

PERCEPCIÓN DEL VALOR Y DETRASCENDENTALIZACIÓN DE LA ÉTICA¹

PERCEPTION OF VALUE AND DETRASCENDENTALIZATION OF ETHICS

PERCEPÇÃO DO VALOR E DESTASCENDENTALIZAÇÃO DA ÉTICA

Mary Julieth Guerrero Criollo²

Resumen

En este artículo se trata el problema de la percepción de valor (valicepción- *Wertnehmung*) como estrato pasivo de la ética. Para ello se presenta una síntesis de la fenomenología del cuerpo que Edmund Husserl desarrolla en *Ideas II*, en la que se describe la constitución de la experiencia corporal desde su estrato estético, anímico y trascendental. La tesis es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional; y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. En la primera parte del artículo se exponen las principales características del problema fenomenológico de la valicepción (*Wertnehmung*) en tanto tomar, recibir, acoger el *valor*; en la segunda se plantea la posibilidad de establecer, a partir de la valicepción, una distinción entre ética trascendental y ética detrascedental; para ello se explica cada uno de estos dos últimos conceptos. Finalmente, a modo de conclusión, se propone una perspectiva de la complementariedad entre experiencia de valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón.

Palabras clave: cuerpo; ética formal; ética trascendental; constitución; percepción

Abstract

This paper addresses the issue of perception of value (valiception - *Wertnehmung*) as a passive stratum of ethics. For that purpose, the paper synthesizes the phenomenology of the body developed by Edmund Husserl in *Ideas II*, in which the constitution of bodily experience is described from its aesthetic, soul and transcendental stratum. The thesis is that valiception links the bodily experience of value with a seminal rational assessment, and that their formalization deployment horizons require a prior detranscendentalization of ethics. The first section of the paper presents the main characteristics of the phenomenological problem of valiception (*Wertnehmung*) as far as taking, receiving, welcoming *value*; the second section raises the possibility of establishing, from valiception, a distinction between transcendental ethics and detranscendental ethics; to that end, each of these two last concepts is explained. Finally, and by way of conclusion, the paper proposes a perspective of the complementarity between experience of ethical value (valiception) and transcendental norms of reason.

Keywords: body; formal ethics; transcendental ethics; constitution; perception

1 Artículo resultado de la investigación monográfica realizada para optar al título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Trabajo dirigido por Germán Vargas Guillén, Bogotá, 2017.

2 Licenciada en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: mjuliethguerrero@gmail.com.

Resumo

Este artigo aborda o problema da percepção do valor (valoração - *Wertnehmung*) como uma camada passiva da ética. Para isso, apresentamos uma síntese da fenomenologia do corpo que se desenvolve Edmund Husserl em *Idéias II*, em que é descrita a constituição da experiência corporal a partir de seus aspectos estéticos, anímicos e transcendentais. A tese é que a valoração liga a vivência corporal do valor a uma avaliação semi-nalmente racional; e seus horizontes de formalização exigem uma prévia destrascendentalização da ética. Na primeira parte do artigo expomos as principais características do problema fenomenológico da valoração (*Wertnehmung*) em relação a tomar, receber, aceitar o valor. Na segunda, colocamos a possibilidade de estabelecer, a partir da valoração, uma distinção entre ética transcendental e ética destrascendental; Para isso, explicamos cada um desses dois últimos conceitos. Finalmente, como conclusão, propomos uma perspectiva da complementaridade entre experiência de valor ético (valoração) e normas transcendentais da razão.

Palavras-chave: corpo; ética formal; ética transcendental; constituição; percepção

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2017

Fecha de aprobación: 6 de agosto de 2018

Para citar este artículo:

Guerrero, M. J. (2017). Percepción del valor y destrascendentalización de la ética. *Lúdica Pedagógica*, 26, 33-48.

EL PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA VALICEPCIÓN

Valicepción (*Wertnehmung*)³ indica el tomar, recibir, acoger el *valor* que corre paralelamente a la percepción que remite a tomar, recibir, acoger lo *verdadero*. Es un concepto fenomenológico que, en *Investigaciones lógicas* y tanto en el libro primero como en el libro segundo de *Ideas*, de Husserl, adquiere importancia en el campo de problemas sobre el entretijamiento de la razón teórica, axiológica y práctica, o lo que se conoce como la esfera dóxica, afectiva y volitiva; asimismo, en el problema de la fundamentación de los actos afectivos y volitivos en actos cognitivos.

La valicepción es la *percepción del valor*, la experiencia primordial del valor, que descansa en experiencias que tienen su sedimentación en la corporalidad, en los sentimientos sensibles, en los actos del sentimiento, en la vida emotiva que sirven de base a los juicios axiológicos. La valicepción, que se vivencia primigeniamente en la experiencia corporal y que subyace a toda experiencia perceptiva, refiere a un estrato pasivo, en la medida en que previamente a todo juicio de valor hay experiencia valorativa, esto es, constitución material que posibilita su formalización.

Las descripciones fenomenológicas que Husserl realiza en *Ideas II*⁴ proponen un reconocimiento de la

corporalidad constituida como estrato natural, anímico y espiritual, en donde los puntos más centrales a destacar son los siguientes:

1. Como estrato natural, el cuerpo es materialidad y causalidad psicofísica, se constituye subjetivamente, como unidad estesiológica, es decir, como condición de posibilidad de la aprehensión de todas las cosas que han de constituirse; por ejemplo, de los objetos de los sentidos, de las apariciones fenoménicas, de las cosas sensiblemente aparentes, etc. Las vivencias que se sedimentan en este trato son vivencias de la percepción, en donde frente a la síntesis categorial concurre la síntesis estética. Este nivel de la constitución reconoce la valicepción, dada la tesis fenomenológica de que paralelamente a todo acto perceptivo concurre un acto valorativo, que antes de ser ejecutado como juicio es experimentado, es vivenciado como acto estético (como *aisthesis*, como estesiología). En este nivel se constituye el nivel estético del valor. La percepción estética, por ejemplo, acontece al percibir un cuadro, un sonido, que previamente a la captación hace que el yo esté arrojado en el disfrute estético, específicamente, a partir de la esfera de la emoción.

su dominio particular de objetos, sus propios métodos y maneras de apropiarse cognoscitivamente de las objetividades de su dominio, la fenomenología tiene la responsabilidad de mostrar que las objetividades son dadas a la conciencia y que la conciencia originariamente dadora de sentido es la que desempeña un papel en cada ciencia, como fuente última de la fundamentación. Para Husserl, toda investigación dogmática de objetos exige la conversión a una fenomenología trascendental, sin embargo, no se trata de que la fenomenología deba ocuparse de cada objeto singular de cada disciplina singular, sino "del hilo conductor de los principios del ser (de las generalidades regionales) o del sistema de las ontologías racionales" (*Ideas II*, 2014, p. 363).

El programa de *Ideas II* puede identificarse, además, a partir del propósito de la aclaración fenomenológica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Para lograr dicho propósito, Husserl distingue la constitución y la reducción fenomenológicas específicas en la naturaleza material, la naturaleza animal y el mundo espiritual, y realiza investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, no como una teoría de estratos, sino como un método que investiga el encadenamiento de las vivencias a partir de las que la *realidad* y las cosas adquieren su sentido. Los diferentes niveles de realidad desde los que la reducción fenomenológica se ejecuta en dirección del conocimiento de las operaciones constitutivas son los siguientes: primero se constituye la *realidad natural*, como naturaleza material y mera esfera de cosas. Aunque esta adquiere su sentido en cuanto "orbe de todas las experiencias posibles". En este nivel se distingue un nivel todavía más bajo, el de las cosas sensibles, es decir, los correlatos del yo pensado en aislamiento y todavía no realizado, a partir del cuerpo estesiológico. En adelante se cita la edición en español traducida por Antonio Ziri6n Quijano y publicada por el Fondo de cultura econ6mico en 2014.

