

## Presentación

### En torno a la afectividad en la fenomenología (Saludo postal)\*

El concepto de *afectividad* desempeña un papel destacado, tanto para la primera generación de fenomenólogos y fenomenólogas, como para el desarrollo posterior de la fenomenología, especialmente en Francia. Sin embargo, no siempre los especialistas designaron dicho término con la precisión que implica esta área temática. En lo subsecuente, sin pretensión de exhaustividad, haré una breve presentación introductoria y apuntando a su significado sistemático, de algunos de los enfoques más importantes concernientes al vocablo en cuestión. Por lo tanto, el propósito de esta contribución consiste en servir de *acicate* para introducir los bellos estudios de estos dos números sobre la afectividad.

Comenzaré con unas sintéticas observaciones sobre la afectividad, antes de tratarla como un tema genuinamente fenomenológico; por un lado, porque la fenomenología, por supuesto, no llegó a este concepto de forma *ex nihilo*; por otro lado, porque mis reflexiones quizás puedan demostrar de manera más convincente la originalidad de varios enfoques fenomenológicos de tal noción.

De entrada, la palabra *afectividad* está asociada a dificultades conceptuales peculiares que no sólo son relevantes para la fenomenología. En primer lugar, es relativamente difícil distinguirla del concepto *pasión* [*Leidenschaft*], que ha adquirido gran importancia en la tradición occidental (especialmente en la filosofía moderna). Además —y esto es tal vez lo decisivo— se sitúa en la tensión entre la sensibilidad subjetiva y la apertura objetiva del mundo. Adicionalmente, también se distingue por situarse en la encrucijada de diferentes

---

\* Traducción del alemán por Jean Orejarena Torres.

disciplinas: tiempo atrás, entre la filosofía y la religión; y en épocas más recientes, entre la filosofía y la medicina, la psicología o la psicopatología.

A partir de todas estas dificultades se cristaliza ya el ámbito problemático en el que se debe situar el concepto fenomenológico de *afectividad*: ¿es, en la medida en que la afectividad se refiere inicialmente a la *pasividad*, un campo *interno* del sujeto (que podría tener incluso un sentido constitutivo para el *sujeto*) o está, en la medida en que parece indisociable de una concreción que aflige al *sujeto*, ligado a una *exterioridad*? La fenomenología responde a estos interrogantes reformulando por completo los conceptos de *exterioridad* e *interioridad* —el afuera y el adentro. En cualquier caso, se trata fundamentalmente de la cuestión de la relación entre afectividad y subjetividad.

Como padre fundador de la fenomenología, Husserl también es el fundador de una fenomenología de la afectividad y de los afectos. En la medida en que la intencionalidad generalmente se caracteriza por el esquema “aprehensión / contenido de la aprehensión” [*Auffassung / Auffassungsinhalt*], que también conoce numerosas excepciones, la intencionalidad de la afectividad primero debe estar relacionada con ella. ¿Esto también vale para esos contenidos?

Este esquema, que se utiliza en particular para la percepción de los objetos externos, afirma que la aparición de un objeto (es decir, el objeto *qua* fenómeno) está garantizada por el hecho de que un *contenido* sensorial —por ejemplo, esta forma, color, composición material, con este olor y sabor, que produce estos sonidos, etc.— es *captado*, *aprehendido* y, por lo tanto, *aparece* específicamente. El contenido sensorial de la aprehensión proporciona así las determinaciones cósicas y de contenido de esta o aquella percepción. Sin embargo, ¡la *afectividad* y los *afectos* no coinciden con estos contenidos perceptivos! Los afectos poseen su propia naturaleza. La diferencia consiste, a grandes rasgos, en que, en el caso de los contenidos de la aprehensión, el sujeto tiene percepciones sensoriales, pero éstas se deben exclusivamente al objeto, mientras que, en el caso de la afectividad y los afectos, la situación es algo diferente. ¿Cómo tiene esto en cuenta Husserl?

La intencionalidad de la afectividad, que es tratada principalmente en el volumen XLIII de *Husserliana*, tiene una posición especial en el campo integral de los diferentes tipos de intencionalidad. Se sitúa *entre* las intencionalidades de la percepción, la atención y la imaginación, por un lado, y las intencionalidades instintivas y pulsionales, por el otro. Mientras aquéllas presuponen siempre objetualidades como guías conductoras, éstas irradian siempre del sujeto. La peculiaridad de la intencionalidad de los afectos y de la afectividad, por otra parte, consiste en que se caracterizan por la referencia al mundo externo y, en particular, por el trato con el otro, pero, al mismo tiempo, también producen primeramente una distintiva relación con el mundo. Un afecto no es simplemente un sentimiento, sino una unidad de sentimientos múltiples. Y la afectividad en general *colorea* nuestra relación con el mundo, como si el mundo estuviera cubierto por un velo afectivo. En los manuscritos de

Husserl, la cuestión de la relación tética con la objetualidad *pura* (es decir, depurada de la *capa* afectiva) sigue siendo una fuente constante de inquietud en sus discusiones y argumentos.

