

VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2016.

Cuerpo propio, motivación y temporalidad.

Buscarini, Carlos Antonio.

Cita:

Buscarini, Carlos Antonio (2016). *Cuerpo propio, motivación y temporalidad. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/109>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATH/kQa>

CUERPO PROPIO, MOTIVACIÓN Y TEMPORALIDAD

Buscarini, Carlos Antonio

UBACyT, Universidad de Buenos Aires. Argentina

RESUMEN

Nuestro enfoque se fundamenta en la corriente de la fenomenología y la hermenéutica que provienen de Husserl, Heidegger y Ricoeur. Utilizamos además, el aporte de otros autores contemporáneos continuadores de los pensadores nombrados. Destacamos la noción de cuerpo propio como fuente de motivos. Entendemos que la motivación implica la falta de motivación y señalamos aspectos de no motivación. Nos referimos a la relationalidad en que se constituyen las dos instancias de tiempo y afectividad, puesto que la afectividad es reveladora del tiempo en su estructura fundamental. Si la angustia revela la estructura total del mundo, el aburrimiento revela la estructura total del tiempo. Vemos que ello conlleva el 'mal de vivir' que caracteriza a nuestra época.

Palabras clave

Afectividad, Causalidad, Historia, Aburrimiento

ABSTRACT

OWN BODY, MOTIVATION AND TEMPORALITY

Our point of view to be founded in the current of phenomenology and hermeneutic that originating of Husserl, Heidegger and Ricoeur. We to use, furthermore, the contribution the other contemporary authors continuators those thinkers. We underline the notion of own body as source of motives. We understand that the motivation to imply the lack of motivation and to point out aspects of no motivation. We refer at the relationship on constitute the two instance the time and affectivity, since as the affectivity is revealer of time in his fundamental structure. If the anguish revealed the total structure of world, the bore revealed the total structure of time. Our pay attention that it to put up with the 'bad of living', that characterizes our epoch.

Key words

Affectivity, Causality, History, Boredom

Husserl distingue la actitud naturalista, en la que se da el mundo natural y la actitud personalista, centrada en la conciencia; en esta última, luego de la reducción trascendental, es decir, luego de poner entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia trascendental, se da el mundo personal o espiritual como correlato de la conciencia. La descripción de la actitud personalista es llevada a cabo mediante la noción de motivación. Así como en la actitud naturalista la noción de causalidad rige el mundo natural, la motivación se constituye en ley fundamental del mundo espiritual. Si para la causalidad se utiliza la explicación, para la motivación se emplea la comprensión. El motivo en sentido amplio abarca todo el ámbito personalista y es complemento del objeto intencional[1]. Motivación es así un concepto clave para explicitar toda posición, toda objetividad en el ámbito socio-cultural. El hombre se deja motivar conscientemente por la naturaleza como eso que le está en frente; de la misma manera se deja determinar por las motivaciones sociales, que son concebidas tanto por el prójimo como por él mismo. "El motivar intersubjetivo y el ser motivado es un sistema propio de relaciones

intersubjetivas y con esto reales (realen) de los individuos reales (realen) y un sistema cerrado en sí de 'efectos' en sentido histórico y en sentido sociológico"[2].

¿Cuál es la esencia de la motivación? es la pregunta fundamental en nuestro tema. Para responder a esta inquietud Ricoeur opone directamente motivo y causa, sin duda retomando implícitamente la diferenciación de Husserl. Ricoeur recuerda que es lo propio de una causa poder ser conocida y comprendida ante sus efectos. "Es al contrario la esencia de un motivo de no tener sentido completo fuera de la decisión que lo invoca"[3]. Motivo y decisión marchan aquí en forma paralela. Ricoeur explicita esta idea diciendo que "en un mismo movimiento una voluntad se determina y determina la figura definitiva de sus argumentos afectivos y racionales, (...) el motivo no funda la decisión sino si la voluntad se funda sobre ella. El no la determina sino en tanto que ella se determina"[4]. Las afirmaciones de Ricoeur están sustentadas en los estudios que Alexander Pfänder ha llevado a cabo sobre motivo y motivación, entre las postprimerías del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Luego de comentar teorías psicológicas de la voluntad, para confrontarlas y decidir su propia posición afirma que "la historia de una decisión es también la historia de una motivación a través de bosquejos, incentivos, retrocesos, rebotes, crisis y decretos" (...) "El 'porque' de la motivación se busca al mismo tiempo que lo posible del proyecto"[5]. Entonces se reconoce la esencia original de la motivación. La distinción que señala la sociología fenomenológica entre 'motivo para' y 'motivo porque' resulta pertinente en este contexto. Para Alfred Schutz, "el acto (...) proyectado en el tiempo futuro perfecto y en función del cual la acción recibe su orientación, es el 'motivo-para' (*Um-zu-Motiv*) para el actor"[6]. El auténtico 'motivo porque' consiste en vivencias pasadas del actor a las que él presta atención después de haber sido realizado el acto. "El actor representa entonces esas vivencias en el tiempo pluscuamperfecto y en un contexto de significado que él puede contemplar monotéticamente"[7]. Dichas afirmaciones son un importante complemento para comprender lo que tiene lugar en el plano individual.