3 Serrano de Haro traduce *wertnehmung* como 'estimaci6n', mientras que Ziri6n Quijano traduce 'valicepci6n'. En este trabajo se usa la traducci6n del segundo.

4 El programa fenomenol6gico de Husserl fue planeado en tres tomos: *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro primero: ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofa fenomenol6gica* (1913); *Libro segundo: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n* (1912). e *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro tercero: la fenomenol6gia y los fundamentos de las ciencias*. El 6nico tomo terminado fue el primero, el segundo y el tercero fueron publicados despu6s de la muerte de Husserl; aunque los anunci6 desde la publicaci6n de *Ideas I* y alcanz6 a supervisar la edici6n que realiz6 Edith Stein a los manuscritos que componen la obra *Ideas II*. Con el prop6sito de continuar con estudio de la vida de la conciencia y sus correlatos, Husserl trabaj6 durante 16 a6os en desarrollar la relaci6n entre fenomenol6gia, ciencias f6sicas de la naturaleza, psicolog6a, ciencias del esp6ritu, y ciencias apri6ricas; este prop6sito requiri6 investigaciones fenomenol6gicas de la *constituci6n*, que remitieron al examen del cuerpo propio y su funci6n constituyente de los objetos y de la realidad; a los manuscritos que exponen dicho trabajo se les conoce como *Ideas II*. La consideraci6n inicial de Husserl en esta obra es que, aunque cada una de las ciencias tiene

Es distinto tener la vivencia del cielo azul, estar arrobados ante él, que ejecutar el juicio “El cielo es azul”. Esto muestra el operar de un yo abstracto, anónimo, que acompaña mis vivencias en la primacía de la relación estesiológica, del estímulo de los objetos que captan mi atención. Husserl explica esto a partir del paralelismo entre la percepción y la valicepción, que indica que frente a la actitud cognoscente del sujeto hay siempre una actitud valorativa y práctica⁵, es decir, hay distintos *modos* del estar dirigido de la conciencia hacia sus objetos: el *valorativo*, el *práctico* y el *teórico*. Ningún objeto se da solo teóricamente, entonces, lo que es preciso investigar es cómo se distinguen los distintos momentos de la experiencia valorativa y los tipos de actos que se constituyen cuando se valora y se ejecuta el juicio de valor. La valicepción, como se mencionó anteriormente, está referida a la relación que hay entre la percepción del valor y el juicio de valor.

Cuando en *Ideas II* se parte del análisis de la naturaleza, esto es, de la *realidad* material que es campo de experiencias del yo que aún no es consciente de los actos desde los que ha llegado a constituir su experiencia, el punto de partida es

dirigir la atención al todo de las cosas “reales”, al mundo de las cosas en su totalidad, el “orbe”, la naturaleza que en sus formas de espacio y tiempo abarca todas las realidades fácticas, pero [...] también, todas las realidades posibles *a priori*. (*Ideas II*, § 12, p. 57).

Este orbe abarca todo lo mundano; sin embargo, en él no están constituidos los objetos individuales.

El sujeto de interés fenomenológico es el sujeto teórico, que experimenta objetos teóricos constituidos por las ciencias de la naturaleza y expresa predicados propios de dichas ciencias. Sin embargo, sus vivencias están constituidas previamente por una idea esencial de la naturaleza que exige un esclarecimiento fenomenológico. Este esclarecimiento de la idea esencial de la naturaleza —del correlato de la naturaleza—, requiere el examen de los actos constitutivos, no solo teóricos, sino también prácticos y

valorativos a los que se encuentra referido el sujeto; aunque sea preciso, en un primer momento, volver a los objetos de la naturaleza, despojarlos de todo valor de uso, ético, político, histórico, etc.

Lo que se resalta con el análisis de la constitución de los objetos de la naturaleza es que no se trata de que los objetos estén ahí en la naturaleza sin más para el sujeto, al contrario, hay una relación entre naturaleza, percepción de la naturaleza y experiencia de la naturaleza, que merece esclarecimiento fenomenológico⁶. El punto de partida para describir cómo se determinan percepción de la naturaleza y experiencia de la naturaleza es el yo. El yo se encuentra dirigido a los objetos de la naturaleza percatándose, pensando libremente, poniendo activamente, y con ello a la vez captando. La actitud en la que el yo se dirige a los objetos de la naturaleza nace en la ejecución primigenia de los actos de conciencia que ejecuta y esta —la actitud— es forma esencialmente modificada de tener conscientemente lo constitutivo. El punto de partida es reconocer que el objeto de la experiencia no se define por su presencia o no presencia, sino gracias a sus modos de conciencia en el que se da por perfiles. A partir de esto, “la evidencia no está exclusivamente del lado del objeto, tiene que ser conquistada por el sujeto. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de modos de darse” (Herrera, 2002, p. 41).

La noción de *sujeto* que se propone en *Ideas II* es la de “*ego* que pertenece inseparable a todo *cogito*” (*Ideas II*, § 4, p. 34). Este es sujeto teórico, es decir, objetivo, que “capta y pone como existente (en el modo

6 Respecto a este propósito, es preciso recordar que, en *Ideas I*, Husserl señaló como el punto de partida de la reducción fenomenológica el conocimiento natural y la experiencia. En *Ideas II* se describe un yo puro que tiene experiencia de la naturaleza, sin predicados de valor ni de uso. Se investiga, puede decirse que, manteniendo la ruta planteada desde *Ideas I*, cómo a las ciencias corresponde un dominio de objetos, estos entendidos “como campo de investigaciones, y a todos sus conocimientos [...] aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se *dan* en sí mismo, y al menos, parcialmente en *forma originaria*, los objetos de dominio. La intuición en *que se dan*, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la ‘natural’ y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se *dan originariamente* es la percepción [...] Darse originariamente algo real, ‘intuirlo’ simplemente y ‘percibir’ son una sola cosa” (*Ideas I*, § 1, pp. 17-18).

5 Según Zirión Quijano, “la expresión [valicepción] designa [...] un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar captante del yo cabe el objeto mismo” (nota del traductor, *Ideas II*, 2014, p. 39).

de validez de la mención de ser) una objetividad en sentido respectivo, y además la determina en síntesis explicitadoras, eventualmente, en forma predicativa-judicativa” (*Ideas II*, § 4, p. 34). Con base en esto, el problema al que Husserl se vio enfrentado y que en *Ideas II* mereció un desarrollo más amplio, es que el sujeto de la actitud natural, que vive y experimenta un cambio de actitud y ejecuta la reducción fenomenológica, se encuentra con objetos predados que tienen una función constitutiva, de tipo gnoseológica y práctica.

El proyecto fenomenológico que desconectaba los valores y la utilidad práctica de los objetos que se presentaba al sujeto adquiere un interés especial. En las descripciones de *Ideas II*, Husserl presta atención a cómo las predaciones, la sedimentación pasiva de vivencias intencionales y el yo cuerpo operan en toda la constitución de vivencias. Teniendo en cuenta esto se forja un camino para enfrentar una de las paradojas de la fenomenología que, si se toman prestadas las palabras de Daniel Herrera Restrepo, radica en la distinción entre el hombre de la vida cotidiana, en actitud natural, y el sujeto de la reflexión, que opera y actúa en la vida cotidiana (2002, p. 43)⁷. El sujeto no solo vive en actitud teórica, porque las objetividades a las que está referido están constituidas previamente mediante vivencias intencionales. El mirar teórico no pasa por todas las objetividades, sino por aquellas que son dadoras de sentido o son determinantes para el objeto teóricamente captado. La constitución de objetividades se caracteriza por realizar objetividades de pensamiento, que como actos del sujeto pueden ser actos de predicado, de un nivel superior, es decir, como actos de representación, de juicio y de pensamiento. Sin embargo, la actitud teórica no está solamente determinada por vivencias de conciencia denominadas como *actos dóxicos*; “las objetividades categoriales constituidas mediante los actos teóricos precedentes son predaciones”⁸ (*Ideas II*, § 4, p. 35).

