

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3365>

La ausencia de la necesidad en Husserl como concepto explicativo del fenómeno del valor. Una propuesta desde Carl Menger y Ludwig Feuerbach

The Absence of Need in Husserl as an Explanatory Concept of the Phenomenon of Value: A Proposal from Carl Menger and Ludwig Feuerbach

Diego Colomé

Universidad de los Andes, Chile

dcolomes@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8025-032X>

Recibido: 18 - 01 - 2025.

Aceptado: 20 - 05 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 08 - 2026.

Cómo citar este artículo: Colomé, D. (2026). La ausencia de la necesidad en Husserl como concepto explicativo del fenómeno del valor. Una propuesta desde Carl Menger y Ludwig Feuerbach. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 435-474. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3365>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo explora algunos de los problemas que plantea el modelo explicativo husserliano de los actos afectivos en relación con el fenómeno del valor. En la primera parte se analiza la teoría del valor de Husserl desde el punto de vista de sus actos fundantes; se pone especial atención al problema de la relación entre actos objetivantes y no-objetivantes. En esta parte se concluye que el esquema intencional con el que Husserl analiza los actos afectivos presenta problemas que se derivan de la interpretación “visual” que él hace de este. En la segunda parte se presentan las ideas de Carl Menger y Ludwig Feuerbach sobre teoría del valor y acción, con base en las cuales se propone que el elemento que falta en el esquema husserliano es el concepto de “necesidad”. Con este concepto se propone un esquema intencional ampliado de los actos afectivos con una doble intencionalidad de la conciencia dirigida tanto al estado del sujeto como al objeto.

Palabras clave: Husserl; fenomenología; teoría del valor; actos afectivos; Menger; Feuerbach; necesidad; actos no objetivantes; intencionalidad.

Abstract

This paper explores some of the problems raised by the Husserlian explanatory model of affective acts in relation to the phenomenon of value. It is divided into two main parts. In the first, Husserl's theory of value is analyzed from the perspective of its foundational acts, paying special attention to the problem of the relation between objectifying and non-objectifying acts. This section concludes that the intentional schema with which Husserl analyzes affective acts presents problems that derive from his “visual” interpretation. In the second part, the converging ideas of Carl Menger and Ludwig Feuerbach on value theory and action are presented, based on which it is proposed that the missing element in the Husserlian schema is the concept of need. With this concept, an extended intentional scheme of affective acts is developed, featuring a double intentionality of consciousness directed to both the subject and the object.

Key words: Husserl; phenomenology, value theory, affective acts, Menger, Feuerbach, necessity; non-objectifying acts; intentionality.

1. Introducción¹

El proyecto filosófico de Husserl es el de una crítica fenomenológica de la razón. La razón, por su parte, se divide en especies, cada una de las cuales responde a un tipo de acto fundamental de conciencia (cfr. Melle, 1994). Estos actos son tres: intelectivos, valorativos y volitivos. Por lo tanto, tres también son las clases de razón correspondientes: razón lógico-cognoscitiva, razón axiológica y razón práctica (cfr. Melle, 1990 y 1994; Peucker, 2008a).

En este trabajo nos concentraremos en la razón axiológica y sus actos correspondientes de valoración y sentimiento, pues en este ámbito es donde encontramos, principalmente, la teoría husserliana del valor. Husserl desarrolla su teoría del valor dentro del marco de su proyecto de fundación de una ética fenomenológica, proyecto que se encuentra recopilado principalmente en los tomos XXVIII y XXXVII de Husserliana. En Husserliana XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserl busca instituir una axiología y una práctica formales como nuevas disciplinas filosóficas.² Para lo cual utiliza el método de analogía con la lógica formal, método que le sirve para mostrar que, así como los principios de la lógica formal gobiernan (es decir, dan racionalidad a) el uso lógico técnico de la razón cognoscente, así también tiene que haber una disciplina análoga que gobierne mediante principios formales y universales el uso práctico y técnico de la razón axiológica y práctica. De modo, entonces, que, así como en la lógica la razón prescribe principios universales (por ejemplo, de identidad, tercero excluido, contradicción, etc.), así también, análogamente, prescribe principios racionales universales a su uso axiológico y práctico (cfr. Crespo, 2012, pp. 31 y ss.). Por tanto, así como hay una lógica formal debe haber, análogamente, una axiología y una práctica formales (cfr. Hua XXVIII: 3 ss.).

En la axiología formal Husserl busca estudiar, pues, el elemento estructural racional de los actos afectivos o *Gemütsakte*. Estos actos son los responsables de la donación de valor, y los valores y valoraciones

¹ Este trabajo ha sido posible gracias al Programa de Postdoctorado FAI de la Universidad de los Andes (Chile).

² Estas dos disciplinas conforman el estudio de la ética formal. Vale aclarar que este trabajo no trata de la ética husserliana, sino específicamente de los actos afectivos y su rol en la constitución del valor.

se dan bajo normas racionales que les imprimen un orden racional *a priori*. De manera, entonces, que la razón axiológica da el orden formal mientras que los actos afectivos dan el contenido material de los valores. Este es el marco general dentro del cual se desarrolla la axiología formal husserliana.

El desarrollo de lo que sigue está dividido principalmente en dos partes: la primera se centra en analizar el concepto husserliano de “acto afectivo” (*Gemütsakt*) y su estructura intencional. A partir de este análisis surge la primera parte de la tesis que este trabajo defiende, a saber, que la manera que tiene Husserl de conceptualizar (y, por lo tanto, comprender) el fenómeno del valor (de la emergencia y vivencia del valor) presenta problemas estructurales que se derivan de una precomprensión (o sesgo) latente en el esquema interpretativo que él implícitamente utiliza, cuya característica principal es la de concebir la intencionalidad de la conciencia principalmente como intencionalidad “visual” o vidente. La segunda parte de nuestro análisis ofrece un modelo de comprensión ampliado que toma como base el esquema que usa Husserl, pero complementado con las ideas de dos autores heterogéneos que, a primera vista, parecen no tener relación con el problema en cuestión, como son el economista austríaco Carl Menger y el filósofo alemán Ludwig Feuerbach. Con base en las ideas de estos autores, introducimos en el modelo de comprensión intencional, como elemento clave, el concepto de “necesidad”, postulando con ello la existencia, en la experiencia del valor, de una doble intencionalidad de la conciencia que se dirige al mismo tiempo tanto hacia el objeto (que es la parte a la que Husserl dedica toda su atención) como hacia el estado del sujeto (que es el complemento que agregan estos dos autores).

2. Sobre los actos afectivos y las valoraciones en Husserl

2.1. Problema de la intencionalidad de los *Gemütsakte* como actos no-objetivantes

Desde el punto de vista de Husserl, cuando valoramos objetos del mundo lo que hacen los actos afectivo-valorativos es constituir una nueva capa sobre estos objetos y, con ello, una nueva región predicativa

respecto a ellos,³ pues entonces, además de ser objetos puramente naturales, pueden también ser juzgados como poseyendo índices axiológicos positivos o negativos: buenos o malos, bellos o feos, útiles o inútiles, etc. Con esta nueva capa, los objetos se transforman en objetos valiosos que pueden, entonces, ser objetos y motivadores de la voluntad. Peucker (2008a) resume de la siguiente manera este modelo de sedimentación:

En sus primeros años o al menos hasta *Ideas I* (1913), Husserl ha descrito los actos de voluntad⁴ como fenómenos doblemente fundados. Según esto, los actos de voluntad presuponen en su constitución en primer lugar un acto representante [*einen vorstellenden Akt*], gracias al cual algo querido en general puede ser representado, y contienen, en segundo lugar, siempre una valoración gracias a la cual lo representado puede transformarse en un objetivo de la voluntad [*Willensziel*] con valor positivo. El primer elemento de la fundamentación de los actos de voluntad es, por tanto, proporcionado por actos de conciencia representante [*vorstellende Bewusstseinsakte*], mientras que el componente valorativo surge a través de rendimientos de conciencia emotivos o relativos al sentimiento [...]. Según esto, la voluntad presupone necesariamente tanto un momento representante como uno valorante (Peucker, 2008a, p. 1).⁵

³ “Los bienes, obras, objetos de uso práctico, etc., reenvían hacia actos valorantes y prácticos en los cuales las ‘meras cosas’ reciben esta nueva capa de ser [*Seinsschicht*]. Si dejamos de considerar estas capas de ser, entonces nos vemos reconducidos a la ‘naturaleza’ como el ámbito de las meras cosas [*Sachen*]” (Hua IV: 214; cfr. también Hua XLIII/2: 32 ss).

⁴ Aquí se habla de actos de voluntad, pero vale exactamente lo mismo para los actos de valoración, porque estos están supuestos en los actos de voluntad.

⁵ Peucker hace esta descripción como correspondiente a la visión de Husserl en sus primeros años, hasta *Ideas I*. Sin embargo, el mismo Peucker sostiene que, a pesar de desarrollos y modificaciones posteriores, se trata de un modelo al que Husserl “nunca renunció completamente en sus años posteriores” (Peucker, 2008a, p. 1). Por lo demás, a menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones presentadas a lo largo del artículo son de mi autoría.

Desde el punto de vista de las valoraciones, los actos afectivos presuponen la donación previa del objeto que se ha de juzgar. Se tienen que fundar, por lo tanto, en otro tipo de actos, que son justamente aquellos que *dan* el objeto, razón por la cual son llamados por Husserl “actos objetivantes”.⁶ Los principales actos objetivantes son la representación (dentro de la cual encontramos la percepción y las distintas formas de presentificación) y el juicio. Por su parte, los actos afectivos son, por contraste, no-objetivantes, pues no dan el objeto: no dan la rosa o el atardecer; la rosa y el atardecer se dan a la conciencia principalmente gracias a la representación y no gracias a su valoración. Así resume Melle estas mismas ideas:

Los actos anímicos y volitivos valorantes son, siguiendo a Husserl, actos no-objetivantes. Tales actos son dependientes de los actos objetivantes, esto es, actos del representar [*Vorstellens*] en forma de percepciones y presentificaciones así como actos del juzgar, en dos sentidos: por una parte, están necesariamente fundados en actos objetivantes —primero se me tiene que dar un objeto o estado de cosas en forma de representación o de juicio antes de que me pueda yo referir a ello valorativa o volitivamente—; por otra parte, son necesarios los actos objetivantes para que el agrado valorante se transforme en un conocimiento de valor que pone y predica el valor de forma objetiva (Melle, 1988, pp. xxxv-xxxvi).

⁶ Los actos objetivantes son aquellos que dan el objeto de la experiencia, vale decir, la unidad que permanece siendo la misma a través de las diferentes manifestaciones y escorzos de esta. Objeto es aquello “idéntico consigo mismo”, esto es, “idéntico en la ‘conciencia de representación’ [*Vorstellungsbewusstsein*]” (Hua XLIII/2: 32). Por su parte, “la representación, en el más amplio sentido, es el acto que, como siempre, constituye la *unidad* intencional que es determinable en el pensamiento lógico como idéntica [a sí misma] y diferente frente a otras” (Hua XLIII/2: 32). El acto representante es, por lo tanto, el más importante de los actos objetivantes; está ligado a los actos lógicos del pensamiento y gracias a ello es capaz de dar unidad y, por lo tanto, sentido de objeto a la multiplicidad con la que este se manifiesta. “El representar convierte lo no-valor [*Nicht-Werte*] en objeto o es la fuente aperceptiva de objetos libres de valor [...]. El representar se dirige a las ‘meras cosas’, el afecto [*Gemüt*] se dirige al ser-valor de las cosas, a las cosas de valor [*Wertsachen*]” (Hua XLIII/2: 37).