Ahora bien, Husserl sostiene que la experiencia es intencional solamente si remite a un objeto como vivido por ella y define la disposición de ánimo (*Stimmung*) como una mezcla de sentimientos variados en el interior de un flujo de conciencia o, también, como el oscuro plano de fondo de tales sentimientos, como horizonte latente de su coexistencia intrincada. Como plano de fondo de esta particular suerte de horizonte, la disposición de ánimo mantiene una relación distanciada, indirecta, con los objetos dados, lo que conduce a Husserl a hablar de "intencionalidad oscura": "La *Stimmung* es la unidad de los sentimientos que confiere a cada vivencia que aparece un color, un color unificante, un buen brillo, una coloración hundida en tristeza"[8]. Retenemos este concepto de Husserl y destacamos aquí una tesis de Natalie Depraz: "del mismo modo que el *yo* (*Ich*) es aprehendido por Husserl de modo estático como el polo o centro de las vivencias psíquicas, y del mismo modo que el cuerpo propio (*Leib*) es presentado como el foco y el centro genético de las kinestesias que lo irradian, el corazón [*coeur*] (...) se da como un foco [*foyer*] móvil, fluyente y refluente; en definitiva, como la fuente de la que emergen las vivencias emocionales"[9].

Como es notorio, aparece la noción de cuerpo propio cuando se tratan las vivencias emocionales. Basándonos en la obra de Husserl, podemos decir que el cuerpo vivido (*Leib*) o cuerpo propio es una totalidad aislable; el cuerpo que yo muevo, con el cual percibo, por el cual me expreso; “el único en el que yo *mando y gobierno* (*schalte und walte*) de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus *órganos*”[10]. El único del que dispongo cinestésicamente y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior. Este cuerpo sirve como polo de referencia para todos los cuerpos físicos (*Körper*) que, bajo la segunda reducción, o *epojé* abstractiva, ya no constituye un mundo objetivo sino una naturaleza propia. El concepto ‘cuerpo físico’ (*Körper*), indica el aspecto de ‘cosa espacial’ que presenta el cuerpo; el ‘cuerpo orgánico’ (*Leib*), alude al cuerpo vivido como el propio organismo, como ‘cuerpo propio’. En tanto ambos conceptos hacen referencia al mismo cuerpo, Husserl puede hablar de ‘cuerpo físico-orgánico’ (*Leib-Körper*). Pero Ricoeur considera que Husserl no ha logrado apresar la existencia como cuerpo; afirmación digna de ser destacada. Considera que “mi cuerpo no es ni constituido en el sentido de la objetividad, ni constituyente en el sentido del sujeto trascendental; escapa a esta pareja de contrarios. Él es mi existente”[11]. El concepto de ‘existente’ es decisivo en dichas afirmaciones, ya que son el núcleo del matiz propio que Ricoeur imprime a su exposición. Ricoeur ha logrado acceder a una experiencia integral del Cogito, el cual, como común subjetividad, funda la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias. En el seno mismo del Cogito reencontramos el cuerpo y lo involuntario que él alimenta. “La experiencia integral del Cogito envuelve el yo deseo, yo puedo, yo vivo y, de manera general, la existencia como cuerpo”[12]. La intencionalidad es la referencia a un yo que vive en cada vivencia. “El ‘yo soy’ o ‘yo existo’ desborda infinitamente el ‘yo pienso’”[13]. De este modo queda fijada la noción de cuerpo propio, tal como la utiliza Ricoeur. “El cuerpo propio es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, *mi* cuerpo y *tu* cuerpo”[14]. Si la introspección puede ser naturalizada, el conocimiento externo puede ser personalizado. Las relaciones comprendidas entre motivo y proyecto aclaran la relación de lo involuntario corporal y la voluntad. Mis necesidades corporales, mis temores, mis deseos, mis simpatías, se refieren a mí querer, bajo forma de motivos. “La relación circular de motivo al proyecto exige que mi cuerpo sea reconocido como cuerpo-para-mi querer y mi querer como proyecto-que-se-funda (en parte) sobre-mi-cuerpo. Lo involuntario es para la voluntad y la voluntad es en razón de lo involuntario”[15].