7 En el orden de la exposición de *Ideas II*, esto sucede con las distintas descripciones del yo. Husserl habla del yo abstracto o protoyo, que se constituye como objeto de la naturaleza; del yo puro, a partir de la constitución del yo como realidad animal; del yo personal, el ‘cotidiano’ que se percibe a sí mismo y ejecuta actos de distinta índole, que percibe, siente, juzga y quiere; finalmente, del yo trascendental.

8 “Esta situación rige también en forma análoga en otros casos en que la función de preconstitución es ejercida por actos

En esa dirección, hacer consciente lo constituido, dar un giro de la mirada que muestre la ejecución primigenia de las predaciones y de los actos predadores exige volver a lo dado pasivamente. En palabras de Husserl:

Tiene uno que caer en la cuenta de que en la peculiaridad de la actitud teórica y de sus actos teóricos (cuyo ejercicio hace del sujeto un sujeto teórico) reside el que en cierta manera se encuentre en ellos de antemano los objetos que por primera vez llegan a ser teóricos. Así pues, preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son *objetos* teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún objetos de actos que los determinan teóricamente [...] los objetos “predados” mismos pueden “proceder” primigeniamente de actos teóricos, o sea, pueden ya ser en este respecto actos teóricos. (*Ideas II*, § 4, p. 36).

En la actitud valorativa y práctica hay vivencias dóxicas, ello se muestra con la modificación fenomenológica que se da, por ej., en el agrado, en el ver y en el juzgar, desde donde se pasa de una actitud a la otra. Se pasa de la actitud de disfrutar a la de la objetivación de lo disfrutado y, además, se pasa de la vivencia del comportamiento valorativo al predicar sobre el comportamiento valorativo. Lo mismo sucede con la actitud de valorar, apreciar, disfrutar, etc. El juicio de valor nace del abandono de la actitud valorante, nace de lo axiológicamente intuido. Los actos valorativos pueden referirse a objetividades predadas y en ello su intencionalidad es constitutiva para objetividades de nivel superior y se muestran como constitutivas para objetividades de nivel superior, análogas a las subjetividades categoriales de la esfera lógica.

Lo expuesto previamente por Husserl se puede sintetizar de la siguiente manera: primero, la investigación de *Ideas II* inicia con la descripción de la actitud científico natural desde la que fenomenológicamente se constituye la idea esencial de naturaleza, dado que la naturaleza es el orbe de experiencia de toda experiencia posible. Los actos intuitivos dados primigeniamente son las percepciones, pero la experiencia tiene una modificación esencial de acuerdo a la actitud en la que el sujeto ejecuta el acto. La actitud científico natural opera como actitud teórica,

emotivos” (*Ideas II*, § 4, p. 35).

sin embargo, frente a ella opera también la actitud valorativa y la actitud práctica. Husserl se percató de que la actitud teórica no está determinada solamente por vivencias de conciencia temáticas, que denomina actos dóxicos, sino que en la actitud valorativa se presentan también vivencias de este tipo, es decir, dóxicas. Lo característico de esto estriba en la manera como las actitudes son ejecutadas en función del conocimiento, de la valoración y de la praxis, por ejemplo, cuando el sujeto dirige su “mirada” a lo percibido, lo recordado y lo pensado, a partir de lo cual se logra identificar una diferencia entre “ver”, “experimentar”, “tener en el campo de percepción” y otra “ejecutar el ver” en el sentido especial “percatándose vivir”. En palabras de Husserl:

Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con mirada activa, el estar dirigido específicamente mentante. (*Ideas II*, § 3, p. 33).

Con lo anterior, se propone que la objetividad de los actos teóricos está constituida previamente por vivencias intencionales, que son vivencias de emoción y predaciones. Estas, en cuanto vivencias intencionales, constituyen para el objeto nuevos estratos objetivos, aunque el sujeto no esté en actitud teórica. Un ejemplo de lo dicho previamente es que hay diferencia entre tener conciencia de que el “cielo es azul” y vivir en la ejecución del juicio “el cielo es azul”, percatándose, captando, mentando específicamente. El sujeto piensa, ejecuta un acto en el sentido específico, pone un predicado, el objeto está ahí para el sujeto, aunque se dirija a él, posteriormente, percatándose, captando, en cuanto yo teórico, objetivante en sentido general.

Husserl indica que “vivimos con objetividades que hemos constituido predadamente que no proceden de actos teóricos que se constituyen, por ende, en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico categoriales de ninguna índole” (*Ideas II*, § 4, p. 37), este tipo de objetividades son predaciones que se constituyen como valoraciones, tomas de posición y comportamientos, que son vivencias que no constituyen un objeto teóricamente

mentado y judicativamente determinado como tal. Estas vivencias remiten a un cambio del interés teórico, en las que salen del estado preteórico al teórico, pues, son nuevos estratos de sentido que entran en el marco del sentido teórico. Así, pues, se constituye un objeto nuevo mentado en un sentido nuevo y más propio de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. La intención de la conciencia cambia y los actos responsables de otras daciones experimentan una modificación fenomenológica.

A lo expuesto previamente se debe agregar que la función de la preconstitución es ejercida por actos emotivos que pueden, por un cambio de actitud del sujeto, estar referidos a actos de nivel superior. Lo que con esto se indica es que las objetividades categoriales constituidas han transcurrido ya en una modalidad de ejecución primigenia que adquieren sentido en una forma esencialmente modificada del tener “todavía” consciente lo constituido y “mantenerlo asido” como en una confirmación continuada de los actos categoriales que se suceden como en una cadena; en palabras de Husserl, “en una forma de proyectar un rayo de mención sobre sus resultados sintéticos” (*Ideas II*, § 4, p. 36).

Todo esto se puede resumir del siguiente modo: preteóricamente ya hay objetos constituidos, solo que no son *objetos* teóricamente apropiados, “mentados” y menos aún objetos de actos que los determinan teóricamente. Los objetos predados pueden proceder primigeniamente de actos teóricos y pueden ser en este respecto objetos teóricos. Husserl señala que esto es posible por lo siguiente:

Los pasos espontáneamente singulares de los actos permanecen, tras su ejecución, retencionalmente mantenidos en la conciencia, y justamente en la forma modificada de estados pasivos y porque, por último, al final de todo el proceso, en analogía a una simple representación, puede fungir como conciencia que predá, y puede adoptar una nueva dirección de la mirada a su objeto consciente unitariamente en él. (*Ideas II*, § 4, p. 36).

En la constitución de las vivencias se dan distintos momentos. Por ejemplo, un estado de cosas constituido previamente en el pensar espontáneo y articulado puede emerger en la forma de una ocurrencia recordativa. Esto sucede en el medio de una modificación reproductiva del estado que es resultado final

del pensar anterior que opera como conciencia predadora para los actos de la nueva actitud teórica. Lo mismo sucede, por ej., con “ocurrencias” que emergen como certezas, posibilidades o probabilidades, en suma, como estados de cosas nuevos —es decir, no vueltos solamente a representar recordativamente, sino que operan como “estímulo” para el pensar referido a ellos—. Además, hay objetividades predadas que no proceden de actos teóricos, sino que “se constituyen en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico-categoriales de ninguna índole” (*Ideas II*, § 4, p. 37).

