

Bioneuroemoción®: una lectura desde la fenomenología de Edmund Husserl, sin psicologismo

Bioneuroemoción®: a reading from Edmund Husserl's phenomenology, without psychologism

Juan Gabriel Ramírez Marín
Universidad Pontificia Bolivariana

RESUMEN

La fenomenología de Edmund Husserl significó una revolución para el pensamiento filosófico al hacer hincapié en su rigor científico, considerando el carácter de la filosofía como *Prima Scientia*. Por tanto, este trabajo investigativo se propone describir los presupuestos de la base conceptual del método de la *Bioneuroemoción®* creado por el *Enric Corbera Institute*, las relaciones y alcances de aquellos desde la fenomenología Husserliana. El camino tomado es el método fenomenológico, considerando la superación que este implica frente a la actitud psicologista. Esto es, en virtud de las revelaciones de la *Εποχή*, se concebirá al hombre como *conciencia* o *estructura operativa intencional sintética* -lógica, estética, ética, pasiva y horizontal-; lo que permite un estudio de la mente por vías de la *intuición* e *intelección* más que por métodos de las ciencias de la naturaleza, dado el carácter *irreal* de las objetividades fenomenológicas si se consideran según el criterio de las *ciencias de hechos*. Consecuentemente con tal concepción -hombre como conciencia o estructura operativa intencional- se explica fenomenológicamente cómo dicha conciencia remite a un correlato fáctico denominado *cuero* en donde se materializa la realidad trascendental y con el que se puede hablar de la relación: *cuero, emoción, mente [espíritu]*, así como de las producciones *espirituales* que el sujeto dona individual e intersubjetivamente. Es por lo anterior que se reconocen las razones por las cuales la *Bioneuroemoción®* del instituto catalán mencionado, tiene una explicación científica desde la fenomenología husserliana, en tanto se constata la relación fenomenológica de la base conceptual de dicho método, así como los efectos de ello en el sujeto-hombre- con corporalidad, pero en una relación intersubjetiva empática y con producciones espirituales comunitarias e infinitas.

PALABRAS CLAVE: Bioneuroemoción®; fenomenología; psicología pura; Edmund Husserl; Εποχή (Epojé); intuición; mente; cuerpo; emoción; alma; espíritu; intersubjetividad (cultura).

ABSTRACT

The Edmund Husserl's phenomenology meant a revolution in relation to philosophical thought because of its emphasis on scientific strictness, due to the *Prima Scientia* honour of the philosophy. Therefore, this investigation looks for describe the presuppositions of the *Bioneuroemoción*[®] method conceptual basis created by the *Enric Corbera Institute*, its relationships and its consequences. All that, from Husserl's phenomenology. The way to desenvolve it is the *phenomenological method*, because of the psychologist overcoming of that one. Along these lines, because of the *Εποχή* scopes it is possible to make a definition of human being as *consciousness* and such as an *intentional operative structure* with synthetic features-logicals, estheticals, ethicals, passivals and horizontics-. What was said previously make us able to develop an *intuitive* and an *intellective* study, more than a natural-scientific one. The last, because from the natural sciences criteria *-sciences of facts-*, the phenomenological objectivities have an *unreal* character. Consequently with the mentioned human's conception, it is phenomenologically explained how that conscience link up to a factual correlate denominated *body* in where is materialized the trascendental reality and gives us the possibility to talk about the relationship among body, emotion, mind, spirit; and at the same time it is possible consider the spiritual productions created by an individual and an intersubjective human being. Based on the mentioned affairs are recognizable that the method exposed by the Enric Corbera Institute from a scientific explanation like Edmund Husserl's phenomenology. The last means that the phenomenological relationship among body, mind, emotion and spirithas a scientific support and in parallel of that, it has effects on a human being with a corporality, connected by an intersubjective and empathetic way and producing communal and infinite works.

KEYWORDS: Bioneuroemoción[®]; phenomenology; pure psychology; Edmund Husserl; Εποχή (Epojé); intuition; mind; body (corporality); emotion; soul; spirit; intersubjectivity (culture).

Introducción

El *Enric Corbera Institute* (E.C.I.)¹ es una organización fundada por su homónimo de origen catalán, Enric Corbera. Cuenta con profesionales en diferentes áreas, desde las ciencias naturales a las ciencias humanas y es creadora de la *Bioneuroemoción*[®] (B[®])². Dicha entidad, como puede constatarse en su presentación de la página web institucional, www.enriccorberainstitute.com se desenvuelve en cuatro áreas fundamentales: formación en sus cursos, consulta a personas, observatorio de avances en estudios y experimentación en materias afines con los métodos de la organización

¹ Tómense en adelante las siglas E.C.I. como iniciales de Enric Corbera Institute.

² Entiéndase en lo que sigue B[®] como denotación de Bioneuroemoción[®].

para la actualización de sus procedimientos y enfoques, así como la difusión de su programa.

Bioneuroemoción® es, según lo establece el E.C.I., un método humanista basado en la ciencia, la filosofía y las humanidades, que se fundamenta en la relación existente entre los aspectos: físico, emocional, mental y espiritual del ser humano y que supone que el reconocimiento de tal conexión ofrece una visión unificada de la vida en todas sus manifestaciones. Si bien el mencionado método no consiste en un tratamiento o terapia desde la concepción de la organización fundadora, sí le permite a la persona un cambio de percepción en lo que respecta a la información familiar y cultural transmitida y, consecuentemente, todo lo que compone el fenómeno de la vida humana en su integridad. Es por tales razones que el instituto considera como su objetivo principal la promoción de una visión holística de la vida y un diálogo con las ciencias del bienestar humano y de la salud.

Dentro de la lógica de los planteamientos expuestos desde la información institucional del E.C.I. cabría entender lo siguiente: que el carácter de una vida mejor para el ser humano supone la consideración de este como integralidad entre cuerpo, mente, emoción, espíritu y paralelamente la de su condición como sujeto socio-cultural eminentemente interconectado, apuntando lo anterior a un reconocimiento íntegro de la vida humana individual y social, así como a la posibilidad de un verdadero estudio de ella.

Con el presente artículo se propone exponer la indagación sobre los presupuestos que brinda la fenomenología de Edmund Husserl a la validez de los conceptos fundamentales del método de la B®: corporeidad, emotividad, mente, intersubjetividad y espíritu, a sus relaciones y a los alcances de ello.

La fenomenología husserliana

A comienzos del siglo XX Edmund Husserl publica su obra *Investigaciones lógicas* con la cual inicia formalmente su ingente empresa filosófica denominada *Fenomenología*. A aquella le suceden obras como *Experiencia y juicio*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en volúmenes I y II, entre otras, así como un vasto volumen de escritos. La fenomenología se presenta con él como una ciencia radical, pura -descriptiva- que posibilita al filósofo un verdadero ejercicio investigativo; una ciencia autoconsciente sin la tiranía de lo aparente, consuetudinario o contingente; una filosofía de las fuentes últimas, recién nacida, según lo expone el profesor Andrés Felipe López en su tesis doctoral *Vida humana fenomenológica* en la que comenta que al inicio de la publicación del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica* en 1913, Husserl hacía una exposición oficial de la fenomenología como tal a manera de manifiesto *y/o órganon* (Husserl, 2015: 224). Este hecho estaba relacionado con diversos aspectos como la preocupación del filósofo moravo por la falta de rigor científico en filosofía (López, 2015: 23), teniendo en cuenta la hegemonía positivista de la época que le servía como marco y la necesidad de evitar el error de rotular a la *Prima Scientia* como concepción del mundo, pues aquella es ante todo ciencia. Entendiendo bien a López en el fragmento tomado de la obra del mencionado pensador: *La Filosofía como ciencia rigurosa* (2015: 23).

La fenomenología Husserliana consiste en dar razón de la verdad de toda realidad posible, tematizando al sujeto mismo que la experimenta y la vive; mostrando que el sujeto *-ego-* no lo hace [vivir] simplemente en una actitud natural -doxotética o teórica-, sino trascendental en las esferas lógica, ética y estética. Con la obra mencionada y otra a la que se hará referencia en lo que sigue, el profesor López aduce que la pretensión de la fenomenología husserliana estriba en una ontología del reino de lo espiritual para dar razón de cualquiera otra ontología, esto es, en el recorrido de la búsqueda de la verdad encontrar la verdad misma de quien la busca. Sobre la reflexión que hace Husserl acerca del ser y la verdad como lo traduce en su libro *Teoría fenomenológica de la verdad*, el profesor Miguel García Baró escribe:

Pero hay que recordar, [...], que la ciencia no se basta a sí misma por la sola búsqueda de la última [la verdad], porque hacen falta para ello, los requisitos lógicos, ontológicos y metafísicos. La teoría de la verdad auténtica tiene también que investigar aquello común a esos campos: la relación entre lo real y lo ideal (López 2015: 224).

Con esto se entiende que el interés del pensador de Moravia por el binomio problemático: *ser y verdad* se apoya sobre la *correlación* entre ambos términos. En otras palabras, lo anterior consiste en mostrar la veracidad de lo que se conoce, cómo se conoce y quién es el que conoce. En lo concerniente al primer término binomial, E. Husserl lo plantea como un problema fenomenológico cuyo tema es el “ser en general”, categoría dentro de la cual reunió al “ser inextenso, pero consciente, y ser extenso” *-res cogitans y res extensa-* (López 2015: 225) correspondientes al dominio de la psicología genética y de la física, respectivamente. En cuanto a la psicología genética el filósofo le denomina posteriormente psicología *pura* o descriptiva, es decir, fenomenológica;

A este respecto Husserl emplea la palabra “puro”, en el sentido de lo descriptivo [...]. ‘Puro’ refiere a responder la pregunta por ¿Cómo sé yo que hay esto y aquello? ¿Qué es la verdad? La hazaña de Husserl es haber dominado el enigma de enigmas como nunca nadie lo había hecho: ¿Qué es el conocimiento? Y la respuesta [...] es la siguiente: *un juicio mío, probado intersubjetivamente como suyo propio en cada alma que conoce, y probado como adecuado y sintético, o lo que es lo mismo, un despliegue de la subjetividad* (López, 2015: 225).

