



## ¿Percepción de valores? Algunas dificultades para describir la experiencia del valor a partir de la fenomenología husseriana

Value Perception? Some Difficulties in Describing the Experience of Value from Husserl's Phenomenology

Esteban Marín Ávila

Universidad Veracruzana, México



<https://orcid.org/0000-0002-5230-0377>  
esmarin@uv.mx



<https://doi.org/10.46530/ecd.p0i39.765>

**Resumen.** La cuestión de la evidencia del valor ocupa un lugar central en la teoría de la racionalidad práctica y la ética de Husserl. Para él, actuar de manera racional implica entre otras cosas hacer lo que uno valora. ¿Pero cómo sabe una persona qué es lo valioso para ella? Husserl responde que alguien tiene evidencia de que algo es valioso cuando este valor se manifiesta a través de sentimientos. La conciencia del valor es una vivencia intencional en la que se aprehenden valores de objetos o situaciones de forma afectiva o sentimental, a través de sensaciones que incluyen sentimientos. Al denominar a este tipo de vivencia “valicepción” [Wertnehmung], Husserl sugiere tiene rasgos estructurales análogos a los de la percepción [Wahrnehmung]. Este artículo aborda, desde una perspectiva husseriana, el problema de la descripción fenomenológica la evidencia del valor y destaca aspectos que hacen que sea más complejo que el de la descripción de la percepción. Primero, la valicepción no es independiente de la evidencia dóxica y está vinculada a la intencionalidad práctica. Segundo, los sentimientos en los que se manifiestan los valores son más opacos y difíciles de identificar que las sensaciones de la percepción. Finalmente, a diferencia de los objetos percibidos, lo que se valora está sujeto a cambios constantes. En relación con este tema, se reflexiona sobre el papel de los instintos en la conciencia del valor, así como sobre la relevancia de la fantasía y el arte en la constitución de nuevos valores, sugiriendo que la valicepción tiene una relación flexible e indeterminada con su objeto intencional.

**Palabras clave:** valicepción, Wertnehmung, axiología, ética, fenomenología de los sentimientos, filosofía del valor.

**Abstract.** The problem of the evidence of value is central to Husserl's theory of practical rationality and ethics. For him, acting rationally involves, among other things, doing what one values. But how does a person know what is valuable to them? Husserl answers that someone has evidence that something is valuable when this value is manifested through feelings. Value awareness is an intentional experience in which values of objects or situations are apprehended in an affective or sentimental way, through sensations that include feelings. By calling this type of experience “valueception” [Wertnehmung], Husserl suggests that it has structural features analogous to those of perception [Wahrnehmung]. This article addresses, from a Husserlian perspective, the problem of providing a phenomenological

description of the evidence of value and highlights aspects that make it more complex than that of perception. First, valueception is not independent of doxical evidence and is linked to practical intentionality. Second, the feelings in which values are manifested are more opaque and more difficult to identify than the sensations of perception. Finally, unlike perceived objects, what is valued is subject to constant change. In relation to this topic, the role of instincts in the awareness of value is reflected upon, as well as the relevance of fantasy and art in the constitution of new values, suggesting that valueception has a flexible and indeterminate relationship with its intentional object.

**Keywords:** Valueception, Wertnehmung, axiology, ethics, phenomenology of feelings, philosophy of value.

**Cómo citar:** Marín Ávila, E. (2026). ¿Percepción de valores? algunas dificultades para describir la experiencia del valor a partir de la fenomenología husserliana. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 92-113. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.765>.

## Introducción

La cuestión de la evidencia del valor debería tener un lugar central en la teoría de la racionalidad práctica y la ética de Husserl. De acuerdo con lo que el fenomenólogo plantea en distintos escritos sobre ética —como sus lecciones de 1908-1914, 1920-1924, y los artículos de *Renovación*—, para que una acción sea racional, es necesario que la meta o el cumplimiento de dicha acción sea algo valioso. Actuar de manera ética, implica hacerlo de acuerdo con el imperativo de aspirar a ser racional, y ello supone, aspirar a actuar en cada momento con base en intenciones dóxicas, axiológicas y prácticas racionales: hacer lo más valioso que sea factible hacer con base en lo que se puede conocer sobre el mundo y las posibilidades que alberga.

¿Cómo puede una persona llegar a ser consciente de qué es lo más valioso o simplemente lo valioso a secas para ella? ¿Cómo tiene alguien conciencia de que realmente valora algo o de que realmente lo valora más o menos que otras cosas? Una parte de la respuesta que se puede encontrar en obras publicadas de Husserl a estas cuestiones es la siguiente: una persona tiene experiencia de que algo es valioso para ella porque este valor se le manifiesta a través de sentimientos. Dicho en términos más técnicos: la conciencia evidente del valor es una vivencia intencional en la que se aprehenden, afectivamente, sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*], es decir, sensaciones que incluyen sentimientos.

En textos como *Ideas* 2, las lecciones de ética de 1920-1924 y los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* [*Studien zur Struktur des Bewusstsein*], Husserl plantea de manera incipiente el problema de cómo es posible describir fenomenológicamente los rasgos estructurales y esenciales de la evidencia del valor a partir de la observación de que los valores

son captados en vivencias de orden afectivo o sentimental que tienen rasgos estructurales análogos a los de las percepciones.<sup>1</sup> El neologismo empleado por Husserl en dichas obras para designar a estas vivencias evidentes, *Wertnehmung*, traducido al español como ‘valicepción’, evoca la palabra alemana *Wahrnehmung*, que significa percepción.<sup>2</sup>

En los últimos años han proliferado investigaciones académicas sobre la axiología de Husserl y sobre su concepto de valicepción. Sin embargo, las indicaciones del fenomenólogo sobre este tema son bastante escasas y sumamente generales, por lo cual las investigaciones que las han sistematizado no han considerado ciertas complejidades que son particulares de la vivencia misma de la experiencia del valor, es decir, de la evidencia axiológica, frente a la evidencia dóxica.<sup>3</sup> En este artículo destacaré tres aspectos de la evidencia del valor que hacen que la descripción fenomenológica de las experiencias en las que se captan o experimentan valores sea más compleja que la descripción de la percepción en particular y de las evidencias dóxicas en general, aspectos que además hacen que sea conveniente alejarse de las analogías sugeridas por el nombre “valicepción”. Me limito a enunciarlos a continuación, pues los trataré con más detalle en los siguientes apartados.