Lo anterior vale para predaciones de actos teóricos, pero ¿qué pasa con actos de otra índole? Aquí la tesis de que paralelamente a la actitud teórica corren, como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica, actos de otra índole requiere un análisis detallado. Se puede retomar el ejemplo del juicio “el cielo es azul” e indicar que primero se puso el “tener conciencia de que el cielo es azul” y con ello la ejecución teórica de este acto. Sin embargo, esta actitud se pierde cuando viendo el azul, que puede ser resplandeciente u oscuro, se vive en el “arrobó” ante él. En esta vivencia —valiceptiva— no se está ante una actitud teórica o cognoscente; aunque también puede haber agrado en la actitud teórica, como cuando un físico está dirigido observando el cielo azul resplandeciente. Lo que es preciso aclarar con esto es lo siguiente:

Los predicados emotivos significaban: predicados determinantes de objetos, pero precisamente sólo aquéllos que se constituyen en la emoción de forma precisada, y en esa medida se llaman predicados objetivos, en el sentido del lenguaje común también llamados objetivos. Por otro lado, en efecto, legítimamente se llaman también en un buen sentido “subjetivos”, como predicados que en su sentido mismo remiten a sujetos que valoran y a sus actos valorativos. Pero esto en oposición a los predicados meramente *naturales*, puramente relativos a cosas que en su sentido propio no denotan nada del sujeto ni de sus actos. (*Ideas II*, § 7, p. 45).

Para explicar esto es necesario recordar que se trata de una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual el sujeto pasa de una actitud a otra. El cambio de actitud pertenece como posibilidad de todos los actos y a ellos

les corresponde la modificación fenomenológica correspondiente. Todos los actos que no son desde un principio teóricos pueden convertirse en actos teóricos mediante un cambio de actitud. Esto, a partir de dos distinciones: el valorar-apreciar como comportamiento emotivo, como acto en el cual vivimos y el tener por valioso judicativo, es decir, un predicar sobre el valor. En este último, se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo. Husserl ofrece otro ejemplo:

La obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuitiva, pero/no solamente intuitiva sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino axiológicamente intuitiva. En el abandonarse activo del estético estar-ocupado-con ella-en-el-agrado-, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es objeto del disfrute. Por otro lado, en el juzgar estético, en el estimar, ya no es objeto en el mero abandono disfrutante, sino *objeto* en el sentido particular *doxotético*: lo intuitivo está dado con el carácter de la amenidad estética como propiedad suya (constituyente en su ser así). Ésta es una nueva *objetividad* teórica, y justamente, una objetividad peculiar de nivel superior. Viviendo el intuir meramente sensible, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente tenemos una mera cosa captada teóricamente de la manera más simple. Pasando a la captación del valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una primera cosa; tenemos la cosa con el carácter de valor como propio de su ser así (o con el predicado expreso del valor) tenemos una cosa valiosa. (*Ideas II*, § 4, pp. 38-39).

El objeto de valor que, en sentido objetivo encierra un valor como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor que, a su vez, es un objeto de nivel superior. En el paralelismo entre la valicepción y la percepción se muestra que hay también un paralelismo entre la síntesis categorial y la síntesis estética. Esto permite, de algún modo, comprender que los juicios de valor tienen su fundamento en la síntesis estética, que remite a la actividad perceptual y valiceptual que funda el juicio.

En *Ideas II* hay una fenomenología de las vivencias que analiza la constitución a partir de actos de la conciencia, pero que tiene interés en mostrar cómo la constitución parte de la referencia al cuerpo. Por ello, es necesario distinguir otros aspectos de la

descripción de los tipos de actos que se ejecutan en el valorar y que permiten comprender cómo opera el paralelismo. Al respecto, si se tiene en cuenta que la descripción requerida parte de objetos predados que se originan mediante espontaneidades teóricas, valorativas y prácticas, un análisis más profundo exige perseguir la estructura intencional de tales objetos, que remiten a lo que Husserl denomina *receptividades secundarias* (*Ideas II*, § 7, p. 46). Al perseguir estas receptividades secundarias se encuentran las espontaneidades “que llevan a las objetividades respectivas a darse de un modo plenamente propio y originario” (p. 46). En palabras de Husserl, “se regresa en una serie de pasos, a objetividades fundantes, a noemata, que están captables primigeniamente en tesis más simples y no remiten a tesis anteriores” (p. 46). Esta nueva dirección de análisis remite a la constitución de los protoobjetos, a saber, objetos de los sentidos, lo cual se explica detalladamente a partir de la síntesis estética.

Un estrato superior de constitución remite a la *realidad anímica*. La realidad anímica se constituye a través del cuerpo como punto cero de la percepción que tiene una primera toma de conciencia a partir del movimiento. La apercepción y la constitución de la experiencia espacial reconducen los análisis fenomenológicos al cuerpo propio y su sistema de orientación a partir del cual se organiza la experiencia de mundo. El cuerpo como realidad animada es condición de posibilidad para el darse de los objetos, es punto cero de la voluntad y de la praxis. El cuerpo no se limita a ser receptáculo de datos sensibles, sino que tiene función constitutiva para las cosas materiales, los sentimientos sensibles, es decir, las sensaciones de placer, dolor, bienestar, malestar, que se extienden hasta la voluntad.

A partir del cuerpo propio, como órgano de la percepción, de la voluntad y de la praxis se constituye la experiencia valiceptiva como vivencia fundada y fundamentadora de actos de orden superior porque no se vive como mera pasividad, como condicionalidad material o causalidad psicofísica, sino a partir del cuerpo como portador de corrientes de vivencias, referidas a sí mismo y a los otros. En el cuerpo propio se constituye el soporte hylético de las valoraciones, que son los sentimientos sensibles y las afecciones. En suma, la ética material que tiene como base la

afectividad, los sentimientos, el querer, el desear, entre otros.

La experiencia perceptual del valor se constituye en un nivel más superior, cuando se trata de la experiencia corporal “consciente”, esto es, a partir del “yo puedo”, capaz por su corporalidad de modificar su mundo, alterar sus percepciones a través de su cuerpo y constituir su experiencia consigo mismo y con los otros. En el nivel constitutivo no es lo mismo hablar de percepción de valor a partir del estímulo de objetos que de seres como yo, portadores de corrientes de vivencias.

Mientras que el primer y segundo estrato dan cuenta, además, de la constitución del mundo de la naturaleza con su respectiva ampliación a lo anímico, a partir de la experiencia corporal, un tercer estrato entra en consideración; a saber, el espiritual. Este exige desarrollar cómo surge la experiencia valiceptiva en el mundo predado, en el mundo de la cotidianidad, que no es otro que el mundo circundante de la experiencia trascendental. La descripción del cuerpo propio, además, en el mundo de la vida vislumbra las funciones del yo, que no es *cogito* anexo al cuerpo, sino percatación de sí mismo como cuerpo, en múltiples apercepciones.

Todo acto remite a la experiencia corporal en cuanto que a partir de esta el mundo cobra significación. Los actos de conciencia o modos intencionales de la conciencia no son exclusivamente ejecutados en actitud temática, teórica o reflexiva, más bien, se constituyen y vivencian a partir de actos fundantes y fundados que, de acuerdo con los modos, valorativos, prácticos o teóricos del yo, adquieren su sedimentación, pasiva o activa. Reconocer los modos de conciencia implica hablar de un yo que los vivencia, sin la presunción de que la conciencia y el yo son entidades o funciones agregadas al cuerpo.

En la experiencia corporal del mundo espiritualizado se da una de las paradojas de la fenomenología, que distingue el sujeto de la vida cotidiana y el sujeto de la reflexión como separados, pues da cuenta de que se trata del mismo sujeto en sus experiencias valorativas. El yo fenomenológicamente expuesto en su corporeidad es yo que experimenta el mundo y, aun en su experiencia natural, tiene la capacidad de hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y la toma

de conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo⁹. La valicepción referida en este estrato de la realidad espiritual es experiencia valorativa constituida en cuanto que el yo cuerpo no remite a un operar irracional en el mundo que solo se vuelve racional en la reflexión. Más bien, vuelve a la sensibilidad en cuanto operar egológico activo del cuerpo. En ese sentido, sus horizontes prácticos se realizan no a partir del estímulo o de la causalidad psicofísica, sino a partir de motivaciones, bien sea pasivas o de razón.

