

Artículos

Disposiciones afectivas y horizontes prácticos: contextos del problema de los temples de ánimo en Ludwig Landgrebe y Edmund Husserl

Affective Dispositions and Practical Horizons:
Contexts of the Problem of Mood Temples in Ludwig Landgrebe and Edmund
Husserl

Dispositions affectives et horizons pratiques :
les contextes du problème des humeurs chez Ludwig Landgrebe et Edmund
Husserl

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana

iquepons@uv.mx

Resumen

Este artículo presenta un acercamiento al problema de los temples de ánimo en la filosofía de Ludwig Landgrebe, en relación con su estudio *Der Begriff des Erlebens*, entre otras obras. Así, el objetivo del estudio es sugerir algunos puntos de conexión e interpretación crítica del tema de los temples de ánimo en la fenomenología de Husserl. Para aproximarse a éste, el artículo está dividido en dos partes. La primera sección intenta proveer una sistematización preliminar del problema de los temples de ánimo en Landgrebe, en lo concerniente a sus influencias y los puntos de continuidad con la fenomenología trascendental de Husserl. La segunda sección presenta una breve revisión del tema de los temples de ánimo en Husserl y sugiere algunas claves en sus manuscritos tardíos, en los cuales es posible encontrar algunos nexos de proximidad con el abordaje del problema desde la perspectiva de Landgrebe.

Palabras clave: horizonte, temple de ánimo, afectividad, Landgrebe, Husserl.

Abstract

The paper approaches to the problem of moods in Ludwig Landgrebe's Philosophy with regard to his study *Der Begriff des Erlebens* among other works. Thus, the aim of the study is to suggest some points of connection and critical interpretation of the topic of moods in Husserl's Phenomenology. In order to address this problem, the

paper is divided in two sections. The first section aims to present a preliminary systematization of the problem of moods in Landgrebe's Philosophy, with regard to his influences and points of continuation of Husserl's transcendental Phenomenology. The second section provides a brief overview of the problem of moods in Husserl's Phenomenology and suggests some points in his manuscripts where it is possible to find some possible proximity to Landgrebe's account of the problem.

Keywords: horizon, mood, affectivity, Landgrebe, Husserl.

Résumé

Cet article offre une approche du problème de la tempérance dans la philosophie de Ludwig Landgrebe en lien avec son étude *Der Begriff des Erlebens*, entre autres œuvres. Ainsi, l'objectif de cette étude est de suggérer certains points de connexion et d'interprétation critique du thème de la tempérance dans la phénoménologie de Husserl. Pour traiter ce thème, l'article est divisé en deux parties. La première essaie de démontrer une systématisation préliminaire du problème de la tempérance chez Landgrebe en ce qui concerne leurs influences et les points de continuité avec la phénoménologie transcendantale de Husserl. La deuxième partie présente une brève révision du thème de la tempérance chez Husserl et suggère quelques points saillants de ses manuscrits de la dernière heure dans lesquels on peut trouver certains liens proches à Landgrebe concernant le traitement du problème.

Mots-clés : horizon, tempérance, affectivité, Landgrebe, Husserl.

1. Contextos preliminares: el desacuerdo entre Husserl y Landgrebe en torno a los templos de ánimo

La contribución de Landgrebe a la investigación sobre la vida afectiva, con algunas notables excepciones (Presas, 1983; Walton, 1993, 2020), ha sido largamente ignorada en la investigación en fenomenología. Esto se debió en parte a que el tema mismo de la afectividad no es central en sus obras más conocidas, y el libro de Landgrebe en el que se ocupó más ampliamente de la cuestión permaneció inédito hasta años muy recientes. Me refiero a la obra *Der Begriff des Erlebens*, la cual estaba destinada a ser la tesis de habilitación de Landgrebe en Alemania, y que por varias razones vio frustrada su publicación.¹ En el año 2008, gracias al trabajo de investigación de Karel Novotný, quien recuperó el manuscrito en el Archivo de

¹ Landgrebe inició su habilitación dos años después de concluir sus estudios de doctorado (Landgrebe, 1975, p. 140). En septiembre de 1930, se volvió ciudadano alemán, lo cual le permitió obtener una beca para trabajar en su tesis de habilitación (Landgrebe, 2009, p. 70). Sin embargo, luego de que Husserl se retiró de la universidad, Landgrebe tuvo muchas dificultades para obtener su habilitación (Landgrebe, 2009, p. 70; Xolocotzi, 2013, p. 82; Hua Dok III/4, pp. 248–304). Dadas las dificultades para obtener su habilitación, se mudó a Praga para trabajar con Oskar Kraus (Hua Dok III/4, p. 302).

Jan Patočka en Praga, vio la luz finalmente la que quizá fue la apuesta más arriesgada y menos conocida de una de las más importantes figuras de la recepción friburguense de la fenomenología.

Con todo y la novedad que arroja, así como los nuevos caminos de interpretación que hace posible en el estudio de su legado, vistas las cosas en retrospectiva, Landgrebe no realizó ninguna modificación sustantiva de sus aportes a la descripción de los temples de ánimo en sus obras subsecuentes; por el contrario, muchas de sus hipótesis iniciales fueron incorporadas al tema de la afectividad, considerada bajo la figura del encontrarse [*Befindlichkeit*] como la dimensión fundamental del ser-en-el-mundo. Aunque la influencia de Heidegger fue decisiva para Landgrebe, uno de sus aportes consiste en integrar al estudio de las disposiciones afectivas una reconsideración ampliada del problema de la sensibilidad y, sobre todo, de la vida corporal. Así, a pesar de las hondas diferencias con Husserl, Landgrebe se mantuvo en una orientación de la fenomenología próxima al problema de la constitución trascendental del mundo de la vida, aunque con el énfasis en la primacía de la vida corporal, comprendida en términos de unidad temporal y de capacidades prácticas, así como del campo fáctico (Landgrebe, 1982, p. 82). Sin embargo, la única obra en la que el tema de la afectividad tiene un lugar preponderante es precisamente el trabajo inédito *Der Begriff des Erlebens*. Por ello, en las siguientes páginas sugeriré un balance preliminar de la descripción fenomenológica de los temples de ánimo que emprende Landgrebe, sobre todo, en su obra póstuma *Der Begriff des Erlebens*, en relación con los retos que supone para el desarrollo de un balance de la afectividad en diálogo con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl.²

Como veremos a continuación, en su obra, Landgrebe sugiere una hipótesis de desarrollo en fenomenología trascendental, aunque con una voz propia y el ensayo de sus propios conceptos, presumiblemente con influencia de Heidegger, donde se comprende la dinámica intencional de los temples de ánimo a la luz de la teoría husserliana de los horizontes y las síntesis de asociación en la pasividad. De ese modo, el análisis de la sistematización fenomenológica en clave genética que realizó Landgrebe del tema de los temples de ánimo, en conexión con su propia propuesta sobre la dimensión corporal y afectiva en la descripción de la experiencia, hace posible ilustrar en otra perspectiva el programa fenomenológico de la