Citado lo anterior, es pertinente decir que el tema fenomenológico es el de desarrollar una ciencia que no solo se ocupe de la realidad a la manera de ver del empirismo -o positivismo-, sino de una que se ocupe de dilucidar el componente espiritual y este no es más que el de una *subjetividad trascendental* en tanto se correlaciona con todo lo experimentado en el mundo a manera de relación funcional biunívoca – matemáticamente hablando- con cada cosa mundana natural. En palabras de Rizo Patrón:

“Trascendental”, así, se refiere a los problemas de “constitución” [...] compleja e ineludible correlación intencional entre las experiencias cognitivas, valorativas o voluntarias [...] trascendental tiene un significado propio: se refiere concretamente en Husserl a la correlación intencional entre las objetividades “trascendentes” y la “conciencia” o “subjetividad” [...] Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que en ella se revelan como trascendentes, es una experiencia trascendental (López, 2015: 34).

La correlación de la que se habla es la de uno de los descubrimientos de nuestro filósofo y es el *A priori Universal de Correlación* (A.U.C.)³. A este respecto se puede decir es la necesidad esencial de un sujeto experimentante en las tres esferas mencionadas -lógica (teórico-temática), axiológica (emotivo-valorativa) y práctica (ético-teleológica)- para un mundo que precisa de significación, ya que de faltar aquella subjetividad habría un mundo de “meras cosas”. Por lo anterior, es importante hacer la claridad en que hasta ahora es evidente que el ser humano -yo, ego, subjetividad- reúne atributos que no son, desde lejos, solo de carácter cósmico. Con López en la obra citada arriba, tenemos una aclaración de lo que es el (A.U.C.):

De Husserl por su lado, se entiende que el “a priori universal de la correlación” [A.U.C.] título del § 46 de su *Crisis de las ciencias europeas* –el cual dice haber descubierto ya desde la preparación de sus *Investigaciones lógicas*– refiere a que si bien la conciencia lo es siempre de algo, también todo objeto es objeto de conciencia por lo que no hay un sentido de la cosa fuera de ella o alguna realidad que la supere de manera absoluta, todo sentido [...] por lo tanto pre-supone una subjetividad intencional (Husserl, 2015: 35).

Se puede ver entonces que uno de los objetivos de la fenomenología de Husserl como *ciencia radical* y su foco de estudio -*ser y verdad*- consiste en la abstención de la actitud *naturalista* afincada en el pensamiento científico, impidiéndole percatarse del *realismo elemental* desarrollado por Franz Brentano –de quien fue discípulo Husserl, pero más cercano según este a Descartes y a Leibniz-. Dicha actitud naturalista priva de la “naturaleza espiritual” a las vivencias denominadas “trozos de vida” (López, 2015: 225). Esto es, mostrar la necesidad de una nueva actitud.

Bien había dicho Locke –aunque en otro sentido– que una ciencia empírica es la que trata del mundo tal como es y expone las relaciones causales entre fragmentos de la realidad. Esas relaciones, esos pedazos de vida, son estudiados por Husserl como fenómenos puros, pero ¿puros respecto de que, sin mezcla con relación a qué? De aquí que el profesor Miguel García-Baró haya explicado que la psicología descriptiva es el antes de la psicología genética, en orden a que hay que tener claro que la Fenomenología es la psicología descriptiva, desde la cual se hace la crítica al psicologismo y fue fundada propiamente por Brentano (López, 2015: 225).

En suma, lo que hasta aquí se ha venido arguyendo se funda sobre la base de que el conocimiento de la verdad o la fundamentación de dicho conocimiento requiere de un suelo ontológico-metafísico, aunado a la requerida lógica. Esto es, la necesidad de la existencia de una subjetividad que encarne y haga concretas las conexiones entre estas esferas y su relatividad a ella [la subjetividad trascendental]. Es decir, se precisa de los actos producidos por una conciencia -*res cogitans*- que, si bien se sabe existente dentro del mundo de las cosas [ser humano] no sucumba ante la tiranía del pensamiento naturalista, sino que reflexione sobre sí y haga explícita su existencia trascendental autoconsciente correlativa a cada experiencia objetiva en el mundo, pero carente de principio y fin en este por su carácter *a-mundano*.

Ahora bien, ¿cómo es que Husserl llega a esa visión diáfana en lo que respecta al ser y a la verdad? La respuesta se encuentra en su método, el de la *Εποχή* -*Epojé*- o

³ Asímanse en adelante las siglas A.U.C. como denotación de a priori universal de correlación.

“suspensión del juicio”. Veamos lo que al respecto nos dice la definición del término *Fenomenología* en el *Diccionario de Filosofía* de Walter Brugger:

Fenomenología [...] es en sentido amplio la ciencia de los fenómenos. No obstante, puesto que los objetos se nos revelan en la conciencia, llámese fenomenología, en acepción estricta, la ciencia de los fenómenos que se manifiestan en la conciencia. Como peculiar dirección filosófica, la fenomenología fue fundada por *Edmund Husserl*. A fin de lograr una base inatacable para todas las ciencias se sirvió del *método fenomenológico*. Este empieza con una doble reducción: la *reducción eidética* prescinde por lo pronto de la existencia del yo, de los actos aprehensivos y de los objetos, considerando meramente la esencia (*εἶδος*) de éstos, en su concreción íntegra. En la segunda, la *reducción fenomenológica*, es también “suspendida” la independencia de estos contenidos con respecto a la conciencia. La fenomenología considera sus objetos sólo “como objetos (teoría del objeto), como correlativos de la conciencia. Queda así la conciencia pura, pero que no está como correlativos de la conciencia. Queda así la *conciencia pura*, pero que no está en modo alguno vacía. Constituyen su estructura el “tener conciencia” (*νόησις*) y “lo tenido en la conciencia” (*νόημα*). Lo “tenido en la conciencia” no se halla contenido en la *νόησις* como parte real, pero es construido por ella como objeto. De ahí que el *νόημα* pueda ser aprehendido y descrito en una inmediata intuición de la esencia (*Wesensschau ideation*) (López, 2015: 248).

Entendiendo correctamente las exposiciones del profesor López en su obra referida hasta ahora, el método de la *Εποχή* es más que ello una actitud constante en la que el término griego connota la primera de tres “etapas” en la que se suspende toda predicación del mundo o suspensión de la *actitud natural*. La segunda consiste en la *Reducción Fenomenológica*-mencionada en Brugger- y es la que lleva a la explicitación del *Cogito* –descubierto por René Descartes-, solo que acompañado de las formas vividas -vivencias-, siendo lo primero *vida trascendental*: razón lógica, práctica y estimativa y, las segundas, percepción y apercepción. Este último concepto viene a denotar el excedente de sentido que la subjetividad da en este caso a las percepciones, aunque remiten a todo tipo de experiencias (recuerdo, fantasía, etc.). Subsecuente a la segunda “etapa” viene la contundente *Reducción Trascendental* en la que el cogito no es nada más que acto puro necesariamente con cogitaciones, una fuerza [vis], una mónada.

Retomando la definición citada arriba de Brugger, es interesante notar que una de las consecuencias del método llevado a cabo por Husserl es la siguiente:

Por eso la filosofía ha de definirse como una teoría puramente descriptiva de la esencia de las configuraciones inmanentes de la conciencia. Puesto que todos los objetos de la experiencia están regulados por las esencias a ellos subyacentes, a toda ciencia empírica corresponde una ciencia eidética de la esencia u *ontología regional*. Todas las *regiones* (o esferas objetivas), empero, se fundan por su parte en la conciencia pura y la ciencia que se subordina a ella, es la ciencia “primera” o filosofía.”(248)

Es decir, la fenomenología Husserliana llega al propio origen de la vida y da razón de que esta consiste en un acto primigenio que posteriormente correlaciona al sujeto constituyente de realidad -*vida*-con toda trascendencia “*otredad*” mundana, como se afirma en la definición del A.U.C. El sujeto trascendental imprime vida y sentido a todo

lo que existe en su mundo circundante en cuanto a que no solo reconoce su existencia *ontológica*, sino que da un carácter sentiente espiritual -racional lógico, axiológico y práctico- a aquello que simplemente está allí. En palabras de Andrés López en su obra *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundante “el mundo en el sujeto, antes de ser experimentado, es un epifenómeno; al estallar en el sujeto como vivencia, se convierte ya en fenómeno [...] el mundo y su sentido es producto de una fecundidad especial [...], conciencia”* (López, 2017: 36). Es *“el ego como centro de las funciones universales”* (López 2015: 151) y *objeto de las investigaciones del filósofo de Moravia denotado como: conciencia pura, “por lo que el camino de fundación y legitimación no son las cosas en sí primeras, sino los objetos como actos de conciencia”* (López, 2015: 104).

De modo que todas las consecuencias del ejercicio de la fenomenología -como se ha reiterado en el transcurso de esta somera introducción- llevan al pensamiento humano a un cambio de actitud, sin embargo, es importante mencionar que ya que la *reducción trascendental* es posible por vías de la reflexión, permite sus contundentes resultados por los efectos de la *intuición*⁴ (Husserl, 2005: 321) en lugar de la objetivación o idealización que proponen las ciencias exactas de la naturaleza. Es decir, el sentido es la determinación del objeto, su significación (Husserl, 1980: 441) y la reflexión sobre lo que se predica de algo es la reflexión sobre el sentido, ya que el sentido de sentido es la formación del juicio (Husserl, 1980: 443). Esto es, la intuición es la forma de percepción de la cosa, pero con el significado que se le da a tal percepción (Husserl 2005: 55) [otras de las formas de intuición son la rememoración y la reflexión] (Walton 34). Para ser más claros, la intuición consiste en unidad entre vivencia intencional y objeto de tal vivencia (Walton, 2015: 34), pero tal vivencia no es sino unidad hylética y acto (Walton, 2015: 92). En otras palabras, la materia misma de la experiencia y el acto constituyente de sentido donado por el sujeto trascendental. Lo que viene siendo en última instancia la unión de materia y acto constitutivo de sentido: *la cosa tal cual para mí que funjo como consciencia constituyente*. En definitiva, la intuición es la espiritualización o apropiación de la experiencia – vivencia-, es el abrazar tal objeto en todas las dimensiones posibles -*ad extra et ad intra*-.