A partir de la descripción de la valicepción como percepción de valor que se constituye en la experiencia corporal en cada uno de los estratos descritos, he propuesto la tesis de que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional y sus despliegues de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. Seminalmente racional, porque la valicepción puede ser protorracional, pero no tiene en sí una razón protorracional. Protorracional indica que tiene una razón o razonabilidad que se puede desplegar o explicitar en múltiples sentidos, uno de ellos es el trascendental. Ahora bien, esto implica reconocer al menos dos cosas: la primera es que se puede distinguir la ética fenomenológica en su dimensión formal, trascendental; y, la segunda, que se puede reconocer su carácter material detrascedental.

Los términos *formal*, *trascendental* y *racional* merecen una aclaración. Primero, cuando hago referencia a una ética formal como ética trascendental tengo como punto de partida la distinción husserliana de que una cosa es “ver”, “experimentar”, “tener en el campo de percepción”; y, otra, “ejecutar el ver” en un sentido especial “percatándose vivir”, por ejemplo, juzgando, creyendo estar frente al objeto de manera activa, mentándolo (*Ideas II*, § 3, p. 33). Trascendental y reflexivo pueden considerarse términos equivalentes, son funciones de pensamiento que se ejecutan en una actitud temática específica. Lo formal es la explicitación de la vivencia en el ámbito de lo mentado, como lo predicativo, lo proposicional, en suma, actos de orden superior. La ética formal es ética trascendental en la medida en que es ética de los predicados, de las proposiciones,

de las teorías, de los códigos y de las normas, etc. Esta es efecto de la reflexión; no de cómo viven los sujetos, sino de cómo piensan y si bien toda experiencia tiene estructura lógica, esto no quiere decir que por sí misma sea formal. El sentido de la acción es trascendental, pero la acción en sí misma no siempre lo es.

La experiencia valiceptiva subvierte que el fundamento de la ética esté en el ámbito de lo trascendental en la medida que reconoce:

1. El carácter pasivo de la experiencia valorativa, desde el nivel de la constitución de la experiencia del cuerpo estesiológico, esto es, el cuerpo desde su condicionalidad psicofísica, como cuerpo material. En suma, en su dimensión estética.
2. La constitución de la experiencia valorativa como cuerpo propio, que indica un nivel de la vivencia en el que las afecciones son el soporte material de los juicios. Esto se constituye en primera persona, pero en ineludible referencia a los otros.
3. La valicepción en el mundo de la vida es operación constituyente pasiva de los valores, en los que cada sujeto desde su experiencia corporal se encuentra referido a normas culturales, instituciones, costumbres, etc., que, así como apropia, también modifica. El mundo de la vida puede considerarse como un campo de juego en el que experiencia valorativa y juicios de valor pueden estar entrelazadas, pero no siempre van de la mano. La tesis de la valicepción exige reconocer y aceptar que se tiene vivencia de valor, vivencias valorativas, cuando las palabras, los juicios y las tomas de posición llegan tarde. El orden del concepto de la ética, de las normas trascendentales de la razón, no siempre están en el orden del sentimiento, de la valoración pasiva, en suma, de la valicepción.

La propuesta de detrascedentalizar la ética comprende la relación entre lo trascendental y lo fenomenológico en el ámbito de la razón práctica como valicepción. El fenomenologizar de la experiencia acontece en el nivel de lo natural, de lo anímico y espiritual. Cuando el sujeto tiene experiencia de valor, no está haciendo teoría del valor y la acción no se da en funciones trascendentales, pero tiene

⁹ Quien formula de esta manera esta paradoja de la fenomenología es Daniel Herrera (2002, p. 43).

sentidos trascendentales. Ahora bien, esto no implica un vaivén entre lo racional y lo irracional de la experiencia, sino reconocer que no todos los actos son racionales, aunque son actos de razones. La razón no se distingue entre práctica, valorativa y teórica, más bien a partir de la valicepción se exige el reconocimiento de que hay razón protoimpulsiva, es decir, motivada desde actos que no son de orden superior, sino que está en pre-predicación.

CONCLUSIONES

Ética trascendental y ética detrascedental

Como se mencionó previamente, el objetivo del artículo ha sido tratar cómo fenomenológicamente la experiencia ética tiene una constitución originaria en la corporalidad, a partir de la valicepción; lo cual remite a una diferencia entre ética formal —trascendental— y ética material —mundano vital—. La tesis propuesta es que la valicepción enlaza la vivencia corporal del valor con una valoración seminalmente racional; y sus horizontes de despliegue de formalización exigen una detrascedentalización previa de la ética. Ahora bien, el paso que se precisa ahora es explicar cómo la experiencia valiceptiva exige la detrascedentalización de la ética en cuanto experiencia primordial, mundano vital. Para ello se va a explicar lo siguiente:

1. La idea de la ética husserliana como ética trascendental, como ética formal, propia de la racionalidad ética.
2. La propuesta de una ética detrascedental, empírica mundana.
3. Finalmente, se exponen algunas perspectivas de la complementariedad entre experiencia del valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón.

Antes de reconocer qué obras canónicas permiten identificar la idea husserliana de la ética y las reflexiones fenomenológicas que permiten ampliarla —y que se han tenido en cuenta en esta investigación— es preciso aclarar que la imagen que orienta este texto se acoge a lo que se ha denominado “la nueva imagen de Husserl”. Esta última es una imagen que, a partir de la divulgación que ha hecho Donn Welton, en *The New Husserl. A critical reader* (2003), y Javier San Martín, en *La nueva imagen*

de Husserl. Lecciones de Guanajuato (2015)¹⁰, identifica un panorama de las cuestiones que atraviesan la investigación en fenomenología, más amplio que el convencional. Esta imagen reconoce que hay una duplicidad en la recepción de la obra de Husserl, procedente de la cronología de su desarrollo —nacimiento, maduración, aplicación— e identifica el carácter práctico que incentiva la investigación fenomenológica. Todo esto, sin desconocer la unidad de la fenomenología husserliana a partir del reconocimiento de “la estructura conceptual” y de “el aspecto funcional de la filosofía”.

Una investigación que tiene en cuenta la nueva imagen de Husserl, y con ello una nueva imagen del proyecto fenomenológico iniciado por Husserl, reconoce la reflexión no solo de la estructura de la filosofía —examinando el método de acceso a la fenomenología—, sino su función, es decir, su carácter práctico. A partir de esto último, es preciso preguntar ¿cómo contribuyen las reflexiones fenomenológicas del cuerpo, desarrolladas por Husserl, al tratamiento filosófico de la ética, específicamente de la ética material? Esto sin partir o llegar acríticamente a sostener los enunciados y principios de la ética formal, trascendental.

Ética trascendental (ética formal, racionalidad ética)

El otro queda justificado por el factum de la ley moral, que sería imposible si uno estuviera solo. La ética es la ruina de todo solipsismo, la rehabilitación del ser-con. La relación con el otro se funda en una intencionalidad protoimpulsiva y el origen, la fuente y el proyecto ético es que la intersubjetividad se funda en la común permanencia al ámbito trascendental.