² La influencia de Dilthey, pero sobre todo la de Heidegger, fue decisiva en el desarrollo de la filosofía de Landgrebe. Dada la orientación de este estudio, dirigida a la comparación entre Husserl y Landgrebe, dejamos provisionalmente la consideración de Heidegger para un trabajo posterior. Sin embargo, un lector atento de Heidegger no encontrará dificultades en ver las analogías que Landgrebe sugiere entre el trabajo de sus maestros. Como señala con acierto Walton, toda la fenomenología de Landgrebe “se sustenta en la posibilidad de establecer una conexión entre el pensamiento tardío de Husserl, en que la orientación genética aleja a la fenomenología trascendental de las concepciones tradicionales acerca de lo trascendental, y el punto de vista del llamado Heidegger I, en que, con anterioridad a la *Kehre*, no se deja a un lado el estilo de la reflexión fenomenológica” (Walton, 1985, p. 89).

constitución. Por otra parte, luego de un breve balance, por lo demás poco explorado, del tema de los temples de ánimo en Husserl señalaré algunos puntos de proximidad con el planteamiento de Landgrebe a pesar de las reservas personales que Husserl mismo expresó en su momento.

No hay testimonios sobre las razones explícitas por las que Landgrebe no publicó *Der Begriff des Erlebens*, más allá de que se sabía que el proyecto de habilitación fue frustrado de forma definitiva debido a la solicitud de cambiar de tema por parte de Oskar Kraus. Lo cual llevó a Landgrebe a redactar un estudio sobre la función nominativa en la obra de Anton Marty para obtener finalmente su habilitación (Landgrebe, 2009, p. 84). No obstante, además de las difíciles circunstancias políticas en las que le tocó vivir en Alemania, es posible que una de las razones del abandono del manuscrito haya sido, en parte, resultado de las objeciones que el propio Husserl tenía con respecto a la orientación de su trabajo.

En una carta del 5 de febrero de 1933, Husserl deja en claro sus desacuerdos con Landgrebe, a propósito de la conexión que este último cree ver con la filosofía heideggeriana de los temples de ánimo. Para Husserl, según afirma en este documento, los temples de ánimo están fundados en una dimensión más elemental que es aquella que les confiere objetividad a los fenómenos de la experiencia.

De acuerdo con lo que he escuchado, usted todavía está tratando de transformar mi teoría de los horizontes a la manera heideggeriana, y así establecer una posible conexión entre nosotros. Estoy completamente seguro de que esto no es posible y que los temples no son un fenómeno primario, sino que estos descansan sobre la base de un nivel más alto que sólo viene después de análisis sistemático de las relaciones de fundación. Sin embargo, usted mismo debe encontrar su propio camino y llegar a su propia claridad paso a paso (Hua Dok III/4, pp. 305–306).

Landgrebe, por su parte, contesta a su maestro de la siguiente forma, aunque no es claro si le contestó la carta, pues sólo se conserva el borrador.

Mi intención no es de ninguna manera transformar su teoría de los horizontes en una dirección heideggeriana; por el contrario, lo que quisiera mostrar es que lo que Heidegger caracteriza como una formación de horizontes concierne a problemas constitutivos genuinos —problemas que ciertamente pueden venir a consideración en la medida en que uno permanece en la actitud mundana. Para hablar de formación de horizontes en este sentido siempre se presupone una subjetividad ya en posesión de predelineaciones típicas para el curso posterior de sus experiencias, predelineaciones cuyo origen descansa en la comunidad mundana de la subjetividad con otros. Mi análisis de los temples de ánimo, que yo no sostendría que se trata de un fenómeno primario, también pertenece a este contexto (Hua Dok III/4, pp. 307).

El problema de la ausencia de una dirección intencional explícita en el caso de los temples de ánimo, era un tema conocido por Husserl incluso antes de que Heidegger desarrollara su propia elaboración ontológica de la cuestión, completamente alejada de la consideración psicológica en la que todavía aparece en las descripciones husserlianas.³ En este respecto, podemos encontrar importantes descripciones de los temples de ánimo desde los años 1883-1894, y particularmente, tenemos los análisis de la vida afectiva que forman parte del proyecto inédito intitolado *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (Hua XLIII-1). Después de este periodo, volvemos a encontrar el tema de los temples de ánimo en el legado de Husserl en el contexto de la descripción de la conciencia interna del tiempo y la reflexión sobre la ética (Hua Mat VIII, p. 254; Hua XLII, pp. 503-517, 644). Estos últimos apuntes de Husserl coinciden con los años en los que tuvo lugar su desacuerdo con Landgrebe.⁴

El tema de los temples de ánimo, considerado en esa dimensión atmosférica y como caso problemático de las teorías de las emociones que enfatizan la referencia intencional en su descripción, ya era una materia de estudio dentro de la psicología fenomenológica (Vendrell, 2008, p. 146) y el propio Husserl, si bien no desarrolló una descripción fenomenológica completa de los temples de ánimo, sí hizo algunas descripciones importantes, en contextos de mutua influencia con algunos de sus colaboradores cercanos, como Edith Stein, Moritz Geiger y Eugen Fink.⁵ De todos estos casos, la que menos atención ha recibido es la propuesta de Landgrebe.

2. La fenomenología de los temples de ánimo en Ludwig Landgrebe

La investigación de Landgrebe en *Der Begriff des Erlebens* tiene fuertes similitudes con el estudio del mundo de la vida desarrollado por Husserl en la última década de su vida (Hua

³ El análisis comparativo con el tratamiento de la afectividad entre Heidegger y Landgrebe merece su propio estudio, que no podemos asumir en este momento. Para una clarificación puntual del tema de la afectividad en Heidegger, bastante accesible y con un enfoque próximo a la perspectiva aquí propuesta, véase Gilardi (2013) y Xolocotzi (2007, pp. 189-206).

⁴ Por otra parte, también sabemos que tanto Landgrebe como el propio Heidegger conocían los manuscritos en los que Husserl se ocupó de estudiar el tema de los temples de ánimo: el proyecto inédito *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (Vongehr, 2004, p. 230, nota 1; Schuhmann, 1977, p. 71). Por un lado, Landgrebe mismo editó un borrador completo del tratado en 1927 (Melle, 1996, p. 112), y gracias a una carta del 22 de octubre de 1927 dirigida a Husserl sabemos que Heidegger leyó cuidadosamente el documento editado por Landgrebe (Hua Dok, III/IV, p. 145), por lo cual, debería contarse junto con *Ideas II*, que menciona de forma explícita el conjunto de materiales que Husserl permitió a Heidegger consultar libremente.

⁵ Menciono estos tres casos en los que es posible encontrar ya bien referencias explícitas al tratamiento de Husserl, por ejemplo, de la coloración afectiva en relación con los temples de ánimo, como en el caso de Stein (Vendrell, 2017), el testimonio de una discusión, como en el caso de Geiger (1911), donde además se preservan manuscritos de Husserl comentando su estudio (Hua XLII), o bien, como en el caso de Fink (2008, p. 253), quien más bien habla de un sentimiento de mundo [*Weltgefühl*] en notas de trabajo redactadas durante el tiempo en el que la colaboración con Husserl era muy próxima.