Para finalizar esta sección, cabe decirse que el camino que trazó Edmund Husserl con el desarrollo de sus investigaciones fenomenológicas y sus consecuentes descubrimientos estableció un nuevo paradigma en el enfoque con el que debe desarrollarse cualquier investigación filosófica especialmente con la purificación metafísica, ontológica y epistemológica proporcionada por su nueva actitud propuesta y teniéndose en cuenta el carácter de *Fundamental* que ostenta la Filosofía. Lo anterior en lo concerniente a los propósitos del ejercicio investigativo que se expone aquí y con los alcances infinitos que implicó la obra eximia del filósofo moravo sobre la cual se apoya el mismo trabajo. En la presentación que el Grupo de Investigaciones filosóficas de la UNAM hace para la edición del 2005 de *Ideas II*, se menciona el comentario de Alfred Schütz con respecto al carácter que toma la fenomenología con tal obra: *“un campamento erigido para la conquista aún no lograda del Himalaya, en el aire delgado de una altitud impresionante.”* (Husserl, 2005: 7).

⁴ Entiéndase aquí intuición en su acepción alemana *anschauung*: ver clara y distintamente, más no la de *intuition*: presentimiento

El criterio fenomenológico de Edmund Husserl como superación del psicologismo

Sobre lo que tan recurrentemente se señaló en el sucinto resumen anterior sobre fenomenología, se nos da condición de posibilidad para *desconectar* toda reflexión sobre nuestro objeto de estudio -los fundamentos de la *B*[®]- de cualquier realidad naturalista, lo cual es posible con el itinerario reflexivo llevado a cabo por Husserl. Esto es, por medio del filtro trascendental se posibilita una visión originaria y simple de la realidad *vital cogitativa* del ser humano.

Con base en lo anterior y respecto de las diferentes acepciones de *cogito* mencionadas, nos explica López:

[...] la investigación de Husserl tuvo como fin –como verdadera Ontología universal– la visión de las esencias que tiene como última y primera perspectiva de dilucidación la conciencia pura, por lo que el camino de fundación y legitimación no son las cosas en sí primeras, sino los objetos como actos de conciencia; el trabajo descriptivo resulta entonces en la aclaración de la esencia de la conciencia para terminar en la formulación de que no hay absolutamente ninguna otra clase de conciencia que no sea la siguiente –como lo apunta Blumenberg (cf. 2011 143)–: *la captada como estructura operativa intencional*. (López, 2015: 104)

Al respecto podemos decir que la prioridad en una investigación fenomenológica sobre el ser humano es su asunción como conciencia constituyente, nada más que *acto* desde el que se crea todo sentido de la realidad existente para el primero. Se sobreentiende como una realidad trascendental más que realidad natural biofísica, ya que como se ha advertido, el enfoque fenomenológico es desnaturalizado - es el puro fenómeno: *Phänomen*⁵- (Berenguer 208) y como lo mostraremos en breve, *irreal*; porque no se atiende solamente a relaciones causales físicas como sí lo ha hecho la psicología en sus estudios y explicaciones.

[...] la Fenomenología; distinta de una psicología empírica que –sin desmeritar sus hallazgos pero sí mostrando que no es suficiente para describir al hombre– ve los actos de conocimiento solo como procesos físicos y eléctricos, como propiedades y estados psíquicos de realidades animales; por el contrario el análisis fenomenológico no solo verifica esos actos en su estructura natural, sino que reflexiona –con toda la inmanencia del término– los objetos de esos actos y como siendo objetos los actos mismos, es decir realidades; son analizados, descritos y explicados como tales, no solo como procesos biológicos. (López, 2015: 30)

Paralelo al descubrimiento de las mencionadas realidades fenomenológicas que habían permanecido ocultas al estudioso se logra revelar cómo se introdujo en párrafos anteriores el papel de la *intuición*, una realidad vedada a la mirada naturalista. En *Ideas II* Husserl insiste en que lo espiritual –entiéndase esto como lo que no es psico-físico o biológico- está dado por fuentes intuitivas y lo físico viene a darse por la formación de ideas (Husserl 2005: 421). Esto es, reconociendo la pretensión objetivante y exacta de las ciencias de la naturaleza es fundamental entender que la intuición: “ver rectamente” -con Descartes-(López, 2015: 232) es preponderante en el

⁵ Tomada del griego y relacionada con el término φαίνο: hacer brillar, mostrar.

ejercicio fenomenológico, dado que esta como excedente de la experiencia no solo se compone de la relación bipolar sujeto–objeto sin más, sino de la que acontece entre un acto [*cogito*] con una materia [*Hylé*] experiencial y el sentido -*vivencia*-donado por el sujeto en el marco de dicho encuentro (Walton, 2015: 92). En suma y si bien se comprende, hay una relación más que causal-natural, fenomenológica. Lo anterior implica que la fenomenología en lo que respecta a este tema de estudio va a estar fundada principalmente sobre vivencias –irrealidades vueltas realidades por el sujeto fenomenologizante- constituidas por un sujeto *a-natural*. Es decir, sobre fenómenos que no tienen inserción en el mundo real, pero devenidas en reales una vez se purifican trascendentalmente. Por tales razones, la fenomenología se configura como una ciencia de esencias o eidética, apriorística o de irrealidades (Husserl, 1962: 12) en donde la intuición destaca la esencia -lo universal de lo individual- (Husserl 1962: 19), cuando el conocimiento vuelve “reflexivamente sobre sí mismo”, logra la revelación de lo que es la intuición y la evidencia intelectual, así como su posibilidad de validez como formas de conocimiento (Husserl 1962: 62). De esto podemos concluir que la actitud trascendental permite la aclaración de los fenómenos naturales y esenciales a manera de una “radiografía” fenomenológica a la realidad en general.

Ahora, en relación con la vecindad existente entre positivismo, empirismo y psicologismo; así como la confusión entre fenomenología de los fenómenos naturales y psíquicos y la *Fenomenología* que aquí se quiere describir, Edmund Husserl en su introducción a *Ideas I* nos explica entonces:

La psicología es una ciencia empírica. Esto implica, dada la significación usual de la palabra experiencia, dos cosas: 1. La psicología es una ciencia de *hechos*, de *matters of fact* en el sentido de Hume. 2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los "fenómenos" de que trata como "fenomenología" psicológica son sucesos reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis* (Husserl, 1962: 10).

Lo anterior hace explícita la necesidad de diferenciación entre los dos enfoques trabajados –psicologista vs. fenomenológico-, puesto que según Husserl: “El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la principal exigencia de un volver a las “cosas mismas” con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*.” (Husserl 1962: 49); respecto de lo cual debe hacerse la claridad en cuanto a que si bien los actos de conciencia [*cogito*] no son los creadores –ontológicamente (materialmente) hablando- de las cosas mundanas, sí son donadores de sentido y “fundan” la realidad trascendental o espiritual de. Inversamente la realidad naturalista no determina la constitución del *Mundo de la vida* [*Lebenswelt*] o *vivencias* del ser humano, simplemente dan su materia prima. Esto quiere decir que no podemos reducir la experiencia a lo que tomaban como tal los empiristas, sino considerar que la experiencia es una de carácter general, trascendental (lógica, estética y ética) y que el volver a las “cosas mismas” implica un ejercicio fenomenológico-intuitivo, más que empírico o naturalista.

Esta cuestión fenomenológica se relaciona con la pretensión de entablar una conexión directa o causal entre lógica y psicología desde el enfoque psicologista o positivista:

La lógica no se relaciona de manera exclusiva con la psicología o con una normatividad de las proposiciones porque el pensamiento tal como debe ser, es solo un caso del pensamiento tal cual es (cf Id. 70), sino más con la valoración de nuestros actos de conocimiento y los juicios sobre los objetos en nosotros que no somos máquinas de cálculo que operan de acuerdo a leyes programadas, sino sujetos de pensamiento que nos comprendemos a nosotros mismos y la significación de nuestras funciones en los mismos actos de conocer (López, 2015: 26).

Al respecto de lo que acaba de decir López sobre este asunto es importante tener en cuenta lo que plantea Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, el contrasentido entre Psicología y Lógica se puede sostener sobre la base de que la primera asienta sus bases sobre leyes naturales del pensamiento y la segunda, sobre leyes normales de este cuya explicitación se da en sentido de la intelección *-intus legere-*, de penetrar en esa legalidad suprarreal- atemporal o eterna (2006: 57). Esta última proveniente de la ley de lo necesario, más que de la de lo contingente que es a lo que responde *causalmente* la primera (Husserl 2006: 69).

Ahora bien, desde Vida humana fenomenológica, López asevera:

La ciencia de la ciencia, [...], es La lógica en su sentido infinitamente ancho, es decir, la pura; [...], la Fenomenología del ente y la trascendental refieren al mismo dominio, lo que pasa es que esa lógica tiene supeditado su descubrimiento al *ego fenomenológico* (López, 2015: 248).

Lo que quiere decir que si bien la lógica y la psicología tienen puntos en los que se intersecan, el origen y/o pureza descriptiva no atiende a los mismos intereses, dada la teleología infinita de la primera respecto de la segunda y teniendo en cuenta que la fenomenología es la justificación y genética de la lógica. Es definitivo entonces asumir que la fenomenología tiene como dominio y rango un campo infinito de estudio ($-\infty$, $+\infty$) en n dimensiones y su ejercicio es el de “ir más allá” de todo cuanto se ha explicado o se ha pretendido explicar en ciencias respecto del *ser* y la *verdad*. Esto es, la Fenomenología describe las formas en cómo la lógica es descubierta por la subjetividad trascendental y la ciencia sobre la que recae la verdad y el ser en tanto explica la forma del *a priori universal de correlación*. Es decir, en donde se describe verdaderamente la conexión de las dos grandes regiones del ser: *acto* y *materia experiencial*. Lo anterior deja claro el hecho de ser la fenomenología la base y la explicación de toda ontología regional y esto incluye necesariamente a la psicología.

Polivalencia fenomenológica de la mente: Lógica, Estética, Ética y Pasividades

En lo concerniente al concepto de *mente* diremos que en Edmund Husserl esta recoge los tres componentes: *razón lógica, estética y práctica* -conocidos por ser temas de la crítica kantiana- cuya actividad fundamental será identificada como *intencionalidad*. Sobre la base del descubrimiento del *cogito* realizado por Descartes, Husserl elabora un desarrollo exhaustivo y lo determina como conciencia con operatividad intencional -tal como se mencionó en la sección anterior-, un *dirigirse a*. El concepto de *intencionalidad* ya había sido contemplado en la Edad Media [Escolástica] y retomado por la psicología de Franz Brentano. Se relacionará directamente con *mente, razón, conciencia o espíritu* y se caracteriza por la inextricable

conexión entre sus actos lógicos, estimativos y prácticos. Dada esta relación y dentro del marco de su unidad, una triple vertiente intencional es la base sobre la que podemos considerar la integralidad del ser humano al experimentar y fundar el mundo, así como no reducir aquella unívocamente a alguno de los tres aspectos mencionados, sino como un *complexo* intencional dentro del fenómeno de las vivencias, como lo elabora Husserl.