Julia V. Iribarne

Una introducción canónica de la ética fenomenológica husserliana exige partir de la identificación de tres fases de la ética fenomenológica husserliana: la primera como *doctrina de los valores*, la segunda que se centra en el concepto de *persona y en el amor*, y la

¹⁰ San Martín muestra que a partir de los manuscritos y textos inéditos que aparecieron en la década de los 80 del siglo pasado se ha configurado una nueva imagen de Husserl frente a la convencional. Para ello se distinguen los cambios las universidades en las que enseñó —Halle, Gotinga y Friburgo—.

tercera que plantea la tesis del *ethos* de la comunidad de quienes comparten el ideal de la autonomía, la autocomprensión y la responsabilidad.

Husserl dictó varios cursos de ética que fueron publicados como edición de manuscritos después de su muerte, especialmente en el volumen xxviii de la *Husserliana*. Este volumen contiene los cursos de 1907 a 1914 y un fragmento de un curso de 1902; también se editaron disertaciones y conferencias de 1911 a 1921. Por otra parte, en la “Exigencia de la renovación”, escrito para la revista *Kaizo* se incluyen tres conferencias sobre la idea de la humanidad en Fichte, en 1973 se publicaron tres volúmenes relativos a la temática de la intersubjetividad y en *Crisis* (2008) se expone temas de este último periodo. Esa es, puede decirse, la bibliografía principal desde la que parten las vertientes canónicas de la ética trascendental husserliana.

En este artículo se han tenido en cuenta, especialmente, los postulados de la denominada edad temprana de la obra de Husserl, que asume la formulación de una doctrina de los valores. Esta doctrina reconoce la razón a partir del ámbito teleológico teórico, en la que se cree que paso a paso se realiza un entrejamiento entre la razón teórica y la valorante. Esto se explica a partir de la presunción de que

la esfera práctica tiene una lógica que no coincide en su totalidad con la lógica teórica; los predicados de valor no son ajenos a la esfera del sentimiento y junto a los actos objetivantes intelectivos se afirman actos objetivantes del sentimiento y la voluntad. (Iribarne, 2007, p. 8).

Antes de la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1901), Husserl hizo una caracterización de la razón universal como una disciplina normativa que rige el actuar tanto en los actos lógicos como en los valorantes. A partir de este planteamiento, la doctrina de la razón se denomina como una *ética total*; aunque, en 1922, esta doctrina exigió una ciencia cuyo tema fuera la vida cognoscente, un estudio de la plena subjetividad en cuanto vive bajo posibles normas de la razón. En esta etapa, Husserl llegó a la conclusión de que no es posible hablar de una razón total o parcial porque todos los tipos de razón se mezclan unos con otros, más bien, se trata de lados diferentes.

Según J. Vargas, el primer tratamiento que Husserl hizo de la ética partió de su consideración de una *teoría formal y universal de los valores*,

lo cual se refleja en un nuevo modo de describir los actos de la conciencia y en particular una reformulación del concepto de acción. Asimismo, el concepto persona juega un papel central en estos planteamientos a tal punto que esta fase también se le denomina “ética personalista”. (2007, p. 62).

En el primer periodo de la fenomenología, en el desarrollo de las *Investigaciones lógicas*, aunque el tema no es tratado directamente, hay elementos determinantes para comprender cómo Husserl concibe esta disciplina: “La ética concebida como doctrina de formal de los valores” (Vargas J., 2007, p. 76). Husserl retomó de Brentano el programa general de realizar una ética con base en la consolidación de una axiología formal o doctrina general de los valores, a partir de una clasificación de los actos de la vida psíquica. Para ello se valió de un esquema según el cual los actos básicos —como las representaciones, las percepciones y los juicios— están a la base de otros actos psíquicos como las valoraciones y las voliciones, de tal manera que los primeros son condición necesaria para la realización de los segundos. A pesar de que Husserl retomó el esquema de Brentano, que plantea que un primado de los actos básicos o fundantes —teóricos—, sobre los actos fundados o prácticos, como sería el caso de las valoraciones, voliciones y acciones en general, en la “V investigación lógica” realizó una reclasificación de estos valores. Husserl aceptó la tesis de Brentano (2002, pp. 17-76) de que las representaciones están a la base de los actos psíquicos, sin embargo, no estuvo de acuerdo con la manera como se interpretan allí las representaciones. A partir de la reelaboración del concepto de *intencionalidad*, Husserl desarrolló una nueva concepción de la ética, que tiene presente la manera como las pulsiones, las habitualidades, las convicciones y el cuerpo inciden en la constitución de la identidad personal, de la conciencia valorativa, de las comunidades de orden superior y del *telos* de la humanidad¹¹.

11 En esta última dirección la fenomenóloga argentina Julia V. Iribarne ha desarrollado importantes avances a partir del estudio de la intersubjetividad, de la generatividad y la temporalidad como estructuras de la identidad ética. Ver Iribarne, 2007.

Al final de su obra, Husserl delineó la tarea de la filosofía, bajo la preocupación de la crisis de la cultura y de la renovación que los filósofos como funcionarios de la humanidad pueden alcanzar si asumen su labor a partir de una concepción práctica de la fenomenología en el sentido que conforma una reflexión orientada por un *ethos*.

Puede reconocerse que la ética fenomenológica es trascendental en la medida que parte del examen de las normas trascendentales de la razón y asume la labor de buscar los criterios objetivos para la valoración de la acción, válidos para uno y válidos para todos, esto se sustenta a partir de su desarrollo como doctrina de axiología formal de los valores orientada por la idea del *telos* inmanente a la conciencia que guía la racionalidad humana.

Ética detrascedental (empírica, mundana)

Si se piensa en el proyecto de intentar hacer cosas con palabras incluso aquellas que inveteradamente hemos hecho con violencia y con armas, y si se acepta el reto de la filosofía de la praxis en la modernidad, entonces puede realizarse mejor esta utopía planteada por la fenomenología, ahora de una subjetividad detrascedentalizada.

Guillermo Hoyos Vásquez

A continuación, se desarrolla la idea de la ética detrascedental —fundada en la experiencia mundano vital— a partir de las propuestas de los filósofos colombianos Guillermo Hoyos Vásquez (2012) y Germán Vargas Guillén (2016). El primero en la propuesta de llevar la fenomenología al paradigma de la acción comunicativa, a partir de la detrascedentalización de la subjetividad; y, el segundo, en el proyecto de reconocer la pasividad y el juego como ruptura de la estructura teleológica de las normas trascendentales de la razón.

Guillermo Hoyos Vásquez, en *Investigaciones fenomenológicas* (2012), propone detrascedentalizar la subjetividad, inspirado en el proyecto habermasiano de la búsqueda de un cambio de paradigma¹². Ve la fenomenología como última figura del idealismo ale-

mán que merece llevar su sentido esencial en cuanto método —el de despojarse de todo prejuicio e ir a las cosas mismas— al paradigma de la teoría de la acción comunicativa. Antes de desarrollar en qué sentido en este texto se retoma el planteamiento de Hoyos Vásquez, es preciso advertir que aquí no se busca dar ese paso a la acción comunicativa. La riqueza filosófica de comprender la potencialidad de la percepción del valor —como valicepción— está en un estrato previo a la acción comunicativa. Antes es necesario desarrollar otros problemas, por ej., cómo el gesto y la expresión remiten a un valorar que abre una comprensión primaria de la intersubjetividad antes de que lleguen las palabras; cómo se enlaza la experiencia valorativa, activa y pasiva, con los proyectos y efectos de la formación, entre otros.

La crítica de Hoyos a la idea de lo trascendental tiene uno de sus puntos de partida en la concepción de que el mundo de la vida y la corporeidad son solo correlatos de una conciencia intencional que desde el diálogo consigo misma es capaz de pasar de la constitución de sentido a pretender la realidad sobre la base de la conciencia de evidencia, como conciencia de estar con la cosa misma (2012, p. 392). A partir de esto, Hoyos crítica el concepto husserliano de *teleología* orientado por la estructura de la intencionalidad porque pretende conducir toda experiencia mundano vital a la superación de todo tipo de “objetivismo”, pero llevándola al “trascendentalismo” de la fenomenología (2012, p. 30). Así, entonces, esta teleología, que constituye el sentido de la subjetividad como forma ontológica, la pone como tema principal de la fenomenología, bien sea genética o estática y merece ser reconsiderada.

