



**TRES REGRESOS
AL INFINITO EN
TORNO A LA NOCIÓN
DE AFECCIÓN**

Andrés Miguel Osswald

TRES REGRESOS AL INFINITO EN TORNO A LA NOCIÓN DE AFECCIÓN

Resumen: La teoría husserliana de la afección, parte fundamental de su fenomenología de la pasividad, podría conducir a tres regresos al infinito. El primero, se seguiría de una interpretación reflexiva de la auto-conciencia. El segundo, sería el resultado de una multiplicación infinita de las fuentes de afección implicadas en las acciones yoicas. Finalmente, y relativo a la hetero-afección, se produciría un regreso al infinito porque la afección presupondría la afección.

Palabras clave: Fenomenología, Edmund Husserl, pasividad, afección, intencionalidad.

RETURNS TO THE INFINITE ON THE NOTION OF AFFECTION

Abstract: The husserlian theory of affection, wich is a basic component of his phenomenology of passivity, may lead to three infinite regress. The first one as result of a reflexive interpretation of self-awareness. The second one would follow of a infinite multiplication of sources of affections involves in self-actions. Finally, in relation to hetero-affection, the last infinite regress would be the consequence of the fact that affection presupposes affection.

Keywords: Phenomenology, Edmund Husserl, passivity , affection, intentionality.

Fecha de recepción: Febrero de 2009

Fecha de revisión: Febrero de 2009

Fecha de aceptación: Marzo de 2009

Andrés Miguel Osswald: Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor de nivel medio y superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), doctorando en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Principales áreas de investigación: fenomenología de la pasividad y teoría del sujeto.

Correo electrónico: amosswald@gmail.com

TRES REGRESOS AL INFINITO EN TORNO A LA NOCIÓN DE AFECCIÓN

“La auto-constitución de la subjetividad trascendental conduce a unos bellos regresos al infinito”.

Edmund Husserl

INTRODUCCIÓN

La fenomenología husserliana de la afección se inscribe dentro del capítulo más amplio del estudio de la vida pasiva de la conciencia. Dentro del campo de la afección es preciso distinguir, a su vez, entre una hetero-afección y una auto-afección (Zahavi, 1999). Mientras la primera designa el darse previo de un campo de pre-objetos que operan como condición de posibilidad del volverse efectivo del yo y con ello de la constitución de objetos en sentido estricto; la segunda se refiere a la esfera de auto-manifestación del yo donde no hay ningún objeto, ni exterioridad ni diferenciación entre el darse y aquello que es dado. El presente trabajo se propone desarrollar tres regresos al infinito inherentes a la teoría de la afección que el propio Husserl ha puesto de relieve, ensayar algunas soluciones y evaluar sus alcances e implicaciones.

Mi trabajo se concentrará fundamentalmente en tres obras del autor donde, a mi entender, se despliegan los análisis más profundos en torno de la pasividad: *las Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewusstseins (1893-1917)* y sus textos agregados, los *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1925)* y los *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*.

El orden de exposición será el siguiente. En primer lugar (1), haré una breve introducción a la fenomenología de la pasividad haciendo especial énfasis en la noción de afección, para luego, en segundo lugar (2), presentar y analizar dos regresos al infinito en torno a la auto-afección, así como las soluciones sugeridas por Husserl.

En tercer lugar (3), haré lo propio con el regreso al infinito implícito en la hetero-afección. Finalmente (4), presentaré algunas conclusiones generales sobre las consecuencias que plantean para el proyecto fenomenológico husserliano los problemas reseñados en torno de la afección.

1. PASIVIDAD Y AFECCIÓN

La vida pasiva de la conciencia está íntimamente vinculada a la noción de síntesis pasiva. En términos generales, es posible distinguir tres grandes niveles de síntesis (Walton y Pirk, 1973, 433): La síntesis articulada o de miembros que da lugar a la constitución de objetos categoriales, la síntesis de los objetos espaciales por la que se constituyen objetos trascendentes a partir de la aprehensión de datos hyléticos en la inmanencia y la síntesis temporal por la que los objetos inmanentes se constituyen en la corriente de la conciencia a partir de relaciones de coexistencia y sucesión. Los objetos categoriales presuponen a los objetos sensibles y estos, a su vez, a la síntesis del tiempo.