La actitud temática de la experiencia y la investigación experimental naturales del científico de la naturaleza, es la actitud *dóxico-teórica*. Frente a ella hay otras actitudes, a saber, la actitud valorativa (la que, en el más amplio sentido, valora lo bello y lo bueno) y la actitud práctica. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo, y conforme a ello hablamos del sujeto teórico o también cognoscente del sujeto valorativo y práctico (Husserl, 2005: 32).

Con base en lo anterior, es importante tener en cuenta la irreductibilidad de la conciencia a una sola de las actitudes mencionadas y paralelamente su carácter sintético, porque remite a una unidad en la corriente de vivencias. Esto es, hay una diversa direccionalidad del sujeto hacia diferentes objetos; asume actitudes divergentes, pero remiten al mismo cogito.

Con relación al aspecto sintético de la conciencia, es importante lo siguiente:

La síntesis es un modo de constitución, la forma originaria con la que opera la conciencia por la que se explica la unidad de ella en cuanto *ego*, y de suyo también la unidad del objeto; dice Husserl a este respecto [...], que el número, por ejemplo, es un objeto que se produce por el acto de numerar y el predicado uno que se produce por predicar, y por su parte, los objetos físicos se constituyen como unidad de los numerosos y diversos modos en los que los mismos aparecen en la vida fluyente y continua de la conciencia, lo que indica que las vivencias no son sucesiones inconexas sino que *transcurren* en la unidad de una síntesis creando un continuo de objetividades previamente dadas como presupuestos, esto es, la *síntesis pasiva*; a lo siempre ya dado se le constituyen nuevos objetos por ejemplo desde el *comienzo trascendental* o nacimiento donde se encuentra la pasividad a la que se opone en *cierta medida* el espíritu; decimos en cierta medida debido a que mientras los actos del espíritu van categorizando, la pasividad va suministrando su material (López, 2015: 36).

Si bien al inicio dejamos claro el carácter de la intencionalidad, ante todo como actividad *consciente* con las palabras citadas de López, hemos de tener en cuenta aquí que tal actividad de la conciencia se nutre de *pasividades* en donde aquella se deja afectar “pacientemente” de estímulos en su entorno que entran a formar parte de las síntesis constitutivas de la acción consciente como materias primas y que además *están ahí* como trasfondo u *horizonte*, lo cual puede ser exterior al objeto temático o bien interno en aras de una continua perfectibilidad explicativa motivada por la objetividad sobre la conciencia. Así lo plantean Husserl y Roberto Walton en sus obras, *Experiencia y juicio e Intencionalidad y horizonticidad*, respectivamente. El hecho de dejar en entredicho la paciencia mencionada arriba [“pacientemente”] estriba en que en *Ideas II* Husserl considera esto “cuestionable” (Husserl, 2005: 390).

Tales pasividades y horizonticidades son puestas al descubierto por el mencionado retroceso de Husserl desde el mundo de la vida hacia las operaciones del sujeto, especialmente en cuanto a que damos por “sobrentendidas” la experiencia vital y el

papel de la *doxa* o el juicio primigenio que vienen a ser la *proto-idealización* del mundo. Esto es como si para nosotros el mundo estuviera determinado desde siempre y en olvido de la constitución genética de él por parte del sujeto constituyente en donde existe cierta forma de idealización primigenia, pero diferente a la de la lógica tradicional (Husserl, 1980: 53).

Así, el ámbito de la *doxa* pasiva, de la creencia pasiva en el ser, de este terreno de creencia, no sólo constituye el fundamento de cada acto conocitivo particular y de cada inclinación al conocimiento, de cada juicio de lo que es, sino también de cada valoración individual y acción práctica realizada sobre el ser; es pues un fundamento también de todo aquello que se denomina en sentido concreto “experiencia” y “experimentar” (Husserl, 1980: 56).

Además, teniendo en cuenta el sentido horizóntico que se mencionó:

[...] retrocedimos del juicio predicativo y de su evidencia directamente al ámbito de la creencia pasiva en el ser, en cuanto conciencia de que los sustratos de los juicios están pre-dados; un terreno de creencia que se reveló como el del mundo y gracias al cual toda experiencia es experiencia en el horizonte del mundo. (Husserl, 1980: 55)

Con lo anterior podemos decir que el *mundo de la vida*-la elaboración espiritual del mundo de las cosas- se funda a partir de pasividades de la conciencia que dan lugar a posteriores configuraciones producidas por los actos de la conciencia o formaciones espirituales. Es decir, el mundo nos aborda con diversidad de estímulos provenientes de cierto(s) aspecto(s) u objeto(s) que capta(n) nuestra atención en medio de todo un horizonte objetivable del mismo modo que, al ser captado nos sugiere una explicación mayor por la indeterminabilidad que se da en cada encuentro. Una indeterminabilidad externa e interna en tanto determinable cada vez más perfectamente en sí, como más perfectamente determinable *ad infinitum* en medio del trasfondo *-horizonte-* de aspectos y objetos.

Ahora bien, habiendo dado una exigua descripción de lo que en Husserl es la mente y dejando claras sus diferentes acepciones, así como su forma de actividad *-intencional, sintética y horizóntica-* debemos tener en cuenta que el entramado intencional puede transitar entre actitudes diferentes con diversos y correlativos objetos en tanto capaz de modificar la dirección de sus aprehensiones como nos lo anota el filósofo moravo en *Ideas* (Husserl, 2005: 257). Del mismo modo, las conductas o espontaneidades de la conciencia pueden estar relacionadas con pasividades vueltas temáticas por el mismo sujeto a través de la reflexión:

Aquí hay por ende que observar que en las diferentes combinaciones de actos teóricos y otros actos se presentan diferencias fenomenológicas esenciales que resulta más fácil ver que describir distintamente. Ante todo, en atención a ellas hablamos de actitudes teóricas, axiológicas y prácticas” (Husserl, 2005: 41).

La aclaración hecha por Husserl en cuanto a la dificultad que supone la descripción distintiva entre las diferentes actitudes fenomenológicas podemos relacionarla con el hecho que hablar de espontaneidad o pasividad no remite necesariamente al estar referidos de forma eminente en tal actitud hacia determinado objeto, sino en la libertad de comportamiento *- predominante o servidor-* que los actos pueden tomar, como lo describe gráficamente en la actitud de quien contempla teóricamente los

fenómenos físico-ópticos, pero en el trasfondo experimentando una actitud de agrado frente a la “belleza” de tales “fenómenos” (Husserl, 2005: 42).

Por lo tanto, para poder describir una fenomenología de la dinámica mental debemos atender a que no solo se trata de una del modo en el que siempre se encuentre ejecutante y dirigida hacia diferentes objetividades en actitudes distintas, sino que está propensa a la afección -pasividad-. Sin embargo, en tanto dinámica integral y sintética es la acción de un sujeto *Sum Cogitans* que refiere sus vivencias a unas tematizaciones dóxicas, valorativas y prácticas que conecta sus *cogitaciones* con los correlatos propios a cada una: el pensamiento a lo pensado, el valorar a lo valorado y el ejecutar a lo práctico.

Mente lógica: mundo teórico

La actitud o esfera de la razón que tiene como ejercicio aquel de tematizar *teóricamente* el mundo, de ponerlo como existente, etiquetarlo como “esto es” se denomina *actitud lógica*. Es aquella que predica sobre algo y a su vez crea relaciones causales como “si, entonces” entre las cosas, realizando inferencias desde tales asociaciones (Husserl, 2005: 385). Se puede decir que su *telos* consiste en una tendencia hacia la idealización de lo real presentante y la explicación “exacta” del mundo circundante. En este modo de operación de la conciencia los objetos son solo “cosas inmersas en circunstancias determinadas” (Husserl 2005:74). La actividad *captante-mentante* propia de esta esfera operacional no dona otro tipo de atributos que le puedan ser dados a las cosas, esto es, hay una limitación cosificante no valorativa ni de utilidad práctica, aunque se debe tener presente que hay una valoración del acto mismo de conocer, pero sin exceder este mismo sentido teórico.

Si bien, del desarrollo de esta actividad hace parte el carácter sensible, se da lugar no solo a los fenómenos de la percepción, sino a aquellos derivados de esta última cuyo modo es imaginativo o rememorativo: *presentificaciones* (Husserl, 1980: 20) sin olvido de los de carácter inconsciente -*pasividades* o *afecciones*- que suministran impulsos tomados como contenidos por la actividad de la conciencia (López, 2015: 56). Es el sentido que toma por actos intencionales de la razón significación sintéticamente mediada y cuyas objetividades fundantes son los *noemata: las tesis más simples* (Husserl, 2005: 46). Esto último en relación con la *doxa pasiva*.

En torno al papel de los diferentes tipos de *presentificación* diremos con respecto a la reflexión, “En la actitud teórica de la reflexión no puedo hallar predicados objetivos, sino solamente predicados relativos a la conciencia” (Husserl, 2005: 44). Si bien se entiende, Husserl hace la claridad en cuanto a que en ella [la presentificación] no se está “directamente” experimentando o captando determinada objetividad, sino que remite a ella [la objetividad], pero de una manera eminentemente subjetiva porque es el sujeto quien reconstruye la relación total, siendo esto su objeto temático. En cuanto a la fantasía, podríamos afirmar desde *Experiencia y juicio* el hecho de su tender a infinito como extrapolación de la realidad que permanece en casos determinados y reales concretos (Husserl, 1980: 381). Decimos por lo tanto de ambas que si bien no entran directamente en la objetivación de la realidad natural, sí en una producción posterior por parte del sujeto y que hacen parte del carácter de la actitud temático-teórica, solo que con objetividades no inmediatamente relativas a la

naturaleza, sino a unas constituidas por él mismo [el *ego*]-sin perder de vista que toda categoría ideal se basa en percepciones sensibles- y que es por esto que podemos hablar de un sujeto con la capacidad de la *intuición de esencias* o *variación eidética*.