El primero de ellos es el carácter no independiente de la valicepción respecto de la evidencia dóxica, a la cual pertenece la percepción, así como su peculiar relación de motivación con la intencionalidad práctica. Este aspecto de la evidencia del valor hace que no se la pueda examinar con el mismo nivel de abstracción que la evidencia dóxica o que la percepción en particular. Las valoraciones tienen lugar en sentimientos intencionales que implican necesariamente intenciones dóxicas y que motivan necesariamente intenciones prácticas. Por lo tanto, mientras que es posible examinar rasgos estructurales y esenciales de la percepción y de otras formas de evidencia dóxica abstrayendo de su relación con valoraciones e intenciones

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en uno de los pocos pasajes donde describe la forma en que se experimenta o capta el valor de algo, Husserl menciona su conocida tesis de que la aprehensión del valor basa en sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*]. Al exponer este punto se sirve de una analogía con la percepción, que se basa en sensaciones. Véase Edmund Husserl, *Husseriana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, edición de Henning Peucker (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 223.

<sup>2</sup> Cabe señalar que antes de la redacción de los pasajes correspondientes a este tema en *Ideas II*, Husserl usaba el término de *Wertanschauung*, que se podría traducir por “intuición de valor”. Al respecto, véase Ignacio Quepons, “Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas. Serie monográfica: fenomenología y generatividad*, no. 9 (2024): 167-185.

<sup>3</sup> Véase Alexis Delamare. “Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl’s Phenomenology of Affectivity Reconsidered”, *Phenomenology and Mind*, núm. 23 (2022): 54-65; Thomas Byrne, “Husserl’s Other Phenomenology of Feelings: Approval, Value, and Correctness”, *Husserl Studies*, 3, núm. 39 (2023): 285-299.

prácticas, no es posible hacer algo semejante respecto de la evidencia del valor y describirla abstrayendo de su relación con la evidencia dóxica y la intencionalidad práctica.

En segundo lugar, los sentimientos sensibles en los que se manifiestan los valores no son tan patentes y determinados como las sensaciones de los objetos de la percepción. Los distintos tipos de experiencia en las que —de acuerdo con Husserl— se dan los valores, como el disfrute, el deseo o la satisfacción de cuidar de lo amado, son más difíciles identificar y de descomponer en sus elementos sentimentales, para quien las vive, que las vivencias de percepción. Veremos que esto se debe en parte a que los sentimientos sensibles en los que se manifiestan los valores son complejos de sensaciones con sentimientos.

Finalmente, aquello que valoramos, los referentes noemáticos de nuestras vivencias de disfrute, deseo o autosatisfacción, se encuentra sujeto a constantes cambios de una manera que no tiene paralelo con los objetos de la percepción y de la evidencia dóxica en general. En sus lecciones de ética, Husserl señaló que la autenticidad o validez de un valor tiene una referencia esencial al sujeto que valora, referencia de la que carece el juicio verdadero. Sin embargo, a esto hay que añadir que una misma persona puede valorar distintas cosas en distintos momentos de su vida y que esta flexibilidad del objeto intencional de la valicepción sugiere, en concordancia con los hallazgos del psicoanálisis y de la psicología del siglo XX en adelante, que la experiencia del valor tiene una relación flexible e indeterminada con su objeto intencional que la diferencia de la percepción y de la evidencia dóxica en general. En torno a este punto quiero introducir algunas reflexiones, de carácter exploratorio y muy provisional, sobre la relevancia de la fantasía y el arte en la formación de nuevas valoraciones y en la constitución de nuevos valores.

### **La valicepción como forma de evidencia más concreta que la percepción**

A partir de la redacción de *Ideas 2*, Husserl emplea el término *Wertnehmung* —que Antonio Zirión ha traducido como ‘valicepción’— para referirse a la vivencia evidente de un valor.<sup>4</sup> Este neologismo sugiere que es posible describir la estructura y los rasgos esenciales de las vivencias evidentes del valor prestando atención a sus semejanzas con la estructura y los rasgos esenciales de la percepción (*Wahrnehmung*).

---

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano (Ciudad de México: UNAM, 2005), 71-74.

En términos generales, la explicación de Husserl a este respecto se desarrolla de la siguiente manera. La percepción aprehende sensaciones como exhibidoras de un objeto intencional que la conciencia pone [*setzt*] con el sentido de ser o existir. Al percibir, las sensaciones exhiben ante nosotros un objeto que es. De manera comparable, la valicepción aprehende sentimientos sensibles como exhibidores, en el objeto, de una cualidad que la conciencia pone como agradable o desagradable, esto es, como valiosa o desvaliosa. Esos sentimientos que Husserl denomina ‘sentimientos sensibles’ [*sinnliche Gefühle*] exhiben ante nosotros una cualidad que es agradable o desgradable; valiosa o desvaliosa.<sup>5</sup>

A esto hay que decir que la comparación entre percepción y valicepción es engañosa, pues de acuerdo lo que plantea el propio Husserl, la valicepción es una suerte de ampliación de la evidencia dóxica, que incluye a la percepción. Husserl llega incluso a plantear que los sentimientos sensibles contienen sensaciones.<sup>6</sup> Pienso que esta tesis repercute en las limitaciones de los análisis del propio Husserl sobre a la valicepción, pues en casi todos ellos se refiere en efecto a la valoración evidente de cosas o estados de cosas percibidas o susceptibles de ser percibidas, sea esto lo disfrutable de un cielo azul resplandeciente,<sup>7</sup> del sonido producido por un violín<sup>8</sup> o, incluso, cuando se trata de fantasía, de formas de manifestación de objetos y estados de cosas a través de imágenes que implican percepción, como esculturas, pinturas o representaciones cinematográficas y teatrales.<sup>9</sup>

En todo caso, parece claro que no se puede conceptualizar la valicepción ni su correlato noemático, el valor, sin aludir a la evidencia dóxica y al ser como su correlato. No hay valores, sino sólo objetos con cualidades de valor. A lo anterior hay que agregar que la valicepción motiva intenciones prácticas, voliciones, y que tampoco parecería posible describir la experiencia de captar un valor sin hacer referencia al hecho esencial de que esta experiencia implica estar motivado a actuar de cierta forma. Por ello, el valor debe ser descrito

<sup>5</sup> Véase Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 2, traducción García Morente y Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 505-511; Edmund Husserl, *Husserliana XXXVII*, 326-327 y Edmund Husserl, *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, edición de Ullrich Melle y Thomas Vongehr (Cham: Springer, 2020), 3-10; Ignacio Quepons, *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: un estudio sobre Husserl*. Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía (México: UNAM, 2014), 94-110.

