamos llamar un horizonte o trasfondo afectivo. Para Geiger, la conciencia es casi ciega a sus temples de ánimo: cuando estamos en el temple no hay nada que nos haga volvernos a él. En un momento compara el percatarse de la lluvia mientras escribe, con su temple de ánimo.

En realidad, como hemos mencionado antes, la manifestación del temple de ánimo tiene lugar en la iluminación afectiva del entorno y no en un volverse reflexivo al mismo: la ciudad se ilumina de un cierto resplandor por el acontecimiento de la llegada de la amada; un cierto resplandor positivo se vuelve displacentero cuando la noticia que uno espera con ansia, el telegrama del amigo, en realidad nos entrega el hecho de que nuestro amigo ha tenido una desgracia.

Los dos apartados restantes enfatizan la tesis principal: la relación entre el yo y el temple de ánimo no se corresponde con la relación entre el yo y un objeto; cuando estoy hundido en el sentimiento no estoy vuelto a él. Soy consciente del sentimiento en la medida en que estoy inmerso en él; en este sentido Geiger compara este modo de ser consciente con el de un percatarse. El yo vive en el temple de ánimo pero, una vez más, no está frente a él como está frente a un objeto y, por tanto, no tiene forma de confirmarlo a través de una observación objetiva.

§ 2. Las críticas de Husserl a Geiger en los manuscritos del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia y el temple de ánimo como conciencia de fondo*

Entre 1901 y 1916, Husserl trabajó en una serie de investigaciones, que se mantienen hasta ahora inéditas, en torno a los actos emotivos y volitivos²⁷. Estas indagaciones forman parte de un proyecto más amplio con el cual intentaba hacer una descripción sistemática de las operaciones, actos y relaciones de la conciencia en general. Estos estudios, complementados con otros manuscritos que alcanzan hasta el año de 1924, fueron compilados y transcritos por Ludwig Landgrebe en lo que hoy se conoce como los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, cuya publicación hasta la fecha todavía está pendiente por parte de los Archivos Husserl.

El manuscrito consignado con la signatura «A VI 8 I» de 1912 contiene las notas de Husserl al ensayo de Moritz Geiger que comentamos en la primera parte de nuestro estudio. En dicho manuscrito Husserl comienza su comentario²⁸ haciendo un apunte general de las tesis fundamentales de Geiger. La exploración comienza con la tesis sobre la imposibilidad de una contemplación analizadora [*analysierende Beobachtung*] de los sentimientos emocionales [*emotionalen Gefühlen*]. Para Geiger, como hemos señalado por nuestra parte, el sentimiento no se puede analizar mientras dura²⁹. Husserl rechaza tajantemente esta idea y señala que no encuentra en la propuesta de Geiger ninguna confirmación. Inmediatamente después comienza su propia elaboración del problema.

²⁶ Geiger (1911: 150).

²⁷ Cf. Schuhmann (1977: 121).

²⁸ Ms. A VI 8 I/60 a «30».

²⁹ Husserl se refiere a Geiger (1911: 134).

No me siento bien, dice Husserl, y este sentimiento invade toda la situación; la inutilidad de mi trabajo científico me hace sentir mal y con ello viene un sentimiento de tristeza. A lo largo del transcurrir de este temple de ánimo [*Stimmung*] vivo en él y en cierto modo me dirijo a él, pero según Geiger, esta dirección es atención [*Beachtung*] y no observación [*Beobachtung*]. Ahora me vuelvo a él con intención de observarlo y para ello repito los motivos del temple triste. Puedo volver sobre los motivos de mi tristeza y el temple de ánimo relativo a un evento pasado es no obstante vivo [*lebendige*], presente. Para Husserl se trata de la misma dificultad propia de pretender estudiar cualquier apercepción, cualquier vivencia.

El desacuerdo entre Husserl y Geiger gira particularmente en torno a la idea misma de la conciencia de los sentimientos y el problema de la intencionalidad. En lo que respecta al primer problema, Husserl no comparte la idea de una separación o escisión [*Spaltung*] del yo entre un yo observante y un yo viviente en lo concerniente a la conciencia de los sentimientos. El problema de la conciencia de los sentimientos en el momento en el que se viven, como el propio Husserl sugiere en el manuscrito, es el mismo problema de la conciencia de la vivencia a través de la cual la vida vive dirigida a sus objetos, dicho de otro modo, es el tema de la percepción interna. El problema mismo tiene muchas aristas y se remonta a la discusión de Husserl con Brentano en torno a la naturaleza de la autoconstitución de la conciencia del tiempo interno. Para Husserl resulta obvio que en el momento en el que vivo un temple de ánimo, en efecto, vivo en él y aunque no estoy dirigido al sentimiento sino al objeto de su suscitación, sé no obstante que vivo en el sentimiento y eso no requiere la objetivación de mi yo como un yo que está feliz o triste.