Esta idea vuelve a aparecer en las *Vorlesungen zur Einleitung in die Ethik* de 1920 y 1924 (periodo de la segunda fase de la ética husserliana) en las que Husserl afirma: “los actos valorantes y volitivos se fundan en actos de conocimiento [...] [pues] lo que no me puedo mínimamente representar no lo puedo valorar en absoluto” (Hua XXXVII: 274).⁷ Esto, por definición, quiere decir que los actos afectivos no son *vorstellende Akte*, actos representantes (cfr. Peucker, 2008a). Por esta razón, para Husserl, los actos afectivos o valorativos son “por así decir mudos y, en cierto sentido, ciegos” (Hua XXVIII: 68), pues “la razón meramente valorante no ve, no capta, no explica, no predica” (Hua XXVIII: 69). Por lo tanto, tratamos aquí con un tipo de acto que depende completamente de los “ojos” de los actos objetivantes. “El entendimiento objetivante debe primero dar a los actos axiológicos y prácticos ‘los ojos del intelecto’ (Hua XXVIII: 68)” (Melle, 1990, p. 36).

Hay varios elementos de este modelo husserliano en los que nos interesa poner atención. Primero, ¿en qué sentido se puede hablar de una *wertende Vernunft*, de una razón valorante? ¿No es esta expresión en cierto sentido contradictoria? ¿Es capaz la “razón” de “valorar”? ¿Qué es realmente aquello que da valor a los objetos valorados? Ciertamente, como dice Melle, “sin el agrado valorante [*wertendes Gefallen*] no hay para nosotros ni objetos de valor ni determinaciones de valor” (1988, p. xxxvi), y este *Gefallen* implica fundamentalmente un acto de tipo afectivo, es una vivencia afectiva. Entonces, nuevamente, ¿qué facultad es la que propiamente da el valor? La idea de Husserl parece ser que los actos afectivos nos dan la “intuición” del valor (correlativa con los afectos como contenidos sensibles), mientras que la razón nos da su “conocimiento”. Pero ¿cómo pueden los actos afectivos darnos la intuición, la captación, de los valores si la “razón valorante” es ciega, no es representante?⁸

⁷ Esto muestra que Husserl no renuncia a su modelo estratificado cuando amplía su investigación hacia la pasividad y la fenomenología genética. El cambio de nomenclatura introducido en *Ideas I* (donde Husserl afirma que los actos valorativos y volitivos también son, a su manera, objetivantes; cfr. Hua III/1: 272) no modifica este esquema general, pues a pesar de que se le reconozca a los actos afectivos una forma peculiar de objetivación, siguen siendo entendidos como actos fundados (cfr. Parrella, 2025, p. 19). Sobre esto volveremos más adelante.

⁸ En Hua XLIII/2: 21 podemos leer: “Luego, es seguro afirmar: solo en actos afectivos [*Gemütsakten*] puede encontrarse el sentido del predicado de valor, pero los actos afectivos por sí solos no objetivan”.

A raíz de estos puntos nos preguntamos por la capacidad explicativa de los conceptos husserlianos respecto al fenómeno del valor. Husserl parece hacer uso de un modelo explicativo que, a nuestro juicio, presenta algunos problemas estructurales; más aún, es justamente su uso el causante de esos problemas.

En primer lugar, como adelantamos en la introducción, nos preguntamos por la posibilidad de que Husserl sea víctima de un sesgo en favor de la “visualidad” como criterio último de lo que él entiende por “evidencias” y que esta preferencia por lo visual sea causante, como criterio, de producir expectativas sobre un tipo de evidencias que el fenómeno del valor, en lo que tiene de afectivo, no puede cumplir a causa de su propia naturaleza. A raíz de lo cual surgirían las complicaciones explicativas. Entendemos este hipotético sesgo como un primado implícito de lo visual en el esquema analítico husserliano que, para efectos prácticos, llamaremos “criterio visual”. Se trata de un criterio que otorga primacía a los actos de percepción (*Wahrnehmung*) al considerarlos como los originaria y paradigmáticamente “videntes”, dadores originarios del objeto mismo, en referencia a los cuales serían también videntes solo aquellos actos derivados de estos (recordar, imaginar y en general todo presentificar). No cuestionamos que la percepción nos de experiencia directa de los objetos, sino que sea el *único* criterio de donación directa, frente al cual la afectividad emotiva tendría, por tanto, siempre un carácter derivado o secundario. Nos preguntamos, pues, si la afectividad del *Gemüt* no da también originariamente un elemento de la experiencia a través de su sola afectividad.

Recordemos que para Husserl la percepción es “el modo originario [*Urmodus*] de la *Anschauung*” (Hua VI: 107, citado en Breyer, 2010, p. 306) y por esta razón su objeto se da a la representación inmediata como “él mismo”. Y es esta cualidad que tiene la percepción la que da el criterio para el conocido “principio de todos los principios” de la fenomenología, que sostiene que el conocimiento fenomenológico se tiene que fundar en la “intuicionalidad y autodonación originaria de sus objetos [*Anschaulichkeit und originärer Selbstgegebenheit ihrer Objekte*]” (Breyer, 2010, p. 306).⁹ Esta intuicionalidad originaria lleva en sí el criterio de lo visual, es la que hace “evidente” al objeto mismo.

⁹ Cabe considerar, por ejemplo, cuando en *Ideas I* Husserl dice que la “intuición de esencia [*Wesenserchauung*] es un acto originariamente dador [*originär gebende Akt*] y como tal es el análogo de la percepción sensible y no de la imaginación”

Adelantamos, entonces, aquí la tesis de que esta primacía de la percepción como criterio de toda *Selbstgegebenheit* y, por tanto, de toda *Anschaulichkeit*, lleva implícito el criterio visual que acabamos de mencionar y que, creemos, es una posición que lleva inevitablemente a los problemas que presenta la relación intencional entre los actos objetivantes y los no-objetivantes, pues de él se configura un modelo que es adecuado, ciertamente, para el análisis de los objetos dados en la percepción externa, pero, creemos, no para el análisis de los actos afectivos. Así, si, como afirma Husserl, la razón valorante es ciega y muda, entonces, ¿qué es lo que *ven* los juicios de valor en los objetos puramente objetuales (sin valor) para asignarles un valor?, y ¿cómo hacen esto? ¿Cómo pueden asignar valor si la razón valorante que juzga en ellos es ciega?

La división entre actos videntes y no-videntes parece dejar fuera justamente el aspecto que la investigación sobre los actos de valor debe considerar, porque si los actos videntes (objetivantes) son los que ven (y dan) el objeto, entonces su visión se restringe justamente al puro campo de la objetualidad del objeto, a su solo aspecto representacional en tanto objeto (sin capa de valor).¹⁰ Por lo tanto, el yo, en la medida

(Hua III/1: 43; énfasis añadido). Con base en esto, a renglón seguido Husserl enuncia el principio de todos los principios: “que toda intuición originariamente dadora es una fuente de derecho del conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la ‘intuición’ (en su realidad corporal, por así decir) sea simplemente tomado tal como se da, pero solo dentro de los límites en los que se da” (Hua III/1: 43-44). Amparados en este principio los análisis husserlianos tienden a explicar las valoraciones y actos afectivos con categorías visuales, es decir, tienden a llevar lo no visual a lo visual. De ahí que Husserl pueda afirmar, por ejemplo, que “el valorar es una conciencia exactamente [*genau*] en el sentido del percibir o representar” (Hua XXXI: 291). También es sintomático de esto mismo la valoración que él hace del matemático, por ejemplo, en la carta de 1919 dirigida a Arnold Metzger en la que dice lo siguiente: “Yo hablo de la fenomenología como el matemático de la matemática: ella es ciencia *propriadamente dicha* [echte], extraída a partir de evidencia pura, un campo de posibles proposiciones verdaderas y falsas. A pesar de todos los escépticos y filósofos confusos, el [matemático] habla así porque él ‘*ve*’ [denn er ‘sieht’]” (*Briefwechsel*, IV: 413 ss., citado en Marbach, 2009, p. xix; las cursivas son del propio Husserl). Por su parte, dice Husserl, “la mera razón valorante no ve”, sino que son “los actos lógicos” los que “iluminan” y “hacen visible” (Hua XXVIII: 69).

¹⁰ “Si hay algo ahí a la manera de la percepción o del recuerdo, si hay algo ante la *mirada* espiritual [*vor dem geistigen Blick*] a la manera del juicio, que

que *ve* solo con esta facultad representativa y objetivante no puede, por definición, percibir nada de valor en el objeto representado. De modo que esta facultad “visual” objetivante no puede ser la causante de la emergencia del valor y la valoración (lo cual pone en duda si estos actos son realmente “los ojos” de los actos afectivos). Tiene que entrar otro tipo de acto, justamente el “valorante”. Pero, de nuevo, este es “mudo y ciego” en la medida que no es un acto representante. ¿Cómo entonces puede valorar? Al decir que es la facultad “valorante” (*wertende*) se da el problema por resuelto sin haberlo resuelto.

Peucker (2008b) apunta a este mismo problema cuando sostiene que:

Esta diferenciación [entre actos objetivantes y no-objetivantes] produce problemas si Husserl también afirma que los sentimientos o las emociones nos dan un cierto acceso a propiedades específicas que los actos teóricos no pueden revelar, esto es, propiedades de valor. Aquí la pregunta que surge es cómo los sentimientos pueden hacer esto si no son actos objetivantes. ¿Cómo pueden abrir un aspecto del mundo si no son actos que hacen que algo sea objetivo? ¿Cómo puede ser entendible la donación de valor en la conciencia afectiva si esta no es llevada a cabo por actos objetivantes? Husserl se hace estas preguntas cruciales, pero admite que no pudo resolverlas con su teoría ética temprana (Peucker, 2008b, p. 318).¹¹

Peucker ve un problema en la posición de Husserl al distinguir los actos afectivos de los teóricos bajo la clasificación de no-objetivantes y objetivantes, respectivamente, pues “al hacer esto, distingue los actos emotivo y valorante del acto objetivante, pero también les adscribe a aquellos una función objetivante, es decir, dadora de valor” (2008b, p. 318, n. 29). Esta es la razón por la que, como mencionamos en nota

algo está hecho de tal y tal manera, entonces eso es conciencia objetivante” (Hua XXVIII: 338-339; énfasis añadido).

¹¹ Esto último lo dice Husserl en Hua XLIII/2: 39: “Me ha costado infinitos esfuerzos llevar a cabo esta concepción: desde los años noventa, en que reparé en el ‘aparecer-de’ de todos los actos, lo intenté constantemente, y dado que no vi ninguna posibilidad no pude arreglármelas [*konnte nicht fertig werden*] con este aparecer, con esta conciencia-de de todos los actos”.

precedente, luego Husserl cambiará su *nomenclatura* en *Ideas I* y dirá que todos los actos son, a su manera, objetivantes, es decir, constituidores originales de un tipo de objetualidad propia. Para ejemplificar esto toma, en ese pasaje de *Ideas I*, precisamente el caso de los actos valorantes:

[...] por ejemplo, la conciencia valorante constituye, en contraste con el mero mundo de cosas, una objetualidad [*Gegenständlichkeit*] de nuevo tipo, una objetualidad “axiológica”, un “ente” de una nueva región, justamente en la medida en que a través de la esencia de la conciencia valorante en general son prefiguradas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetualidades de un nuevo tipo de contenido —valores— como “mentadas” en la conciencia valorante. En los actos afectivos son afectivamente mentadas [...] (Hua III/1: 272).