A propósito de traer nuevamente a colación el papel de la intuición, en este punto es importante tener presente que la cualidad temática y mentante de la conciencia, reteniendo la consideración de su origen sintético, es la de penetrar esa naturaleza que le aparece como trascendente a través de la intelección *-Intus Legere-* de la esencia que le corresponde y por la que se permite construir un esquema ideal que trasciende a la intuición misma. Intuición y evidencia intelectual son formas de conocimiento (Husserl, 1962:62). En otras palabras, antes hablábamos acerca de la manera en la que las primeras impresiones -relacionadas con la doxa pasiva- estimulaban al sujeto y provocaban un resultado tendiente a la *idealización (proto-idealización)*. Lo que sucede en aquel estadio del conocimiento experimentante no puede llamarse aún “ciencia exacta objetiva”, precisamente porque tal momento del *complexo cognitivo* escapa a la mirada captante de dichas ciencias. Es solo cuando la visión reflexiva medita sobre *quién ve*, que descubre inexorablemente todos los fenómenos que para sí habían estado ocultos y salen a la luz (Husserl, 1962: 62).

El *geómetra* que dibuja sus figuras en el encerado traza líneas fácticamente existentes en el encerado fácticamente existente. Pero su experimentar lo trazado, *qua* experimentar, no es en mayor medida que su trazar físicamente el *fundamento* de su intuir y pensar geométricos esenciales. De donde que sea lo mismo que al proceder así esté alucinado o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas o construcciones en el mundo de la fantasía. Muy distinto es lo que pasa en el *investigador de la naturaleza*. Éste observa y experimenta, esto es, constata una *existencia* empírica, o *el experimentar es para él un acto de fundamentación*, que nunca sería reemplazable por un mero imaginar. Justo por ello son los conceptos de ciencia de *hechos* y ciencia *empírica* conceptos equivalentes. Más para el *geómetra*, que no investiga realidades, sino “posibilidades ideales”, no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, *la intuición esencial el acto de fundamentación última.*” (Husserl, 1962: 28).

Considerandolo mencionado en esta sección, podemos afirmar que la visión fenomenológico-reflexiva permite descubrir asuntos que no le son explícitos a las ciencias tradicionales “dogmáticas” como el derecho intuitivo e intelectual de ser formas del conocer. Esto es, el carácter radical que asume Husserl con su fenomenología consiste en que una vez dado el pensamiento o actitud “científico-natural”, puede develarse reflexivamente la intuición escondida bajo el ropaje de la idealización (Husserl 1980: 47). Es decir, fenomenológicamente es posible ver que la actitud mentante- captante de la subjetividad puede llegar a niveles infinitos de idealización y exactitud, solo que esta capacidad es *naturalmente* sobreentendida. Únicamente con un retroceso reflexivo fenomenológico es que el sujeto se percata del papel espiritual [*a-natural*] de la intuición y la intelección que cumplen un rol en ese constructo de las ciencias exactas de la naturaleza, pero que suponen un encuentro entre una subjetividad trascendental [*acto*] que abarca una realidad de dominio y rango, aún mayor que el que sucede en el encuentro de un sujeto y un objeto en la actitud científico-natural. Por lo anterior, *ver* entonces las cosas como realmente son.

Mente estética: mundo emotivo

La actitud estética es aquella en la que la conciencia no solo mienta o capta dóxicamente el mundo, sino que lo valora. Es decir, se puede plantear como un encuentro del sujeto con las cosas, pero de carácter sentiente en cuanto se brinda al último un valor de: bueno, malo, agradable, desagradable, bello, feo, etc. Se relaciona con la *aistesis* (*αἴσθησις*), el simple percatarse sensible anterior al obrar o al valorar (Husserl, 1980: 68). Por tanto, en esta esfera de la razón la conciencia no solo tematiza al mundo, como se expuso en la sección anterior, sino que valora -ejecuta *predicados valorativos* sobre el objeto- “Ya se ha considerado el papel de la afectividad (*Gemüt*) al tratar los estratos inferiores de la génesis de la intencionalidad. Sobre este nivel todavía ajeno a la intencionalidad se constituyen los actos de sentimiento que se dirigen al valor” (Walton, 2015: 218). Esto lo plantea Roberto Walton respecto de la necesidad de legitimación racional para los actos valorativos en tanto que suponen *tesis*, aunque de un carácter distinto (Walton, 2015: 220).

Sobre la base de la idea que del objeto físico emanan estímulos, según Husserl en *Ideas II* podemos hablar de una manera diferente en la que la conciencia asume tales objetividades (Husserl, 2005: 234). Esta es la acción de la conciencia *valorativa-axiológica* que también presenta caracteres asociativos como los conocidos en la actitud dóxica (Husserl, 2005: 234), de modo que se puede ver una variación fenomenológica de la constitución de las objetividades en la conciencia humana, pero que al igual que en los actos teóricos y como se verá en los prácticos, remiten a los datos de los sentidos. Como se dijo con López, suministran estos últimos su material a las producciones categoriales de cualesquiera de las tres esferas consideradas en este estudio sobre la razón; “[...]—por decirlo así, los protoobjetos a los cuales remiten todos los objetos posibles conforme a su constitución fenomenológica— son los objetos de los sentidos.” (Husserl, 2005:47).

Si se entiende bien en Roberto Walton la temática valorativa de la conciencia surge de una vía divergente a la de la actitud teórica en tanto esta última cosifica la realidad y de su parte, lo que caracteriza al valorar es un enfoque más subjetivo -más sentiente- que dota de ciertos caracteres “extra-cósicos (*außersächlich*)” a las objetividades (Walton 221). Es una mirada más hacia el sujeto que va constituyendo sentido sobre la cosa material a la manera de correlación entre la *Hylé* [materia sensible] y la donación de sentido por parte de aquel (Walton, 2015: 225). Ahora, no todo ocurre en un estrato consciente, ya que la *Hylé* requiere de una donación *intencional* de sentido que es posterior. Por ejemplo, los sentimientos no intencionales de placer o displacer en los encuentros subjetivos con el mundo circundante son precursores de la intencionalidad valorativa, “Una constelación de propiedades materiales se asocia con sentimientos sensibles, y un sentimiento intencional intuye un valor al aprehender esos sentimientos sensibles” (Walton, 2015: 228).

Esta doble cara -aspectos conscientes (o intencionales) e inconscientes- en la constatación de estos fenómenos responde a una teleología en la forma en la que el ser humano dota de conciencia o *da razón* del mundo, en este caso afectivamente como lo explica con Husserl desde *Ideas I* el profesor Andrés F. López en su *Psicología pura de la primera infancia*:

De esta manera, desde el “comienzo trascendental” que está dado, [...], desde el cuerpo todavía no-nato, [...], hay un “obrar” (*Tun*) o un hacer unitario, aún sin metas, pero integrado a la totalidad no-separada de la *hyle* y/o “lo que aparece en general mundanamente de modo impresional o perceptivo”, sentido (López 2017: 75).

Lo anterior, a propósito de lo que respecta a la necesidad nutritiva del no nato o el infante que no enfocan su objetivo, sino que actúa a través de la satisfacción de las necesidades primigenias. Es como el ejemplo dado por Husserl y mencionado por Walton en el que su impulso [el del infante] por satisfacer su necesidad encuentra ciegamente su objetivo, brindándole posteriormente un valor a tal logro (Walton, 2015: 223).

A manera de diferenciación entre captación dóxica y captación de valor, es necesario tener en cuenta que “Para designar la captación del valor, Husserl utiliza el término *Wertnehmung*, que se puede traducir por *valicepción* como palabra análoga a percepción porque en alemán designa el tomar o recibir (*nehmen*) lo valioso (*wert*) o el valor (*Wert*) del mismo modo que percepción designa el tomar o recibir lo verdadero (*wahr*).” (Walton, 2015: 228) Esto es importante en aras de considerar que existe un paralelismo entre la acción dóxica y la valorativa, “Así como el proceso de legitimación dóxico está regulado por leyes eidéticas [*a priori*, como las de la lógica formal y material], el proceso de legitimación axiológica está regulado por leyes axiológicas.” (Walton, 2015: 238). Por lo tanto, no solo el conocimiento tiende a una idealización, sino que la actitud emotiva supone una valoración ideal. Husserl lo describe colocando como ejemplo el disfrute de una obra sinfónica en el momento de su interpretación, pero llevándola al carácter ideal en cuanto que, con cada reproducción, pueda ser una y la misma sensación de placer estético (Husserl, 2005: 40).

Es por las razones esgrimidas que la humanidad se define a sí misma como tal, puesto que excede toda experiencia y aprehensión del mundo de las cosas trascendentes, al de considerarlas objetos de valor y utilidad. Esto último como se verá en la sección siguiente, ya que los meros objetos son presupuestos para la creación artística, la contemplación espiritual, la generación de cultura y la consideración de los otros como *personas*; sin olvidar los valores religiosos que apuntan con los acabados de mencionara una teleología infinita (Husserl, 2005: 244).