Me siento triste [*Ich bin traurig gestimmt*], y quiero dirigirme en una mirada observadora a este temple de ánimo, sin que me objetive como «me siento triste». Me siento feliz, y miro a la felicidad, eventualmente me alegro también por la felicidad, sin que me lo diga a mí mismo o me objetive: me siento feliz, y me alegro por ello³⁰.

Así, cada vez que me siento triste, sé que me siento triste aunque no esté vuelto hacia mi tristeza. Hay una conciencia relativa al temple que está ahí pero no es una conciencia de primer plano sino una conciencia de segundo plano. Ello no quiere decir, no obstante, que no viva directamente ya en el temple, es decir, la conciencia que constata el sentimiento si bien es una conciencia de fondo confirma al sentimiento de forma directa, de modo que para Husserl la atención al temple y la observación del temple no son accesos diferentes a la vivencia. Es cierto, se trata de modos de apercepción diferentes pero Husserl enfatiza que la observación al temple no es indirecta.

No entiendo bien por qué esta observación de sentimiento ha de ser radicalmente diferente y por qué propiamente es excluida por Geiger. El modo de apercepción es diferente, pero «indirecto» no es ciertamente la observación del sentimiento. Solamente el sentimiento apercebido es como sentimiento del yo «sentiente» (¡falta una palabra!) y no se alcanza a ver por qué en la escisión del yo [*Ichteilung Beobachtung*] ha de ser posible la observación del sentimiento y sin escisión del yo no. Ahí queda todavía mucho sin aclarar³¹.

Para Husserl vivo mi sentimiento directamente, es decir, sin mediación, sin tematizar el sentimiento ni objetivarme en la forma del «yo en el temple». Estoy vuelto con alegría al objeto del agrado y con ello vivo en el temple de la alegría, estoy feliz, lo sé, y no necesito ninguna reflexión posterior para constatar el hecho de sentirme feliz. Mi experiencia de mi temple de felicidad no es una inferencia o una conciencia representativa o indicativa. La conciencia que me brinda mi propia vida sin necesidad de la observación objetivante ya entrega el sentimiento y a través de ella soy consciente de él. Con ello queda resuelto el problema de la constatación [*Bestätigung*] del sentimiento. De acuerdo con Husserl, el hecho de que no se pueda captar el sentimiento en

³⁰ A VI 8 I/62b «32» „Ich bin traurig gestimmt», und in dieser Stimmung lebend mag ein beachtender Blick auf sie gehen, ohne dass ich mich als “Ich bin traurig gestimmt” objektiviert setze. Ich bin lustig und blicke auf die Lustigkeit hin, eventuell freue ich mich auch der Lustigkeit, ohne dass ich mir sage und mich objektiv setze: Ich bin lustig und ich freue mich darüber.“

³¹ A VI 8 I/63b «33» „Ich verstehe nicht recht, warum diese Beobachtung von Gefühlen so radikal verschieden sein soll und warum sie eigentlich von Geiger ausgeschlossen wird. Die Apperzeptionsweise ist verschieden, aber “indirect” is die Beobachtung des Gefühls doch nicht. Nur das Gefühl apperzipiert ist als Gefühl des “lebendigen” Ich (es fehlt ein Wort!) und es ist nicht abzusehen, warum in der Ichteilung Beobachtung des Gefühls möglich sein soll und ohne Ichteilung nicht. Da bleibt doch sehr viel Ungeklärtes übrig.“

el momento en el que se vive de forma «objetiva» (lo cual no queda para él del todo claro) no significa, de cualquier manera, que el yo no tenga ya un acceso directo a través del cual viva él mismo su sentimiento y se capte a sí mismo en el sentimiento sin necesidad de volverse a él en la reflexión objetivante³².