VI, p. 126).⁶ Por otro lado, y más allá de la importante influencia que tuvieron Husserl y Heidegger en el pensamiento de Landgrebe, la presencia del pensamiento de Dilthey es de capital importancia. Landgrebe dedicó su disertación, publicada en 1928, a una interpretación fenomenológica de Dilthey a partir tanto de la obra de Husserl como de Heidegger, donde el tema tratado es la relación entre la vida y el mundo como la relación originaria de la existencia concreta (Landgrebe, 1928, pp. 311-316). Como el propio Landgrebe señala: “mi proyecto se movió, por así decir, dentro del triángulo entre Husserl, Dilthey y Heidegger. Mi meta era llevar los análisis de Dilthey sobre el mundo histórico al contexto de la fenomenología trascendental y con ello alcanzar claridad en la relación del primero con la ontología fundamental de Heidegger” (Landgrebe, 1975, p. 140).

En este sentido, vale la pena recordar que Dilthey fue uno de los que introdujo la noción moderna de *Stimmung* en la tradición filosófica próxima a la fenomenología, al describirla en términos de una atmósfera afectiva a través de la cual comprendemos el mundo en torno (Dilthey, 1927, pp. 46 y ss.) Sobre el tema de la *Stimmung* en Dilthey, Jae-Chul señala que la “*Stimmung* designa la unidad original del ser humano en el mundo, una unidad que como disposición vital originaria siempre precede la aprehensión objetiva. A lo que se refiere la disposición afectiva es la relación de la vida con el mundo como la relación original de mi existencia total” (Jae-Chul, 2001, p. 118).

En gran medida, *Der Begriff des Erlebens* constituye el esfuerzo de continuación, con un tono más arriesgado, de su apropiación de la filosofía de Dilthey, donde la incorporación del tema de los temples de ánimo forma parte de las formas de acceso a la vida cotidiana como una totalidad concreta, y punto de partida para un enfoque orientado hacia la experiencia en las ciencias históricas.

2.1. Los temples de ánimo como horizontes en Der Begriff des Erlebens

En su obra *Der Begriff des Erlebens* Landgrebe intenta describir los temples de ánimo en términos de posibilidades existenciales vinculadas con la experiencia originaria de la acción o el *hacer*. El inicio de su investigación es una exploración de la experiencia del temple de

⁶ No es fácil saber si Landgrebe tenía en mente las reflexiones de Husserl sobre el mundo de la vida cuando escribió *Der Begriff des Erlebens*, sin embargo, la idea de una consideración fenomenológica del *mundo natural* como correlato de la actitud natural ya estaba presente en otros manuscritos y lecciones de Husserl anteriores a la redacción del libro de Landgrebe de los que éste tenía conocimiento. Entre 1924 y 1925, Landgrebe estaba preparando la publicación de las lecciones de Husserl *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, que presentó en Gotinga entre 1910 y 1911 (Hua XIII, p. 103). En estas lecciones el tema del mundo natural aparece en relación con las críticas de Husserl a la filosofía de Averniarius. Sobre el particular, ver Perkins (2014). Acerca de la participación de Landgrebe en el estudio de otros materiales sobre el mundo de la vida (presumiblemente trabajados después de *Der Begriff des Erlebens*), ver Hua (XXXIX, pp. Ivi-Iviii).

ánimo como una forma esencial de nuestro estar-despierto [*Wach-Sein*]. Para Landgrebe, los temples de ánimo pueden ser descritos como un estado dinámico de la subjetividad vivido como una tonalidad o coloración emotiva del ambiente. En el momento en el que estamos templados afectivamente, el mundo entero aparece bañado con un color relativo a nuestro buen o mal humor (Landgrebe, 2008, pp. 75, 82).

Landgrebe describe más adelante los temples de ánimo como algo que tiene lugar junto con otras determinaciones de nuestro ser y como algo particularmente inaprehensible y continuamente cambiante (Landgrebe, 2008, pp. 75). Así, por ejemplo, algunas veces nos sentimos de mal o de buen humor sin una razón precisa, y sin embargo el ambiente afectivo se tiñe de cierta coloración en la que vivimos. Esto podría conducir a una incomprensión expresada en la cuestión de si el temple de ánimo viene del ambiente o si la *coloración*⁷ del entorno viene de nuestra vida interior. Sin embargo, desde el principio de su exposición, Landgrebe insiste en que el temple de ánimo es una disposición para realizar acciones, y ésta es la dimensión que le interesa explorar con más detalle en su estudio. Los temples de ánimo se viven como un poder o capacidad de hacer algo, involucrando así un compromiso afectivo con una acción que en cada caso es mi propio asunto. Por otro lado, los temples de ánimo son una determinación de mi “estar-despierto” en la medida en que el temple de ánimo determina la manera en cómo me siento respecto de la situación actual. La capacidad de actuar significa que podría decidirme a favor o en contra de cierta posibilidad y, sin embargo, no me decido a favor o en contra de un temple de ánimo —por el contrario, éste simplemente está ahí, me sobreviene.

En el párrafo 23b de *Der Begriff des Erlebens*, Landgrebe contrasta el estar templado [*Gestimmt-Sein*] con el estar-orientado-hacia-algo [*Gerichtetsein-auf-etwas*] que en términos de la fenomenología husserliana tradicionalmente caracteriza la forma de los actos intencionales. En este respecto, Landgrebe sostiene que los temples de ánimo no son una forma de estar-orientado-hacia-algo (Landgrebe, 2008, pp. 78), sin embargo, pertenecen al ámbito de nuestra atención. La explicación de Landgrebe está fundada en su propia comprensión de la orientación intencional de la conciencia, o en sus propias palabras, el carácter de estar-dirigido-hacia-algo. Para Landgrebe, la subjetividad es algo que siempre está comprometido con una situación, estar atento es estar atento a algo que ocurre. Pero el temple de ánimo mismo no es él mismo una forma de estar-orientado-hacia-algo; podría ser el caso, por ejemplo, que uno se encuentre prestando atención a algo; también puede ser el caso, por ejemplo, que uno se encuentre atento a algo, ya sea con una disposición alegre o triste, sin que ello modifique el sentido de la acción misma. En la acción hay de hecho una decisión a una posible situación u otra, pero el temple del mismo no involucra una decisión: simplemente nos sentimos afectivamente templados. En palabras de Landgrebe: “Nuestro

⁷ El tema de la coloración o resplandor de la vida afectiva es un tema recurrente en los ejemplos de Husserl y otros fenomenólogos. Sobre el particular véase Ziri6n (2017).

comportamiento hacia los temples de ánimo que nos sobrevienen es en concordancia no una decisión por un estar-orientado-hacia en particular, i.e., una decisión a favor o en contra de estar-en un temple de ánimo” (Landgrebe, 2008, p. 79).