<sup>6</sup> Husserl, *Husserliana XXXVII*, 326-327.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por M. Biemel. (La Haya: Martinus Nijhoff, 1952), 9.

<sup>8</sup> Husserl, *Husserliana XLIII/2*, 28-30.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Husserliana XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, edición de Eduard Marbach (La Haya: Martinus Nijhoff, 1980), 536-539.

esencialmente como un motivo para intenciones prácticas. En otras palabras, la valicepción no es solamente un tipo de vivencia que comparte rasgos estructurales y esenciales con la percepción, sino que su concepto se refiere a vivencias consideradas de manera más concreta que los conceptos de evidencia dóxica en general y de percepción en particular. La valicepción contiene necesariamente evidencia dóxica y guarda una relación esencial con la intencionalidad práctica: no es posible entonces examinarla abstrayendo de la evidencia dóxica y de la intencionalidad práctica. En contraste, sí es posible examinar la percepción y la evidencia dóxica en general abstrayendo de la valicepción y de la intencionalidad práctica, aun cuando este examen sea necesariamente incompleto.

El hecho esencial de que la valicepción no sea separable de la evidencia dóxica hace que podamos pensar en ella como una forma más concreta de percepción, al menos cuando se funda en este tipo particular de evidencia dóxica. El concepto de valicepción se refiere entonces en estos casos a una percepción que implica también la experiencia sentimental de una cualidad que es puesta como valiosa o desvaliosa en lo percibido. Un ejemplo obvio sería comer un platillo que agrada y que es valorado como sabroso. Cuando comemos semejante platillo, lo valicibimos mediante los sentimientos que son aprehendidos como exhibidores de su sabrosura, que es puesta como positivamente valiosa, pero esta cualidad de valor descansa en lo que la conciencia ha aprehendido perceptivamente —mediante la vista, el olfato, el oído, el gusto y el tacto— y ha puesto como siendo. Se podría decir que en este caso la valicepción no es una segunda percepción, sino la percepción misma en tanto que es puesta como agradable o desagradable, y con ello, como valiosa o desvaliosa. Percibir el platillo en cuestión es valicibarlo en la medida en que agrada o desagrada.

Por su parte, en este caso la materia o contenido del valicibir, los sentimientos sensibles, son sensaciones consideradas de manera más concreta que en la percepción. Y es que, como ya mencioné, Husserl llega a plantear que los sentimientos sensibles implican siempre sensaciones.<sup>10</sup> En este sentido, el sentimiento sensible sería la sensación considerada de manera más concreta, es decir, junto con los sentimientos que la acompañan. Al valicibir un platillo que nos agrada, aprehendemos como exhibidores de una cualidad valiosa a los sentimientos que acompañan a las sensaciones visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas, que a su vez son aprehendidas como exhibidoras del platillo como algo que tiene cierta forma de ser: cierta coloración, textura, sonido, aroma y sabor.

---

<sup>10</sup> Husserl, *Husseriana XXXVII*, 294-295, 326-327.

A lo anterior hay que añadir que el concepto de valicepción no solamente refiere a algo más concreto que el de percepción porque toma en cuenta el sentimiento y el valor que se le atribuye a lo dado en evidencia dóxica, sino también porque guarda una referencia esencial a la intencionalidad práctica. Todas las valicepciones motivan intenciones prácticas.<sup>11</sup> Esto quiere decir que cuando se reflexiona sobre algo considerando la manera en que es valicibido, también se considera la forma en que dicho objeto intencional motiva intenciones prácticas: un platillo que agrada es necesariamente uno que motiva a comerlo, e incluso a comerlo de cierta forma en particular, pues no es posible explicitar este agrado sin aludir a cómo motiva a quien lo siente.

### **La valicepción como experiencia opaca**

De acuerdo con las ideas que hemos retomado de Husserl, el valicebir aprehende los sentimientos que acompañan a una percepción o a una vivencia dóxica en general como manifestaciones del valor positivo o negativo del objeto percibido. Esta aprehensión implica agrado, si el valor es positivo, y desagrado, si es negativo, y con ello, motivaciones prácticas.<sup>12</sup>

Como concepto ampliado de percepción, el concepto Husseriano de valicepción se refiere al agrado que acompaña a algo que está presente y que suscita vivencias que pueden ser caracterizadas como placenteras o gozosas. Sin embargo, también cabe percibir la ausencia de algo que se estima valioso, y con ello, valicebir negativamente esta ausencia. Husserl explica de esta manera el deseo entendido como la conciencia sentimental [*Gefühlsbewusstsein*] de la carencia de algo que sabemos que existió en el pasado o incluso que nos limitamos a fantasear como posible, y cuya ausencia percibimos. En todo caso, si es posible encontrar desagradable y valorar negativamente la carencia de algo que nunca hemos percibido —como, en el ejemplo de la película *Macario*,<sup>13</sup> comer hasta saciarse por completo— o incluso algo que nunca ha existido —como una sociedad plenamente justa, realmente comunista o sin patriarcado—, ello se debe a que hay una valoración positiva de aquello de lo que se carece. Adviértase, sin embargo, que esta valoración positiva no puede ser una valicepción, pues su objeto no es percibido ni dado en alguna otra forma de evidencia dóxica.

---

<sup>11</sup> Véase Husserl, *Husseriana XXVIII*, 128-129; Husserl, *Husseriana XXXVII*, 1-34, 244-255.

<sup>12</sup> Véase Edmund Husserl, *Husseriana XLIII/2*, 28-29.

<sup>13</sup> Roberto Gavaldón, dir. *Macario*, 2013. Mayo de 1960, en Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=f-0QWddgPMc>.