El segundo aspecto de la cuestión, al cual ya nos hemos referido antes, es el relativo a la atención al sentimiento en el momento de su ejecución. Husserl señala que el mismo sentimiento puede ser repetido en la vivencia rememorativa, y de acuerdo con nuestra propia interpretación, el hecho mismo de que se realice esta operación en actitud trascendental hace irrelevante el hecho de que la vivencia empírica haya transcurrido: conservamos su sentido y ese es el asunto mismo a ser analizado.

Por otro lado hay que considerar el tema de la intencionalidad. Husserl cuestiona la interpretación que Geiger hizo de su obra, pues para él, en las *Investigaciones Lógicas*, nunca afirmó que los sentimientos captaran su objeto de la misma forma en la que lo hacen las representaciones y con ello toma el propio Husserl distancia de Brentano y la Escuela de Graz, con quienes Geiger lo agrupa³³. En esta parte de su comentario a Geiger, Husserl hace una serie de distinciones relativas a la analogía en los sentimientos entre el primer plano y el segundo plano o trasfondo; a cada nivel corresponde, no obstante, una determinada forma de referencia intencional.

Para Geiger, el ejemplo clave que contradice la teoría husserliana de la intencionalidad es la forma en que los tempestades de ánimo se manifiestan, de los cuales, de acuerdo a Geiger, solo tenemos conciencia por la iluminación del entorno que producen, pero cuya tematización resulta enteramente imposible en la forma de una conciencia objetivante.

Una de las claves para solucionar este problema es destacar la estructura de la conciencia de la temporalidad. La conciencia del temple de ánimo es ella misma en cierto modo el temple mismo en el cual se vive en el sentimiento y no una reflexión o distancia de sí que cada vez que quiere aprehender su temple se le escapa. La conciencia interna del tiempo es ella misma conciencia de sí y en ese sentido productora de su propia temporización en cada momento del flujo temporal. Husserl en muchas ocasiones se refiere al temple de ánimo precisamente como un flujo o corriente del sentimiento y como hemos indicado en el capítulo anterior, uno de los rasgos fundamentales del temple de ánimo es su relación con la temporalidad, la duración del temple y su resonancia³⁴.

El flujo temporal de la vida templada como síntesis de asociación de momentos emotivamente relevantes transcurre en una conciencia de fondo, la cual constituye un temple de ánimo con diferentes estratos de pasividad. Vivo en el sentimiento, me entrego a él, pero no estoy vuelto a él, dice Husserl en repetidas ocasiones, pero eso no quiere decir, como parece sugerir Geiger, que tengo una conciencia indirecta de mi

³² Sobre el problema de la percepción de vivencias y el problema de la sucesión de su flujo en la corriente del tiempo véase la siguiente afirmación de Husserl, escrita poco después de sus notas sobre Geiger, en *Ideas I*. «Repárese todavía en la siguiente diferencia. Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente aprehensible. Es por su esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Solo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencias a la que por principio es imposible captar en una percepción que “nade a su lado”». Hua III/I, p. 93. También hay otro lugar en *Ideas I* donde aparece el tema de la reflexión sobre las vivencias emotivas, como es habitual, de forma no temática. En el párrafo 70 afirma «La ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápidamente de contenido. Tampoco está siempre a nuestra disposición como la percepción, ni cabe producirla en todo momento por medio de cómodos dispositivos experimentales. Estudiarla reflexivamente en su originariedad quiere decir estudiar una ira en trance de esfumarse; lo que sin duda no carece en modo alguno de toda importancia, pero quizá no es lo que deba estudiarse. La percepción externa, por el contrario, sobre ser mucho más asequible, no se “esfuma” con la reflexión; podemos estudiar, en el marco de la originariedad, su esencia general y la esencia de los componentes y correlatos inherentes con generalidad a ella, sin necesidad de hacer esfuerzos especiales para producir la claridad. Si se dice también que las percepciones tienen sus diferencias de claridad, a saber, con referencias a los casos de la percepción en la oscuridad, en la niebla, etc., no entraremos aquí en mayores deliberaciones sobre si estas diferencias pueden ponerse en el mismo plano que las que tratamos anteriormente. Basta con que la percepción no esté normalmente rodeada de niebla, y una percepción clara como la que se necesita en todo momento a nuestra disposición». Hua III/I, p. 146.

³³ A VI 8 I/65 a «35».