Un temple de ánimo es, por lo tanto, siempre algo que nos sobreviene en un contexto motivacional para la realización de una acción, pero el temple mismo no depende de decidirse a actuar de determinada manera. Por tanto, estar afectivamente templados siempre es un estar afectivamente templados en relación con una acción incluso cuando no estemos orientado hacia algo al estar templados de cierta manera. Es posible que mientras tratemos de actuar de acuerdo con el surgimiento de cierto temple de ánimo —por ejemplo, cuando tratamos de sentirnos mejor en lugar de sentirnos molestos— pero eso no quiere decir que tal intento involucre un acto de estar-orientados-hacia-algo a la manera de una acción particular. De hecho, los temples de ánimo “siempre se extienden desde ahí a través de nuestra acción como un todo” (Landgrebe, 2008, p. 81). Es verdad que un temple se puede prolongar en sí mismo y a la acción subsecuente, o puede ser reprimido por otro temple que toma su lugar —por ejemplo, si tenemos que afrontar una situación incómoda o molesta. “Sin embargo, en la medida en que esto no sea removido de esta forma, éste todavía colorea nuestras acciones” (Landgrebe, 2008, p. 83). ¿Pero qué quiere decir esa afirmación?

Landgrebe señala, por ejemplo, que la *alegría* “se extiende porque todavía nos permitimos estar ‘templados’ por ella” (Landgrebe, 2008, p. 83). No obstante, tal temple no es el resultado de un recuerdo sino de una resonancia: “la alegría colorea nuestras acciones al reverberar en y a través de nosotros”. La resonancia no es lo mismo que la retención del objeto al que estamos orientados con alegría, como este objeto se va hacia el pasado; “el temple de ánimo reverberando y su coloración no se hunde en el pasado de esta manera, no retrocede hacia el fondo —lo que se hunde en el fondo es aquello de lo que [la alegría] irradia” (Landgrebe, 2008, p. 83). Así, los temples de ánimo no son algo en el fondo retencional, algo a lo que podríamos volver en cualquier momento, sin embargo, volver es comenzar a hacer algo de nueva cuenta y este hacer involucra el temple de ánimo. El temple de ánimo no es, entonces, ni una acción ni un objeto hacia el cual la acción se dirige, sino que está vinculado con nuestra manera de realizar un hacer [*Vollzugmodus eines Tuns*]: estamos “haciendo algo acerca de algo” de cierta manera, pero al hacerlo estamos en cierto temple de ánimo.

Landgrebe menciona además, otras peculiaridades de los temples de ánimo:

Vivir en un temple de ánimo y “sólo” ser coloreado por este sin estar-cabe aquello de donde irradia —estos no son modos diferentes de estar-templado en este sentido en el cual el hacer tiene sus modos de efectuación que indican diferentes modos de ser-cabe algo, por ejemplo, atenta o no atentamente. Por el contrario, *cualquier temple, vivamos en él o no, tiene la peculiaridad de expandirse sobre nuestro ser como un todo*, o al

menos, tender hacia la expansión sobre este. Y vivir en un temple de ánimo no necesariamente significa que este sea el que tiene la tendencia más fuerte y dominante sobre nosotros, es decir, sobrevenir con la más grande intensidad, por lo que la disminución de un temple de ánimo cuando no estamos más dirigidos hacia aquello de donde irradia no quiere decir necesariamente que el temple de ánimo podría con ello hacerse más débil o perder su eficacia (Landgrebe, 2008, p. 84).

De hecho, como agrega Landgrebe más adelante, tal coloración de los temples de ánimo no quiere decir que sea algo adicional sino accidental a la experiencia; por el contrario, es precisamente al extenderse sobre nosotros lo que hace que “tengan su mayor fuerza sobre nosotros” (Landgrebe, 2008, p. 85). Para Landgrebe, incluso cuando volvemos reflexivamente a ellos y confirmamos su presencia sobre nosotros,

este estar-dirigidos-hacia ellos como un acto especial, que en cambio es una vez más una acción templada, debe distinguirse estrictamente de vivir en el temple de ánimo y del estar-templado inmediato mismo. Es sólo cuando estamos dirigidos hacia, evaluando y observando un temple de ánimo, que en su mayor parte ya concluyó (Landgrebe, 2008, p. 85).

Por otro lado, es claro que un temple se origina desde un acto anterior a hacer algo, y tan pronto como el temple se extienda a través del campo de desarrollo activo, podemos decir que sólo estamos templados si estamos en el modo del estar-orientados-hacia-algo a la manera de estar-despiertos [*Wach- Sein*] (Landgrebe, 2008, p. 94). La emergencia del temple de ánimo involucra una cierta familiaridad; ¿de dónde viene esta familiaridad? (Landgrebe, 2008, p. 94). Sentimos que algo es familiar porque llama a algo más que ya hemos vivido previamente. Este fenómeno de algo siendo llamado mientras que hacemos algo más se denomina asociación, y es a través de la asociación que el sentido de familiaridad que atribuimos a la secuencia de experiencias se forma.

Como indica Landgrebe (2008, p. 94, nota 34), el punto de partida de su investigación en este respecto son las lecturas de lógica trascendental de Husserl, conocidas posteriormente como *Análisis sobre las síntesis pasivas* y las *Meditaciones Cartesianas*.⁸ En este sentido, Landgrebe describe la asociación señalando cómo cada vivencia presente continuamente se modifica en una vivencia del pasado, sin embargo, esto no quiere decir que las vivencias se pierdan, sino que son pasivamente preservadas a lo largo de la corriente de conciencia, y esto

⁸ No olvidemos que para el tiempo en el que Landgrebe desarrollaba este estudio ambos escritos de Husserl estaban inéditos. En el caso de las *Meditaciones Cartesianas*, que sí eran conocidas en Europa por su versión francesa, no fueron publicadas en alemán sino hasta 1948, y las lecciones de *Lógica Trascendental* a las que se refiere aquí Landgrebe fueron publicadas en 1966.

es posible no sólo a través del recuerdo, sino que pueden ser despertados gracias a la afección. Esto es precisamente como la asociación trabaja: una vivencia actual despierta una anterior.

Sin embargo, aunque la asociación pueda despertar el pasado, la asociación podría todavía permanecer en la oscuridad. Puede ser el caso, por ejemplo, que vivamos en la *evocación de algo* no definitivo, así que vivimos algo como presente sólo por un sentido inexplicable de familiaridad con algo que tenemos pero que al final hemos olvidado completamente. Por otro lado, en la medida en que la asociación se distingue por tener una estructura temporal que aparece en nosotros en la forma de un despertar desde el pasado, esto es experimentado como un volver a nosotros mismos a nuestro propio pasado. En este sentido, la asociación no sólo es un tema psicológico para la investigación empírica sino de una importante significatividad filosófica: es la estructura fundamental de nuestra autoconciencia (Landgrebe, 2008, p. 95). Pero este aspecto de la relación pasiva del presente con el pasado es una sola con la multiplicidad abierta por el fenómeno de la asociación. Por ejemplo, la asociación nos entrega a aquello con lo que hemos tenido relación y lo que hemos sido. Olvidar o recordar lo que fuimos son posibilidades de lo que somos ahora, en ambos casos abiertos por el fenómeno de la asociación. Ambas son, de acuerdo con Landgrebe, “posibilidades existenciales de nuestro ser” (Landgrebe, 2008, p. 96). La permanencia en nuestra autoconciencia no es alcanzada por la memoria dado que no podemos recordar a cada momento todo acerca de lo que fuimos. Pese a ello, es gracias a la asociación como podemos darnos cuenta de que somos todavía lo que fuimos. Sin embargo, la asociación no es un proceso mecánico; nuestra autoconciencia no está fundada en ninguna ley mecánica o natural, sino que se trata de una conexión motivacional.