Mente ética: mundo del actuar

Esta actitud o esfera de las facultades de la mente radica en el querer y resolverse propiamente dichos, en el resolverse volitivo (Husserl, 2005: 40). Si bien es entendido podríamos decir que aunque se ha venido hablando de “actos” de la razón, estos denotarían cierto carácter de voluntad, suponiendo una relación con las dos anteriores esferas de la mente; sin embargo es necesario dejar claro que la voluntad práctica difiere de la intencionalidad pura, ya que la segunda implica una tríada compleja y posterior a la primera constituida por el propósito [*vorsatz*] o decisión [*entschluss*], el *fiat* y la *voluntad de acción* (Walton, 2015). Respecto de los dos primeros, es importante anotar que su factor común es la necesidad de una acción para dar impleción –algo así como satisfacción– a ambas intenciones. Es decir, es necesario el *isea!* que materialice lo potencialmente requerido, con esto se sobreentiende el *fiat*

que precede a la *voluntad de acción*. De los objetos emana toda suerte de estímulos que tomados desde el punto de vista fenomenológico implican relaciones de *motivación* – entre objetos y personas-, más que de causalidad [entre cosas]. Esto es, el sujeto pasa por estadios teóricos y valorativos que en un nivel superior permiten fundar [“donar”] nuevas formas de consideración de aquellos objetos circunmundanos que devienen en una connotación de utilidad: herramientas, mercancías, etc. (Husserl 2005: 234). En segundo lugar, debe hacerse alusión a que los motivos pueden surgir de objetos no necesariamente reales naturales -como cosas o causalidades-, sino de fantasías o representaciones. Para ambos casos, Husserl menciona en *Ideas II*: “*Me enfado por el ruido de allá afuera – la aprehensión puede ser exactamente la misma que: me enfado por la tonada de moda que me persigue en la fantasía.*” (Husserl, 2005: 281). De este modo debe quedar claro que la relación motivacional no es un asunto real-causal, como sí lo es de carácter fenomenológico. Esto es, en el momento del actuar [práctica o ética mental] se requiere de convicciones que motivan, solo que tales convicciones pueden estar determinadas por motivaciones *irreales* y por la meditación característica de la libertad humana racional *espiritual*; tal como se aclara en la descripción de los componentes de la intuición en la que interviene un ego “yo” cuya relación con el mundo cósmico es circunstancial, no causal. Respecto de lo anterior, Husserl asume en *Ideas II* que el yo es el mismo en tanto no cambien los motivos, posibilitando la constatación de un yo de las habitualidades [no empíricas], ya que la toma de posición del ser humano es ante todo intelectual y por tal intelectualidad es posible que cualquier otro tenga intelección de mi toma de posición (Husserl, 2005: 153). Dentro del sentido de lo mencionado, quede claro que la fuerza de las motivaciones puede variar por ejemplo con la edad –juventud, vejez-, etc. (Husserl, 2005: 314) y que siguen aquellas su ley propia (Husserl, 2005: 390).

Con respecto al carácter de unidad vivencial e historicidad del espíritu humano, es importante lo siguiente:

El yo vive siempre en el medio de su “historia”, todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias, en ocurrencias, transformaciones o similitudes de anteriores vivacidades, nuevas formaciones fusionadas a partir de esas similitudes, etc. -enteramente como en la esfera de la protosensibilidad, cuyas formaciones también pertenecen al medio del yo, a su haber actual y potencial. Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza: pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por la mera legalidad de la naturaleza), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo; yo y naturaleza son contrastes, y todo acto tiene también su lado de naturaleza, esto es, su subsuelo de naturaleza: lo que está predado afectando, es formación de la naturaleza, aunque también aquí y allá puede haber coactuado algo yoico en la acción anterior. Y todo acto tiene su lado de naturaleza principalmente en que la ejecución de actos similares anteriores lleva consigo una tendencia asociativa, una tendencia de naturaleza, a ejecutarlo de nuevo; esto quiere decir: en circunstancias de afección dadas existe una tendencia de naturaleza, a ejecutarlo de nuevo; esto quiere decir: en circunstancias de afección dadas existe una tendencia reproductiva dirigida a la reproducción de lo mentado en iguales comportamientos de acto anteriores; y no sólo eso: también a este comportamiento igual (el de ahora).” (Husserl, 2005: 391)

Se debe tener en cuenta que si bien la actitud práctica de la razón atiende a un propósito y a un asentimiento que posibilita la acción de la voluntad, al interior de esto se encuentran los motivos y la intelección -entiéndase esta última como racionalidad o libertad- al momento de deliberar. Aquellos [motivos e intelección] suponen la doble cara de la actividad y pasividad de las acciones de la mente. Esto es, la falencia inminente de las facultades o actividades del yo, lo cual trae consigo dos asuntos que nos competen: la cara contraria a la actividad de la mente en la que el sujeto es actuante y deliberante llamada *inconsciente* o *pasividad* y la influencia que, en los actos del mencionado sujeto tienen los otros *yoes*. En cuanto a la mencionada pasividad, Husserl nos dice:

Encontramos, pues, como lo primigenia y específicamente subjetivo al yo en sentido propio, el yo de la “libertad”, [...] el yo que es en todo sentido “activo”, que toma posición. Pero éste es solamente uno de los lados. Frente al activo está el yo pasivo, y el yo es siempre, donde es activo, a la vez pasivo, tanto en el sentido de afectivo como de receptivo —lo que desde luego no excluye que pueda también ser meramente pasivo; “receptividad” es, desde luego, según el sentido, una expresión que encierra un nivel ínfimo de actividad, sino también la auténtica libertad de la toma de posición activa. (Husserl, 2005: 391)

Aquí es importante mencionar que de las tres esferas facultativas de la mente hace parte un componente espontáneo inconsciente que es inherente al *cogito* y que permanece actuante en todo momento sin que el sujeto, la mayoría de las veces, se percate de ello y como se ha mencionado anteriormente dado el carácter asociativo de la razón forma parte de las constituciones y haberes más complejos del yo. Entonces podemos decir que las motivaciones no siempre responden a actividades, sino a acciones inconscientes del sujeto:

Los “motivos” están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a luz mediante “psicoanálisis”. Un pensamiento me “recuerda” a otros pensamientos, trae de nuevo al recuerdo una vivencia pasada, etc. En algunos casos esto puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación está en verdad realmente presente en la conciencia, pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible (“inconciente”). (Husserl, 2005: 270)

Por lo dicho, una indagación psicoanalítica posibilita la recolección de datos y razones por las que se puede hacer hablar al silencioso inconsciente que en realidad nos está *advirtiendo* por muchos medios y que está influyendo en cada uno de nuestros propósitos, decisiones, deseos y opciones volitivas.

Las mencionadas pasividades tienen un origen subjetivo como acabamos de ver, como atributo de las acciones racionales que hemos venido estudiando, sin embargo es claro en la vida práctica intersubjetiva que tales motivaciones inconscientes también pueden provenir de otros. Se trata en este punto de “influencias ajenas” como se menciona en *Ideas II*:

El desarrollo de una personalidad está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenos. La influencia determina el desarrollo personal, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener un

efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante, según mi situación psíquica, según el estadio de mi desarrollo, el cultivo de mis disposiciones, etc. El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en «las mismas» circunstancias (Husserl, 2005: 216).

Con este presupuesto podemos constatar que *los otros* influyen de manera diversa pero contundente en nosotros y consecuentemente en nuestros actos [o vida práctica]. La cultura, los imaginarios, las sugerencias implícitas o explícitas del otro actúan constantemente en mí; incluso hasta los meros pensamientos ajenos se van constituyendo como propiedades mías, “haberes del yo”.

Como conclusión a este segmento cito las palabras del profesor Andrés Felipe López plasmadas en su publicación postdoctoral:

Cada fase de los sujetos, [...] está ordenada por un impulso volitivo al que le es una necesidad la aparición de un “horizonte volitivo latente, activo”. La característica antropológica más propia consiste así, en descubrir que se es portador de una *legalidad racional universal*, de un orden ingénito que ya opera desde la pasividad y que por voluntad personal puede llegar al nivel superior que desde adentro se le informa. Que exista tal *teleología*, desde la pasividad prueba que no es el sujeto el creador de tal cosa, sino que le es innata. A esto Husserl lo llamó como “oscura voluntad de vida” [...]. (López, 2017: 53)

De este modo se deduce un paralelo entre las leyes regentes en las respectivas esferas lógica y axiológica y, consecuentemente la práctica. Walton en su mencionado texto *Intencionalidad y Horizonticidad* resalta un paralelismo entre ambas legalidades de la mente, puesto que la primera esfera se fundamenta sobre la base de juicios dóxicos y epistemológicos y, de su parte la segunda sobre unos de valor. La única anotación al respecto se basa en el hecho que la razón teórica da fundamentación a los juicios de valor y al aspecto práctico de la mente en tanto que pone de manifiesto fundamentos racionales en actos que le son ajenos. A este respecto el autor [Walton] cita un fragmento de la *Serie Husserliana* en la que se explicita la acción de la razón lógica en relación con las otras dos esferas estudiadas:

La razón valorante y la razón práctica son por así decirlo mudas y en cierta medida ciegas. [...]. Por tanto, la antorcha de la razón lógica debe ser enarbolada a fin de que pueda aparecer a plena luz lo que está oculto en formas y normas en la esfera del sentimiento y la voluntad (Walton, 2015: 221).

Con base en lo que acabamos de citar podemos ver que, si bien hay una transversalidad de la razón en los actos de cualquiera de sus tres esferas, existe una tipificación fundamentada en la actitud de cada una de ellas. Así se entiende. Por lo tanto, es posible que cualquiera de los componentes de la tríada facultativa de la razón tenga por reflexión teórica una explicitación o fundamentación lógica o teórica. Esto es, la razón es una y la misma, pero que se manifiesta en tres vertientes diferentes, operan simultáneamente, solo que en actitudes dominantes y servidoras e incluso pasividades como se ha anotado en esta investigación. Por último, entendiendo bien al doctor López y con él a Husserl en, el mencionado trabajo posdoctoral del primero, la ética, dada su relación con los juicios de valor y a su vez con los juicios de carácter teórico es identificable como *Lógica de la Voluntad* (López, 2017: 67).

Queda un aspecto importante por mencionar y es el anotado por Roberto Walton en su referenciada obra, donde afirma que una de las notas que diferencian los tres aspectos tocados hasta este momento [actitud lógica, estética y ética] estriba en que la actitud lógica -doxotética o teórica- hace referencia a un encuentro caracterizado por la “cosidad” del sujeto y el objeto. En otros términos, el presupuesto experiencial. En palabras de López en *Vida Humana Fenomenológica: “trascendencia horizontal”* (López 2015: 33). Los aspectos axiológico y práctico suponen una consideración más subjetiva. Esto último consiste en *algo más* que el encuentro de dos cosas, porque si bien se da, ocurre una producción del sujeto y tal producción se funda en la constitución de valores y de practicidad en ellos. Se constituye subjetivamente y en razón de las facultades de aquel, ya no lo *verdadero* o *falso* de la esfera teórica, sino lo *bello* axiológico y lo *bueno* teleológico práctico.

Fenomenología de la corporalidad

Los tres aspectos de la mente estudiados en los numerales anteriores remiten a un correlato fáctico -físico, real, natural- denominado *cuerpo*. Allí es donde se concreta “naturalmente” el fenómeno *Hombre [Persona]* y que, en virtud del enfoque fenomenológico abordado hasta este punto, sugiere cierta dualidad. Esto ya que la corporalidad del ser humano implica la consideración de tal como una cosa física existente en el mundo, un objeto más *ahí*, pero que entraña una realidad más que fenoménica, fenomenológica.