Hoyos propone dar un paso en el estudio de la intencionalidad que es capaz de dar sentido y verificar la realidad a un diálogo entre participantes que tienen distintas perspectivas de lo mismo. Pero, teniendo como eje de cambio un mundo de la vida que no es mero correlato de la conciencia trascendental, sino “campo de entendimiento y de acción de personas que se reconocen como diferentes y que como tales organizan sus vidas de acuerdo con normas propuestas por ellas mismas” (Hoyos, 2012, p. 392).

Si bien Husserl retoma el mundo de la vida en actitud precientífica, subdeterminado como mundo dado a una subjetividad trascendental que se descubre en

12 De la filosofía de la conciencia, de la filosofía de la reflexión, de la teoría crítica del conocimiento y del primado de la epistemología, a la teoría del actuar comunicacional (Hoyos, 2012, p. 392).

intersubjetividad, su proyecto no tiene total éxito; así como su desarrollo coherente de la razón práctica y del sentido de responsabilidad propio de la teleología de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, el proyecto fenomenológico puede avanzar en el ámbito de la filosofía práctica a partir de la detrascendentalización de la subjetividad, pues, el mundo de la vida como *a priori* de la experiencia no puede resolver el enigma¹³ de la intersubjetividad si no lo intenta desde el mundo de la vida como correlato de una subjetividad detrascendental.

La propuesta de Hoyos de detrascendentalizar la subjetividad reconoce como correlato del mundo de la vida la sensibilidad moral y la precomprensión de personas que se relacionan intencional y discursivamente desde sus diversas perspectivas, que se reconocen en su mundo y buscan soluciones a los problemas que en él se presentan. De alguna u otra manera, esto requiere cuestionar si la fenomenología de la razón permite descubrir el sentido complejo de la intencionalidad, aun cuando su mayor valor ha sido y es proponer que cuando nos parece que lo más racional es nuestro punto de vista, nuestro propio sentido del bien, no se debe absolutizar; que es preciso, además, suspender su intención afirmativa mediante la *epojé*.

13 Como lo advirtió Hoyos, el mundo de la vida, la corporeidad y el otro no son solo correlatos de la conciencia intencional, que “en el diálogo del alma consigo misma es capaz de pasar de la constitución de sentido a pretender la realidad” (2012, p. 394). El mundo de la vida como correlato de la subjetividad trascendental no está dado solamente para ella en su experiencia solipsista, en la que se pudiera desplegar libremente la estructura teleológica de la intencionalidad como responsabilidad. Más bien, la subjetividad trascendental se constituye en medio del enigma de la intersubjetividad. Éste se puede sintetizar en que yo nunca soy el otro, pero no puedo representarme a mí misma sin la experiencia con los otros; yo constituyo al otro, pero no soy el otro. Nos reconocemos como diferentes y en medio de esa diferencia no prima lo válido para uno y válido para todos, sino lo que es válido para uno y no siempre para todos. Las normas trascendentales deberían rescatarnos de la experiencia mundana, pero antes de ello el individuo mundano tiene comportamiento ético, aunque todavía no haya llegado a las normas trascendentales de la razón. La pregunta sobre si es posible resolver el enigma de la intersubjetividad y qué necesidad hay de hacerlo se puede elaborar afirmando la radicalidad de la ética, es decir, que no se trata de resolverlo, sino de asumirlo. Si se resuelve caemos en la absolutización epistemológica del otro, donde ya no es el otro, sino soy yo misma. ¿qué implicaciones tiene esto para la constitución de la vida ética del sujeto? que no hay resolución, sino preservación de lo enigmático de la relación intersubjetiva, lo cual afirma la radicalidad de la ética; es decir, la ética detrascendental o material se vivencia como valicepción.

No es un velo de ignorancia, una simple actitud de neutralidad en situación originaria, sino la intencionalidad como responsabilidad, la que justifica la suspensión del juicio. Esta supresión por parte de una subjetividad trascendental podría haber dado lugar a considerar su síntesis a partir de otras perspectivas, si se partiera de la intersubjetividad de participantes en la comunicación como origen de la comprensión de las diferencias y del valor de todo proceso discursivo (Hoyos, 2012, p. 395).

Hoyos Vásquez ve que es la intersubjetividad y el llamado de la filosofía práctica las que exigen la detrascendentalización de la subjetividad. Esto porque es preciso rescatar el valor del principio de librarse de los prejuicios y volver a la actitud más originaria, al puro darse de las cosas, en el mundo de la vida que se da en un horizonte de comprensión, verificación y crítica, esto es, un horizonte de sentido y validez tanto objetivo como moral. Se trata de reconocer como principio que hay constitución subjetivo-relativa de la experiencia y del juicio a partir de vivencias originarias en horizontes de significaciones, evidencias y valores¹⁴.

Al menos dos críticas a la ética trascendental husserliana se pueden reconocer a partir de esto: la prisión del solipsismo en el que se cae cuando se constituye al otro y la reconstrucción genealógica del *ethos* en la constitución de la intersubjetividad que parte de “no solo de comprender un sentido de objetividad del mundo, que pueda ser constituido por todos, sino la exigencia misma de constitución de otros” (Hoyos, 2012, p. 96)¹⁵. Esta crítica se sustenta en una

14 Esto sucede por lo siguiente: “cerrar el acceso a la multiplicidad de lo diverso buscando cierta seguridad en las tradiciones o en las propias habitualidades empobrece el conocimiento y el motivo para la acción [...] Pero además, la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas no podría justificarse, sino es recurriendo a una instancia que pudiera reconocerse común a todas: bajo la figura de una subjetividad en su corporeidad, se empeña —ciertamente en vano, desde un solipsismo trascendental— la fenomenología en poder intuir la pertenencia originaria del participante en cuanto al participante en relación de reciprocidad con otros participantes en el mismo mundo-uno, pertenencia que le permita responsabilizarse del valor de las razones y justificaciones” (Hoyos, 2012, pp. 395-396).

15 “es claro que cuando percibo al otro no basta con ver sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes, según la clásica objeción cartesiana. La fenomenología es conciente del reto al que se somete toda filosofía trascendental, si quiere superar el solipsismo: se trata de constituir desde el yo trascendental a otros-yo trascendentales, es decir, a otros que se autoconstituyen en su propios yo” (pp 396-397).

paradoja, a saber, que constituir al otro desde la identidad propia es inviable, puesto que el otro tiene su propia identidad, desde la que constituye su sentido mundano. El otro se resiste a dejarse constituir por alguien ajeno a sí mismo. Y, sin embargo, el otro siempre es constituido por mí, por la primera persona de cada quien en la interacción. Para Hoyos, “la paradoja que no tiene solución epistemológica debe por tanto ser abordada pragmáticamente” (p. 397), y el agotamiento del paradigma de la filosofía trascendental exige buscar alternativas en donde el punto de partida de la detrascententalización de la subjetividad trascendental parte del planteamiento de una ética a partir del mundo de la vida.

Por otro lado, Germán Vargas Guillén (2016) parte de la presunción de la fenomenología que parece asumir la existencia de un agente activo y constituyente, antepuesto al lenguaje y definido como la única fuente de los actos constituyentes. Además, reconoce el uso radical que puede tener la doctrina de la constitución para volver a los actos constitutivos. Una pregunta ilustra su planteamiento, ¿qué implica constituir como actos intencionales determinados valores en el cuerpo? El cuerpo es encarnación de posibilidades, independientemente de sus condicionalidades históricas y sus determinaciones biológicas, y como ámbito de la motivación puede desplegar siempre nuevas modalizaciones de constitución. Vargas toma el ejemplo de la generización y muestra cómo, por ejemplo, vivenciada corporalmente es

lo más próximo a la comprensión del *sí mismo* se da por una valoración de lo que cada quien es en relación con los otros, e incluso en su propiocepción con respecto a su estructura corporal [...] en el mundo, en relación con los otros. (Vargas, 2016, p. 306).