De acuerdo con Landgrebe, la continuidad de la autoconciencia es posible gracias al despertar asociativo de lo que hemos vivido, y tal posibilidad es abierta a partir de lo que somos ahora, en el presente, en nuestras acciones. En este sentido, nuestros recuerdos generalmente están vinculados afectivamente con vivencias coloreadas afectivamente, las cuales incluyen, por ejemplo, situaciones vergonzosas, eventos felices o peligros. Esta llamada asociativa de algo nunca es una mera tendencia neutra, sino que siempre está acompañada de cierto temple de ánimo y, por tanto, la presencia viva de lo que hemos sido, despertada de forma asociativa, siempre conduce a un temple de ánimo en el cual nos comportamos de tal o cual manera.

Así, este estar-llamado no es nunca una mera tendencia que permita ser desestimada o resistida; por el contrario, siempre es llevada por un temple en la que es aprehendida como adherida a la entidad que estamos evocando. Así, el “evocar algo” asociativo siempre es un evocar templado — este trae consigo un temple y nuestro comportamiento hacia ese temple de ánimo es uno con nuestro comportamiento hacia la memoria (Landgrebe, 2008, p. 98).

Incluso si lo que es evocado desde el pasado no nos afecta directamente, la evocación irradia todavía un temple de ánimo que se extiende hasta nuestra disposición actual.

En este punto podemos volver sobre el problema inicial de Landgrebe relativo al horizonte de familiaridad, y al respecto, la pregunta es: ¿Cuál es el papel de la coloración de los temples de ánimo en relación con el conjunto de asociaciones que tiene lugar en un momento determinado? Por un lado, un aspecto importante para tomar en cuenta es el hecho de que no hay una relación directa, basada en la similitud, entre lo que es evocado y el objeto presente de la afección; además, por otro lado, es posible que el temple de ánimo no esté relacionado con algo familiar, sino lo opuesto, el ejemplo de Landgrebe es sentir algo extraño. Sin embargo, la familiaridad o la extrañeza pueden estar fundadas en un vínculo oculto de carácter asociativo evocando una situación del pasado que haría comprensible la motivación del temple de ánimo. En cualquier caso, la familiaridad de un temple de ánimo que nos sorprende súbitamente apunta, no obstante, a la unidad del mundo circundante [*Umwelt*] en el cual nos encontramos y siempre nos hemos encontrado, así como en el caso de otras relaciones de asociación (Landgrebe, 2008, pp. 98-100).

Para Landgrebe, entonces, el surgimiento súbito de un temple de ánimo es la prueba de que el horizonte de nuestro ser-en-el-mundo no viene de la conciencia activa; por el contrario, todo nos afecta de cierto modo desde el pasado, haciendo posible la constitución pasiva de la familiaridad pre-dada del mundo circundante. Tal horizonte adquiere la forma de un sentirse en casa en el sentido de vivir bajo el supuesto de un campo donde podemos ejecutar nuestras acciones, y tal horizonte, ya bien sea experimentado por momentos como extraño o bien, como confortable (de tal forma que motive la huida o habitarlo pacíficamente), es “primordialmente un horizonte de nuestros temples de ánimo” (Landgrebe, 2008, p. 123).

Por ende, de acuerdo con la esencia de nuestro estar-templado, se debe comprender que

[...] el horizonte de nuestro mundo es abierto primariamente a través de la forma en la cual nos encontramos a nosotros mismos templados. Cada temple de ánimo que nos sobreviene es originariamente una manera en la que nos encontramos a nosotros mismos en el mundo circundante, en un determinado momento, y en su “evocar algo” este predelinea las posibilidades particulares del ser-cabe en acción (Landgrebe, 2008, p. 123).

De este modo, los temples de ánimo no son simplemente agregados a nuestra actividad consciente y ocasionalmente descartados, por el contrario, pertenecen esencialmente al contexto, y la forma asociativa de su ir y venir no sólo es constitutiva de la articulación del mundo circundante, sino que define la manera en que desplegamos nuestras acciones en la forma de una comprensión experiencial de nuestra existencia. Siempre nos encontramos en

el mundo circundante como una totalidad de evocaciones, las cuales, a través de síntesis de asociación, vienen desde nuestras experiencias del pasado en la forma de un temple de ánimo (Landgrebe, 2008, p. 124).

Por último, Landgrebe (2008) cierra su argumento de la siguiente manera:

El hecho de que todos los temples de ánimo tengan la tendencia a expandir su coloración de tal forma también no quiere decir otra cosa que estos sobrevienen en nosotros en cualquier momento dado, y que estos afectan nuestro estar-en-el-mundo enteramente. Ellos se extienden sobre nosotros y sobre nuestro mundo en uno —o ya han sido expandidos debido a la forma específica en la cual el mundo es abierto como un horizonte para nuestras acciones. Y sólo con base en esta expansión es que futuras determinaciones y la articulación de este mundo como horizonte tiene lugar. En este sentido *la tesis de la permanencia de nuestro estar-templado* recibe su demostración. Esta es demostrada a través de la intuición de por necesidad esencial, en cualquier momento y de cualquier forma en la que nos encontremos en el mundo, este encontrarnos a nosotros mismos es un encontrarse en nuestro activo ser-cabe entes sólo es posible con base en la apertura al horizonte de nuestras acciones —una apertura que es comprendida fundamentalmente a la manera de un estar-templado en cierta forma familiar de estar “evocando algo” que da a nuestra acción su dirección” (p. 124).

De esta forma, para Landgrebe, en cada hacer nos encontramos inmersos en un temple de ánimo que no es él mismo un acto o modo de actuar, sino que funciona como un horizonte. Los temples de ánimo tienen pues el papel de vincular nuestras acciones presentes y el contexto general del mundo circundante comprendido como un campo de familiaridad. La continuidad de esta conexión es la *permanencia* de la autoconciencia formada por evocaciones asociativas. Para Landgrebe, en consecuencia, no es la mera asociación del objeto de la evocación lo que lleva a la formación del contexto, sino una forma diferente de despertar asociativo que ya está evocando el contexto de los temples de ánimo: el temple de ánimo de la situación entera está, por tal razón, evocando la tonalidad del temple pasado, y así, el estar templado prueba que es el medio a partir del cual el despertar asociativo toma su lugar y constituye el sentido de familiaridad que prevalece en el mundo circundante.