El mero objeto del mundo es evidentemente un objeto, y lo que Husserl llama “valor”, vale decir, el objeto valioso, es también un objeto y como su ser total no es el ser mera cosa del mundo sino justamente un objeto valioso, su valor tiene que estar incluido en su objetualidad como propiedad suya. Por lo tanto, el acto de la conciencia que constituye el valor debe ser también, a su manera, un acto objetivante. Pero obsérvese que en el pasaje citado no hay mención sobre cómo llega la conciencia valorante a “mentar” (*meinen*) su objeto como poseyendo valor. La conciencia valorante o los actos afectivos ya son valorantes por el hecho de ser tales, pero ¿de dónde les viene su mentar las cosas valorativamente? ¿Cuál es el origen de esas tesis dóxicas valorativas? Se dirá: el origen es la facultad valorativa, la conciencia valorante o los actos afectivos, lo cual, claro, no nos ayuda a resolver el problema.

Por estas razones nos parece que las modificaciones conceptuales introducidas en *Ideas I* no van en la línea que nos permitiría avanzar en la solución de nuestro problema. El reconocimiento de la presencia de una propiedad objetivante en los actos afectivos no nos permite resolver el problema ni del origen ni de la intencionalidad de esos actos. Se reconoce y, en parte, se resuelve el problema señalado por Peucker, pero se asume que *de alguna forma* los actos afectivos constituyen el objeto valioso. El análisis parece partir asumiendo ya como dado el objeto valioso.

Pero quisiéramos señalar aún otro aspecto del problema relativo a la naturaleza de los actos valorantes y a su forma peculiar de intencionalidad. Quisiéramos volver al problema del elemento visual. En el § 37 de *Ideas I*, Husserl se refiere, de manera general, a la intencionalidad y al “estar-dirigido-a” del yo en el *cogito*. Ahí leemos que:

[...] al *cogito* mismo le pertenece una inmanente “mirada-hacia” [*Blick-auf*] el objeto que, por otro lado, brota desde el “yo”, de modo que nunca puede faltar. Este *Ichblick* [mirada del yo] hacia algo es, dependiendo del acto, mirada-hacia percipiente en la percepción, ficcionante en la ficción, agradable en el agrado, queriente en el querer (Hua III/1: 75).¹²

Este *im Blick Haben* (tener-en-la-mirada), “tener-en-los-ojos-del-espíritu [*im geistigen Auge Haben*]” (Hua III/1: 75), obsérvese bien, pertenece “a la *esencia* del *cogito*, del acto como tal” (Hua III/1: 75). Es decir, haber acto significa tener el objeto intencional en la mirada o frente a los ojos del espíritu. El acto en general es esencialmente, por tanto, *vidente*, su ser consiste en *ver*.¹³ Por lo tanto, los actos afectivos o valorantes, por el hecho de ser actos, deben ser necesariamente también videntes. Su forma de dirigirse hacia su objeto se comprende según el modelo de la percepción visual. Y por esta razón Husserl no tiene inconveniente en determinar (en la cita) tanto los actos representantes (percepción, ficción) como los afectivos (agrado, querer) según el mismo esquema: para él en esencia poseen *la misma estructura intencional*, determinada por la visión de la mirada del espíritu, porque la intencionalidad es para Husserl una sola, es siempre y solamente “conciencia-de” que, como tal, es siempre entendida por él según el esquema $C \rightarrow O$,¹⁴ donde C representa la conciencia y O su objeto. En esto quisiéramos hacer énfasis, porque lo que sostenemos es que, con esta manera de concebir

¹² Hemos preferido mantener homogéneas las formas de los participios para hacer más claro el estilo y el sentido de la oración original.

¹³ En Hua XXXVII: 74, Husserl dice, por ejemplo, que tanto las propiedades cóscicas como el valor del objeto son “vistos” (*erchauen*) y que tanto la percepción como la valicepción son actos que poseen una “dirección de la mirada sobre las cosas” (*Blickrichtung auf Sachen*).

¹⁴ Aquí el símbolo de la flecha no se usa con su sentido lógico, sino como representación de la dirección intencional de la conciencia.

la intencionalidad de los actos afectivos, según el modelo de los actos representantes y estos, a su vez, basados en el modelo visual, es que comienzan los problemas con la teoría de Husserl para describir los actos afectivos.

Por lo tanto, si este problema surge de la preferencia implícita por el modelo visual, entonces para intentar escapar de él podemos considerar otras formas sensibles de dárse nos los objetos y ver si nos pueden ayudar a pensar formas no visuales de donación. El tacto, por ejemplo, es una facultad no vidente que, sin embargo, no por ello está impedido de darnos un aspecto de los objetos o del mundo —y este aspecto a su vez (hay que remarcarlo) *no es visual*, es decir, no puede ser reducido a una comprensión visual—. ¹⁵ En este caso, la no videncia no significa ausencia de presencia.

Así, tomando esto en cuenta, podemos decir que la facultad valorativa es una facultad fundamentalmente *afectiva* y *no visual*, cuyo análogo *más adecuado* no es el sentido de la vista, sino el táctil. Supone que algo nos afecta, pero de manera que su presencia se hace manifiesta en nuestra conciencia mediante un sentimiento y no una representación. Representación y sentimiento son categorías epistémicamente excluyentes. *El valor no se ve, pero se siente*: este adagio representa en síntesis la tesis central de este trabajo. Y este sentir afectivo, tal como el sentir táctil del ciego, es, no obstante, una forma de donación del mundo por sí misma, que por sí misma da una presencia a la conciencia.

Pero más aún, también debemos decir, invirtiendo la perspectiva, que los actos objetivantes y sus correspondientes facultades, por videntes que sean, son, sin embargo, ciegos para la dimensión que sí percibe la facultad afectiva. Así, en general podríamos decir que lo que la conciencia “ve” en el objeto es algo más que la sola objetualidad de este, que la conciencia no solo ve con los ojos de las facultades representacionales, sino también con los ojos de la facultad afectiva, por así decir. Lo que percibe esta facultad no es algo solamente representacional, sino algo que *se siente*. Ahora bien, lo sentido en el

¹⁵ Por supuesto, no sostenemos que Husserl no tenga conciencia de que existen otras formas de donación de los objetos del mundo. Baste pensar en sus análisis sobre la música o los campos sensoriales. Lo que decimos es que Husserl da primacía a la facultad visual por sobre las demás y que esto afecta al modo de comprender la forma de donación de los objetos (sobre todo la donación de valores).

sentimiento no tiene figura ni forma representacional alguna; Ziri6n Quijano (2024, pp. 153 y ss.), siguiendo a Husserl, lo ha llamado, por ejemplo, el “colorido” de la vida (cfr. tambi6n Quepons, 2015), pero esto, claro, es solo una met6fora. La funci6n del sentimiento no es visual, sino, en t6rminos generales, valorativa, pues es gracias a ella que se puede asignar un signo axiol6gico (positivo/negativo) a lo representado. Lo que m6s adelante veremos es que el sentimiento con car6cter valorativo no se relaciona solo con el objeto representado, sino tambi6n y al mismo tiempo con el estado particular del sujeto valorante, por lo que el juicio de valor correspondiente no solo se remite al objeto expl6citamente valorado, sino tambi6n, y de manera necesaria, al estado del sujeto. Esta referencia al sujeto y su estado particular es lo que se deja afuera en el esquema intencional simple $C \rightarrow O$ en el que la conciencia es claramente analogada con el sentido de la vista. Adelant6ndonos a lo que diremos m6s adelante, lo que propondremos es un modelo ampliado en el que se destacar6 una doble direccionalidad de la conciencia. Modelo que, por ahora, podemos representar con el esquema: $S \leftarrow C \rightarrow O$.

Cuando, por ejemplo, Husserl toma como ejemplo de *Gem6tsakt* el alegrarse y sostiene que “la alegr6a se dirige a la cosa que produce alegr6a [*auf die erfreuende Sache*]” (Hua XXVIII: 336), en este caso al buen clima, se puede ver claramente la forma binaria de abordar el problema de la intencionalidad valorativa, siempre solo con estos dos elementos: la conciencia (C) y su objeto (O), el alegrarse (del yo) y el buen tiempo.¹⁶ Por eso dice Husserl que la conciencia de alegr6a “no es conciencia

¹⁶ Se me ha se6alado con gran acierto que produce extra6eza hablar de un esquema intencional dual en Husserl cuando 6l expl6citamente sostiene que la intencionalidad tiene una estructura triple: *ego-cogito-cogitatum* (cfr. Hua I: 83 ss.; Hua Mb IV: 49). Esto me permite aclarar que mi esquema dual, $C \rightarrow O$, lleva ya impl6cita esa “triple” estructura, pues es simplemente una esquematizaci6n de la idea intencional fundamental de que toda conciencia es “conciencia-de”. El *ego*, mediante su *cogitatio*, tiene conciencia de un *cogitatum*. Por lo tanto, mi esquema $C \rightarrow O$ equivale a: [*ego-cogito*] $\rightarrow$ [*cogitatum*]. Ahora bien, si se acepta que el sentimiento sea tambi6n una *cogitatio*, entonces lo que se sostiene en este trabajo es que falta otro *cogitatum*, pero esta vez en la direcci6n del estado del sujeto. De modo que en los actos valorativos tendr6amos: [*cogitatum*] $\leftarrow$ [*ego-cogito*] $\rightarrow$ [*cogitatum*]. Un *cogitatum* es correlato de un acto objetivante; el otro, de un acto no-objetivante, de un sentimiento, con su peculiar car6cter intencional. Haremos una articulaci6n m6s completa de este esquema (con otra nomenclatura) m6s adelante, en la secci6n dedicada a Menger.

que en sí misma traiga a manifestación [*Erscheinung*] cosa alguna” (Hua XXVIII: 339), y agrega: “ciertamente, en el sustrato fundante del acto valorante se lleva también a cabo un manifestar [*Ercheinen*] o un mentar [*Meinen*], pero solo en él [*eben in ihr*], y el valorar mismo no hace nada nuevo respecto a ello. Si este se suprimiese, la objetivación sería exactamente la misma [*genau dieselbe*]. El valorar no lleva a cabo ninguna otra objetivación” (Hua XXVIII: 339; énfasis añadido).¹⁷ Sin embargo, si el alegrarse es un acto afectivo, entonces se experimenta como un sentimiento (positivo) y, por tanto, no es el caso que este sentimiento no dé cuenta de nada: da cuenta del estado del propio sujeto, que ha pasado de una situación menos positiva a una más positiva, porque ahora se alegra del “buen” tiempo (siguiendo el ejemplo de Husserl). Pero ¿por qué se juzga el tiempo como bueno? Sostenemos que se lo juzga así *en relación* con el estado del sujeto: ese mismo sol que para mí es signo de buen tiempo para otro animal puede ser signo de algo negativo o incluso nefasto. No se trata, por lo tanto, de juicios que puedan ser comprendidos con la sola relación al objeto; no son juicios puramente “objetivos”, sin presencia del (estado del) sujeto. El juicio “la manzana es roja” es un juicio objetivo que, como tal, es independiente del estado anímico del sujeto. Y aquí sí funciona el esquema intencional simple $C \rightarrow O$. Pero el juicio “la manzana es buena” ya no puede no considerar al sujeto, porque el calificativo “buena” tiene una referencia esencial y necesaria a su estado y no solo al “valor” del objeto.¹⁸ Por ejemplo, después de comer cuarenta manzanas, la número cuarenta y uno puede matarme, y este hecho, esta posibilidad, está determinada por mi condición como ser vivo, *en relación con la cual* hay objetos que adquieren determinado signo de valor. La valoración, por lo tanto, está determinada por las

¹⁷ Con la nomenclatura de *Ideas I* se diría que el valorar sí lleva a cabo una nueva objetivación, pero de otra índole, sin realizar ninguna objetivación en el objeto como tal: desde el punto de vista de su ser como puro objeto, el objeto “libro” con valor es exactamente el mismo objeto “libro” sin valor.

