



EL REDESCUBRIMIENTO FENOMENOLÓGICO DE LA AFECTIVIDAD

Edmund Husserl (1859-1938),

Søren Kierkegaard, el gran fenomenólogo *avant la lettre* de la esfera afectiva, los sentimientos, los deseos y la voluntad, planteó amplísima y radicalmente el ámbito dentro del cual, muchas veces sin conciencia de ello, se mueven los análisis a los que están dedicados los ensayos de este volumen de *Pensamiento*. Propuso además la dificultad metódica más importante para cualquier fenomenología de tales fenómenos: el hecho de que la variación eidética de ellos es en muchas ocasiones imposible y, por tanto, trabajo en vano lograr la captación de su esencia en una auténtica experiencia originaria. Esta es una de las razones que lo llevaron a ese extremo metodológico que consiste en descubrir (y hasta cierto punto fomentar) que él mismo, y seguramente de alguna manera cualquier ser humano, cualquier lector posible de sus textos, encierra en sí varios sujetos; no exactamente varios yoes exfuturos, como describe Unamuno una situación análoga: los sujetos varios de la literatura kierkegaardiana son simultáneos y traban entre ellos relaciones complejas y secretas. Como fue el caso de Sócrates, que no pudo alcanzar la hondura de su filosofía más que por llevar en sí más figuras que Proteo.

La dificultad de la filosofía de los sentimientos, los afectos, los deseos y la voluntad estriba en que nadie, ningún humano individual, realiza en plenitud toda su variedad inmensa; más aún, la aventura hacia la vida excelente implica evitar la experiencia de gran cantidad de tales posibilidades —las cuales, en ese caso, no pasan de ser conocidas solo simbólica o imaginativamente, pero sin que de ellas haya percepción. Kierkegaard recoge esta evidencia cuando recuerda que todo lo que se halla en esta esfera de lo humano es de suyo *interesante para el esteta*, pero que frecuentemente es vitando para quien realiza su existencia ética y/o religiosamente. En la medida, pues, en que la filosofía es una tarea de búsqueda máximamente responsable de lo verdadero, o sea, un fundamento de la existencia ética y/o religiosa, no parece que pueda hacer suya la empresa de conocer toda la verdad sobre aquello que es el campo del *esteta*, salvo que, como Jean-Paul Sartre respecto de Jean Genet, eleve a sus particulares altares al mártir de ese viaje, mientras ella solo aprovecha para sus fines positivos lo que el otro vivió para su desdicha.

En esta perspectiva, el filósofo solo conocerá a fondo aquellos sectores de la vida con los que haya combatido para poder constituirse en filósofo.

Franz Brentano subraya un punto análogo cuando refuta la doctrina humeana de la conciencia, carente de la idea clave de *intencionalidad*. Así, cuando el hombre bueno se arrepiente de lo que hizo, claro que se refiere perceptiva y originalmente a su transgresión, pero no la repite. De lo contrario, arrepentirse consistiría en reiterar la maldad y no precisamente en esforzarse por borrarla. Cuando se la llevó a cabo, hubo una encarnación en la propia vida de un mal concreto, y, en ese mismo sentido, una experiencia originaria de él *en la conciencia adecuada*. Cuando recuerdo esa perversidad

para dolerme y arrepentirme de haberla cometido, capto en la rememoración el sentido pleno de lo que hice, pero es evidéntísimo que no llevo a cabo una nueva transgresión (un segundo caso de la misma maldad).

Esta diferencia está en las bases de las descripciones de Edmund Husserl, sobre todo en *Ideas I*, aquí brillantemente recogidas en el primer artículo: la captación cognoscitiva de un valor o de un disvalor puede alcanzar un máximo de verdad, pero no se la confundirá con la vivencia de orden no teórico o dóxico, sino afectivo o volitivo, en que se dio ese bien (mejor dicho, ese valor) como encarnado en la propia razón afectiva o práctica. La distinción es la que fuerza precisamente a no mezclar la razón teórica con estas otras dos formas de ejercerse la razón. Brentano había dicho que en un acto de amor correcto está realizado el valor mismo de su bondad; Husserl subraya cómo la reflexión podrá quizá interrumpir o cambiar de grado ese acto de amor, pero tiene la prerrogativa de poner delante de la conciencia cognoscitiva, sin estropear ni manipular nada, el valor mismo vivido cuando uno ama, quizá sin reflexión y sin justificación teórica de lo correcto de su amor.

La filosofía clásica griega tendía a tratar de comprender todos estos fenómenos tan complejos como formas del *pathos*, o sea, como reacciones pasivas del alma a las cosas que nos ocurren o que producimos nosotros libremente. La gran excepción es la doctrina socrático-platónica del *eros*, ese demonio solo ateniéndose al cual puede el ser humano subir a lo más alto de la verdad, del ser y, aún más allá, del bien, lo bello mismo, lo Uno archidivino. El *eros* de los platónicos no es precisamente un *morbus animi*, como en general trata el estoicismo afectos y sentimientos. Fue, sin embargo, en la filosofía de Epicuro donde se fundieron la razón teórica y la afectivo-práctica, puesto que en ella lo esencial es precisamente el cultivo de un afecto fundamental, la delicia de la ataraxia, la cumbre misma de la especulación y, al tiempo, de la existencia humana.

Hasta el romanticismo, una tesis semejante no vuelve a oírse en Occidente. El pensamiento medieval exploró con riqueza aún no redescubierta hoy cuanto tiene que ver con el amor, e hizo bastante trabajo acerca de los males que afligen al alma: hay en él una terapéutica de los afectos inclinados a la perversidad sumamente rica (lo que ha incitado a algunos grandes conocedores del pensamiento patrístico y escolástico a enriquecer desde ahí a la fenomenología contemporánea, como sucede con Emmanuel Falque y con la excepcional figura que ha sido Jean-Louis Chrétien, muerto recientemente).

La filosofía romántica de la religión y la teología en ella inspirada (es el caso, sobre todo, de F. D. Schleiermacher) abren un nuevo interés apasionado por la afectividad. El imperativo de Malebranche (pensar marginando el sentimiento para reducirse a la idea que aquel recubre u oculta) e incluso el método de Espinosa quedan superados aparentemente por el énfasis que se pone en el don afectivo del uno y todo (¡no una idea de la razón!), que se prolonga en la estimación exageradamente positiva de las lenguas naturales, la historia y la tradición, y en la exaltación del arte como órgano de la metafísica y hasta de la unión mística con lo divino.

La fenomenología ha venido a tratar de disciplinar el romanticismo reconociendo, sin embargo, que hay razón afectiva y razón práctica, pero también a volver a situar a la razón teórica en su lugar tradicional de prelación. Al menos, así en Husserl. ¿Es acaso Heidegger el último de los románticos? ¿Puede iniciarse una reflexión sobre la *alteridad* como *bien* e incluso como *bien perfecto* que exponga a una inversión extrema el método fenomenológico? ¿Basta la axiología para fundar y reconstruir adecuadamente el *ordo amoris*? ¿Puede haber una filosofía de la Vida que entienda la barbarie contemporánea de una manera original?

Los ensayos de este tomo de nuestra revista servirán de mapa orientativo y, a la vez, de incitación para nuevas exploraciones, ya que en ellos se pasa revista en cierto modo a cuanto he anticipado en esta entrada pero se añaden confrontaciones con otras perspectivas filosóficas contemporáneas e incluso con fenómenos intelectuales no occidentales.

Miguel GARCÍA-BARÓ

Miembro del Consejo de Redacción de PENSAMIENTO