Para Vargas, en la pasividad reside el plus desde el que se puede comprender una ética no trascendental. En el caso de la generización, por ejemplo, a partir de que cada quien actúa su propio cuerpo.

Antes de poder reflexionar: ¿qué soy?, ¿quién soy? Se naturalizan, en pasividad, estos sentidos [...] aquí se puede constatar una y otra vez que el *télos* es una constitución y que él no tiene posibilidades de darse de manera trascendente, mucho menos trascendentalmente, a los actos ponentes de la subjetividad. (2016, p. 306).

Vargas parte de que lo que se sedimenta en pasividad no son solo las relaciones simbólicas en las que se culturaliza un determinado valor, sino que también en pasividad se despliega la reproducción más mundana en diversas maneras de actuar de los cuerpos en función de expectativas profundamente afianzadas o sedimentadas. No solo la pasividad opera para el sujeto, la pasividad es el ámbito del darse de la empatía, de la intersubjetividad y de la comunidad, pues, se participa pasivamente en una serie de valoraciones, de sentidos, de afirmaciones, actitudes y comportamientos, que ha constituido a cada quien. “En y desde la pasividad se aprende a vivir y se vive con otros, pero en estos despliegues de la experiencia de mundo el juego tiene *valor constitutivo*” (Vargas, 2016, p. 307). La conclusión de Vargas es que en el mundo de la ética así se haya deliberado sobre el *télos* hay un momento en el que este queda en un trasfondo de pasividad que nutre valores, actitudes; y, sin embargo, a pesar de que se haya asumido y asimilado ese universo valorativo, axiológico, podemos poner esos valores como si fueran “datos objetivos” en el mundo. No obstante, se viven inmanentemente a la conciencia para generar una experiencia subjetiva de un sí mismo, aunque no necesariamente de una identidad, sino más bien de una experiencia de sí.

Uno puede discutir más que la experiencia del acto solidario, la *solidaridad*; o, más que la acción de reconocimiento del punto de vista del otro, la *actitud liberal* o la *liberalidad*; el valor, no su ejecución. O sea, el universo de lo trascendente ha sido introyectado para que inmanentemente despliegue un flujo de conciencia; pero, por el otro lado, el sujeto siempre puede pasar de la experiencia vivida, de la experiencia de sí, a la objetividad de los valores sedimentados, no en la experiencia corporal de mundo, sino en la cultura. Aquí cobra interés lo objetivado que puede dar lugar a un partido, a una iglesia, a una unidad de familia, a una unidad espiritual de escuela, de colegio, de universidad —en las diversas *Personalidades de orden superior*—. Todo esto lo podemos tratar como ideas en sí, pero son o han sido experiencias de sí. Lo podemos ver en su objetividad porque se puede discutir en el modo de ideas, conceptos o teorías, pero han sido experiencias vivenciadas por alguien en primera persona; en pasividad se ha ofrecido el universal en que los singulares son captados como pertenecientes a clases. (Vargas, 2016, p. 308).

Perspectivas de la complementariedad entre experiencia del valor ético (valicepción) y normas trascendentales de la razón

Previamente se ha desarrollado el planteamiento husserliano de la valicepción, específicamente, a partir de *Ideas II*, sin embargo, el concepto aun merece más desarrollo. En la primera parte, se mostró cómo en el estrato de la *realidad natural* se exhibe el “yo anónimo”, “abstracto” que desde sus vivencias corporales se relaciona pasivamente en el mundo. La experiencia valiceptiva que este yo vivencia es fundamental en todos los actos que ejecuta, especialmente cuando no está en actitud teórica.

Cuando una persona se apercibe en su mundo de la vida se descubre envuelta en un universo valorativo en el que actúa, toma posición, realiza juicios, etc. Este mundo de la vida no se constituye a partir de actos que ejecuta en actitud teórica y reconocer esto es el primer paso para aceptar la detrascendentalización de la ética. El yo que se constituye estéticamente, es decir desde su experiencia corporal, es punto de partida de la formación y de la apercepción de sí mismo. Este yo es el de las funciones de “los ciudadanos de a pie”, “el yo mundano”, que es sujeto detrascendentalizado. Es, por ejemplo, el yo que, a pesar de que constituye el mundo desde sí mismo, con su peso, talla, contextura facial, color de piel, vive su corporalidad —a la que le ha dado valores— y percibe a los otros como diferentes, porque los otros no se le dan con sus mismas características, sino a partir de otras. Estas características remiten a valores que se han constituido pasivamente y que evocan en quien las percibe un mundo constituido desde la afección, por ello, las vivencias que constituye pasivamente el yo mundano son el sustrato de la ética detrascendental; lo que está dado pasivamente, que se vivencia en el darse perceptual del valor es distinto del juicio que se ejecuta cuando se reflexiona sobre lo dado.

En la segunda parte se desarrolló cómo opera la valicepción en la realidad anímica que se constituye a través del cuerpo. Esto permite comprender que el mundo afectivo se constituye para cuerpos sintientes y que organizan el mundo a partir de su localización espacial. La realidad animada no es vana en la constitución del mundo de las valoraciones, pues solo hay experiencia valiceptiva cuando se atribuye que

los otros están animados, es decir, que son portadores de corrientes de vivencias. Esto quiere decir, que son capaces de verme, olerme, sentirme, juzgarme, hablarme, etc. Un ejemplo de esto lo puede ofrecer la “proxemia” que opera en la relación con los animales y las personas. Intersubjetivamente hay una constitución valorativa del espacio —que se experiencia pasivamente— y regula la distancia de alguien respecto a mí y hace que, por ej., si está muy cerca de mi rostro me incomode.

En la tercera parte se desarrolló la significación que tiene el mundo de la vida. El sujeto no está referido causalmente a un mundo objetivo natural, sino a uno que experimenta a partir de la mediación de valores y obras culturales. En este mundo de la vida, el yo se apercibe como un cuerpo y a partir de la percatación que tiene de sí mismo como cuerpo es motivado y se deja motivar por estímulos que lo llevan a vivir en el valor, ejecutar juicios sobre lo que valora, expresarse y comunicarse con los otros. Es en el mundo de la cultura por el que las cosas adquieren significado. Por ejemplo, porque tengo experiencia del otro en un mundo de la cultura veo significados en sus gestos y gestualizo también como operación expresiva. En su mundo de la vida cada quien va valorando en el momento que apercibe el valor por efectos de la motivación.

REFERENCIAS

- Brentano, F. (2002). *El origen del conocimiento moral* (Trad. M. G. Morente). Madrid: Tecnos.
- Gamboa, S. (2010). Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 4, 333-354.
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Hoyos, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura* (Trad. A. Zirión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Trad. A. Zirión). México: Fondo de Cultura Económica.

- Husserl, E. (2008). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. J. V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.
- Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl*. Madrid: Trotta.
- Serrano de Haro, A. (1995). Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos. *Anuario filosófico*, 28, 61-89.
- Vargas, G. (2016). *Pasividad, constitución e individuación*. En I. Quepons y M. Cervantes (eds.), *La experiencia que somos metafísica, fenomenología y antropología filosófica* (pp. 87-105). México: Cemif.
- Vargas, J. (2007). La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la renovación y ética personal. *Estudios de filosofía*, 36, 61-93.
- Welton, D. (2003). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana: University Press.