¹⁸ Para Husserl, el correlato objetivo del acto intencional afectivo es “el valor” (cfr. Crespo, 2012, p. 44). Y por ello también cuando “coloreamos” el mundo producto de un estado afectivo, la causa o motivo de ello se encuentra también en el objeto. Así, por ejemplo, Ziriñ Quijano (2024, p. 162): “El valor en el objeto o del objeto [...] es el fundamento del resplandor, no el resplandor mismo”. La referencia y la determinación del valor parecen venir siempre y exclusivamente del lado del objeto.

condiciones sensibles del sujeto, y lo está *esencialmente*.¹⁹ No es lo mismo la manzana número dos que la número cuarenta, pero ¿qué cambió? No ha cambiado nada en las manzanas mismas, en el *objeto* intencional; lo que cambió es el estado del sujeto y con él sus actos valorativos sobre las manzanas.

Creemos, pues, que cuando Husserl dice que el acto axiológico no trae a manifestación cosa alguna se equivoca, y se equivoca porque considera la “manifestación” solo desde el punto de vista, de nuevo, de lo visible, del *Scheinen* de la *Erscheinung*. Pero el hecho es que el sentimiento implicado en el acto axiológico es también una manifestación, solo que no del objeto, sino del sujeto. Es un error sostener que el sentimiento no manifiesta nada por el hecho de no manifestar nada visible.

El valor, dice Husserl, pertenece al objeto; el valorar se relaciona con ciertos “momentos” del objeto, y el sentimiento pertenece a la vivencia del sujeto y su conciencia (cfr. Hua XLIII/2: 54). Nosotros diríamos, sin embargo, que el valorar es al mismo tiempo relación con el objeto y con el sujeto. Husserl parece centrarse solo en el hecho de que valorar es “valorar el objeto”. Ciertamente es valorar el objeto, pero esa dirección de la valoración está mediada por la valoración implícita del sujeto hacia su propio estado. La valoración del vaso de agua está mediada por la valoración implícita de la satisfacción de la sed. El padecer sed es un estado del sujeto (ya en sí mismo valorado por su sola presencia en el ánimo como padecimiento, como estado negativo) y su satisfacción es un nuevo estado del sujeto, valorado positivamente ya sea como expectativa (por lo tanto, como posible estado futuro) o como estado actual (por ser vivencia de satisfacción).

2.2. Los actos afectivos originarios también son fundados

Esto no quiere decir, sin embargo, que Husserl no haya sido consciente de algunos problemas implicados en su modelo explicativo.²⁰

¹⁹ Debido a su manera de comprender la intencionalidad de la conciencia valorativa, Husserl ($C \rightarrow O$) llega a hacer el siguiente tipo de afirmaciones: “[...] un valor es lo que es sea o no aprehendido valorativamente. Ser valor, ser bello o ser bueno no quiere decir que alguien considera algo como valioso” (Hua XXXI: 290). La subjetividad del sujeto está excluida, por lo tanto, para el ser del valor: el valor es un objeto frente al cual puede estar o no la conciencia.

²⁰ Partiendo por el “profundo abismo” (*tiefe Kluft*) que desde el comienzo él vio que separaba a los actos representantes de los valorantes y sus

Tenía conciencia, por ejemplo, de que en la experiencia real no hay tal cosa como un darse puro del solo objeto representacional sobre el cual se agregaría, luego, ese nuevo elemento, en sí independiente, que sería el valor del objeto. Sabía que en realidad no hay tal separación y que el objeto se da como una unidad en la que se entremezclan ambos elementos.²¹

Como vimos arriba en los pasajes citados de las lecciones de ética de los años veinte, para Husserl sigue siendo el caso que los actos valorativos y volitivos son “fundados” en los actos representantes (esta idea nunca se modifica; cfr. Husserl, 1939, pp. 1-123). Cuando ahí dice: “lo que no me puedo mínimamente representar no lo puedo valorar en absoluto” (Hua XXXVII: 274), afirma una idea que para él permanecerá siendo fundamental hasta el final.²²

correspondientes intencionalidades (cfr. Hua XXVIII: 337).

²¹ Sería necesario hacer un análisis sobre los avances y aportes de la fenomenología genética al problema del origen e intencionalidad de los actos afectivos, análisis que aquí, sin embargo, nos llevaría a extendernos demasiado (al respecto, cfr. Cabrera, 2021). Sobre fenomenología genética se puede consultar Hua I (109 ss., §§ 37-39), Bernet *et al.* (1993, pp. 195 y ss.), Lohmar (2017) y Rizo-Patrón Lerner (2024). Dicho a grandes rasgos, el análisis genético muestra que la constitución de la experiencia y sus objetos (incluido el objeto valioso) vienen ya pre-constituidos, por así decir, gracias a la pre-donación pasiva pre-predicativa del mundo entorno. Mundo concreto que, por tanto, está ya constituido por elementos práctico-emotivos, por una historia, por tradiciones y, en cada sujeto, por una biografía. De modo que el análisis genético nos advierte que el modelo de estratificaciones estáticas de la constitución es solo un dispositivo analítico, es decir, que no hay algo así como un darse puro del objeto sobre el cual, en segunda instancia, se constituiría su valor, como una capa agregada, sino que el objeto total viene ya constituido pasivamente. Sin embargo, nos parece que estos importantes avances en la teoría fenomenológica van en otra dirección, tienen otro foco de interés que el que atañe a nuestro problema.

²² La posición de Max Scheler sobre este problema es una variante interesante y más afín a nuestra manera de comprender el fenómeno en cuestión. A la inversa de la teoría de los actos representantes como los originariamente fundantes y, en consecuencia, los demás como actos necesariamente fundados, Scheler sostenía que *antes* del acto representante u objetivante tiene que estar ya operativo el acto valorante. Esto lo recuerda Lotz (2006) al tratar de la intencionalidad práctica en Husserl: “Los valores y los propósitos *hacen posible*, de acuerdo con Scheler, que las cosas sean dadas en ciertas gradaciones de valor, de las cuales tengo que ya tener conciencia para poder dirigir mi atención hacia ellas. Por ejemplo, Scheler argumentaría que yo debo ya ser consciente [*be aware*]

Más aún, en realidad la arqueología que hace Husserl de las fuentes originales de los actos que llevan ascendentemente primero a la constitución de la experiencia y, luego, al conocimiento de lo experimentado muestra la radicalidad de la tesis husserliana del carácter fundado de los actos valorativos. Pues, en efecto, para Husserl el proceso analítico de de-construcción de la experiencia tomada en general lleva “finalmente a los datos sensibles [*Empfindungsdaten*] como objetos originarios primitivos últimos que ya no son constituidos por ningún tipo de actividad del yo [*Ichaktivität*]” (Hua IV: 214). Pero ¿qué sucede en el caso de la experiencia afectiva? ¿Cuáles son sus últimos elementos constitutivos? “Si volvemos hasta el fundamento más profundo”, dice Husserl, “de los actos que se encuentran antes de todo pensamiento, llegamos aproximadamente a: 1) las sensaciones sensibles [*sinnliche Empfindungen*], sensaciones en sentido corriente; 2) los sentimientos sensibles más simples (sensaciones de sentimiento [*Gefühlsempfindungen*]). *Estas últimas se fundan en las primeras*” (Hua XLIII/2: 37; énfasis añadido).²³ Por lo tanto, los sentimientos más originarios ya son actos fundados, “fundados en las sensaciones [*Empfindungen*]” (Hua XLIII/2: 38). De donde se sigue que la sensación empírica, “sensible”, es el elemento más originario de la experiencia. “Las *Empfindungen* forman la ‘materia prima’ [*rohen Stoff*] de las apercepciones empíricas, sobre todo de las percepciones [*Wahrnehmungen*] empíricas, las sensibles [*sinnlichen*]. [...] Pero de tal modo que en estas apercepciones no entra ningún acto afectivo [*Gemütsakte*]. Ellas constituyen ser, no valor” (Hua XLIII/2: 38). Husserl separa aquí fuertemente el “grupo de apercepciones” que constituyen el ser y que se remiten correlativamente al entendimiento (*Verstand*) del grupo de apercepciones que constituyen valor y que se remiten al sentimiento. “Estas últimas entran en su forma más primitiva ya como sentimientos sensibles: no son meras sensaciones [...], sino ya conciencia-de, y ciertamente conciencia-afectiva-de, valoración del tipo más primitivo, vale decir, *valoraciones de contenidos sensibles* [*von Empfindungsinhalten*]” (Hua XLIII/2: 38; énfasis añadido).

Husserl mantiene, pues, el mismo esquema de fundación de los actos afectivos cuando busca en estos sus constituyentes más elementales; vale decir, así como en las valoraciones de objetos la valoración se funda

del valor positivo de la comida *antes* de que pueda ser atraído y ‘tirado’ por un objeto que tiene el aspecto de ‘comida’” (Lotz, 2006, p. 126).

²³ Al respecto, cfr. también Zirió Quijano (2024, pp. 160-161).

en la presencia del objeto, así también sigue ocurriendo en el nivel más primitivo: los sentimientos sensibles, como formas más primitivas de valoración, suponen la donación previa de su “objeto”: los contenidos sensibles. Estos datos y contenidos sensibles son, pues, puramente “empíricos”, sensibles; no pertenecen a la esfera del valor. Este “empirismo” de Husserl permea también su concepto de *Wertnehmung* (valicepción o percepción de valor), visible ya en la palabra misma, pues concibe esta función como un análogo de la percepción (cfr. Parrella, 2025, p. 13; Quepons, 2015)²⁴ y, por lo tanto, de nuevo tomando los actos representantes como criterio de donación. Esta *Wertnehmung* “se diferencia de la percepción por el hecho de que, al contrario que esta, es un acto del sujeto afectivo [*des fühlenden Subjekts*] fundado en aquella” (Fabbianelli, 2010, p. 311). Se funda en la percepción, pero, además, al ser entendida como análoga a esta también es analogado el modo de darse su objeto, es decir, así como en la percepción se da el objeto mismo a través de las apariciones subjetivas (cfr. Hua IV: 201 y 209), así también se da, según Husserl, el valor mismo a través de la vivencia de valor (cfr. Quepons, 2024, p. 168) sin que se confunda con esta. Nuevamente, no creemos incorrecta esta descripción de Husserl ni mucho menos: percibir una rosa como bella implica adjudicarle la cualidad de belleza, obviamente. Sin embargo, el problema que vemos en la analogía con la percepción es el convertir el valor (para la valicepción) en un análogo del objeto (para la percepción), con lo cual se corre el riesgo de autonomizar excesivamente el valor, de hacerlo tan autónomo como la existencia de la rosa (cfr. Hua XXXVII: 74).²⁵ Para todos es evidente que la rosa, como objeto, no es una creación o un producto del sujeto, pero no se puede adjudicar el mismo grado de independencia respecto al sujeto al *valor* de la rosa.

La primera conclusión, pues, que sacamos de estos análisis es que para Husserl lo originariamente primero²⁶ es el mundo natural, dado por los sentidos externos, por los datos sensibles. Por esta razón Asemissen lo ha criticado llamándolo “sensualista” (cfr. De Almeida, 1972, p. 40) y

²⁴ Luego la concibe, además, también como un análogo de la apercepción (cfr. Crespo, 2012, p. 46).

²⁵ Sobre el paralelismo entre actos del entendimiento y actos emotivos en Husserl, cfr. el pasaje de los Ms. A (VI 12 1/273a) citado por Crespo (2012, p. 44).