La síntesis temporal es pasiva porque no supone la actividad del yo. Esto es, la conciencia del tiempo es el lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad u objetividad, pero ella no es más que una “forma general” (Husserl, 1966, 128). Es decir, es condición de posibilidad de todo objeto en tanto duración pero nada nos dice acerca de la constitución del contenido de aquello que dura. En este sentido, sostiene Husserl, que el análisis intencional de la conciencia del tiempo no es más que un “análisis abstracto” (Husserl, 1966, 128). Por esta razón, el análisis del tiempo no es capaz ni de dar cuenta de los procesos constitutivos de la unidad de cada objeto ni explicar la diferencia entre ellos. El estudio de las síntesis que intervienen en la formación del contenido lleva a Husserl a indagar los procesos de conformación del campo perceptivo que afecta al yo, esto es, la asociación pasiva de la materialidad hylética. Se trata de una *síntesis pasiva* primaria, en tanto no presupone ningún acto sino que, por el contrario, es condición de toda acción yoica. Con ello queda definida por contraposición una *pasividad secundaria* que supone en principio un acto del yo y opera en fenómenos tales como la memoria, los hábitos y la sedimentación.

1.1 Lo “puesto en relieve” y la síntesis de asociación

El mundo espacial se constituye conforme a la conciencia en tanto él no puede estar allí para nosotros más que por medio de síntesis que ocurren en la inmanencia. Esto es, el modo de presentación de los datos hyléticos en la conciencia determina la constitución de los objetos trascendentes. En la medida en que la concordancia y discordancia de los datos hyléticos responde a leyes asociativas, los procesos constitutivos de la objetividad espacial-mundana trascendente a la conciencia presuponen la doctrina de las formas de síntesis universales de la inmanencia

(Husserl, 1966, 126). En otros términos, se trata de analizar la constitución del material hylético en el campo perceptivo sobre el que se vuelve el yo para dar lugar a la constitución de objetos propiamente dichos.

En los *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl restringe su análisis a la “unidad sintética continua de un presente fluyente” (Husserl, 1966, 128) dejando fuera de juego los horizontes temporales y con ello las operaciones de rememoración y espera. Si bien el propio Husserl no ofrece aquí una justificación de esta reducción a la esfera del presente viviente, es posible vincularla, como lo hacen Walton y Pirk:

... [a un] ahondamiento o radicalización de la reducción trascendental mediante una puesta entre paréntesis de la corriente de la vida temporal –los horizontes de pasado y futuro–, nueva reducción cuyo residuo es el presente viviente y fluyente como punto de referencia final de la fenomenología (Walton y Pirk, 1973, 441).

Es decir, la conciencia del tiempo, en su pura formalidad, no sería nada sin el darse sensible, y el darse sensible sin el tiempo no sería más que pura dispersión carente de partes. De aquí que el tiempo y el mundo se supongan mutuamente y se encuentren en el presente viviente y fluyente, el punto último de la reducción fenomenológica donde se compenetran el tiempo y el ser. Por esta razón, el estudio de la constitución de las impresiones sensibles que se dan en el presente viviente es una cuestión primera en el análisis de las operaciones de la conciencia del tiempo. Esto es, el presente viviente y fluyente no es presente en el sentido habitual de un fragmento del tiempo en relación al pasado y al futuro sino el “fenómeno genético más universal” (Husserl, 1966, 137), donde ocurre el darse apodíctico sobre el que se asienta la constitución del tiempo, de la subjetividad trascendental, y por su mediación, de toda experiencia posible.

La tarea de indagación fenomenológica de la pasividad tiene, esencialmente, dos aspectos. Por un lado, establecer los primeros elementos pre-objetales que se dan en el presente viviente, por otro, y correlativamente, dar cuenta de las síntesis que operan en la pasividad. Pero esta distinción no es real sino estrictamente metodológica: no ocurre que *primero* haya una multiplicidad de elementos atómicos aislados y *luego* una síntesis que los reúna para formar unidades de orden superior.