Entonces ¿a qué se refiere Landgrebe con el adjetivo *primario* [*primär*] en la descripción de los temples de ánimo? ¿En qué consiste tal primacía o prioridad de los temples de ánimo? Primero que todo, no debemos olvidar que Landgrebe estaba hablando de lo que aquí se llama el mundo natural; en este sentido, es posible sugerir que quizá se refiere a la prioridad del mundo de la vida como antes de la consideración teórica. Y en esa medida, con la noción de *mundo de la vida* no nos referimos aquí al mundo de la mera naturaleza, sino al mundo

circundante⁹ ya dispuesto con todas los supuestos y asunciones precientíficas relativas a lo que simplemente da como comprensible de suyo [*selbstverständlich*] en nuestra vida cotidiana. Landgrebe, sin embargo, enfatiza la primacía o prioridad de la esfera más fundamental de la esfera de las afecciones pasivas. Lo cual nos lleva a considerar otros aspectos de la evolución de su doctrina.

2.2. Disposición afectiva y corporalidad viva

Es posible que Landgrebe haya sido el único de los alumnos cercanos a Husserl que desarrolló investigaciones propias en el ámbito de la pasividad incluso antes que Merleau-Ponty, como lo prueba en primer lugar su estudio *Der Begriff des Erlebens*, y más adelante otras investigaciones como “El concepto de pasividad de Husserl”, incluido posteriormente en *Faktizität und Individuation*.¹⁰ No obstante, el giro en dirección hacia un énfasis en la corporalidad será decisivo en sus investigaciones, sobre todo a partir de la década de 1950 hasta su muerte, todo lo cual ya incorpora, presumiblemente, la influencia tanto del propio *Patočka* como de la fenomenología francesa. Sin embargo, la comprensión cabal del proyecto de Landgrebe requiere revisar algunos temas que comenzaron en su investigación temprana sobre los temples de ánimo.

En *Das Begriff des Erlebens*, Landgrebe destacó la dimensión asociativa de los temples de ánimo en relación con la disposición al hacer. En las investigaciones posteriores, en las que incorpora la temática de la corporalidad, replantea los términos de las síntesis de la sensibilidad en relación con la situación cinestésica. De este modo, la estructura motivacional “si [...] entonces” propia de los vínculos asociativos se interpreta en clave de la secuencia de movimientos con su correspondencia en tales o cuales apariciones correlativas.

Mientras que en *Der Begriff des Erlebens* el tema de la familiaridad es presentado a partir de las síntesis de asociación pasivas y la evocación templada de vivencias del pasado a lo largo de la corriente del tiempo, en los escritos posteriores de Landgrebe en el centro de la consideración está el tema de la corporalidad y viva y las cinestesis como el campo primordial en el que la subjetividad agencia su propia actividad en general. Así, la relación pre-teórica de familiaridad se vuelve familiaridad con el cuerpo propio y, en esa medida, el tema de los temples de ánimo se convierte en el de la disposición afectiva en consonancia con la comprensión del cuerpo como un campo sensible y cinestésico en el que tienen lugar los complejos de asociación y es por lo demás indisociable de la

⁹ Para esta cuestión es pertinente el tema de las vivencias de entorno en el pensamiento temprano de Heidegger. Sobre este mismo tema, pero visto a la luz de la filosofía de Heidegger véase Xolocotzi (2004, pp. 136 y ss).

¹⁰ Sobre el tema de la pasividad en Landgrebe véase Expósito (2018).

dimensión más primitiva de la subjetividad, al punto de identificarse con el presente viviente y ser ella misma constituyente.

De este modo Landgrebe, a través de la interrogación retrospectiva por el origen del sentido, todo ello como parte de la reducción trascendental, avanza desde la descripción de las síntesis intencionales de correlatos de la vida de conciencia a la génesis pasiva de la actividad intencional (Landgrebe, 1963, p. 35) cuyo núcleo último es el presente viviente (Landgrebe, 1982, p. 74). Sin embargo, la génesis pasiva no es la pura forma del tiempo, sino que involucra precisamente síntesis de asociación de contenidos efectivamente vividos, los cuales involucran a su vez, de acuerdo con Landgrebe, un sistema de anticipación y mantener-todavía-asido como parte del despliegue de la percepción y no son independientes de nuestra capacidad disposicional más elemental: la de movimiento. El “yo puedo” más básico es un “yo me muevo” (Claesges, 1983, p. 138). De este modo, según Landgrebe, la corriente de vida del presente viviente se manifiesta como la unidad de autoafectación en la experiencia de sentir y sentirse a sí misma la subjetividad en su propio movimiento (Landgrebe, 1982, p. 89). La instancia fáctica de tal manifestación es la corporalidad viva como campo dinámico de sensaciones y sistema concreto de capacidades prácticas de carácter pre-reflexivo, lo cual tiene como consecuencia la identificación entre el presente viviente y la conciencia cinestésica (Landgrebe, 1982, p. 79), como una conciencia sentiente y afectivamente templada (Landgrebe, 1982, p. 83).

Al respecto, Walton (1993) señala que “el carácter afectable de la conciencia no es algo último, sino que se funda en la espontaneidad del ‘yo me muevo’, sin olvidar las dimensiones involuntarias de este desplazamiento” (p. 102). A lo largo de diferentes escritos, muchos de ellos redactados a partir de la década de 1960, Landgrebe enfatizará el tema de la potencia del movimiento y el carácter constituyente del cuerpo, siempre en relación con la idea de que vivimos en nuestro cuerpo en una disposición afectiva en la cual se forma la circunstancia concreta de nuestro estar-en-el-mundo.

Así, como sugiere Walton (1993):

El dominio de las funciones cinestésicas por un centro de movimiento espontáneo es lo que posibilita el primer acceso a un mundo mediante la apertura de sus estructuras fundamentales. Y esta familiaridad con el mundo lograda a través del ejercicio del movimiento es la raíz de una comprensión más profunda que la alcanzada por la representación intuitiva de las cosas (p. 103).

Por otro lado, como ya señalé, la familiaridad con la que se manifiesta el mundo circundante está fundada en la familiaridad con la que vivo mi propia vida corporal determinando el sentido de una comprensión previa a la mirada que tematiza las cosas a la manera de la representación, pero que al mismo tiempo hace posible su comparecencia. De este modo,

la dinámica práctica de las funciones de movimiento entrega a la subjetividad, *arrojada* a posibilidades que definen su ahí, comprendido como situación corporal y en relación circundante con respecto al movimiento del cuerpo. Así, la subjetividad se siente a sí misma como un *sentir del cuerpo* pre-reflexivo que Landgrebe asocia con la disposición afectiva del encontrarse. Así, el campo sensible, lejos de ser datos de sensación aislado se da ya siempre en contextos de unidades sintéticas entrelazadas no sólo por sucesión y simultaneidad sino en afecciones que involucran tendencias de atracción o rechazo, involucradas con las tendencias del movimiento corporal (Walton, 1993, p. 106).