La principal crítica de Heidegger a los análisis intencionales de Husserl es que consisten en el análisis de la *conciencia*, a través de los cuales no se puede tener en cuenta la *referencia al mundo originaria*. Mientras que, para Husserl, en el sentido más amplio, la referencia al mundo es precaria o puede, al menos, quedar expuesta a la duda; para Heidegger, el Dasein (humano) es *inmediata* y de forma absolutamente indudable *ser-en-el-mundo* [*in-der-Welt-sein*]. La cuestión cartesiana de la *realidad del mundo externo*, que se encuentra enteramente bajo el signo de la duda por parte del *genius malignus*, es para Heidegger simplemente absurda y su tratamiento filosófico es, por lo tanto, enteramente superfluo, lo que naturalmente plantea la cuestión de cómo esto es compatible con la actitud fenomenológica básica, caracterizada por la *epoché* y la reducción. La respuesta a esto la proporciona el revolucionario concepto de *temple de ánimo* [*Stimmung*] de Heidegger. La existencia del mundo no es indudable *porque* el Dasein tenga cada vez una relación anímica con él (lo que daría pie a un *relativismo* subjetivo), sino que es indudable precisamente *porque* el mundo es así. El sujeto no impone un velo afectivo al mundo que se podría quitar fácilmente para revelar una referencia *neutra* del mundo, sino que la realidad del mundo se abre primero —y ciertamente sólo— a través de la tonalidad afectiva del Dasein. Esto se refiere a la animicidad del *mundo* y, en *uno*, también a la *propia* disposición anímica *respectiva*, a la totalidad afectiva del Dasein. Una tesis importante de Heidegger afirma aquí que la apertura del mundo se realiza en particular a través de un *temple de ánimo fundamental* [*Grundstimmung*]. Heidegger entiende este temple de ánimo fundamental de maneras diferentes: Mientras que en *Ser y tiempo* la *angustia* [*Angst*] es el temple de ánimo fundamental que abre el mundo y en los *Conceptos fundamentales de la metafísica* se atribuye esta función al *aburrimiento profundo* [*tiefen Langeweile*], en las *Contribuciones a la filosofía* pasa a identificar a la *retención* [*Verhaltenheit*] como temple de ánimo fundamental.

El concepto de *disposición afectiva* [*Befindlichkeit*] expresa la misma idea. La disposición afectiva es un existenciaro [*Existenzial*], es decir, uno de los modos en que el Dasein, como ser-en-el-mundo, abre mundo. Heidegger da cabida aquí al sentido doble de la palabra: el Dasein *se encuentra* [*befindet*] en cada caso *en* el mundo y al hacerlo tiene siempre esta o aquella *disposición afectiva*. El hecho de que Heidegger haga de la disposición afectiva uno de los existenciaros esenciales junto con el comprender y el discurso indica que no sólo le preocupa —como a Kant— remarcar la referencia mutua de la sensibilidad y el entendimiento, sino también la referencia del pensar a la afectividad precedente. Así como el ser tiene una comprensión del ser que es siempre también una pre-comprensión ante cualquier tipo de onticidad, también tiene un *temple* dispuesto

afectivamente que es igualmente *precedente* a todo ente. Sin embargo, la referencia de la afectividad a la *corporeidad* [*Körperlichkeit*] y a la *corporalidad* [*Leiblichkeit*] parece perderse, precisamente porque éstas parecen referirse a dicha esfera de onticidad. En este punto, Husserl se opone claramente a los planteamientos de Heidegger (aunque este punto es discutible en la medida en que la concepción de la corporalidad, por supuesto, ya ha sido referida con frecuencia en la investigación especializada en torno a Heidegger): Para Husserl, el cuerpo no es simplemente una parte (óptica) del mundo, sino un auténtico ser-en-el-mundo. Sartre también sigue este pensamiento. Su concepción de la afectividad tiene una doble faceta y pone al cuerpo en juego de diferentes maneras. Mientras que en un texto temprano, que se ha perdido en gran parte y del que sólo ha sobrevivido el *Intento de una teoría fenomenológica de las emociones* [*Versuch einer phänomenologischen Theorie der Emotionen*], introduce la emoción como una modificación global de la conciencia que conlleva un cambio radical en el mundo, en *El ser y la nada* se sostiene que una afectividad originaria (que es anterior a la afectividad que constituye la conciencia del mundo) constituye una *conciencia corporal no-tética* [*nicht-thetisches Leibbewusstsein*], que caracteriza esencialmente a la *existencia anonadada* [*nichtende Dasein*]. En ella, la conciencia se capta a sí misma como originariamente afectada y fáctica. En esta afectividad originaria, el sujeto se experimenta a sí mismo a través de un sentimiento común (cenestesia) [*Coenästhesie*] como una corporalidad que existe por sí misma. En el entrelazamiento del cuerpo-para-mí y el cuerpo-para-el-otro, surgen el deseo y otras pasiones que, para Sartre, pueden convertirse en el objeto posible de un *psicoanálisis existencial*.