El punto de partida del análisis comienza con lo que es “puesto-en-relieve” (*Abhebung*), es decir, aquello que tiene el carácter de destacarse y que, por tanto, ejerce algún grado de *afección*. Si bien el *status* ontológico de lo que se pone en relieve permanece indeterminado, podemos decir que estos elementos no son *data* sensibles en el sentido empirista del término. Hay, al menos, dos razones

para sostener esta idea. En primer lugar, como dijimos, su carácter elemental es consecuencia del procedimiento abstractivo; en los hechos, son partes de un todo, la unidad del presente viviente, que es primero y que constituye el campo en el que se destacan (Begout, 2000, 111). Decir esto parece, sin embargo, insuficiente pues sólo alcanza para probar la preeminencia de las partes respecto al todo, pero no pone de relieve la cuestión central: la intencionalidad.¹ Por eso, en segundo lugar, es preciso señalar que lo que produce la afección, la excitación, no es el resultado de una causalidad psico-fisiológica sino que constituye un momento estructural de la conciencia. La afección es, del lado del sujeto, una tendencia a ser afectado que eventualmente puede motivar su acción explícita pues, si el dato sensible no estuviera ya dotado de un sentido mínimo nunca podría despertar el interés del yo (Montavont, 1994, 122). Por lo tanto, si algo afecta entonces es porque ha sido producido por la propia conciencia.²

Ahora bien, la constitución de la esfera sensible reposa sobre el principio de la asociación como ley general de la génesis pasiva. Se trata de una asociación, que en su forma originaria, opera en el campo del presente viviente constituyendo, en las formas omniabarcadoras de la coexistencia y la sucesión, unidades hyléticas particulares por una relación de homogeneidad (Husserl, 1966, 138). Esto significa, por una parte, que el núcleo hylético de cada presente viviente se constituye como una multiplicidad de unidades sensibles que se reúnen pasivamente por obra de una síntesis que vincula lo semejante con lo semejante tanto en el horizonte de simultaneidad como en el de sucesión. Es decir, si consideramos la estructura del presente repartido entre impresiones originarias, retenciones y protenciones, debemos considerar que, junto a la asociación que tiene lugar entre los datos coexistentes, hay un despertar asociativo que va más allá de la proto-impresión en dirección hacia fases retenidas en una asociación retrospectiva y hacia el futuro en una asociación prospectiva (Husserl, 1966, 165). Por otra parte, es preciso señalar que la semejanza admite grados: cuanto mayor sea la semejanza entre los términos vinculados más intensa será la relación de homogeneidad. Sin embargo, para que una unidad hylética se destaque no sólo cuenta la semejanza entre los términos sino también el contraste respecto al trasfondo. Así, los datos sensibles que se asocian entre sí por su semejanza y que se destacan del trasfondo pueden afectar al yo. Sin embargo, eso que afecta, puede dejar de hacerlo si las condiciones dejan de ser favorables, y correlativamente, ciertas unidades que en un momento anterior del tiempo no alcanzaron un grado de cohesión y contraste suficiente, pueden pasar a tenerlo y pasar a integrar la esfera del presente viviente. Esto permite hablar, por un lado, de un carácter relativo de la afección en razón

1. Mi razonamiento sigue el que el propio Husserl propone en el § 17 de las *Meditaciones cartesianas*, donde señala que pretender superar el sensualismo sosteniendo la preeminencia de los todos respecto a las partes, es una cuestión, segundo, respecto al hecho más fundamental de la intencionalidad.

2. El análisis de las consecuencias de la propuesta que presento aquí será llevado a cabo más adelante (ver sección 3).

de la doble dependencia de los datos hyléticos de otros datos y del trasfondo para convertirse en afección y por otro lado, de grados de la afección. En efecto, no todo lo dado como dato hylético afecta al yo, de aquí que sea necesario distinguir entre una *tendencia a la afección* de lo que en algún grado afecta al yo. Esto que lo afecta puede, eventualmente, motivar su interés y constituirse como objeto. En el otro extremo, el caso límite de ausencia de afección es llamado por Husserl *lo inconciente*, término que designa la vitalidad nula del dato hylético (Husserl, 1966, 167).