Aunque Ricoeur no utilice el término ‘corazón’ en este contexto, como lo hace Natalie Depraz, considera no obstante que así como hay que considerar juntos motivo y decisión, lo mismo vale para proyecto y vida afectiva. “La mayor parte de nuestros motivos no están hechos de otra materia que nuestra vida afectiva”[16]. Esta relación circular de motivos y de la decisión, es considerada por Ricoeur como la medida eidética de toda observación empírica.

Aparece otro matiz en la elaboración de Ricoeur, que es el relacionado con la noción de historia. “Un motivo figura y, si se puede decir, ‘historializa’ un valor y una relación de valores”[17]. Señalamos que en su libro sobre Freud, Ricoeur plantea el problema epistemológico del psicoanálisis, y allí entiende que los procesos psíquicos exigen por igual un estudio de causas y de los motivos; se refiere a la distinción que habían establecido Brentano, Dilthey y Husserl cuando contraponían la comprensión de lo psíquico o lo histórico a la explicación de la naturaleza. Aclara nuestro autor: “En nuestro caso, el motivo está del lado de lo *histórico*, entendido como *región del ser* diferente de la ‘región’ Naturaleza, no importa que se

considere lo histórico según la generalidad o la singularidad de las secuencias temporales”[18].

Ricoeur entiende que en una situación dada, hay una cierta revelación emocional de los valores. En el nivel de abstracción adoptado en sus investigaciones, puede decir que “es motivando un proyecto (este proyecto que es él mismo un momento en una conciencia militante) que yo reencuentro valores”[19]. Al abordar la relación de motivación, determinación por sí y proyecto, Ricoeur afirma que “todo motivo que ‘historializa’ un valor es motivo de... y toda decisión que ‘consagra’ el querer a un valor es decisión a causa de... Este círculo, a su vez, se enraíza en la más elemental de las reciprocidades, la de lo involuntario y de lo voluntario, lo involuntario corporal que es la fuente existencial de la primera capa de valores y el resonador afectivo de todos los valores asimismo los más finos”[20].

Se evalúa la vida en el querer y al oponer otros valores a la propia vida se abren las posibilidades de la motivación. El cuerpo está implicado en la aprehensión de todos los motivos y a través de ellos de todos los valores. “Es el médium afectivo de todos los valores”[21]. Además, se accede a todo valor a través de la vibración de un afecto. “Abrir el abanico de valores es al mismo tiempo desplegar la *afectividad* según su más grande envergadura”[22].

La constitución de una toma de conciencia, se desarrolla en una cierta meditación sobre la historia, y es esta “reflexión la que sin cesar nos asegura que el *objeto* de la historia es el *sujeto* humano mismo”[23]. Una doble aproximación a los aspectos objetivos y subjetivos del tiempo histórico tiene su equivalente en el estudio del tiempo psíquico. Por ello debemos tratar acerca de la temporalidad. Los aportes de Heidegger a la vida afectiva son pertinentes en este contexto. “El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el ‘ser ahí’ (*Dasein*) es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo”[24]. El análisis del aburrimiento, como lo ha desarrollado Heidegger, muestra que la afectividad revela el tiempo en su estructura fundamental, haciendo abstracción de todo contenido perceptivo. “El aburrimiento (*Langeweile*) profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña in-diferencia”[25]. Ante la impaciencia debido a lo irresoluto del tiempo, el tiempo se hace largo. El cuerpo propio despliega la dimensión longitudinal del flujo existencial; éste se abre al pasado y al porvenir por el juego circular de la retención y de la protención. Todo se trasciende allí en el proyecto del existir como “ser-en-el-mundo”.

Cuando Heidegger se refiere a la disposición de ánimo (*Stimmung*), señala que fundamentalmente ella revela la originariedad del mundo: el “ahí” del “ser-ahí” (*Dasein*). Nosotros somos siempre en el mundo alegres o tristes o así mismo indiferentes. Pero este modo de ser afectado, es ambivalente, pues es a la vez abertura y cierre al mundo. El análisis del sentimiento de la situación hace aparecer la angustia (*Angst*) como el templo de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). Por la nada a la cual se opone la angustia, a diferencia del temor, que es siempre de un ente intramundano, la angustia revela la estructura total del mundo. Y otra disposición de ánimo fundamental revela la estructura total del tiempo, que no es otra que el aburrimiento (*Langeweile*). A través del análisis del tiempo, Heidegger deduce que “el aburrimiento (*Langeweile*) es el afecto fundamental de nuestra sociedad. No obstante este afecto está oculto a los individuos devenidos indiferentes a su propia existencia”[26].