Con esta propuesta, Landgrebe cree replantear en términos más próximos a un enfoque concreto el análisis fenomenológico de la experiencia, donde la apertura al mundo es indisociable de la corporalidad comprendida como unidad cinestésica de movimiento espontáneo y, en esa medida, en su dimensión primitiva, afectada por un temple de ánimo. Sin embargo, el reiterado énfasis de Landgrebe en la corporalidad viva, o la carne, como recientemente Walton (2020) traduce como *Leiblichkeit*, a diferencia de Merleau-Ponty, Landgrebe no renuncia a la centralidad husserliana del yo, como lo deja claro en *Facticidad e individuación*.

La subjetividad, por lo tanto, no es individualizada por el cuerpo, como quiso decir Merleau-Ponty. El hecho de que un cuerpo se dé presupone que uno ya posea un cuerpo y haya aprendido a dominarlo, incluso antes de haberse descubierto a sí mismo como un ego. El cuerpo no descubre en sí mismo algo así como un ego, como ha formulado Linschoten, sino que por el contrario, soy yo quien en cada caso descubro mi cuerpo. En este sentido el discurso de Husserl sobre el *yo puro* mantiene su vigencia cuando dice que sólo por equivocación se le llama *yo*. Esta manera de hablar se refiere a una perplejidad relativa al principio absoluto de individuación. “Es ‘puro’ porque es la presuposición de que pueda haber una cosa tal como el cuerpo” (Landgrebe, 1982, p. 86).

En realidad, la propuesta de Landgrebe, proyectó en diferentes contextos un mapa de ruta que permite relanzar temas del Husserl tardío en la consideración de la dimensión afectiva e histórica de la subjetividad encarnada.

3. Husserl y los temples de ánimo como fondos afectivos de la vida de conciencia

Incluso cuando no hay un significado unívoco para la expresión *Stimmung* (Zirión, 2017), parece claro que con esa expresión Husserl se refiere a una dimensión unitaria de la vida afectiva que forma parte del flujo temporal de la conciencia, la cual proyecta una coloración o iluminación sobre el entorno como un cierto carácter noemático (Hua XLIII-1, p. 103.); sin embargo, también es claro que los temples de ánimo carecen de objeto intencional, o incluso una motivación explícita (Hua XLIII-1, p. 103, también reconoce que preservan algún tipo

de intencionalidad (Hua XLIII-1, p. 103). Por otro lado, los temples de ánimo aparecen dentro de un conjunto de otros fenómenos que en sentido amplio podríamos caracterizar, siguiendo a Husserl, de un trasfondo de la conciencia (Hua XLII-1, p. 111) el cual es uno de los sentidos de la conciencia de horizonte.¹¹

Por lo tanto, incluso cuando, como ha dejado claro en su carta a Landgrebe, los temples de ánimo no son fenómenos *primarios* y, por ese motivo, no juegan un papel en la constitución primordial del mundo como horizonte, es posible sugerir que hay un tipo de horizonte intencional, dentro del contexto de los actos fundados, que hace posible una conciencia emotiva de fondo involucrada en los temples de ánimo y se exhibe en los correlatos como una iluminación o resplandor afectivo.

Con base en algunas indicaciones que es posible advertir en *Studien* y otros escritos en los que Husserl describe los efectos del temple de ánimo como iluminaciones o coloraciones del entorno, lo cual, ya estaba antes en la descripción de Dilthey del mismo fenómeno, no es difícil ver la pauta que sigue Landgrebe, quien en realidad sugiere una hipótesis descriptiva con fundamento en la fenomenología genética para dar cuenta de la dimensión afectiva del mundo de la vida. Por otro lado, aunque como hemos visto ya, Husserl tenía serias reservas con la posición de Landgrebe, en los *Manuscritos C* de Husserl aparece otra referencia al tema los temples de ánimo como una dimensión fundamental de los estratos primitivos de la vida de conciencia, que ofrece una perspectiva próxima al mapa ofrecido por su alumno:

La cuestión aquí concierne al destacarse y la significación de los sentimientos, y los sentimientos en la unidad de la proto-impresión (de la total) como temple de ánimo, pero a la manera de la constitución fluyente con la forma de no-alteración y alteración. Contenido y sentimiento, alteración del contenido y alteración del sentimiento, afección de contenido a través del sentimiento. Sentimiento como “lo atrayente” y “repelente”; el desatacarse del contenido [es] meramente una condición de la afección en sentido propio. Así, el sentimiento [nos] afecta en el modo de “la atracción”. ¿Qué quiere decir esto? (Hua Mat VIII, p. 351).

Y más adelante, en el mismo texto, el propio Husserl se refiere a los temples de ánimo como horizontes: “Lo subjetivo como afección, como acto, como ocupándose con lo óntico; el sentimiento subjetivo como sentimiento, como temple de ánimo, como un horizonte universal de ‘sentimiento-vital’” (Hua Mat VIII, p. 351).

Esta descripción, por lo demás, es consistente con aquella que encontramos en un manuscrito anterior, en este caso, de 1930, donde Husserl enfatiza el tema de la

¹¹ Sobre la hipótesis de considerar los temples de ánimo como horizontes véase Quepons (2015, 2016).

intencionalidad de los temples de ánimo en relación tanto con la duración temporal como con la orientación hacia el futuro:

En términos del sentimiento, el correlato de una vida satisfactoria descansa en el estilo que hemos caracterizado como la unidad de un *temple de ánimo de satisfacción duradera* perteneciente a cada fase de esta vida [...] y aunque este es un momento presente en la vida, este, sin embargo, tiene una intencionalidad afectiva [Gefühlsintentionalität] *como una cierta esperanza* que anticipa el futuro (Hua XLII, pp. 427-28).

¿No es este “sentimiento afectivo de horizonte” lo que Landgrebe estaba tratando de describir cuando señaló que los temples de ánimo son una forma de horizonte? En cierto modo sí, y en cierto modo no. En un sentido, Husserl mismo parece aproximarse al punto de Landgrebe, al considerar los temples de ánimo en términos próximos a la tópica de horizonticidad. Sin embargo, la discrepancia se mantiene porque Husserl todavía consideraba estas resonancias *intencionales* de los temples de ánimo en términos de un proceso asociativo de la corriente de vida en lugar de enfatizar la forma en la que los temples de ánimo dan forma al aparecer del mundo mismo, incluso cuando de hecho reconoce una cierta dimensión óptica relativa a los temples —por ejemplo, en la apreciación artística de un paisaje (de forma semejante a la que Dilthey y Geiger se aproximaron a la cuestión). Para Landgrebe, en cambio, la disposición afectiva y el despliegue de tonalidades afectivas del entorno constituyen la tesitura afectiva del campo de la corporalidad viva y no el interior de la vida de conciencia, encerrada en su propia inmanencia.