A diferencia de otros pensadores con concepciones del valor afines, como Luis Villoro, que considera que los valores se pueden manifestar en el sufrimiento que acompaña a la carencia de algo,<sup>14</sup> Husserl piensa que la conciencia sentimental de una carencia no es una forma originaria de dación del valor, sino una forma de conciencia derivada del disfrute o placer en acto [*Lustaktualität*], es decir, una forma limitada y menos perfecta de evidencia que este último.<sup>15</sup> Aunque esta observación se refiere a la valoración negativa de una situación en la que se carece de algo estimado como positivamente valioso, los planteamientos de Husserl en sus lecciones de ética y otros escritos relevantes respecto de este tema guardan silencio sobre la posibilidad de tener conciencia evidente del valor de algo de otra forma que como disfrute de ello o sufrimiento por su carencia. No hay en estos textos reflexiones sobre la posibilidad de experimentar el valor negativo de algo que no sea una carencia a través del sufrimiento. En esto Husserl parece seguir la idea de que el mal es ausencia del bien.

Me limito a observar que esta idea puede ser insuficiente para analizar la experiencia del dolor. ¿Se reduce toda forma de dolor físico o espiritual a la carencia de algo bueno?<sup>16</sup> Husserl mismo parece cerca de rechazar esta tesis en sus lecciones de ética formal, donde plantea que además de valores positivos y negativos, hay adiáforas.<sup>17</sup> Sin embargo, no la desarrolla en su ética material posterior.

En todo caso, que Husserl privilegie, en sus escuetas consideraciones sobre el tema, el análisis de valicepción, que se funda en la percepción, no significa que sea imposible tener otras formas de conciencia evidente del valor. En efecto, las presentificaciones o evocaciones — sean estas recuerdos, fantasías o anticipaciones— suelen acompañarse de conciencia sentimental del valor del objeto intencional mentado. Estas formas de conciencia sentimental, que incluyen a los deseos, no implican percepciones ni son formas más concretas de percepción. Si quisiéramos reducir la valicepción a la conciencia del valor basada en la percepción, tendríamos que inventar para este agrado o desagrado en objetos intencionales presentificados otros nombres como vali-presentificación, vali-fantasía o vali-rememoración. Se trata de valoraciones con cierta forma de evidencia, pues no son una mera mención vacía del valor. Sin embargo, no se trata de formas más concretas de percepción, sino de formas más concretas de presentificación. En este caso lo presentificado se da como objeto de agrado o desagrado.

<sup>14</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor* (Ciudad de México: FCE / El Colegio Nacional, 1997), 15, 26.

<sup>15</sup> Husserl, *Husseriana XLIII/2*, 489.

<sup>16</sup> Sobre este tema, véase Agustín Serrano de Haro, “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”, *Apeiron: Estudios de Filosofía*, núm. 3 (2015, octubre): 129-135.

<sup>17</sup> Husserl, *Husseriana XXVIII*, 84.

Si el valor de algo sólo se verificara en última instancia en la valicepción, y esto significara, cuando ello es percibido, entonces el valor que se manifiesta en la vali-presentificación sería también una modalización o forma derivada del valor. Para seguir la analogía terminológica con la presentificación, tendríamos que decir que la vali-presentificación no pone al objeto como valioso o desvalioso, sino como si fuera valioso o desvalioso, como habiendo sido valioso o desvalioso, etc. Nótese que las presentificaciones no contienen sensaciones, sino quasi-sensaciones, por lo que la evidencia del valor de un objeto presentificado —no importa si es objeto del recuerdo o de la fantasía libre— no contendría sentimientos sensibles entendidos como una mezcla de sensación con sentimientos, sino acaso una mezcla de quasi-sensaciones con sentimientos. Quizá esta distinción encuentre eco en la observación de Husserl de que valorar algo que existe es distinto de valorar algo que es meramente posible, y que la primera forma de valorar lo hace en el sentido de lo bello [*schönwerten*] y la segunda, en el de lo bueno [*gutwerten*].<sup>18</sup> En todo caso, parece claro que la cualidad de valor de algo depende de la forma de ser de ese algo, es decir, de la modalidad de ser con que es mentado en la percepción e intelección, o en el recuerdo o la fantasía. Volveré sobre este punto en el siguiente apartado.

Salta a la vista que todas las formas de evidencia del valor a las que me he referido antes tienen una mayor opacidad que la mera percepción. Es difícil captar en la reflexión y explicitar en los casos concretos la parte estrictamente sentimental de la valicepción en la que se da el valor. A menudo no estamos seguros de si algo nos agrada o desagrada, y cuando lo estamos, no es fácil llegar a ver los sentimientos en los que se basa este agrado o desagrado.

Esta opacidad es desde luego más marcada en la experiencia del deseo, que según lo que hemos visto, para Husserl no es aún la evidencia definitiva del valor de algo, pues remite en última instancia al disfrute o placer en acto que tiene lugar en la valicepción, es decir, remite a la experiencia de disfrute ante la percepción o la evidencia dóxica de cualquier tipo de lo deseado. Con todo, es claro que en muchos casos la opacidad permanece cuando el deseo se cumple. El hecho de que uno disfruta de algo no se manifiesta de la misma manera ni con la misma contundencia que el hecho de que percibe cómo es un objeto o una situación.

Plantear que los valores se manifiestan sobre la base de sentimientos sensibles de manera análoga a como los objetos percibidos se manifiestan sobre la base de sensaciones conduce a obviar esta diferencia. La manera de describir la manifestación del valor o la

---

<sup>18</sup> Husserl, *Husseriana XLIII/2*, 507-512.

experiencia del valor de acuerdo con el modelo de la valicepción puede ser inadecuada o cuando menos parcial.

A manera de corolario a esta sección, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que, en algunos manuscritos de investigación,<sup>19</sup> el tema del amor y del deber absoluto que se refiere al amor lleva a Husserl por un camino distinto del de la ética de la valicepción que se encuentra en *Ideas 2*, sus lecciones y los *Studien*. En estos textos sobre problemas límite de la fenomenología, Husserl distingue entre el valorar relativo al disfrute o al placer [*Lustwerten*], que parecería referirse a la problemática de la valicepción, por un lado, y el valorar relativo al amor [*Liebewerten*], por otro lado.<sup>20</sup> Respecto de este tema, me limito a señalar que, de acuerdo con Husserl, el valor del amor no se manifiesta en experiencias placenteras o de agrado, sino en otro tipo de experiencia sentimental que Husserl identifica como autosatisfacción [*Selbstzufriedenheit*] y que acompaña a la actividad práctica de cuidar de algo.<sup>21</sup> Valga este breve comentario como indicación de que la manera en que Husserl describe la experiencia o captación del valor con los conceptos genéricos de intuición de valor o valicepción difiere de algunas de las observaciones sobre el tema a las que llega a partir de reflexiones que por su temática no hacen pertinente la comparación con la percepción.