²⁶ Al menos desde el punto de vista analítico, considerando el modelo de fundación.

sosteniendo que el concepto de “sensación” (*Empfindung*) que utiliza Husserl para explicar su modelo de fundaciones no es realmente un concepto de sensación, pues “utiliza un concepto de sensación no comprobado [*unüberprüften*]”, por lo que “sobre las sensaciones mismas [...] no se hace cuestión en absoluto” (De Almeida, 1972, p. 40). Para algunos analistas, por tanto, la teoría husserliana de la sensibilidad es problemática, y para nosotros ello va unido al hecho de la primacía que Husserl da al objeto empírico (en última instancia, a los *Empfindungsinhalten*).

Hecho que se relaciona, a su vez, con nuestra segunda conclusión. Tanto con el análisis estático como, luego, con el genético, Husserl va en busca de la fundación más originaria del valor y, sin embargo, su análisis no se gira en ningún momento hacia el rol fundacional del sujeto (en tanto sujeto de necesidades). Es el objeto el que acapara la atención analítica: toda conciencia es conciencia de objeto; por lo tanto, también lo es la conciencia afectiva. El *objeto* valorado es el polo intencional, y esto es así incluso en las primitivas sensaciones de sentimientos, pues estas ya son actos dirigidos a un objeto (a contenidos sensibles) y, por lo tanto, desde su manifestación más originaria actos que son comprendidos por Husserl bajo el esquema intencional $C \rightarrow O$. Por esto se ha visto aquí una “debilidad referencial” del acto afectivo, pues su intencionalidad parece ser solo “secundaria” (Cabrera, 2021) con respecto a la intencionalidad primaria dirigida al objeto mismo. Ciertamente hay un lado subjetivo en la constitución del valor, pero al entenderlo bajo este esquema Husserl parece restringirlo solo a su rol secundario relativo a la constitución del objeto, de estar al servicio del objeto. En general, el problema que quiere resolver Husserl es cómo se constituyen *los objetos*, el natural y el cultural (de ahí el modelo intencional). Por lo tanto, la actividad afectiva es vista principalmente en función del objeto. Pero, como ya hemos dicho, el acto afectivo requiere de una relación, que es aún más fundamental, hacia el estado del sujeto, sin la cual es imposible que existan valores en el mundo. Al tener presente esta relación, en lo relativo al ámbito valorativo-afectivo, desde nuestro punto de vista es en realidad el objeto el que está en función de la actividad afectiva y no a la inversa.

Incluso la teoría de la *Erregung* (estimulación) está modelada con el objeto como elemento central: es el objeto el que estimula, el que llama

y motiva.²⁷ Cuando se refiere a la estimulación, Husserl utiliza el siguiente esquema para relacionar la valoración del sujeto y la estimulación que viene del objeto valioso (Ov):²⁸

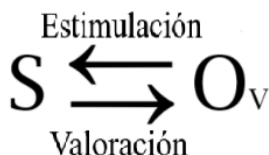


Figura 1. Esquema de la *Erregung* (estimulación) del objeto que motiva la valoración del sujeto

Si el objeto (en tanto que objeto valioso) es el que estimula, entonces Husserl se pregunta cómo es que adquiere esas propiedades “objetuales”. Incluso le adjudica al objeto (en tanto objeto valioso) ser *Wertquell* (fuente u origen del valor) (Hua XLIII/2: 55). La interpretación de Husserl parece, pues, partir del objeto valioso como hecho dado, como primer elemento en el proceso de valoración, a partir del cual emerge y se irradia la estimulación (por ejemplo, desde un “objeto agradable”, la estimulación del agrado) que, al llegar al sujeto, despierta en él el sentimiento correspondiente (por ejemplo, el agrado) gracias al cual este, el sujeto, se dirige valorativamente al objeto (por ejemplo, valorándolo como objeto “agradable”), todo lo cual presenta, como es evidente, varios problemas, como los de la precedencia y la procedencia. Nuevamente, no encontramos en el horizonte interpretativo husserliano

²⁷ Crespo (2012, p. 48) afirma, por ejemplo, que en el caso de la alegría “no se trata propiamente de una dirección de la conciencia al objeto ‘alegrante’. Lo que más bien sucede es que *la alegría procede de este objeto*. Esta alegría tiene su *origen último* no en el mero ser del objeto, sino en su carácter valioso” (énfasis añadido).

²⁸ En Hua XLIII/2: 56, a propósito de la vivencia de alegría o de tristeza, Husserl distingue “una valoración que apunta hacia el ‘objeto’, que se dirige hacia el ‘objeto’ [...] y la estimulación emotiva [*Gefühlserregung*] que se dirige hacia el sujeto, es decir, la alegría y la tristeza mismas que, por una parte, caracterizan al objeto como alegre o triste, pero al mismo tiempo conmueven (*angreift*) al sujeto como: estoy triste, estoy alegre”.

la fundamental *relación* entre el objeto valorado y el estado del sujeto como real principio del proceso de valoración, relación sin la cual ningún objeto podría aparecer como *Wertquell* ni adquirir la capacidad de estimular.

2.3. El problema del tránsito de la intencionalidad sin valor a la con valor

Pues bien, cuando Husserl nos dice que los actos no-objetivantes dan un elemento objetual (son *gegenstandgebende Akte*) a pesar de no dar el objeto (son *nicht objektivierende Akte*), quiere decir que tienen una intencionalidad, porque están dirigidos al objeto previamente dado, aunque no a la manera del objeto puramente teórico, sino en cuanto “valor” o en cuanto “bien”: “un tal acto del ánimo [*Gemütsakt*] posee en sí direccionalidad hacia un objeto, pues tiene conciencia de un objeto por el hecho de fundarse en un acto objetivante, objeto al cual puede luego dirigirse intencionalmente” (Melle, 1988, p. xxxvii).

Basados en lo que hemos visto previamente, esta descripción nos parece ahora ambigua y de dudoso valor explicativo del fenómeno del valor, porque si los actos valorativos se dirigen intencionalmente al objeto “previamente dado”, entonces solo podrían dirigirse a lo que es este objeto: una pura presentación (o representación) sin capas de valor. Pero si, como dice Husserl, se dirigen a este objeto en cuanto “valor” o “bien”, entonces esto implicaría que el objeto ya era valor o bien. La valoración no puede dirigirse sino hacia aquello que (ya) valora. Si nos representamos, nuevamente, el acto intencional con el esquema $C \rightarrow O$, tendríamos que decir que la conciencia valorante C_v no puede dirigirse al mero objeto O . Si ya hay dirección hacia el objeto por parte de C_v , entonces el objeto tiene que aparecer ya como objeto valorado O_v .²⁹

²⁹ Husserl problematiza este mismo punto en Hua XLIII/2: 55-56, constatando cierta tensión en sus explicaciones. Por ejemplo, cuando dice que en la vivencia de la alegría la valoración se dirige hacia el objeto se corrige en nota al pie diciendo: “Esto no es claro. El ‘objeto’ está simplemente ahí como valioso. La reflexión encuentra el valorar” (Hua XLIII/2: 56, n. 1). Por lo tanto, la frase “la valoración se dirige hacia el objeto” no es precisa, porque el objeto ya está ahí como valioso, y por ser ya valioso puede entonces estimular el sentimiento (por ejemplo, de alegría). Por tanto, la pregunta es: ¿cómo llega el objeto a adquirir este carácter de valioso, en primer lugar?

Tenemos, pues, el problema de explicar la relación y el tránsito entre estas dos relaciones intencionales:

a. $C \rightarrow O$

b. $C_v \rightarrow O_v$

Un acto valorante es un acto que está ya dando valor, no es un acto “en tránsito” de dar valor. Por lo tanto, implica que el objeto al que se dirige posee ya valor debido al propio acto valorante. Por eso nos parece que no puede decirse que el *acto valorativo* se dirige intencionalmente al objeto previamente dado en su solo carácter de objeto y, por lo tanto, que *no puede decirse que el objeto intencional del acto valorativo sea el objeto dado por el acto representante*, con lo cual el modelo de actos fundados y fundantes no parece de ayuda para esclarecer la intencionalidad afectiva.³⁰ Obviamente, cuando se juzga que el jardín es agradable, el jardín tiene que estar dado, tenemos que tener conciencia del jardín. El problema aparece con la separación analítica y clasificación de los actos involucrados.

La dificultad para explicar el tránsito entre *a* y *b* se transformó, entonces, en un problema para Husserl. Como afirma Melle (1994, p. 69): “La diferencia entre actos objetivantes y actos no-objetivantes permanece siendo para Husserl un problema fundamental de la descripción de la conciencia”.

Nuestra hipótesis de por qué ocurre esto es doble. En primer lugar, creemos que el esquema que utiliza Husserl para representarse la intencionalidad de los actos valorantes ($C_v \rightarrow O_v$), entendida esta

³⁰ La teoría de las *Empfindungen* referida en la sección anterior tiene también la consecuencia de negarle a los actos no-objetivantes una materia propia, y en consecuencia les obliga a buscar su materia en los actos objetivantes, teniendo que “fundarse” en ellos, de ahí la noción de “intencionalidad” debilitada o secundaria (cfr. Cabrera, 2021). Pero esto es justamente lo que estamos poniendo ahora en cuestión. Esta falta de materia propia de los actos no objetivantes es mencionada por Zhang y Yu: “el acto no-objetivante no tienen una materia propia, por lo tanto, *no tiene una relación directa con un objeto*. [...] Así, el acto no-objetivante debe adquirir materia y relación a un objeto gracias a un acto objetivante, para devenir con ello en un acto de conciencia” (2009, pp. 135-136). Nosotros sostenemos, en cambio, que, al ser actos no solo referidos a objetos sino también al sujeto, los actos valorantes adquieren su materia prima del estado del sujeto.

exclusivamente según un modelo *unidireccional* de la conciencia valorante dirigida hacia el *objeto* valorado, como si en el caso de los actos valorativos la conciencia solo tuviese en consideración el *objeto* que le interesa (por ejemplo, al valorar un libro solo considerase el libro); este esquema, decimos, no da cuenta de la totalidad de los elementos involucrados en el fenómeno en cuestión y, en segundo lugar, tal como lo hemos adelantado más arriba, lo que falta en este esquema es la igual participación del estado del *sujeto* valorante, pero no simplemente en tanto que “sujeto valorante” (porque esto no indica ni explica por qué el sujeto es valorante), sino en tanto que es fundamentalmente un sujeto de *necesidades*.³¹

En consecuencia, en lo que sigue propondremos un nuevo esquema, no binario (sujeto-objeto, conciencia-objeto), sino tripartito, que pone la *necesidad* del sujeto en la función de motor principal que desencadena el proceso de valoración y al yo (a la conciencia) como un mediador entre objeto y necesidades. Con la inclusión de este factor (la necesidad) nos preguntaremos, luego, por la intencionalidad de la conciencia que ya no solo tiene que considerar el objeto valorado sino al mismo tiempo también las necesidades del sujeto. Construiremos nuestro esquema basándonos en las ideas de dos autores muy heterogéneos y, probablemente, inesperados en la discusión de estos temas, a saber, por una parte, en la teoría del valor del economista austríaco Carl

³¹ Hay algunos textos en los que Husserl se refiere explícitamente a las necesidades, por ejemplo, Hua IV: 187-188; Hua XV: 593 ss.; Hua XXXIX: 375-8; Hua XLII: 69, 84-5, 95 y 108, etc. Es interesante notar que todos estos, con la sola excepción del breve pasaje de Hua IV, son textos de los años treinta, con lo cual se puede conjeturar que la relevancia de la relación entre necesidad y satisfacción se hizo más clara para Husserl en su última etapa. No obstante, la mayoría de estos textos están compuestos en gran medida por notas sin mayor desarrollo. Y, en general, en ellos la necesidad es siempre analizada dentro del estudio de los instintos e impulsos y prácticamente nunca está relacionada explícitamente con el problema del valor. Por otra parte, en la primera etapa del pensamiento husserliano hay referencias a la “satisfacción” (satisfacción del interés o de la intención), pero en el sentido de la psicología fenomenológica (por ejemplo, en Hua X: 140-146), que es muy distinto al que aquí nos interesa. Por último, es sintomático también el hecho de que en Hua XXVIII (el volumen dedicado a la ética y explícitamente a la teoría del valor) Husserl no haga referencia alguna a la necesidad (no hay referencias a *Bedürfniss*, *Bedarf* o *Not*, y *Notwendigkeit* solo se usa en su sentido lógico).