El cuerpo puede considerarse pues en primera instancia como una cosa más perteneciente al mundo circundante y con características propias del mundo físico. Efectivamente lo es, sin embargo, lo que *reside* longitudinalmente a aquella realidad física viene a ser explicada en cuanto no solo es objetividad física, sino que remite a un *yo* que no necesariamente es tema de la misma esfera investigativa en virtud de que cuerpo viene a ser el transbordo de la causalidad del espíritu a la de la naturaleza (Husserl 2005: 334). Lo que es similar, la corporalidad permite constatar que su fisicidad responde a leyes cósmico-naturales como el resto de las cosas del mundo, pero que entraña un aspecto subjetivo trascendental a dicha realidad.

Roberto Walton hace una claridad en cuanto a la denotación terminológica alemana de “cuerpo propio [*Leib*]” y “cuerpo material [*Körper*]”. La primera sugiere una relación estrecha con el *yo*, es decir, un carácter corporal subjetivo que remite a los actos comandados por la conciencia y, por lo tanto, no relacionados directamente con la mecánica (Walton, 2015: 190). La relación anterior la podemos formular dentro del marco de las circunstancias provocadas por los fenómenos de las *kinestesias* y las *ubiestesias*. Las primeras consisten en movimientos activos del *yo* que revelan la situación de los órganos del cuerpo y por ello ser posible el “yo hago”, “yo me muevo” (Walton, 2015: 190); las segundas, en el evidenciar *ad intra corporis* las relaciones de causalidad que devienen en un experimentar subjetivo lo que implica la realidad física-natural. Esto último consiste en que se puede considerar a las *ubiestesias* como remitentes a un experimentar desde lo más profundo pero residentes en el cuerpo, llamadas en *Ideas II* como “sensaciones localizadas” físicamente (Husserl 2005: 184), pero pertenecientes al alma (Husserl 2005: 189). En tal sentido podemos concluir que con la mediación de tales facultades del cuerpo, en tanto asumido este último como

herramienta de posibilidad para la interacción con el mundo -visto desde fuera mecánicamente y desde dentro, fenomenológicamente- se asume al alma como “entretrejida en el cuerpo”, entendiéndose bien a Husserl en su segundo libro de *Ideas* (Husserl 20205: 127) y a su vez el cuerpo como “órgano del espíritu” o “expresión del espíritu” (Husserl 2005: 131). Para claridad de lo mencionado sobre la asunción alemana de cuerpo como *Leiben* el libro acabado de citar, Husserl indica el concepto de *alma* como “unidad de las facultades espirituales” (Husserl 2005: 162) y a su vez al de *espíritu* como “animación del cuerpo”, por tanto objetivamente experimentable (Husserl 2005: 130). En esta lógica se reconoce una relación recíproca en cuanto a la unidad: cuerpo-alma como la que constituye a un *yo* (Husserl, 2005: 128) y en la que, de carecer de alguno de sus constituyentes se produciría, a falta del primero [cuerpo] una imposibilidad de la manifestación de la segunda [alma]. Así como de faltar la segunda, se tendría materia inerte o “cuerpo muerto” (Husserl, 2005: 129).

Husserl desarrolla exhaustivamente el papel del cuerpo en la constitución de la realidad circunmundana. Físicamente el cuerpo aparece como el centro desde el que parte la “edificación del mundo espacial” (Husserl, 2005: 89) en virtud de la diferencias características y proactivas de sus “cinco” sentidos. Diferencias que en definitiva dan lugar a una “unidad de la experiencia” (Husserl, 2005: 70). Análogamente y en consecuencia con el componente anímico y espiritual, el cuerpo se instituye como “punto cero” y medio de cualquier percepción para la “constitución de todo” lo real o posible, como nos lo ejemplifica Husserl con el caso de imaginar un centauro; tal fantasía tendría como origen focal y perceptivo [imaginariamente] mi *yo-cuerpo* (Husserl, 2005: 88).

En lo que respecta a la *profunda unión entre* las dos realidades sobre las que se ha disertado, es necesario explicar desde nuestro filósofo que consiste en una *apercepción* como protocomponente de la condicionalidad psico-física. Si se entiende bien, esto sería como el excedente de sentido que aporta la subjetividad y que da lugar a tal conjunción espiritual: cuerpo-alma (Husserl 2005: 97). Si lo miramos desde Walton, esto sería un fenómeno prerreflexivo:

El movimiento corporal no solo fundamenta la conciencia del mundo, sino que implica una relación prerreflexiva consigo mismo. No hay curso de vivencias o experiencias que no tenga su punto de referencia en esta relación prerreflexiva por la cual la subjetividad que se mueve a sí misma tiene una cierta autopercepción de sí misma previa a la reflexión (Walton, 2015: 208).

Al exponer esta realidad corporal que entraña una dualidad fenomenológicamente constatable, nos vemos en la obligación de tocar ciertos aspectos finales. Uno de ellos es el hecho de que la realidad cósmico-corporal carece de historia, es decir, es una cosa que depende causalmente de otras, pero que al momento de ser alterada física y/o espacio temporalmente sigue siendo la misma entidad. De su parte, la realidad anímica supone una historia; es decir una cadena de vivencias, sentimientos, emociones e impresiones que afectan el devenir espiritual y que lo influyen en actitudes posteriores (Husserl, 2005: 176), ya que la vida anímica experimenta una corriente de vivencias cuyo principio se rige por la mencionada “ley de asociación”. De igual modo el hecho de expresar “yo estoy aquí, no significa que sea objeto de la naturaleza” (Husserl, 2005: 250) o lo que es semejante, al considerar las diferentes capas de constitución del *yo* o de *mi cuerpo* o de *persona*, de *hombre* podemos ver con claridad

lo que Husserl expone en *Ideas II*: “el cuerpo del hombre se mueve, no el hombre” (Husserl, 2005: 62), puesto que la conciencia es “absolutamente inespacial” (Husserl, 2005: 224).

Intersubjetividad y espiritualización del mundo: “Mundo de la vida”

Después de haber realizado una aproximación a las tres facultades del alma desde Husserl y habernos acercado fenomenológicamente a la relación entre aquellas con el cuerpo, abordaremos la cuestión del mundo ya no como uno de meras cosas, como se anotó anteriormente y tampoco en relación con un solo *yo* [sujeto], sino a una comunidad de *yo* es que lo espiritualizan, si bien es asumido el concepto de *Mundo de la Vida -Lebenswelt-* husserliano. Es decir que la pretensión a este respecto apunta a indagar en las diferentes producciones del *espíritu* como lo son la cultura y las *ciencias del espíritu*. Dejamos de lado evidentemente el asunto que atañe a las ciencias exactas de la naturaleza, pero considerando que son también producciones del mismo espíritu.

En principio se debe considerar la indubitabilidad del *yo puro* que, a pesar de entrar y salir de escena, es uno y el mismo: *perdurable*. Esta es la esencia de cada ser humano. Se trata aquí del *yo-cogito* descubierto por la “mirada genial” de Descartes, en tanto que al ponerse en duda aquel [cogito], se encontraría el sujeto a sí mismo como objeto de la duda (Husserl 2005: 139). Interpretando a Andrés López en el § 17 de su tesis doctoral “Yo intencional *versus dasein*”, el *yo* intencional es de carácter infinito si se pretende indagar en un principio y un fin suyos. La persona, la encarnación del *yo* está determinado por la indeterminación -valga la antinomia-, pues tiende a “tareas infinitas” que lo constituyen como “uno con Dios”; aunque conoce que es contingente da razón de una teleología propia de quien fuere inmortal, muy diferente a lo que planteaba Heidegger con un *dasein* supeditado a la existencia [contingencia] (López, 2015: 128).

Al respecto cabe sostenerse lo mencionado a lo largo de esta investigación -la triple facultad [intencionalidad] de la mente una tendiente a la verdad, bondad y belleza, y la infinitud de la teleología espiritual producida por la subjetividad trascendental con la horizonticidad del mundo de la vida y la intersubjetividad-. Esto es, la profundidad que nos proporciona Husserl con su fenomenología y la descripción de la unidad y polivalencia de la mente [subjetividad trascendental] nos permite realizar una explicación exhaustiva del fenómeno intersubjetivo y de la producción humana donadora de sentido a su mundo circundante.

En primer lugar debe decirse que *el otro* es quien me permite una autocomprensión. Sin la alteridad no puedo constituir completamente la subjetividad. En este sentido Husserl evidencia la profunda relación entre los sujetos. Prueba de ello es la dualidad o pluralidad que experimenta el *yo* con su “paradoja de la subjetividad” expuesta por López en su capítulo II de *Vida humana fenomenológica*. Allí se explica el fenómeno experimentado por el hombre como *yo* no-idéntico en tanto experimentable como otro en sí mismo. Con esto surge una relación recíproca entre la alteridad y el *yo*. De una parte, porque al interior del sujeto anida una dualidad-multiplicidad, y de otra, sólo la existencia del otro y mi relación con él me posibilita una completa autodeterminación. Parafraseando a Husserl en *Ideas II*, la *intracomprensión* del *yo-hombre* se da por *empatía* y *apresentación* del otro (Husserl 2005: 208). Lo anterior

connota la *apresentación* como capacidad que tengo de conjugar cuerpo y espíritu en la otra persona, semejante a como en algún momento lo constituí en mí y; la empatía que consiste en la capacidad mía de inteligir la intelección del otro en tanto que la intuición es patrimonio humano, me permite entender *desde lo profundo* la realidad humana. Prueba fiel de lo que se acaba de decir es el hecho de venir al mundo por la mediación de otro -la madre- quien me proporciona una *protoempatía* [*Ureinfühlung*]. Por tanto, es el otro quien me introduce al mundo (López 2017: 112). Las consecuencias de esto en Walton suponen que la herencia intergeneracional de la que somos propietarios sedimenta en cada uno y nos convierte en seres de habitualidades con características particulares. Esto aunado al hecho de que el nexo instintivo con los otros seres humanos refuerza el fenómeno de la intersubjetividad (Walton, 2015: 61).

De tal modo, el ser humano establece relaciones con otros humanos en tanto los asume como tales. Es el hecho de concebir al otro como *compañero*, pues *seintracomprende* esa realidad alterna por medio de la comunicación y la reciprocidad de amor u odio, concordancia o disonancia, *aperceptivamente*; un mundo social de personas, más que de cosas (Husserl, 2005: 240).