La cuestión del aburrimiento conduce a la estructura del tiempo y, por ello, a los temas fundamentales de la metafísica: el mundo dura en el tiempo, la finitud implica nuestro ser temporal, el individuo solitario ocupa una posición singular en el tiempo. Ghislai-

ne Florival utiliza para este tema un texto de Heidegger elaborado a partir de notas de un curso dado en 1929-1930 e incorporado a *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, publicados en 1983. Heidegger observa que “eso” no es fastidioso ni por mí ni por nosotros, ni por nadie, sino que uno se aburre o eso aburre. “*Es langeweilt*”, el aburrimiento en neutro. No se trata de objeto ni de situación. Un ejemplo ilustrativo, común en nuestro tiempo, afirma que alguien se pasea en una gran ciudad una tarde de domingo; es el aburrimiento: eso aburre. “El “ser-ahí” (*Dasein*) percibe que es vano querer oponerse a esta potencia total (*Uebermächtigkeit*) del aburrimiento. El invade todo, todo objeto, todo comportamiento. (...) Por eso mismo vuelve manifiesta la manera en que nos afecta. Obligado a percibirlo, el “ser-ahí” se deja interpretar por él en su existencia”[27]. Florival observa con justa razón que en realidad el ejemplo utilizado es analógico, porque no hay hablando propiamente, ejemplo de aburrimiento universal.

Desde la fatiga de vivir, en la antigüedad, pasando por la acedia medieval, la melancolía y el aburrimiento en la modernidad, el pesimismo y el nihilismo del siglo romántico, se llega a la angustia existencial de nuestro tiempo. La nausea, tema fundamental de la filosofía existencialista, no es otra cosa que la toma de conciencia de la existencia y de la ausencia de razón de existir; ser sin saber por qué y sin poder no ser. El mundo moderno ha glorificado la libertad y esta libertad provoca ahora su angustia[28]. Angustia, aburrimiento, falta de motivación; mezcla de sentimientos variados en el flujo de conciencia como pensaba Husserl; trastorno y turbiedad de los sentimientos, como decía Heidegger.

Pareciera extraño buscar alguna negación en el hecho de ser o de tener un carácter, una naturaleza singular; pero porque tengo un carácter soy algo determinado y no nada; “o más bien soy alguien que aporta en la medida de los valores y en la aplicación de su esfuerzo una originalidad primordial que lo distingue de todo otro y le da la primera consistencia de un ser incomparable”[29]. Y sin embargo ello produce un sufrimiento: “sufro de ser una perspectiva finita y parcial sobre el mundo y sobre los valores; soy condenado a ser la ‘excepción’”[30].

¿A quién no le ha surgido alguna vez la pregunta ‘por qué soy tal?’ “El hecho original, ‘l’Urfaktum’ de ser así me coloca delante de la tristeza de lo absurdo, que es jamás sin remedio teórico. El ‘por qué’ nace de la negación en la cual baña mi naturaleza finita”[31]. La pregunta ¿por qué hay algo más bien que nada? permanece “sobrentendida en el malestar que sienten ciertas naturalezas vulnerables (...) y que se prueban ellas mismas como una carga insoprible: algo parece perdido desde el comienzo, porque algo ha sido decidido sobre mi, o peor, algo *está* decidido sin *haber sido* decidido por alguien”[32]. El inconsciente, que la literatura del romanticismo conocía muy bien, es el lado nocturno de las cosas; la ‘Nachtseite’, el presentimiento, el sueño, la extraña trabazón del destino cósmico con el destino individual, lo misterioso. “El inconsciente, es por una parte, lo oscuro, por otra lo espontáneo; de una o de otra manera, el se da como negación”[33]. ¿Por qué el sufrimiento se da como negativo? “El sufrimiento es el no-ser sentido antes de ser pensado; [...] sufriendo, la conciencia se separa, se concentra y se conoce negada. Ahora bien en el dolor padezco como teniendo extensión; el dolor revela el defecto de ser y la amenaza inclusa en la extensión”[34]. Es la tristeza de la contingencia. También en el crecimiento el tiempo se muestra como negatividad y como amenaza; ello es así mismo revelado por la afectividad. El envejecimiento es la sombra que acompaña al crecimiento, por ello crecer es envejecer. “Del nacimiento a la muerte, el envejecimiento es la tonalidad menor, la tristeza de la duración” (...) “El tiempo es vivido como un

principio de alienación y de dispersión”[35].