Menger (1840-1921) y, por otra, en la filosofía de la voluntad de Ludwig Feuerbach (1804-1872).

3. Naturaleza y relevancia del concepto de “necesidad”

3.1. Menger: necesidad y valoraciones subjetivas. Teoría proyectiva de la valoración

Mephistopheles: Wo fehlts nicht
irgendwo auf dieser Welt?

[Mefistófeles: ¿Quién no carece de algo
en este mundo?].

Goethe, *Fausto* (v. 4889)

En lo que respecta a la teoría del valor del economista austríaco, la siguiente cita nos instala *in medias res*: “el valor de los bienes se fundamenta en la *relación* de los bienes con nuestras necesidades” (Menger, 2016, p. 178; énfasis añadido). De entrada, nos encontramos, pues, con una aproximación distinta a la de Husserl. Este es el núcleo principal de la teoría del valor de Menger: el hacer depender el fenómeno esencialmente de la relación de los objetos valorados con nuestras necesidades personales. Este carácter relacional implica, por tanto, que el valor no tiene su fundamento “en los bienes mismos” (2016, p. 178), es decir, no está en los objetos (pues se trata de un fenómeno “vital”, 2016, pp. 173 y 176); no es, por tanto, *objetivo*, sino que “es por su propia naturaleza totalmente *subjetivo*” (2016, p. 179).³²

Así, pues, el valor no es algo inherente a los bienes, no es una cualidad intrínseca de los mismos, ni menos aún una cosa autónoma, independiente, asentada en sí misma. Es un *juicio* que se hacen los agentes

³² Nos reservamos la duda sobre si se puede afirmar que, aun siendo subjetivo, sea “totalmente” subjetivo (*durchaus subjektiv*). Podríamos interpretar la expresión mengeriana como queriendo decir “totalmente *personal*”, en el sentido de que el juicio de valor debe pasar por la conciencia de la persona y además adecuarse a sus necesidades.

económicos sobre la *significación* que tienen los bienes de que disponen para la conservación de su vida y de su bienestar y, por ende, *no existe fuera del ámbito de su conciencia* (2016, p. 178; énfasis añadido).³³

En Menger, por tanto, el valor no es un fenómeno autónomo, sino uno que surge siempre de forma relativa, por el encuentro entre el sujeto y el objeto, específicamente entre la interpretación que el sujeto hace del objeto en relación con sus propias necesidades. De modo que aquí lo relevante para el fenómeno de valor es el estado de *necesidad* del sujeto.

En su encuentro con el sujeto, según la teoría mengeriana, los objetos del mundo tomados en general pueden adquirir varios sentidos específicos, y en lo relativo al valor estos pasan primero por transformarse en “objetos útiles” (*Nützlichkeiten*) (Menger, 2016, p. 103) cuando *reconocemos* (o creemos reconocer) en ellos una capacidad para satisfacer nuestras necesidades (por lo tanto, una relación causal). Luego, estos objetos reconocidamente útiles se transforman en “bienes” cuando además de este reconocimiento podemos *disponer* de ellos voluntariamente, para llevarlos efectivamente a satisfacer nuestras necesidades. De aquí que Menger indique cuatro propiedades que necesariamente deben tener los bienes para ser tales, a saber: 1) lo más fundamental, que haya una necesidad; 2) que el bien tenga capacidad para dar satisfacción a la necesidad; 3) que el sujeto reconozca o sea consciente de esta capacidad y relación causal, y 4) que haya disponibilidad sobre dichos bienes (cfr. Menger, 2016, p. 104). Con esto tenemos que el objeto ha pasado por tres estadios: primero, como simple objeto del mundo, luego, como objeto útil y, finalmente, como bien. Todo ello determinado siempre en relación con el sujeto y sus necesidades.

Sin embargo, el bien por sí mismo no define aún si ha de tener o no valor. Para esto falta una última relación fundamental: la relación de cantidades, esto es, cantidad (o intensidad) de necesidad y cantidad (disponible) del bien. Las principales relaciones de cantidad son dos: 1) la necesidad es mayor que la cantidad de bienes disponibles ($N > B$) y 2)

³³ No debe distraernos el hecho de que Menger hable aquí de “agentes económicos”, como si el fenómeno del que habla solo incumbiese a las acciones económicas. No es posible dar aquí una explicación completa, pero la teoría mengeriana es una teoría general y no puramente “económica”, en el sentido común de la palabra.

la necesidad es menor que la cantidad de bienes disponibles ($N < B$). De esta manera, si tenemos un tipo de necesidad N y disponemos de un tipo de bienes que la satisfacen B , puede ocurrir que la cantidad de bienes sea mayor que lo que requiere la satisfacción de la necesidad y, por lo tanto, todas las necesidades N quedan con ellos satisfechas, o puede ocurrir lo inverso, que la cantidad de B disponible no sea suficiente y, por tanto, parte de la necesidad N no quede satisfecha. Menger sostiene que es solo en este último caso que aparece el fenómeno del valor; solo aquí B adquiere valor. Y a esta relación de cantidad ($N > B$) la llama “relación económica” y a los bienes que entran en ella, “bienes económicos” (Menger, 2016, p. 150).³⁴

El valor, por tanto, emerge ahí donde hay una necesidad que satisfacer³⁵ y donde los bienes disponibles para satisfacerla no son suficientes (o son escasos). Si una específica necesidad N estuviese cubierta con bienes de sobra y se tuviese conciencia de que seguirá cubierta sin necesidad de realizar ninguna actividad específica para ello (como ocurre, en la gran mayoría de los casos, con el aire que respiramos a diario), entonces ese bien no tendría ningún interés práctico para nosotros (relacionado con la necesidad específica en cuestión: en el caso del aire, con la necesidad de respirar; podría adquirir, por supuesto, otro tipo de interés, por ejemplo, científico) y, por tanto, en relación específica con la necesidad N no tendría valor para nosotros. Pero en el momento que cambie la relación cuantitativa, pasando de $N < B$ a $N > B$, inmediatamente ese bien atrae nuestro interés y adquiere valor (en el Everest o en el fondo del mar, el oxígeno es escaso y, por lo tanto, adquiere valor y se le presta atención y cuidado).

³⁴ Me es imposible aquí explicar en qué medida estos bienes económicos no son solo “económicos” en el sentido usual de la palabra y cómo estas relaciones entre bienes y necesidades determinan un campo de experiencia mucho más amplio que el reducido ámbito de las acciones comúnmente comprendidas como económicas.

³⁵ La palabra “necesidad” (*Bedarf/Bedürfnis*) es ambigua y produce fácilmente muchos malentendidos. Aquí está entendida de manera práctica y en un sentido formal y, por lo tanto, general. Necesidad es todo aquello que implique algún grado de insatisfacción y que, por lo tanto, busque ser satisfecho. No está determinada ni preferentemente limitada por la dimensión material o biológica de la persona.

Si observamos, por lo tanto, la relación fundamental que nos presenta Menger, vemos en ella la participación de tres elementos absolutamente esenciales: un sujeto (con su conciencia), sus necesidades y una cantidad de bienes que pueden satisfacer parte o la totalidad de esas necesidades. Los sujetos hacen un “juicio” sobre la significación (importancia) que los objetos o bienes en cuestión tienen o tendrían para la satisfacción de sus necesidades. Los objetos son vistos a través del lente de las necesidades, y por eso adquieren valor (cuando estas no están cubiertas). El sujeto, el yo, funciona, pues, como una suerte de mediador que conecta objetos y necesidades o, lo que es lo mismo, insatisfacción y potenciales satisfactores.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente que los agentes se hagan un *juicio*, como sostiene Menger? Ese juicio es un juicio de relevancia, de apreciación, y como tal ocurre solo en el ámbito de la conciencia del agente. Hay, sin embargo, que tener cuidado aquí de no dejarse llevar por los usos acostumbrados que suelen relacionar fuertemente conciencia y juicio con la actividad teórica. El tomar conciencia de la *importancia* de algo no pasa por un juicio teórico, por un juicio de tipo “vidente”. Se trata más bien de un juicio afectivo que, como tal, no es únicamente un juicio (“B es valioso”, “B es muy importante”, etc.), sino que implica necesariamente el concurso y mediación de afectos. Si nos quemamos la mano con la llama de una vela, el dolor *sentido* no surge por un juicio, sino que es el sentimiento mismo, experimentado de manera directa. El juicio que dice: “la vela es peligrosa” es posterior a la experiencia. Por tanto, en el juicio la parte que corresponde a la “significación” que los bienes disponibles tienen para las propias necesidades es la valoración y, como tal, esta *no es vidente*, o si se quiere, es vidente de otra forma. Adaptando nuestro adagio, diríamos: *se ve el objeto, pero se siente su valor*, porque el sentimiento es el sentido que tenemos para percibir nuestro propio estado interno, por así decir.

Se ve el objeto, pero se siente su valor: se ve el vaso de agua, pero se siente su valor. ¿Cuándo se siente su valor? Cuando tenemos sed. ¿Por qué, entonces, se *siente* su valor? Porque el sentimiento asociado a la valoración aparece en nuestra conciencia cuando hay una necesidad insatisfecha y la necesidad *solo se puede manifestar en nuestra experiencia como sensación o sentimiento*. La necesidad no es una realidad representable, no aparece bajo una forma o figura visual (no hay ni una *Vorstellung* de ella); no se percibe, por lo tanto, como se percibe el vaso. La necesidad es fundamentalmente un sentimiento negativo que busca

satisfacción (justamente por ser negativo), que tiene, por lo tanto, una *fuerza motriz* que se manifiesta a través de la sensación o el sentimiento que provoca. El valor del objeto, por ende, se siente porque en primer lugar se siente la necesidad que hemos asociado a ese objeto como potencial satisfactor de esta. Siento la sed, luego el agua adquiere valor (cuando no es abundante).³⁶ Si no existiese la sed en el mundo, el agua no tendría ningún valor como satisfactor de esta. Sería solo un extraño y abundante elemento químico. Dicho aún en otro giro, la necesidad es lo que *motiva* a la conciencia a hacer la conexión causal con los objetos y, así, a darles valor (cuando, a partir de ahí, toma conciencia o cree tomar conciencia de las condiciones dadas por Menger).

Como hemos dicho más arriba, cuando se trata de la experiencia de afectos, estamos frente a un tipo de conciencia distinto al de la conciencia vidente teórica (contrariamente a lo que sostenía Husserl).³⁷ El elemento que determina la relevancia de algo en un juicio de relevancia es la función afectiva y esta es, comparada con la función teórica, la que determina, por tanto, el valor.