Partiendo de una idea fundamental similar, Merleau-Ponty toma un camino diferente. También para él es posible hablar de una *encarnación* [*incarnation*] de la afectividad en el cuerpo. No obstante, esto no lo lleva a una forma de *psicoanálisis fenomenológico-ontológico*, sino a una *ontología de la carne* [*chair*], que pretende establecer la relación fenomenológica entre la dimensión sensorial-afectiva del sujeto y la dimensión material-ontológica del mundo. Siguiendo originalmente a Merleau-Ponty —y en contraste con Michel Henry— Richir desarrolla entonces (al menos en la fenomenología en lengua francesa) el enfoque más detallado de una *fenomenología de la afectividad* (véase su artículo “Affectivité” en la *Encyclopédie Universalis*, al que también debo otras referencias aquí).

Para Richir, una fenomenología de la afectividad se enfrenta a dos posibilidades, no muy lejanas. Se vuelve a la perspectiva heideggeriana, que, sin embargo, en opinión de Richir debe ser sometida a una revisión por medio de Husserl y Merleau-Ponty. La otra posibilidad sigue un enfoque desarrollado por primera vez por Henri Maldiney. Según la primera posibilidad, hay que volver a abordar la *disposición afectiva encarnada* [*incarnée*]. El cuerpo es un ser-en-el-mundo, lo que significa que todo temple de ánimo es un temple de ánimo corporal. Sin embargo, no se puede prescindir de la dimensión intersubjetiva, *co-estante* [*mit-*

*seiende*] de la corporalidad, que, según Richir, siempre está mediada de forma sensorial-lingüística. De esta manera, aunque la afectividad —y éste es precisamente el contraste con Henry— despusa siempre una *distancia hacia sí misma*, por lo que se convierte en lo que se le presenta como un *adentro* apegado a sí, pero también al otro, y un *afuera* portador del significado lingüístico. Para Maldiney (y esto concierne, por tanto, a la segunda posibilidad mencionada), la afectividad está en cada caso relacionada con la intromisión de lo sorprendente, de lo inesperado, lo genuinamente *eventual* (en el sentido del *événement* que caracterizará fuertemente a la fenomenología francesa del cambio de milenio). El distanciamiento de la afectividad respecto a sí misma, que debe presuponerse para su encarnación, no significa entonces que se sitúe en una relación *auto-afectiva* respecto a sí, sino que se recibe en su *extrañeza* y *alteridad* respecto a sí, y esto más allá de toda condición y condicionalidad de sí misma. Maldiney acuña el término *transpasibilidad* para esta *acogida afectiva de sí más allá de sí*. Se trata de la acogida de una posibilidad que siempre nos trasciende, un *excedente* afectivo, por así decirlo, que es un componente necesario de una relación con el mundo que mantiene abierta toda posibilidad de ser, y una forma saludable de tratar con el otro y con uno mismo. Para Maldiney —y Richir le sigue en esto— un trastorno en el registro de la transpasibilidad puede ser la razón explicativa fenomenológica de la(s) psicosis.

Sobre el cimienta de estas dos posibilidades, Richir desarrolla a continuación su propia *fenomenología de la afectividad*. Su idea fundamental es que ese *excedente afectivo* conlleva algo aterrador que apunta a un *momento de lo sublime*. Este *momento* puede ser *negativo* o *positivo*. Sólo en este último caso se produce un *encuentro* (*rencontre*); en el primero tiene lugar un *desencuentro* (*malencontre*). El trasfondo de esto es la opinión de Kant de que el entendimiento no domina a este excedente, pero que la razón es capaz de resistirlo y es también edificada con él. Entonces, ¿cómo se presentan exactamente el *momento negativamente sublime* y el *momento positivamente sublime* en la obra de Richir?

En el caso del *momento negativamente sublime*, el posible encuentro con el *abismo* [*Ab-Grund*] (en el sentido heideggeriano) se oculta o se sepulta en favor de una recodificación (en el inconsciente simbólico) o de una renovada aparición de la sumisión voluntaria a la lógica de la pecaminosidad y la culpabilidad. Por otra parte, el *momento positivamente sublime* refiere al encuentro con la *vida* excedente, que en filosofía siempre denota la vida significativamente excedente que no puede ser capturada o domesticada por ninguna forma de *materialismo*, *realismo*, *cognitivismo*, etc. O, dicho de otro modo, abre la trascendencia del excedente afectivo como *abismo* [*Ab-Grund*]. En palabras de Richir (1993), “‘conocer’ la afectividad no significa entregarse más o menos astutamente a la ‘experiencia irracional de un viaje subjetivo’, sino experimentar desde dentro una travesía que, aunque lleve a otra parte, abre sin embargo de nuevo la correcta apreciación de la medida y del logos”.

¡Deseo mucho éxito a las investigaciones latinoamericanas sobre la fenomenología de la afectividad y espero conocer los nuevos enfoques que testimonian la actualidad de este tema!

Dixmont (Burgund), 15 de octubre de 2021

*Alexander Schnell*

## Referencias

Richir, M. (1993). Entrada « Affectivité ». Encyclopedia Universalis. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/>

---

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](mailto:semioticabuap@gmail.com)

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