### **Flexibilidad de la referencia intencional de la valicepción**

Durante el siglo XX, el psicoanálisis insistió en que el deseo puede referirse a toda clase de objetos. La pulsión humana se caracteriza, frente al instinto animal, por una gran maleabilidad.<sup>22</sup> Es fácil constatar que los seres humanos deseamos y amamos –y por lo tanto, valoramos– una enorme diversidad de objetos y situaciones, constatación que subyace en gran medida al liberalismo político en todas sus formas, incluyendo al liberalismo igualitario o socialismo liberal.<sup>23</sup> También es innegable que a lo largo de nuestras vidas lo que deseamos y amamos suele cambiar.

---

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Husseriana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr (La Haya: Springer, 2013) 297-347

<sup>20</sup> Husserl, *Husseriana XLII*, 309-311.

<sup>21</sup> Husserl, *Husseriana XLII*, 311.

<sup>22</sup> Rudolf Bernet ha desarrollado con amplitud este punto desde una perspectiva que conjuga fenomenología y psicoanálisis. Véase Rudolf Bernet, *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis*, traducción de Sarah Allen (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020).

<sup>23</sup> Al retomar los conceptos de liberalismo igualitario y de socialismo liberal quiero deslindar el liberalismo político, que gira en torno a la observación mencionada, del liberalismo económico, que se basa en una cierta

En comparación con la percepción y la intelección, que se refieren intencionalmente a objetividades que son reconocidas como las mismas por cualesquiera sujetos, los valores que se dan de manera evidente no sólo pueden variar de persona en persona, sino para una misma persona en distintos momentos de su vida. Husserl ya había reconocido esta característica esencial del valor en sus lecciones de ética tempranas, donde afirma que el valor tiene una relatividad subjetiva de la que carecen los objetos intencionales meramente dóxicos. A decir del fenomenólogo, esto no quiere decir que sea imposible referirse objetivamente al valor. Cabe hacer juicios objetivos sobre valores, pero sólo a condición de incluir en ellos la referencia al sujeto.<sup>24</sup> Un objeto real es precisamente el que tiene el sentido de ser para cualquiera. En contraste, no es posible afirmar que algo es valioso para cualquiera, pero sí es posible plantear afirmaciones como la siguiente: ‘Es objetivamente cierto que para tal persona tal cosa es o fue valiosa en tal momento de su vida’.<sup>25</sup>

Sin embargo, la descripción de las estructuras y rasgos esenciales de la evidencia no sólo es más compleja que la de la evidencia dóxica por caracterizarse por esta relatividad subjetiva. No sólo es el caso que los valores susceptibles de manifestarse o de ser intencionados de manera evidente puedan variar de persona a persona. También es el caso que lo que una persona valora puede y suele variar a lo largo de su vida.

El tema de la flexibilidad de los objetos que pueden ser valorados positiva o negativamente puede plantearse también desde la fenomenología genética, y en particular, desde la teoría de los instintos de Husserl. De acuerdo con lo que expusimos antes, un valor es un motivo sentimental para actuar. Dicho de otra manera: valorar algo es estar sentimentalmente motivado para actuar de cierta manera frente a ello. Sin embargo, cuando prestamos atención al valor de algo, cuando lo captamos en actitud emotiva en la valicepción, encontramos algo que ya había sido constituido pasivamente antes de que le prestáramos atención. La motivación afectiva para actuar de cierta manera frente al objeto valorado antecede constitutivamente a la posibilidad de prestarle atención en la forma de la experiencia o captación evidente del valor

---

concepción particular del individuo y en ciertas ideas sobre el papel de la propiedad y el libre mercado en la sociedad. Para ejemplos de concepciones liberales políticas que no sólo rechazan el liberalismo económico, sino que son explícitamente socialistas, véanse Villoro, *El poder y el valor*; Axel Honneth, *La idea del socialismo*, traducción de Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2017).

<sup>24</sup> Véase Edmund Husserl. (1988). *Husseriana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, edición de Ullrich Melle (La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988), 80-89.

<sup>25</sup> Véase Esteban Marín Ávila”,On axiological and practical objectivity. Do Husserl’s considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?”, en Ignacio Quepons y Rodney Parker, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, volume XVI, Phenomenology of Emotions* (New York: Routledge, 2018).

mismo. Los valores se constituyen pasivamente a través de lo que Husserl denomina, al parecer indistintamente, instintos [*Instinkte*] o pulsiones [*Trieben*].

Desde esta perspectiva, un instinto es un afán [*Streben*] que no tiene una referencia previa al objeto o situación que le dará cumplimiento. Podemos pensar los instintos como intenciones prácticas pasivas cuya vía de cumplimiento no ha sido determinada. La perspectiva de Husserl sobre los instintos gira en torno al problema de cómo el contenido hylético de las vivencias afecta al yo e impulsa la actividad sintética de la conciencia.<sup>26</sup> Recordemos que el concepto de contenido hylético o dato hylético se refiere a todo lo que es susceptible de recibir una forma al ser asociado o aprehendido por la conciencia y, en última instancia, a las sensaciones y a los sentimientos sensibles. El concepto de instinto responde entonces a la problemática de cómo la conciencia confiere sentido a lo que recibe de la sensación entendida en este sentido amplio.

Para Husserl, los datos hyléticos pueden corresponder o no a tendencias o afanes del ego. Mensch explica la concepción de Husserl sobre este punto valiéndose de la analogía con una llave.<sup>27</sup> Una llave sólo abre un candado si embona con él. De manera semejante, para que algo pueda convertirse en contenido de conciencia y para que pueda ser aprehendido en percepciones, valoraciones o acciones, debe embonar con los afanes originales del sujeto. No todas nuestras sensaciones embonan con nuestros afanes; no todas nuestras sensaciones tienen suficiente fuerza afectiva para hacernos dirigir nuestra atención a ellas e impulsar la actividad sintética de la conciencia. Las sensaciones que sí nos afectan —o que nos afectan de manera relevante, suponiendo que todas lo hacen en alguna medida—, nos alcanzan precisamente porque embonan con nuestros afanes. Sin embargo, a esto hay que añadir que lo que embona con nuestros afanes no puede ser conocido de antemano y que, por consiguiente, no se debe asumir que para cada afán hay una meta particular que lo calma o satisface. Sólo después de que una cosa ya ha dado satisfacción a un afán podemos decir que tal cosa es el objeto del afán. En tal caso, el afán puede ser concebido como deseo. El deseo es un afán que se dirige a un objeto en particular, o cuando menos, a un tipo de objeto. En contraste, el instinto puede ser caracterizado como un “deseo ciego”.