³⁴ Véase Ms. A VI 12 II/73a «H 21», A VI 12 II/126a «46», A VI 12 II/131 «53», A VI 12 II/135 a «57», A VI 12 II/88b «58» A π, A VI 12 II/68 a «A π 61», A VI 8 I/74 a «64», A VI 8 I/77 a «67». A I 16/8b «75», «8».

temple indicada por la tonalidad emotiva del entorno³⁵. El temple de ánimo constituye una síntesis de unidad y de referencia de la vida hacia sí misma en cada uno de sus momentos, la cual es conciencia de sí a la manera de una autoafectación, como momento previo a la vuelta reflexiva³⁶. Ahí donde requiero la reflexión, señala Husserl, tengo ya otra forma de observación [*andere Beobachtungweise*], es decir, reconozco como mi propia vida respecto de la cual ya era consciente en un modo de apercepción distinto, mas no indirecto, de mí mismo, y la reflexión confirma aquello que ya era consciente antes de volverme sobre mí y mi temple de ánimo.

La deriva interesante de la cuestión tiene que ver con la forma de intencionalidad implicada en la constitución de la temporalidad inmanente y su coherencia, quisiera sugerir aquí, con la intencionalidad del temple de ánimo. Si el temple de ánimo tiene la estructura de un horizonte intencional esto explicaría su coherencia con la forma en la que la conciencia se constituye a sí misma como una unidad temporal. Hay una intencionalidad transversal que constituye el objeto temporal en cada uno de sus momentos y una intencionalidad longitudinal, la cual, a la manera de un horizonte, unifica las conciencias retencionales relativas al objeto constituido³⁷. Si tomamos en cuenta que lo propio del temple de ánimo es justamente una síntesis de unidad temporal de lo que Husserl llama la «corriente del sentimiento»³⁸, es plausible destacar, con base en dicha coherencia, que el temple de ánimo constituye la unidad intencional fundada en la forma en la cual la conciencia se unifica en su autotemporización y, así, constituye una forma no temática de conciencia emotiva de sí³⁹.

Por otra parte, a pesar de la enorme afinidad entre las investigaciones de ambos filósofos, es posible que exista a su vez un aspecto decisivo en su respectivo punto de partida que forma parte del origen de su discusión. Cuando Husserl dice que la objetivación no altera el contenido de la vivencia justo se refiere a su contenido, al sentido objetivo de la vivencia y no a su efectividad empírica. Sin duda hay una variedad de contenidos fundados en el sentido noemático, los cuales si bien pueden ser aprehendidos en un esfuerzo de la atención objetivadora, estaríamos hablando aquí ya de otro acto y cabe preguntarse hasta qué punto se puede objetivar, es decir, explicitar en su núcleo objetivo, todos los componentes de la vivencia concreta y cuáles son los alcances de semejante empresa. El contenido objetivo de la vivencia es una unidad de sentido ideal, o si se quiere al menos irreal, es decir, goza de una relativa independencia respecto de la vivencia empírica que la manifiesta. Si consideramos esto en actitud trascendental, la misma concreción de la vivencia en el momento en el que se vive se convierte en un eventual contenido de sentido que puede ser analizado incluso cuando la vivencia ya transcurrió. Para la fenomenología el problema no es si se puede describir el sentimiento simultáneamente a estarlo viviendo (o si viene al caso esta distinción), sino cuál es la relación de sentido ejecutada en esa vivencia y cuál su correlato objetivo.

Sin embargo, un aspecto muy importante de la discusión persiste, ¿qué son entonces los temples de ánimo?, y, sobre todo, si la vivencia del temple de ánimo resulta en una contradicción o escollo para un estudio fenomenológico de la vida afectiva, toda vez que nuestra conciencia del mismo escapa, aparentemente, a toda objetivación. Los temples de ánimo de hecho no son meras vivencias de orden psicológico, ni meros estados, sino que son, como vivencias, acceso al sentido. Tanto la falta de dirección explícita del temple como la dificultad de su objetivación en realidad coinciden con la forma misma del transcurrir de la vida. El temple de ánimo

³⁵ Ms. A VI 8 I/63 b «33». Geiger (1911: 155). Cf. Ziri6n (2009: 147).