Realidad más que para lo físico natural, para el espíritu (Husserl, 2005: 243). Aquí se constata nuevamente que la relación de los hombres con el mundo no es causal, sino motivacional (Husserl, 2005: 235). Por esto, la relación entre seres humanos estriba en conciencia con conciencia y voluntad con voluntad (Husserl, 2005: 283); esto posibilita la empatía y se manifiesta en que por ejemplo “el gesto del otro me determina”, lo que quiere decir que son relaciones que se establecen y que exceden a profundidad las conexiones causales determinadas por la tangencialidad. Es decir, estriban en el *corazón* de la persona, en el fondo del espíritu humano.

Por las razones anotadas el historiador no debe centrarse en asuntos meramente causales, sino en lo que motiva a las diferentes épocas a actuar de tal o cual modo:

Quando el investigador del espíritu habla de “reglas”, “leyes”, bajo las cuales se hallan esas maneras de comportamiento o los modos de conformación de configuraciones culturales, las “causalidades” en cuestión, que encuentran su expresión general en las leyes, nada son menos que causalidades de la naturaleza. La pregunta del historiador es: qué han imaginado, pensado, valorado, querido, etc., los miembros de la socialidad en su vida comunitaria. Cómo estos hombres se han “determinado” mutuamente y cómo se dejan determinar por el mundo de cosas en torno a ellos, cómo lo han configurado a su vez retroactivamente, etcétera. (Husserl, 2005: 277)

El historiador o el científico del espíritu debe fijarse entonces en la producción de la subjetividad trascendental o espiritual que *дона* una constitución nueva a las cosas, es decir, debe ir a la fuente de la construcción intencional: *noésis-nóema*; no a una relación causal real de la subjetividad con el entorno cósmico, sino a lo que produce ella [la subjetividad] como fuente espiritual de lo que le rodea (Husserl, 2005: 420).

Entendiendo bien la explicación que desarrolla Walton sobre lo que Husserl plantea en torno a la vida cultural o histórica humana, el reconocimiento de la obra de arte o de las herramientas precisa no solo de una apercepción de su forma, sino de una intuición empática que conecte la realidad presente del yo con la de aquella [la de la obra] que es distante por el tiempo “historia” o la cultura. Lo anterior quiere decir que

es posible empatizar, si bien no inmediatamente –*inmediatez* en el caso de la propia cultura, época o familia- con un recurso mediático, reconocer y asumir realidades que nos pueden ser extrañas (Walton, 2015: 402). López vuelve tangible lo anterior, ya que define a la cultura como una “categoría del *ser*, no del *saber*” en tanto recoge las “actividades espirituales libres” del ser humano (López, 2017: 57). No sería entonces descabellado que de lo anterior López arguya que la Historia sea “gobernada por el espíritu”, puesto que se trata de una vida *activa, teleológica* por sus atributos de voluntaria y libre que se convierte en una presuposición apriorística –*esencial*-, o como lo toma el profesor desde Husserl, leyes de la intencionalidad que no obedecen a la biología, sino que por el contrario, determinan la configurabilidad anatómica (López, 2017: 58).

Andrés López en la obra sobre la que nos hemos venido apoyando en los últimos fragmentos menciona algo desde Max Scheler que considero contundente: “[...], a la esencia de la vida humana corresponde “la posesión de actos sujetos a una ley autónoma, frente a toda vitalidad causal psíquica [...]: ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la *estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo*” (López 2015: 61). Lo anterior, en virtud de que el profesor en el mismo texto y tomando reflexiones de Scheler explica la realidad *microcósmica* -humana- como “foco espiritual” del mundo en el que este último se ha *inteligido realiter* y al que es menester el desarrollo *realiter* (López 2015: 57).

En el numeral 4 del capítulo XII de su libro “*Intencionalidad y Horizonticidad*”, Roberto Walton nos relaciona la empatía y la analogización en términos de la capacidad del ser humano de plantearse el “como-si”;

Obro como si tuviera alas temporales, como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos, como si pudiera construir la unidad de una intuición del mundo, de una posible experiencia del mundo como propia para mí, en la cual, en una inmanencia infinita, pudiera recorrer todas las infinitudes de la experiencia.” (Walton, 2015: 412)

Con esto se explicita la posibilidad infinita del hombre de colocarse en situaciones diversas, reales o irreales. De tener alas y llegar a donde nadie lo imaginó, de ubicarse en cualquier momento histórico y experimentar lo que aquellos de la época, crear una realidad paralela o verse como infinito, inmortal.

Finalmente, es necesario dejar claro que la *vida humana* viene a ser una *expansión de la experiencia*, el ser humano es aquel que toma alas y vuela espiritualmente sobre el mundo de las cosas. El “sentido anima lo físico” (Husserl 2005: 284) y esto significa que el hombre, si bien experimenta el mero mundo de las cosas, está en la capacidad de imprimirle un espíritu tal como el suyo propio; es “como” *co-creador* del mundo en el que imprime un sentido espiritual a lo que ha estado presupuesto materialmente para él. No encuentro una mejor manera de mostrar lo que se acaba de expresar, más que con palabras de Andrés López en su tesis postdoctoral: “el mundo en el sujeto, antes de ser experimentado, es un epifenómeno; al estallar en el sujeto como vivencia se convierte ya en fenómeno [...]. Lo anterior muestra que el mundo y su sentido es producto de una fecundidad especial, de la generatividad *egológica* e intersubjetiva de

la conciencia”⁶. Si bien hay una relacionalidad real natural con las cosas, la subjetividad humana entraña la apercepción de las cosas del mundo, por lo que le atribuye un sentido, una *utilidad* y una *vida* a las mismas. De modo que el sentido anima lo físico y lo hace no como yuxtaposición, sino de una manera “penetrante” en cada cosa y en todas (Husserl, 2005: 371). “*Los hechos empiezan, duran y terminan, pero el sentido se queda, porque es atemporal y por tanto, universal. ¿Qué es ser universal? Un infinito de singulares posibles, uno para muchos que lo ejemplifican, una posibilidad para infinitos ejemplos que lo actualicen.*” (López, 2015: 233); son palabras de López en donde se considera, da una síntesis a esta parte de la exposición. Es precisamente porque el hombre está en capacidad de dar un carácter ideal al mundo circundante en tanto penetra la esencia y la relación eidética de las cosas y de las personas, que le da una vida espiritual y de sentido a la mera existencia.

Epílogo

Constatar fenomenológicamente – [es decir], superando al psicologismo- la inextricable conexión entre las facultades-pasividades de la mente y siendo esta correlato de un cuerpo material con una *patente* inserción en el mundo de las cosas, pero constituyente desde lo profundo, del *mundo de la vida* subjetivo e intersubjetivo, se puede mostrar que la relación base del método de la *Bioneuroemoción*[®] establecida por el *Enric Corbera Institute* es satisfactoriamente explicable, así como la consecuencia de sus efectos.

Dígase al respecto, en primer lugar, que la visión unificada de los aspectos: físico, emocional, mental y espiritual; presentada en la introducción de este artículo, desde la página del (E.C.I.) se puede relacionar con la mencionada “polivalencia fenomenológica de la mente [...]” expuesta en la cuarta parte de este trabajo y cuya expresión correlativa física corresponde a la corporalidad. Es decir, sí existe una relación íntima entre las diferentes direccionalidades de la razón y su expresión en el cuerpo, dada su condición como “sitio de transbordo del espíritu a la naturaleza” (parte VIII de este trabajo).

En segundo lugar, las valoraciones y la utilidad, así como la *espiritualización* del mundo, vienen a tener un fundamento en la *hondura* de sentido propia de la realidad trascendental *intermonádica* y teleológica; lo que se puede expresar como la donación de valor a un objeto, elaborada por un *sujeto espiritual constituyente* (y no otra conciencia), que llega a dar *vida* a una *cosa* cualquiera hasta llegar a convertirlo en objeto de deleite estético -arte, reliquia, etc.-. Del mismo modo y por su naturaleza trascendental *espiritual*, el *yo* reconoce al otro como “otro yo” y lo personaliza, entablando una profunda relación de intracomprensión. Esto último no solo ocurre con quien se tiene enfrente, sino con cualquier otro y en algún momento de la historia que puede estar directamente relacionado (o no) con la propia realidad intergeneracional.

Sobre la base de lo que se acaba de reconocer, es entendible que la relación del yo con otros *yoes* suponga lazos profundamente estrechos hasta tal punto que no solo estén definidos en la profundidad que supone la realidad trascendental, sino la que implica la interconexión con los otros en tanto se sugieren o sobreentienden en un

⁶ Véase en sección II: (López, 2017: 36)

mundo familiar, comunitario y socio-cultural (intersubjetividad), pero además con una sucesión infinita de generaciones y herencias que van predeterminando cada subjetividad. Dentro de esta lógica es entendible que cada ser humano responda no solo a una integralidad de vida subjetiva, sino que se advierta *íntimamente* conectado con otros; primero con su familia, después con sus próximos y luego con los que no le son tan familiares ahora o en cualquier momento o circunstancia histórica, ya que por mediaciones intuitivas e intelectivas puede empatizar y comprender toda realidad mundana-espiritual. Se puede entender entonces que en este orden de planteamientos surja ese mundo espiritual subjetivo e intersubjetivo. En definitiva, el entendimiento de estas realidades estudiadas, gracias al enfoque fenomenológico, necesariamente debe generar un cambio de actitud frente a cualquier realidad fáctica o posible con efectos epistemológicos sobre la entidad espiritual y frente a cualquiera otra entidad o metafísica. En relación al objeto de estudio propio de esta exposición, los presupuestos fenomenológicos correlativos expuestos necesariamente proporcionarían un cambio en la actitud del *sujeto*, en suma, un cambio de *vida*.

BIBLIOGRAFÍA

- Berenguer, Jaime (1966) *AΘHNA. Ejercicios de griego I*. Barcelona: Bosch.
- Brugger, Walter (1983). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.
- Corbera, Enric. "Bioneuroemoción®", *Enric Corbera Institute*, 23 de marzo de 2020, <https://www.enriccorberainstitute.com/bioneuroemocion>
- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, Andrés (2015). *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl [4, α]*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- López, Andrés (2017). *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- Walton, Roberto (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de humanidades; Cali: Universidad de San Buenaventura.