Como lo había comprendido Husserl, lo retoma Ricoeur: “Mi vida es naturalmente desordenada; sin la unidad de una tarea, de una vocación suficientemente amplia para reunirla, ella se dispersa en la absurdidad”[36]. Se trata de la búsqueda del sentido, que como el motivo, combina las nociones de fundamento o de origen con la de fin. Según Husserl, sólo puede haber historicidad en sentido propio para un hombre que ha prediseñado el sentido unificado de su vida; permaneciendo fiel a él mismo, lleva en la historia de su misión una vida unificada plena de sentido[37].

En un párrafo de una actitud crítica sin ambages, Ricoeur se refiere a las formas que en nuestro tiempo asumen la tristeza y el aburrimiento, formas que entendemos conllevan la falta de motivación. ¿Cómo podría haber proyecto sin motivación? El maleficio de la ‘objetivación’ se reencuentra en todas las formas de organización. En la división del trabajo, toma la forma sutil de esta tristeza, de este aburrimiento que, progresivamente invade las tareas más ‘fracasadas’, las más monótonas del trabajo industrial, cuando es muy especializado. “En el corazón de las instituciones más pacíficas y más anodinas, pudren la necesidad, la obstinación, el gusto de tiranizar al público y esta injusticia abstracta de las administraciones”[38]. Todo ello conlleva ese ‘mal de vivir’ tan propio de nuestra época.

NOTAS

- [1] Fernández Beites, P. (2014). Tipos de motivación y vida moral. La propuesta de E. Husserl, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 11, p. 82.
- [2] Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 1905-1920. Den Haag: Nijhoff, p. 96.
- [3] Ricoeur, P. (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne, p. 65.
- [4] Id.
- [5] Id., p. 67.
- [6] Schutz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidos, p. 117.
- [7] Id., p. 123.
- [8] Husserl, E. *Manuscritos* del grupo M, 30, en Depraz, N. (2012). Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, p. 15.
- [9] Depraz, N. Id, p. 25.
- [10] Husserl, E. (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, p. 128.
- [11] Ricoeur, P. Id p. 19.
- [12] Id., p. 13.
- [13] Id., p. 82.
- [14] Id., p. 14.
- [15] Id. p. 82.
- [16] Id., p. 68.
- [17] Id., pp. 69-70.
- [18] Ricoeur, P. (1975). *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI Editores, p. 317.
- [19] Ricoeur, P. (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Cit., p. 73.
- [20] Id., p. 75.
- [21] Id., p. 117.
- [22] Id.
- [23] Ricoeur, P. (1964). Objectivité et subjectivité en histoire. *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, p. 44.
- [24] Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 124.
- [25] Heidegger, M. (1998). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 33.
- [26] Florival, G. (1987). Vie affective et temporalité. *Revue Philosophique*

- de Louvain*, p. 204.
- [27] Id., pp. 208-209.
- [28] Minois, G. (2003). *Histoire du mal de vivre*, De la mélancolie à la dépression, Paris, Éditions de La Martinière, pp. 367-68.
- [29] Ricoeur, P. (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Cit., p. 420.
- [30] Id.
- [31] Id., p. 421.
- [32] Id.
- [33] Id.
- [34] Id., p. 423.
- [35] Id., pp. 424-25.
- [36] Id., p. 426.
- [37] Husserl, E., Manuscrito KIII3 78, citado en René Toulemont, (1962). *L'essence de la société selon Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 137.
- [38] Ricoeur, P. (1964). Le *Socius* et le prochain. *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, p. 108.
- Depraz, N. (2012). Delimitación de la emoción. Aceramiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9 (39-68).
- Florival, G. (1987). Vie affective et temporalité. *Revue Philosophique de Louvain*. (198-225).
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1998). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1905-1920. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff.
- Minois, G. (2003). *Histoire du mal de vivre*, De la mélancolie à la dépression, Paris, Éditions de La Martinière.
- Ricoeur, P. (1964). *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil (99-111).
- Ricoeur, P. (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Ricoeur, P. (1975). Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI Editores
- Schutz, A. (1972). Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva. Buenos Aires: Paidos.
- Toulemont, R. (1962). *L'essence de la société selon Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France.

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández Beites, P. (2014). Tipos de motivación y vida moral. La propuesta de E. Husserl, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 11 (81-97).