Entonces, tener conciencia de una necesidad *es sinónimo de sentir necesidad*, y este sentimiento tiene un carácter negativo, pues indica un estado de insatisfacción. Por consiguiente, cuando Menger nos dice que el valor surge del juicio que el agente se hace sobre la importancia de los objetos en cuestión (bienes) para su bienestar o satisfacción, el elemento

³⁶ En estricto rigor, no es “el” agua (como un todo) lo que adquiere valor, sino específicamente la porción de agua involucrada en el momento práctico y decisonal de la persona. Pero tampoco es aquella porción de agua sin más, sino solo en relación con la específica necesidad de la persona con la que esta la ha asociado. Además, según lo dicho, la sed, o en general la necesidad, es una condición necesaria pero no suficiente para que emerja el sentimiento de valor: tienen que cumplirse también las condiciones mengerianas. Si además de tener sed tengo certeza de que “jamás se agotarán las cantidades de bienes [que tengo disponibles] para aquella necesidad” (Menger, 2016, p. 153), entonces una porción cualquiera de ese bien (de agua, en este caso) no tendrá valor para mí. Si por alguna razón yo perdiese esa porción de agua (porque se me cae, por ejemplo) no sentiré que he perdido nada valioso, porque tengo conciencia de que tengo a disposición las cantidades de agua que desee para reemplazarlo. Al respecto, ver el análisis de los cántaros de agua que hace Menger (2016, pp. 153 y ss.).

³⁷ “[...] el valorar es una conciencia exactamente [*genau*] en el sentido del percibir o representar, y esto es algo notable” (Hua XXXI: 291).

conector *activo*, por así decir, entre sujeto y objeto es este sentimiento y el motor de ello, como origen, es el propio estado de insatisfacción.

Todo esto nos lo podemos representar sucintamente con el siguiente esquema:

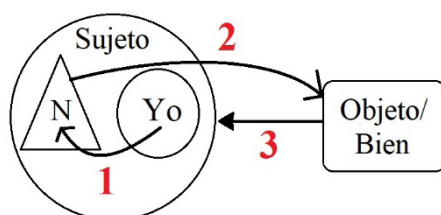


Figura 2. Teoría proyectiva del valor de Menger. El objeto adquiere valor cuando el sujeto proyecta expectativas de satisfacción sobre él a partir de la percepción de sus necesidades

Podemos llamar “proyectiva” a la teoría mengeriana, en el sentido de que lo que hace el sujeto, si nos representamos el proceso de manera diacrónica, es, primero, sentir su necesidad (1) y, luego, *proyectarla* sobre el objeto (2), a raíz de lo cual el objeto adquiere (cumpliendo, además, con las otras condiciones mengerianas) cualidad de bien valioso (3). A todo lo cual hay que agregar un cuarto momento que sería el de la acción del sujeto motivada por el bien. Lo que se proyecta sobre el objeto son, por tanto, las *expectativas de satisfacción*, razón por la cual el estado de necesidad tiene un carácter de *fuerza* tendencial o vectorial. Es decir, la manera en que el sujeto interpreta valorativamente un objeto está pre-dirigida por el propio estado de insatisfacción (tanto en su dirección como en su intensidad o fuerza). De modo, entonces, que la coloración o aura que adquiere el objeto cuando se convierte en un bien valioso se debe a esta proyección de expectativas de satisfacción: el vaso de agua en el desierto *aparece* como teniendo un “aura” enorme, una importancia superlativa, en contraste con el agua que bebemos a diario.

En síntesis, la forma de aparecer el objeto, en cuanto bien valioso, a la conciencia perceptiva o vidente no es el resultado del trabajo directo de este tipo de conciencia, sino el resultado de la mediación previa y necesaria de la afección y del sentimiento de insatisfacción (necesidad).

Esta mediación es *sine qua non* en el fenómeno de transformación de las cosas del mundo en bienes valiosos.

3.2. Feuerbach: necesidad y voluntad individual. Dialéctica del sentimiento

Si Carl Menger tiene el mérito de haber destacado el concepto de “necesidad” en la teoría del valor, Ludwig Feuerbach puede ser considerado como aquel que se introduce en la lógica interna de este concepto. Sus ideas relativas a esto fueron desarrolladas en los escritos sobre ética de su última etapa filosófica.³⁸ En ellos desarrolla una teoría ética y de la acción a partir del concepto de “felicidad” (*Glückseligkeit*) como fin último de la voluntad en general. Para él, voluntad significa esencialmente impulso hacia la felicidad, y felicidad, a su vez, se define no en sí misma sino en relación con su opuesto: el padecimiento, el dolor o la desdicha. Impulso a la felicidad significa, pues, buscar liberarse de un padecimiento, y el dejar de padecer es sinónimo de satisfacción. Esta idea general tiene consecuencias para nuestro tema sobre rol de la necesidad en los actos valorativos.

Partamos, entonces, analizando el siguiente pasaje en el que nuestro filósofo afirma lo siguiente:

[...] el hambre, a causa de una previa abstención o privación de alimento, me tiene en su poder; me fuerza a pensar solo en el estómago. Pero si el hambre es aplacada y, por consiguiente, se vuelve cosa del pasado, entonces tengo ahora tiempo y libertad para pensar en mi cabeza en vez de en mi estómago: *primum vivere deinde philosophari* (primero vivir y luego pensar o filosofar) [...]. [De esta forma], todo tiempo presente de la voluntad [“yo quiero *x*”] presupone un tiempo perfecto de su contrario o de un otro en general [-*x*]. Quiero trabajar o moverme, después de que y porque descansé; quiero descansar, después de que y porque he trabajado o me he movido, esto es, porque no he descansado. Sin este No del pasado no

³⁸ Nosotros nos remitiremos específicamente a su texto titulado “Sobre espiritualismo y materialismo, particularmente en relación con el libre arbitrio” (Feuerbach, 1960, pp. 91-229), escrito entre 1863 y 1866.

tengo fundamento, motivo, impulso para el querer (Feuerbach, 1960, p. 103).

Observemos, pues, que, según esta idea, el querer no se puede definir en sí mismo, sino solo en relación con un estado contrario. Quiero *A* porque *no* he tenido *A*, es decir, he estado viviendo con *-A*.³⁹ La falta o carencia de *A* es condición necesaria de querer *A*. Pero esta carencia no es un hecho teórico, lógico, sino un hecho real que se manifiesta en el ánimo a través de y gracias a un sentimiento. Esto implica una dinámica constante de balances y desbalances de sentimientos opuestos.

En el ánimo, determinado por la percepción sensible-afectiva, hay, por lo tanto, una dinámica de tensión y distensión percibida como una dinámica de sensaciones codeterminantes negativas y positivas. Las vivencias afectivas son las responsables de que se perciban ciertas situaciones como negativas y otras como positivas; son, por así decir, el *sensorium* mediante el cual el ánimo percibe el mundo entorno como pintado con una amplia paleta de tonalidades que llevan en sí el signo positivo o negativo (y sus grados), o —usando otra analogía— el *sensorium* mediante el cual el ánimo percibe el mundo como una topografía axiológica con valles y cimas de diferentes alturas.

Ahora bien, si el determinante de la voluntad y de la valoración es un estado negativo y este es percibido sensiblemente, entonces no puede darse sino bajo las específicas circunstancias de la persona concreta y su contexto específico. Estas circunstancias tienen que interactuar con su sistema afectivo específico. O como dice Feuerbach: “En pocas palabras, el querer se encuentra bajo todas las condiciones y formas de la finitud y de la temporalidad. Al ‘yo quiero’ está inseparablemente unida la pregunta ‘¿qué?’”. Una voluntad separada de la materia de la voluntad es un absurdo” (1960, pp. 110-111). Es decir, no existe *la* voluntad en general, sola, separada, en sí.⁴⁰ Esa expresión es solo un espejismo.

³⁹ Se entiende que a partir del hecho de que sea el caso que *-A* no se deriva necesariamente que entonces se deba querer *A*. Hay muchas cosas que no poseemos y que, sin embargo, no buscamos poseer o directamente no queremos. La deducción funciona solo a la inversa: si quiero *A*, ello significa que no poseo *A*, y este no poseerlo es condición necesaria de mi quererlo.

⁴⁰ Así, de nuevo, Feuerbach (1960, p. 124): “La voluntad real es siempre solo la voluntad de un ser determinado. Lleva una cantidad cualquiera de personas a una librería y déjales escoger un libro a voluntad. Cada una dirá: ‘yo quiero’; pero una dirá: yo quiero esta novela; otra dirá: yo quiero este libro de

Voluntad es impulso-hacia y el fin de ese “hacia”, como impulso de todos los impulsos, es la *Glückseligkeit*, la “felicidad”, es decir, la satisfacción.

Pero entonces ¿qué es lo que quiero? No otra cosa que el fin de lo que me produce aversión [*Widerwilligkeit*], el fin de un mal [*eines Übels*] —donde no hay ningún mal, no hay ninguna voluntad— el fin de un padecimiento [*eines Leidens*] —querer significa *no querer padecer* [*Wollen heisst nicht leiden wollen*]. En fin, no quiero otra cosa sino el no-ser de mi no-ser [...]. Mi voluntad solo es mi ser [*Wesen*] que se opone y contrapone a aquello que me oprime y me hiere, que me hace infeliz, que me arroja al suelo, que me quiere aniquilar. Querer es bienquerer [*Wohltwollen*] (Feuerbach, 1960, p. 111).

Querer es necesariamente querer un bien, mi bien, porque busca eliminar el estado de insatisfacción que el sistema afectivo personal ha detectado y por el cual ha sido motivado. Por lo tanto, el hecho de que padezcamos necesidades, o estados negativos en general, lleva en sí mismo, sostiene Feuerbach, una dirección teleológica natural, el motivo de un impulso con una finalidad específica: padecer (sentir) necesidades o insatisfacciones es el mecanismo por el cual la propia naturaleza de la que estamos constituidos (con todos sus condicionantes y limitaciones) nos indica la dirección en la que podemos encontrar nuestra propia felicidad. Dice Feuerbach al respecto:

“Yo quiero”, no significa otra cosa sino: yo quiero deshacerme en general de un tormento, de una carga, de un mal; quiero ser libre, feliz, aunque sea por un momento. La sed me fuerza [*nötigt mich*] a beber el agua envenenada; pero esta coerción [*Nötigung*] es, al mismo tiempo, solo la voluntad de hacerme feliz, de liberarme de la penuria de la sed. Contra voluntad padezco la sed, pero con voluntad la aplaco: sed es necesidad, pero beber es libertad; padecer sed es el infierno, pero aplacar la sed es el reino de los cielos. El infierno de la naturaleza [...] es enemigo del tormento en la medida

viajes; una tercera dirá: yo quiero esta obra de filosofía; cada una, sin embargo, a través de la diferencia de su voluntad, manifiesta la diferencia de su ser”.

en que este es enemigo del hombre: él quiere terminar, quiere su opuesto, quiere el reino de los cielos; pues la sed misma solo es voluntad de beber y no de padecer sed [*nicht zu dursten*]. [...] La naturaleza no solo me ha agobiado con la necesidad de la sed, sino que también me ha concedido, en las herramientas y medios para aplacarla, el poder liberarme de ella, y con ello la libertad para poder pensar en otras cosas muy distintas de la sed, pues aquel que no tiene agua en el cuerpo tiene solo agua en la cabeza —el sediento solo sueña con beber (Feuerbach, 1960, p. 123).

Se tiene conciencia del padecer sed porque se siente, y se siente con un signo axiológico negativo. Bajo estas circunstancias, debido a la negatividad de este estado, el sistema afectivo se ve estimulado con una *fuerza* que, a su vez, lleva en sí una *dirección*: no es cualquier cosa del mundo lo que calma la sed. Esta fuerza vectorial es, por lo tanto, teleológica: lleva prefigurada en sí misma su finalidad. Y como estamos naturalmente hechos para rechazar lo negativo, lo negativo surge para ser rechazado por nosotros, y esto es lo que mueve a la voluntad. Por lo tanto, en la medida que está implicado un principio teleológico, no se trata tan solo de rechazar lo negativo, sino al mismo tiempo de un esperar y buscar un estado mejor futuro, al menos en comparación con el estado inicial. Ambos aspectos, positivo y negativo, van, pues, esencialmente coordinados.