³⁶ Cf. Zahavi 1998: 208-210. Cf. Hua VIII pp. 188 ss.: «mein Leben, und jedes transzendente Leben eines ego, konstituiert sich f6r sich selbst urspr6nglich erfahrungsm6ssig. Es ist ein universaler Strom des Lebens in Form urspr6nglichen Selbstbewusstseins, das ist „innersten“ Wahrnehmens, und was wiederum dasselbe, des sich f6r sich selbst also bewusstseinsm6ssig Realisierens. Dieses Wahrnehmen ist nur ausnahmsweise und im einzelnen aufmerkendes, aktives Selbsterfassen, aber es ist best6ndiges Wahrnehmen im Sinne des f6r sich selbst im Original Erscheins. Dabei ist jede wahrnehmungsm6ssige Selbstgegenwart ausgestattet mit best6ndig neuen Horizonten, die freit6tig erschliessbar sind durch Selbsterinnerungen und Selbsterwartungen», as6 como Hua IV pp. 188-119. Sobre el car6cter de horizonte de la «autoconstituci6n de s6» de la conciencia temporal v6ase Hua X, p. 83.

³⁷ V6ase Walton (1993: 15).

³⁸ Sobre la corriente unitaria del temple de ánimo y su relaci6n con la corriente interna del tiempo, cf. Antonio Ziri6n (2009: 151-153).

³⁹ De acuerdo a *Meditaciones Cartesianas* (MC §9 Hua I pp. 61-62) la evidencia de m6 mismo es siempre apod6ctica, pues en cada caso es indudable que el sujeto de cada vivencia soy indudablemente yo mismo, pero a su vez, la vida se da s6 misma es una evidencia inadecuada. La vida concreta para s6 misma es un horizonte abierto, el temple de ánimo es la conciencia de horizonte relativa al temple de la vida en relaci6n a su despliegue temporal, el cual est6 fundado en la relaci6n por la cual la vida es para s6 misma un horizonte por descubrir.

se constituye como la forma templada de la vida misma en situación, y su referencia, en esa medida, no es a un objeto en particular sino a la situación concreta que conforma el mundo circundante de esa subjetividad concreta. El temple de ánimo es, en ese sentido, una conciencia de fondo dirigida tanto al mundo como a la vida misma. A su manera es una forma pre-reflexiva de la conciencia de sí, y al mismo tiempo forma parte de la pre-dación del mundo de la vida antes de volverlo tema de estudio reflexivo.

La vida templada es en cada caso mi propia vida; como dice Husserl, soy yo mismo el que está triste o feliz y puedo volverme en diferentes momentos a mi estado de felicidad o tristeza pero lo cierto es que en el momento de su efectuación y en relación a los efectos que produce sobre el entorno dicha conciencia de sí; la conciencia de mi temple es una forma no reflexiva en la cual soy consciente en el temple de mi propia vida sin estar vuelto a mí⁴⁰. Justo la diferencia fundamental entre Husserl y Geiger estriba en el sentido que cada uno le da a la expresión «conciencia de los sentimientos»; para Husserl soy consciente de mi vida en su transcurrir sin necesidad de volverme sobre ella en una objetivación del yo, y sin la consecuente escisión entre un yo observador y uno viviente. La reflexión y consecuente objetivación de una unidad de sentido es siempre posible, en el caso del temple de ánimo, a través de la explicitación de su horizonte, pero dicha reflexión es posible porque ya soy consciente de mí mismo⁴¹ en la unidad de la corriente del sentimiento del temple de ánimo.

Por otro lado, los sentimientos son intencionales, naturalmente no a la manera de la representación, pues son actos fundados, pero hay en ellos su propia forma de referirse a algo, y eso incluye para Husserl a los temples de ánimo. Quizá podamos sugerir, de acuerdo con el modo de conciencia no temática del temple de ánimo en el que me encuentro, el temple del yo del que habla Husserl, que el correlato noético del temple como irradiación emotiva del entorno sea justamente la unidad de mi vida a la manera de una conciencia de sí con una referencia de fondo a sí misma en cada una de sus suscitaciones emotivas. Estoy triste, vivo en la tristeza, mas mi temple no es un mero estado sino un modo a través del cual me «siento» a mí mismo en la concreción de mi vida que transcurre durante el temple de ánimo y sus variaciones⁴².