De Warren hace notar que la diferencia entre instintos y deseos puede observarse en que es posible que la frustración de un deseo venga acompañada de la satisfacción de un instinto. Uno puede tener el deseo de comer un plato de borrego y ver frustrado este deseo, pero al mismo

<sup>26</sup> James Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, *Husserl Studies* 14 (1998): 219-237, 222.

<sup>27</sup> Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, 223.

tiempo satisfacer su hambre y por lo tanto su instinto al comer otra cosa.<sup>28</sup> Por lo demás, cuando los afanes se cumplen surgen nuevos afanes que pueden calmarse o satisfacerse con otros objetos o situaciones que no se pueden conocer por adelantado.<sup>29</sup>

Estas consideraciones sobre el instinto y la problemática de la constitución pasiva del valor muestran la plausibilidad fenomenológica de una concepción que admite que las valoraciones son flexibles, como la de Luis Villoro, y permiten complementarla con algunas observaciones de Husserl sobre tipo de valor que el fenomenólogo identifica con lo bello.

En *El poder y el valor*, Villoro plantea que el deseo motiva el conocimiento, pero que el conocimiento descubre nuevos objetos de deseo. “Es el deseo el que conduce a la razón que inflama, a su vez, el deseo”.<sup>30</sup> Villoro propone el siguiente ejemplo de ello. La indignación ante la injusticia y la solidaridad ante el explotado, es decir, el deseo de superar dicha situación, pueden motivar a imaginar o concebir un tipo de sociedad en la que todos sus miembros fueran libres e iguales. A su vez, dicha imagen o concepción de una sociedad más justa puede convertirse en objeto de deseo.<sup>31</sup> La concepción de la sociedad justa —pensemos, por ejemplo, en algún tipo de democracia radical— no es en primera instancia objeto de deseo. En este ejemplo, el primer objeto de deseo es la superación de la situación injusta que motiva indignación y solidaridad. Este deseo lleva a un conocimiento, a saber, la imaginación o conceptualización de un tipo de sociedad democrática como modelo de sociedad justa. Sin embargo, una vez forjado, este conocimiento se vuelve objeto de deseo: ya no sólo se desea la superación de la situación injusta, sino la realización de la sociedad democrática que ha sido concebida.

Pienso que se podría decir, relacionando esta última idea con lo que hemos planteado antes, que todo deseo remite en última instancia a un instinto, esto es, a un deseo *ciego*. De tal manera que nuestros instintos y nuestros deseos de superar carencias motivan intenciones dóxicas —como actos de percibir, recordar, imaginar o inteligir— referidas objetos intencionales que habrían de dar satisfacción a dichos instintos o deseos de superar carencias. Sin embargo, estos objetos dóxicos son a su vez fundamento motivante de nuevos deseos.

---

<sup>28</sup> Nicolas de Warren, “Value and Togetherness: Husserl’s Ethics of Social Life”, en Magnus Englander y Susi Ferrarello, *Empathy and Ethics* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2022).

<sup>29</sup> Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, 221.

<sup>30</sup> Villoro, *El poder y el valor*, 70.

<sup>31</sup> Villoro, *El poder y el valor*, 234.

## La fantasía y el arte en la constitución de nuevos valores

En esta última sección quiero retomar la distinción husseriana entre valores relativos a la belleza y valores relativos a lo bueno. Como ya apuntaba más atrás, Husserl plantea que lo característico de lo bello es que se trata de algo valorado positivamente, pero con independencia de que exista. Esto quiere decir que cuando valoramos algo como bello no nos interesa que exista.<sup>32</sup> Por el contrario, en algunos casos, como cuando disfrutamos leyendo cuentos de terror o viendo películas sobre asesinatos, podemos valorar algo como bello precisamente porque sabemos que no existe. No es mi intención sugerir que este concepto de belleza se corresponde con todo lo que en la vida cotidiana identificamos como bello, pero sí destacar que atribuimos valor a ciertas cosas con independencia de que existan. Este concepto husseriano de belleza remite entonces a un tipo de valor particular que, en ocasiones, aunque quizá no siempre, atribuimos a obras de arte.

En algunos de los pocos textos donde reflexiona sobre este tema, Husserl plantea que el arte aparece como bello porque en la obra de arte se valora la forma en que algo aparece, es decir, el aparecer mismo, independientemente de que el objeto que aparece realmente exista. De ahí que en ciertas formas de arte la conciencia de imagen juegue un papel importante.<sup>33</sup>

La conciencia de imagen se caracteriza porque en ella el objeto intencional se manifiesta a través de un elemento mediador, que es precisamente el soporte de la imagen, como el papel ensombrecido de la fotografía o la piedra de la escultura en la que se hacen presentes personajes o figuras. El soporte de la imagen puede y suele ser algo percibido, pero una de las características de este tipo de conciencia es que dicho elemento mediador tiene que ser neutralizado para que el objeto al que remite pueda aparecer.<sup>34</sup> Para ver la imagen de la foto y de la escultura, es necesario ver el papel ensombrecido y la piedra como si no fueran reales. Lo mismo puede ocurrir en la fantasía que no es propiamente representación, como cuando un grupo de actores ponen en escena una obra de teatro y el público neutraliza identidad real de las personas que asumen distintos papeles en la obra.

---

<sup>32</sup> Véase Husserl, *Husserliana XXXVII*, 188-189.

<sup>33</sup> Husserl, *Husserliana XXIII*, 536-545.

<sup>34</sup> Walton, Roberto, “El papel de la imaginación en la reconstrucción de la historia”, en Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi (eds.), *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas* (Ciudad de México: Nautilium, 2016), 14-15.

Es verdad que el objeto al que se refiere la imagen puede ser puesto como algo real: la fotografía o la escultura nos pueden presentar a una persona real, como por lo demás ocurre en la fotografía o en grabaciones audiovisuales, pero también en este caso se suspende la tesis de realidad del soporte mediante el cual se manifiesta lo real, con lo cual su aparecer se vuelve más susceptible de valoración como bello: el aparecer del objeto real se “estetiza”.<sup>35</sup>

Lo anterior apunta a una de las afinidades entre conciencia de imagen y la captación del valor de belleza. Recordemos que lo específico de estos valores es que se pueden referir a algo que no es real y que la conciencia de imagen puede introducir elementos de fantasía en la realidad.