En conclusión, el sistema afectivo, justamente por ser el único capaz de detectar los estados positivos y negativos mediante el sentimiento, lleva inscrito en sí mismo un sistema dinámico y teleológico natural en la medida en que lo negativo por su propia naturaleza *es* deseo de transformación en su opuesto, en lo positivo y, por lo tanto, quiere pasar, quiere dejar de ser lo que es. Razón por la cual se transforma en la fuente principal de la valoración y en el motor de la acción al indicarle a esta una finalidad y al imprimirle a la voluntad una determinada cantidad de fuerza motriz.

Conclusión. La intencionalidad de la conciencia valorativa

En lo que respecta a la interpretación que hemos ofrecido de la teoría husserliana de los actos afectivos y valorativos cabe recordar que en este trabajo no hemos incluido los análisis de la fenomenología genética,

que buscar pensar a la persona de manera más concreta, como una que vive en un mundo histórico y cultural y que posee herencias, instintos, impulsos, ideas recibidas, hábitos, etc. Tampoco hemos considerado las ideas del último Husserl, el de los años treinta, sobre todo en lo que respecta a las referencias explícitas que aparecen en esta época sobre necesidades y satisfacción (lo cual sería un interesante tema de investigación por sí solo). Por lo cual, ciertamente estamos abiertos a que pueda haber otras interpretaciones distintas de la que hemos dado aquí.

Ahora bien, considerando, no obstante, el análisis que hemos hecho de la teoría husserliana y agregando a ello las ideas de Menger y Feuerbach, podemos extraer las conclusiones que siguen a continuación.

Los actos de valoración surgen a partir de un estado de necesidad que implica necesariamente su manifestación (en el sujeto) a través de un sentimiento, y uno con carácter negativo, respecto del cual lo valorado aparece con un signo afectivamente positivo porque se proyecta en ello la expectativa de satisfacción, es decir, de transformación de aquel sentimiento negativo en uno positivo. De esta manera el fenómeno del valor aparece bajo dos aspectos: 1) como un fenómeno relacional, que requiere necesariamente tanto del estado del sujeto como del objeto, y 2) como un fenómeno fundamentalmente vital, ligado a la condición humana finita, temporal y en constante estado de necesidad (vale decir, no es un fenómeno solo de una esfera particular de la praxis humana).

En un sentido, podemos decir que la necesidad constitutiva del sujeto posee *a priori* una relación valorativa con el mundo. El padecer sed implica *a priori* una relación valorativa con el agua que ofrece el mundo. Y esta conexión vital con el mundo, anterior a toda teoría y, como acabamos de decir, constitutiva del sujeto, implica una disposición (*Einstellung*) fundamental que está constantemente presente y que podemos llamar “necesitativa”. En consecuencia, podemos decir que los *Gemütsakte* son tales *porque son en primer lugar actos necesitativos*.

Desde nuestro punto de vista, por tanto, la conciencia valorante no opera de la misma forma que la conciencia teórica. La teórica, como la perceptiva, se dirige al objeto según el esquema: $C \rightarrow O$. La conciencia, en cambio, que al ver el agua siente deseos de beberla (la valora) y determina en esa dirección la acción, lleva en sí, explícito o implícito, el juicio “tengo sed”, es decir, “estoy en un determinado estado de necesidad”. Esto se expresa o se manifiesta en la realidad mediante el sentimiento, y este, a su vez, está determinado por el menor

o mayor estado de satisfacción del sujeto. Este estado previo tiene que llegar a la conciencia, pero no llega en la forma (privilegiada en los análisis de Husserl) del *ver*, sino del *sentir*. En la dimensión axiológica, la conciencia se dirige al objeto *porque* se encuentra ya en un estado afectivo determinado,⁴¹ ya es, *en su sentimiento*, conciencia de ese estado, aunque no lo sea explícitamente en el sentido de la conciencia visual temática. Dado que el sentimiento no es visual el carácter que imprime en el ánimo con el índice de “deseable” o “agradable” (o su contrario) no se da mediante la forma de la intencionalidad de la conciencia visual. El signo de valor positivo de un objeto aparece cuando proyectamos en él lo que nos indica nuestro estado afectivo al convertirlo en promesa de satisfacción. El valor del objeto es correlativo a mi experimentar (o sentirme) en carencia.⁴²

“Conciencia afectiva” es, pues, una expresión ambigua porque, al ser conciencia, parece exigir visualización del sentimiento (lo que es contradictorio),⁴³ como si se tratase de una conciencia representante con su intencionalidad unidireccional $C \rightarrow O$. Si consideramos un objeto visible, aquel libro que veo sobre la mesa, por ejemplo, ciertamente tengo conciencia de él a través de mi percepción sensible. Pero la conciencia representante no ve lo *interesante* que es el libro. Si, por lo tanto, distinguimos el tipo de conciencia que llamamos “visual” (o “representante”) del tipo de conciencia que llamamos “afectiva”, entonces tenemos que distinguir, correlativamente, una intencionalidad visual y una intencionalidad afectiva. Esta última se diferencia de la visual porque requiere o, más bien, supone aquella relación previa que mencionamos arriba de la conciencia con el propio estado necesitativo o carencial del sujeto.

Por lo tanto, el principal resultado que quisiéramos destacar de nuestro análisis es el hecho de que en los actos valorativos nos encontramos en presencia de dos instancias afectivas y, en consecuencia,

⁴¹ Idea similar a la tesis de Scheler que hemos referido en nota anterior, en la sección 2.2, al menos tal como la presenta Lotz (2006).

⁴² “Carencia” es también aquí (solo) un término relativo: es un menos respecto a un más.

⁴³ Para tratar de dar satisfacción a nuestro deseo de describir visualmente (mediante un objeto de la percepción) el sentimiento utilizamos metáforas como “colorido”, “resplandor”, “iluminación”, “oscuridad”, etc., pero no hay que perder de vista que estas son justamente metáforas.

de una doble intencionalidad: una dirigida a la necesidad (instancia negativa) y otra, basada en esta, dirigida al objeto que ha de adquirir valor (instancia de expectativa positiva o de satisfacción). Según esto, por tanto, el origen de la valoración no es solo el objeto valioso o el valor del objeto (como creemos que afirma la tesis husserliana), sino la combinación mutuamente requerida del objeto con sus características y la necesidad del sujeto. Lo que *ve*, por tanto, la conciencia “dóxica” (por ejemplo, perceptiva) en el objeto son sus características capaces de satisfacer la necesidad sentida. Al ver el agua, veo que sus características, diferentes de las de las piedras o los árboles, prometen ser efectivas en aplacar mi sed. Por esta razón el agua puede entonces ejercer una *Erregung*, una estimulación; no la ejerce por sí misma, desde su sola objetividad, sino por su relación con mi estado de necesidad de ella. Nuevamente, pues: el acto valorativo posee estos dos momentos afectivos: hacia a la necesidad como hacia el objeto.

Es a causa de esta dualidad afectiva que el esquema intencional $C \rightarrow O$ nos parece que no logra describir, en la esfera axiológica, el fenómeno afectivo y, por lo tanto, de valor, porque el sujeto está constantemente mediado por su propia constitución vital (en todos sus niveles: físico, biológico, anímico, espiritual) en tanto que ser de necesidades y, en consecuencia, también lo está su intencionalidad. Valoramos el agua porque tenemos necesidad de ella y así también valoramos estéticamente una obra de arte porque tenemos necesidad de la belleza. En su dimensión general, ambos fenómenos comparten la misma estructura formal.

Por último, creemos que la introducción del concepto de “necesidad” en las reflexiones axiológicas permite adoptar nuevos puntos de vista analíticos para repensar la naturaleza fenoménica de los actos afectivos y su forma peculiar de intencionalidad “invisible”.

Referencias

- Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Breyer, T. (2010). Wahrnehmung. En H.-H. Gander (ed.), *Husserl-Lexikon* (pp. 306-308). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cabrera, C. (2021). La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl. *Anuario Filosófico*, 54(2), 347-375. <https://doi.org/10.15581/009.54.2.005>

- Crespo, M. (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- De Almeida, G. A. (1972). *Sinn und Inhalt in der genetische Phänomenologie E. Husserls*. Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-6538-1>
- Fabbianelli, F. (2010). Wert. En H.-H. Gander (ed.), *Husserl-Lexikon* (pp. 311-313). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feuerbach, L. (1960). *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*. F. Jodl (ed.). Frommann Verlag.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Academia Verlagbuchhandlung.
- Husserl, E. (1952). [Hua IV]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. M. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). [Hua X]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band 10. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhof.
- Husserl, E. (1973). [Hua XV]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band 15. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). Martinus Nijhof.
- Husserl, E. (1976). [Hua III/1]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band III/1. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). [Hua XXVIII]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1991). [Hua 1]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band 1. Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1996). [Hua XXX]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXX. Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*. U. Panzer (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2000). [Hua XXXI]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXXI. Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/1921. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*. R. Breeur (ed.). Springer.

- Husserl, E. (2002). [Hua Mb IV]. *Husserliana Materialien. Band IV. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. M. Weiler (ed.). Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0429-9>
- Husserl, E. (2004). [Hua XXXVII]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. H. Peucker (ed.). Springer.
- Husserl, E. (2008). [Hua XXXIX]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. R. Sowa (ed.). Springer.
- Husserl, E. (2013). [Hua XLII]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie*. R. Sowa y T. Vongehr (eds.). Springer.
- Husserl, E. (2020). [Hua XLIII/2]. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert*. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35926-3>
- Lohmar, D. (2017). Genetische Phänomenologie. En S. Luft y M. Wehrle (eds.), *Husserl-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 149-157). J. B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05417-3>
- Lotz, C. (2006). Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger. *Husserl Studies*, 22(2), 121-135. <https://doi.org/10.1007/s10743-006-9006-7>
- Marbach, E. (2009). Einleitung. En E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Felix Meiner Verlag.
- Melle, U. (1988). Einleitung. En E. Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (pp. xiii-xlix). Kluwer Academic Publishers.
- Melle, U. (1990). Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. En S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Aufgabe und Husserl-Forschung* (pp. 35-49). Kluwer Academic Publisher. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2427-7_3
- Melle, U. (1994). La fenomenología de la voluntad de Husserl. C. Maldonado (trad.). *Ideas y Valores*, 95, 65-84.
- Menger, C. (2016). *Principios de economía política*. M. Villanueva Salas (trad.). Unión Editorial.
- Parrella, A. (2025). Introduzione. En E. Husserl, *Le emozioni e i valori* (pp. 5-30). A. Parrella (trad.). Morcelliana.
- Peucker, H. (2008a). *Die Grundlagen der praktischen Intentionalität*. [Conferencia]. Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher

- Kongreß für Philosophie, 15.-19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen, Alemania. http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-2_Peucker.pdf
- Peucker, H. (2008b). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics. *The Review of Metaphysics*, 62(2), 307-325.
- Quepons, I. (2015). Apercepción de valor y tonalidad afectiva: problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos. *Investigaciones Fenomenológicas*, 12, 157-183. <https://doi.org/10.5944/rif.12.2015.29594>
- Quepons, I. (2024). Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, serie monográfica: Anthony J. Steinbock. Fenomenología y generatividad (9), 167-185. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2024.41544>
- Rizo-Patrón Lerner, R. (2024). Emotions, Science and Generativity: A Husserlian Perspective. *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 187-225. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2024.41576>
- Zhang, W. y Yu, X. (2009). The Foundation of Phenomenological Ethics: Intentional Feelings. *Frontiers of Philosophy in China*, 4(1), 132-142. <https://doi.org/10.1007/s11466-009-0008-3>
- Zirión Quijano, A. (2024). *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*. Sb Editorial.