§ 3. Conclusiones y perspectivas de investigación

En este ensayo presentamos algunos antecedentes de la investigación sobre la fenomenología de los temples de ánimo y las formas de atención al sentimiento, a partir de la recuperación de la discusión sui géneris emprendida entre Husserl y Geiger en torno al problema de la reflexión y la vida afectiva. Los temples de ánimo tienen su propia forma de referencia intencional e incluyen formas de referencia de sentido y refieren a una cierta forma de atención a la vida de forma indirecta y latente. La investigación de Geiger, a pesar de los problemas de su apreciación de la obra de Husserl, resulta en un mapa de orientación muy útil en una fenomenología genética dirigida a la explicitación del surgimiento de la intencionalidad de los sentimientos, y muestra cómo los temples de ánimo constituyen formas de conciencia de fondo, por lo demás, de forma enteramente coherente con la fenomenología trascendental de Husserl. Finalmente, hemos sugerido también la importancia de dicha conciencia de fondo y su temporalidad en la idea de una corriente del sentimiento dirigida no hacia los objetos del mundo sino a la unidad de la vida concreta.

⁴⁰ Sobre esta cuestión véase también Zahavi (1999: 63-82 y 127-132) así como su comentario al tema de la reflexión y la conciencia absoluta en Zahavi (2003: 86-93).

⁴¹ Cf. Ms. C 10, Hua Mat VIII pp. 190 ss.

⁴² Cf. Ziriñ (2009: 152-153).

Referencias bibliográficas

- Husserl, Edmund, *Husserliana Gesammelte Werke* (Martinus Nijhoff, Kluwer, Springer) tomos I, III/I, XIX/I, XI, VIII, IV, X, XXXVIII; *Husserliana Materialien* VIII.
- Husserl, Edmund, *Manuscriptos inéditos*. Archivo Husserl, Universidad Católica de Lovaina/Universidad de Colonia. Ms.AVI 12 II, AVI 8 I, A I 16.
- Bollnow, Otto, *Das Wesen der Stimmungen*, Schriften Band I, Königshausen und Neumann, 2008 (1941)
- Bernet (2006) «Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl», en Lohmar D./Fonfara (Hgg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht/Boston/London, 38-53.
- Clough, Patricia Ticineto & O'Malley Halley, Jean (eds), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham: Duke UP, 2007.
- Geiger, Moritz, «Das Bewusstsein von Gefühlen», en *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigste Geburtstag gewidmet* (Leipzig 1911).
- Melle, Ulrich, «The Development of Husserl's Ethics», *Études Phénoménologiques*, n.º 13-14, 1991.
- (1996), «Husserls und Gurwitschs «Studien zur Struktur des Bewusstseins» – Feldes, en *Die Freiburger Phänomenologie*, (*Phänomenologische Forschungen*; Bd. 30), Alber Verlag, Freiburg.
- (2012), «Husserls descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse», en R. Breeur and U.Melle, (Ed.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, *Phaenomenologica* 201, Springer, pp. 51-99.
- Métraux, Alexandre, «Edmund Husserl y Moritz Geiger», en Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant y Reinhold Gladiator, *Die Münchener Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1975, pp. 139-157.
- Quepons, I., «Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology», en Martha Ubiali and Mareen Wehrle, *Feeling and value, willing and action*, *Phaenomenologica*, 216, Springer, 2015.
- Schumman, K., *Husserl-Cronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, *Husserliana Dokumente* 1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.
- Spiegelberg, Herbert, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry, a Historical Introduction*, Northwestern University Press, 1972.
- Vongehr, Thomas, «Gemüt», en *Husserl-Lexikon*, Hans-Helmuth Gander (ed.) WBG, Darmstadt, 2010, pp. 117-119.
- Vongehr, Thomas, «Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*», en Beatrice Centi e Gianna Gigliotti *Fenomenologia della Ragion Pratica, L'Etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004, pp. 227-253.
- (2011), «Husserls Studien über Gemüt und Wille», en Verena Mayer, Christopher Erhard and Marisa Scherini, (ed.) *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Freiburg im Breisgau, pp. 335-360.
- Walton, Roberto, «La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad», en *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, 1993.
- (2005), «Inner time-consciousness and pre-reflective awareness», en Rudolf Bernet, Donn Welton y Gina Zavota, *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge.
- (1998), «Self-awareness and Affection», en Natalie Depraz y Dan Zahavi, *Alterity and Facticity: New perspectives on Husserl*, *Phänomenologica*, 148.
- (1999), *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, IL. Northwestern University Press.
- Zirión, Antonio, «El resplandor de la afectividad», en *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen III* (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009.