En cierto sentido es, sin duda, un mérito de Landgrebe haber señalado las herramientas de la fenomenología genética y la tópica de horizonte para analizar la estructura intencional de las vivencias afectivas de fondo y, sobre todo, la relación más elemental de la tesitura afectiva de la sensibilidad en los niveles más primitivos de la vida; pero se mantiene presente, no obstante, la discusión en torno a en qué medida se puede avanzar en describir esta tonalidad afectiva en la relación con la comparecencia material, sensible del mundo. Es decir, en qué medida los temples de ánimo constituyen la afectación primitiva del mundo en el que estamos inmersos y que no podemos reducir a la inmanencia de la conciencia.

Algunos problemas cuya aclaración es necesaria para la descripción completa del fenómeno comprendido en términos de complejos sintéticos de carácter afectivo, requieren además dar cuenta de la implicación afectiva de diferentes aspectos entrelazados de otros ámbitos de la fenomenología, tales como el campo interkinestésico en relación con la constitución de la base situacional del quehacer práctico de la subjetividad concreta (Behnke, 2008).

Sin embargo, las indicaciones de Landgrebe permiten orientar el análisis de acuerdo con la tópica de horizontes (Walton) como hilo conductor de la descripción fenomenológica de los

temples de ánimo, en diferentes niveles; incluyendo la de ser la unidad afectiva total de la proto-impresión (Hua Mat VIII, p. 351), como dice Husserl en sus manuscritos tardíos, en proximidad, acaso ignorada por ambos, con la hipótesis de Landgrebe, que rechazó en su momento. Así, una sistematización completa del legado de ambos pensadores permitiría al fin el mapa de ruta para una descripción a cabalidad de los trasfondos afectivos de la experiencia y la tonalidad afectiva desde la dimensión primitiva de la afección hasta la configuración de la tonalidad afectiva del mundo de la vida, en clave de la fenomenología trascendental.

Referencias

- Behnke, E. A. (2008). Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach. *Continental Philosophy Review*, 41(2), 143-161. doi: <http://10.1007/s11007-008-9074-9>
- Claesges, U. (1983). Zeit und kinästhetisches Bewußtsein. Bemerkungen zu einer These Ludwig Landgrebes. *Phänomenologische Forschungen*, 14, 138-151. <http://www.jstor.org/stable/24360086>
- Dilthey, W. (1927). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. En *Gesammelte Schriften*, 7. Verlag-Teubner.
- Expósito Roper, N. (2018). Análisis genético del “Análisis reflexivo”. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe. *Investigaciones Fenomenológicas*, (7), 257-279. <https://doi.org/10.5944/rif.7.2018.29936>
- Fink, E. (2008). *Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 3. Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2. Die Bernauer Zeitmanuskripte.*
- Geiger, M. (1911). Das Bewusstsein von Gefühlen. En *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechsigsten Geburtstag gewidmet.*
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. Bonilla Artigas Editores.
- Husserl, E. (1969). (Hua VI). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* W. Biemel (Ed.) Springer.
- Husserl, E. (1973). (Hua XIII). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. *Phänomenologische Forschungen*, 6/7, 28-117. Erster Teil (1905-1920). Hrsg. von Iso Kern; Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). (Hua Dok III/4). *Briefwechsel.* E. Schuhmann & K. Schuhmann (Eds.). *Die Freiburger Schüler.* Springer.

- Husserl, E. (2006). (Hua Mat VIII). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Springer.
- Husserl, E. (2008). (Hua XXXIX). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. R. Sowa (Ed.). Springer.
- Husserl, E. (2014). (Hua XLII). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. R. Sowa & T. Vongehr (Eds.). Springer.
- Husserl, E. (2020). (Hua XLIII-1) *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilband II Gefühl und Wert Texte aus del Nachlass (1896-1925). U. Melle & Thomas Vongehr (Eds.). Springer.
- Jae-Chul, K. (2001). *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Königshausen & Neumann.
- Landgrebe, D. (2009). *Kückalle 37. Eine Kindheit am Rande des Holocaust*. CMZ.
- Landgrebe, L. (1928). *Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften: Analyse ihrer Grundbegriffe*. Max Niemeyer Verlag.
- Landgrebe, L. (1963). *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh [Versión en español: *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, traducción de Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968).
- Landgrebe, L. (1975). Ludwig Landgrebe. En L. J. Pongratz. *Philosophie in Selbstdarstellungen, Band II*. Felix Meiner.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, L. (2008). *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Könnigshausen & Neumann.
- Melle, U. (1996). "Husserls und Gurwitsch Studien zur Struktur des Bewusstseins –Feldes". *Phänomenologische Forschungen*, 30, 11-140. <http://www.jstor.org/stable/24360342>
- Perkins, P. (2014). Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, (11), 203-222.
- Presas, M. A. (1983). Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9(1), 63-67.
- Quepons Ramírez, I. (2015). Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology. En M. Ubiali & M. Wehrle. *Feeling and Value, Willing and Action. Phaenomenologica*. Springer, 93-103.
- Quepons Ramírez, I. (2016). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61(76), 83-112.

- Schuhmann, K. (1977). Husserl-Chronik, Denk und Lebensweg Edmund Husserls. *Husserliana Dokumente, I*. Martinus Nijhoff.
- Vendrell Ferrán, I. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag.
- Vendrel Ferrán, I. (2017). Intentionality, Value Disclosure and Constitution: Stein's Model. En E. Magri & D. Moran (Eds.). *Empathy, Sociality and Personhood, Essays on Edith Stein Phenomenological Investigations. Contributions to Phenomenology*, 94. Springer.
- Vongehr, T. (2004). Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. En B. Centi e G. Gigliotti. *Fenomenologia della Ragion Practica, L'Etica di Edund Husserl* (pp. 227-253). Bibliopolis.
- Walton, R. (1985). El lado natural de la subjetividad trascendental. *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, (3), 89-108.
- Walton, R. (1993). Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl. En R. Walton. *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad* (pp. 99-128). Almagesto.
- Walton, R. (2020). El problema de la constitución de la carne y los Manuscritos C de Edmund Husserl. *Aporía, Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (18), 4-24. <https://doi.org/10.7764/aporia.18.2031>
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés; Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Plaza y Valdés; UIA.
- Xolocotzi, A. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo, una crónica*. Plaza y Valdés; BUAP.
- Zirión Quijano, A. (2017). Colorations and Moods in Husserl's "Studien zur Struktur des Bewusstseins" (with a final hint toward the coloring of life). En R. Parker e I. Quepons (Eds.). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, (XVI), 41-75.

Acerca del autor

Ignacio Quepons Ramírez es investigador y director del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Sus principales líneas de investigación son la fenomenología de la vulnerabilidad y los ambientes hostiles, y el problema de la génesis trascendental de juicio axiológico y práctico en la fenomenología de Husserl. Entre sus publicaciones se destacan: *Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives*, en colaboración con Rodney K. B. Parker, *16, New Year Book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (Routledge, 2018).

Texto recibido: 24/06/2020; Revisado: 11/02/2021; Aceptado: 14/02/2021

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Seminario de Estudios de la Significación
3 oriente 212, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.
Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>