La conciencia de imagen hace posible que algo se manifieste en otra cosa cuyo carácter de realidad ha sido suspendido o puesto entre paréntesis. En ese sentido, la conciencia de imagen dificulta la posibilidad de que lo que aparezca sea valorado como bueno o malo, pues la tesis de realidad del aparecer del objeto imaginado en la imagen es suspendida. Con ello, la conciencia de imagen hace posible que este aparecer sea valorado como bello o feo de una manera más “pura” que si dicha cosa se manifestara directamente, pues en este último caso los valores estéticos se mezclarían con los valores relativos a lo bueno o lo malo en la percepción del referente de la imagen. La conciencia de imagen hace posible y quizá motiva cierta estetización del objeto al que se refiere la imagen, entendiendo por estetización una captación del valor de belleza o fealdad de dicho objeto que abstrae de consideraciones axiológicas sobre si es bueno o malo que exista. Percibir algo a través de una imagen supone poner cuando menos una cierta distancia entre lo percibido y quien percibe, a saber, la distancia entre el objeto intencionado como real, cuando la imagen se refiere a algo real, y el carácter irreal de aquello que sirve de soporte a su manifestación. Lo anterior implica, en mi opinión, que la conciencia de imagen hace posible dirigir la atención a la forma en que se manifiesta algo que puede no existir, forma de manifestación que puede recibir una valoración estética también depurada de valoraciones referidas a la bondad o maldad de que exista el objeto de la imagen.

---

<sup>35</sup> Es interesante observar que éste no suele ser el caso cuando interactuamos con otras personas a través de medios digitales como las videoconferencias, lo cual quizás se pueda explicar porque la empatía, que implica necesariamente la conciencia de la realidad, consiste en la percepción dinámica de un cuerpo vivo [*Leibkörper*]. Esto querría decir que sería imposible percibir la conducta de alguien sin ser al mismo tiempo consciente de la realidad en la que está situado corporalmente y tiene lugar dicha conducta (Véase Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró [Ciudad de México: FCE, 1996], 177-180). El hecho de que en una videoconferencia la percepción de la conducta del otro viene aparejada de la percepción de mi propia conducta, con quien interactúa, hace que sea más difícil suspender la creencia en su existencia y, por lo tanto, que sea más difícil valorar estéticamente su mero aparecer.

En este punto quiero llamar la atención sobre el papel del arte y de los objetos intencionales valorados de manera estética en relación con la exploración y descubrimiento de nuevos bienes, y en particular, de nuevos bienes políticos. Husserl mismo plantea esta conexión cuando se refiere a lo que denomina ‘arte idealista’, el cual se caracterizaría por hacer posible el disfrute del retrato del ideal, que se transfigura en belleza.<sup>36</sup>

Por un lado, lo que se manifiesta a través de ciertas obras de arte, o más en general, de la fantasía que surge del instinto y de la experiencia de carencia, puede ser valorado positivamente por los espectadores que se aproximan a la obra, es decir, por aquellos con quienes dialoga la obra y que la consideran bella en el sentido de tener un valor no-existencial. Con ello el arte, y más en general, la fantasía, puede mostrarnos que hay cosas valiosas que no existen. No quiero sugerir que todo el arte lleve a cabo esto, ni mucho menos proponer que esta función deba ser un criterio normativo respecto de las obras de arte. Mi limito a señalar que la fantasía en general, y el arte en particular, pueden contribuir al descubrimiento de nuevos objetos o estados de cosas con valor. Precisamente la afinidad entre ciertas formas de arte y de fantasía hace que sean especialmente aptas para mostrar el valor o desvalor estético, es decir, no existencial, de posibles objetos y estados de cosas.

Sólo podemos tener certeza de que es bueno lo que ya ha existido o lo que es semejante a lo que ya ha existido, pues esta certeza remite a vivencias sentimentales evidentes que se acompañen de la evidencia dóxica o de la percepción de la cosa o situación buena. De todo lo que no ha existido nunca sólo podemos estar ciertos de que es bello, pues lo bello se manifiesta en vivencias sentimentales que tienen características distintivas. En principio, estimamos como buenas las cosas bellas que son susceptibles de ser realizadas, es decir, pensamos que lo bello es también bueno cuando es factible que exista gracias a acciones. Husserl diría que hay razones para considerarlo así, pues del sentido de lo que significa que algo sea positivamente valioso se desprende que sería también valioso que existiera. A pesar de lo anterior, no todo lo posible es componible y la existencia de algo bello puede ser un mal cuando impide la existencia de un bien mayor.<sup>37</sup>

Por otro lado, como fuente del valor, el instinto lleva a la búsqueda de objetos o estados de cosas que lo satisfagan y que con ello aparezcan como positivamente valiosos. Si seguimos la teoría del valor de Husserl, podemos decir que toda valoración negativa de una carencia tiene algo de instinto o de *deseo ciego* en la medida en que implica un afán que se refiere a un objeto

<sup>36</sup> Husserl, *Husseriana XXIII*, 542.

<sup>37</sup> Husserl, *Husseriana XXVIII*, 133-136.

indeterminado: quien se entera de un valor exclusivamente porque padece una carencia, desconoce en qué consiste el bien que habría de ser disfrutado al superar dicha carencia. En principio, desconoce las características ónticas del objeto en cuestión y la forma concreta de valor positivo que le corresponde. Quien sufre de un tipo desconocido de hambre, no sólo desconoce el tipo de platillo que la satisfacerá, también desconoce el tipo de valor de sabrosura que corresponderá a tal platillo. Algo similar se podría quizás pensar respecto del tipo de carencia que lleva a alguien a escribir un cuento o un poema, a componer una pieza musical o a pintar un motivo. No es posible anticipar la forma de ser ni la forma del valor del objeto valorado que se busca para satisfacer una carencia con la que nos damos cuenta de que nos falta algo valioso, ya sea esto un tipo de alimento, un tipo de objeto bueno, o un objeto bello en el sentido más amplio posible de la palabra. De ahí que una de las motivaciones del arte pueda consistir encontrarle o crearle un objeto al instinto, es decir, al “deseo ciego”, y de ahí que el arte haga posible descubrir nuevos objetos o estados de cosas con valor positivo. Hablando de Cézanne, y en general, de la obra de arte, Merleau-Ponty dice que “[a]ntes de la expresión no existe otra cosa que una vaga fiebre...”<sup>38</sup> Lo que he sugerido aquí es que esa vaga fiebre es el instinto o el deseo ciego: la búsqueda de valor.

La creatividad que generalmente se asocia con la fantasía y con el arte es también, necesariamente, una creatividad respecto del valor. Hay ideas que son bellas y que todavía no son buenas, o ideas que pensábamos que eran buenas y ahora parecen solamente bellas. La búsqueda de lo bello y de lo bueno a menudo es la misma búsqueda por encontrar el valor, que no es otra cosa sino la dimensión del sentido del mundo, y de las posibilidades que alberga, que hace que valga la pena actuar y vivir. Este no es un tema menor, ni simple.

## Conclusiones

Para concluir, me gustaría sugerir que muchos de los enigmas que nos plantea el problema fenomenológico de la evidencia del valor, piedra angular de cualquier ética fenomenológica, no derivan únicamente de que haya sido poco estudiado, sino de que su concreción, opacidad y flexibilidad lo convierten en un problema más difícil de abordar que el de la evidencia de los aspectos meramente dóxicos del mundo de la vida. No es que la teoría sea incapaz de obtener certezas sobre cómo se manifiestan en términos generales los valores en vivencias sentimentales, sino que en la vida concreta sobre la que reflexiona la teoría fenomenológica,

---

<sup>38</sup> Maurice Merleau-Ponty, “La duda de Cézanne”, en *Sentido y sinsentido* (Barcelona: Ediciones Península), 46.

las valoraciones son experiencias sumamente complejas entrelazadas de manera esencial con experiencias dóxicas y prácticas. Esto hace que no sean susceptibles de ser analizadas con el mismo grado de abstracción que las evidencias dóxicas en general y que las percepciones en particular. Además, a menudo carecen del grado de claridad y fijeza del que suelen gozar nuestras creencias sobre la forma de ser del mundo. Quizá parte de las dificultades del problema de describir los rasgos estructurales y esenciales de la evidencia del valor se puedan comenzar a allanar al reconocer este hecho para buscar profundizar en lo que no tienen en común con lo que hemos descubierto en las descripciones fenomenológicas de la percepción y otras formas de evidencia dóxica.

## Bibliografía

- Axel Honneth, Axel. *La idea del socialismo*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2017.
- Bernet, Rudolf. *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis*. Traducción de Sarah Allen. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020.
- Byrne, Thomas. “Husserl’s Other Phenomenology of Feelings: Approval, Value, and Correctness”, *Husserl Studies*, no.39, issue 3 (2023): 285-299.
- Cabrera, Celia; y Micaela Szeftel, eds. *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: Sb editorial, 2021.
- Cabrera, Celia. “Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl”. *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, núm. 43, 2021.
- Delamare, Alexis. “Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl’s Phenomenology of Affectivity Reconsidered”, *Phenomenology and Mind*, no 23 (2022): 54-65.
- De Warren, Nicolas. “Husserl and the Phenomenological Ethics”. En *The Cambridge History of Moral Philosophy*, editado por Sacha Golob. King’s College London/Jens Timmermann/Cambridge University Press/University of Saint Andrews, 2017.
- De Warren, Nicolas. “Value and Togetherness: Husserl’s Ethics of Social Life”. En *Empathy and Ethics*, editado por Magnus Englander y Susi Ferrarello. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022.
- Frondizi, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Ciudad de México: FCE, 1972.
- Gavaldón, Roberto, dir. *Macario*, 2013. Mayo de 1960, en Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=f-0QWddgPMc>.
- Husserl, Edmund. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”. En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 789-821. Lima/Morelia: Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009.
- Husserl, Edmund. *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Editado por M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.

- Husserl, Edmund. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1991.
- Husserl, Edmund. *Husserliana III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*. Editado por Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund. *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por David Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Editado por R. Sowa y T. Vongehr. La Haya: Springer, 2013.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896–1925)*. Editado por Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Edición de Eduard Marbach. La Haya: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Editado por Ullrich Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Traducción de José Gaos y Antonio Zirión. México: UNAM/FCE, 2013.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirión. México: UNAM, 2005.
- Husserl, Edmund. *Introducción a la ética*. Traducción de Mariana Chu, Mariano Crespo, y Luis Rabanque. Madrid: Trotta, 2020.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas, I*. Traducción de García Morente y Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, 2. Traducción de García Morente y Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE, 1996.
- Marín Ávila, Esteban. “On Axiological and Practical Objectivity: Do Husserl’s Considerations about Objectivity on the Axiological and Practical Realms Demand a Phenomenological Account of Dialogue?”. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XVI, *Phenomenology of Emotions*. Editado por I. Quepons y R. Parker. New York: Routledge, 2018.
- Melle, Ullrich. “Husserl’s Personalist Ethics”. *Husserl Studies* 23 (2007): 1-15.
- Melle, Ullrich. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. En *Phenomenology of Values and Valuing*, editado por J.G. Hart y L. Embree, 169–192. Dordrecht: Springer, 1997.
- Mensch, James. “Instincts: A Husserlian Account”. *Husserl Studies* 14 (1998): 219–237.
- Merleau-Ponty, Maurice. “La duda de Cézanne”. En *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- Quepons, Ignacio. *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: Un estudio sobre Husserl*. Tesis doctoral, UNAM, 2014.
- Quepons, Ignacio. “Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas. Serie monográfica: fenomenología y generatividad*, no. 9 (2024): 167-185.
- San Martín, Javier. *Creencia y realidad: Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Sicómoro, 2025 (en prensa).
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014.
- Scheler, Max. *Ética*, tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1941.
- Serrano de Haro, Agustín. “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”. *Apeiron: Estudios de Filosofía*, no. 3 (octubre de 2015): 129-135.
- Steinbock, Anthony. *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor*. Ciudad de México: FCE/El Colegio Nacional, 1997.

Walton, Roberto. “El papel de la imaginación en la reconstrucción de la historia”. En *Imagen y sentido: Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, editado por Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi, 11-38. Ciudad de México: Nautilus, 2016.

Zirión, Antonio. “El resplandor de la afectividad”. En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III. Lima/Morelia: CLAFEN/PUCP/UMSNH, 2009.