Como vemos, lo que es puesto en relieve y la síntesis asociativas se suponen mutuamente. Los datos hyléticos ya no constituyen en la fenomenología genética un mero darse indiferenciado y caótico sino que en la esfera de la pasividad encontramos procesos sintéticos que los ordenan y que delinean previamente una posible actividad del yo. Una segunda diferencia con los análisis estáticos puede encontrarse en el hecho de que la *hyle* es desplazada desde el polo noético al polo noemático de la conciencia y con ello se constituye en la fuente emisora de rayos más o menos intensos que pueden eventualmente despertar la atención del yo. Se constata, finalmente, la existencia de una nueva forma de intencionalidad que opera en la “antesala del yo” (Husserl, 1966, 166) y da lugar a la síntesis pasiva de la asociación o proto-asociación.

Con todo, el estudio que Husserl emprende en los *Análisis* en torno de la afección se restringe en lo esencial a lo que hemos dado en llamar con Zahavi hetero-afección. Pero, en rigor, en tanto el propio Husserl nunca distinguió con claridad entre una auto-afección y una hetero-afección, sino que habló más bien de “afección” en general, cuando a continuación, me avoque al estudio de la auto-afección y la circularidad que le es inherente, veremos que el propio autor extiende a aquel ámbito lo que fue formulado para el capítulo más amplio de la afección.

2. DOS REGRESOS AL INFINITO EN TORNO A LA AUTO-AFECCIÓN

La auto-afección es la capacidad que tiene la conciencia de darse a sí misma, de manera puramente inmanente, en el transcurso de sus operaciones. El camino que propongo para adentrarnos en la fenomenología de la auto-afección parte del análisis de aquel acto de la conciencia que pone en primer plano esta operación pasiva y que llega incluso a confundirse con ella: la reflexión, es decir, el acto del yo que toma por objeto a sus propios actos.

En el cuadro de los actos de conciencia, caracterizaré a la reflexión, por razones que veremos más adelante, en contraposición con la percepción y la rememoración. Comparte con la primera la condición de ser una *presentación*, esto es, un acto que da un objeto en persona o en “carne y hueso” pero a diferencia de ésta, en lugar de estar dirigida en el momento actual de la conciencia hacia un objeto

espacio-temporal, se orienta hacia el propio curso de conciencia y, por tanto, hacia una fase pasada. Así mientras la percepción se orienta hacia un objeto trascendente, la reflexión lo hace hacia un objeto inmanente. Respecto a la segunda, tanto la reflexión como la rememoración son actos cuyos objetos son contenidos inmanentes y pasados pero se dirigen a ellos de diferente manera. Si la rememoración se orienta al curso temporal para reproducir la experiencia pasada mediante una *plenificación* (*Erfüllung*) de las retenciones, la reflexión se atiende a los actos en sí. De aquí que la rememoración no dé su contenido “en persona” sino que meramente lo *presentifique* en tanto la experiencia recordada no es vivida nuevamente sino solamente re-presentada, i.e. el árbol recordado no es traído en persona en el recuerdo como el sueño que recuerdo no es nuevamente soñado. Por el contrario, la reflexión que toma por objeto la percepción del árbol que vi ayer trae la experiencia de la percepción en sí misma; más aun, pone al acto perceptivo por primera vez como tema de conciencia. Ahora bien, tanto el objeto que es recordado como el acto que deviene objeto de la reflexión, no existen como momentos discretos del curso de la conciencia, idénticos en el transcurso de sus fases y reiterables, vale decir como objetos, *antes* de ser tema de un acto objetivante, para el caso, el acto reflexivo o rememorativo.

Para que tenga lugar la reflexión deben darse, al menos, dos condiciones. En primer lugar, es necesario que el yo que reflexiona reconozca como perteneciente a su propio curso de conciencia aquello sobre lo que reflexiona; de lo contrario, de no producirse una síntesis de identificación entre el yo reflexionante y el yo objetivado por el proceso de reflexión, no puede afirmarse que se trate del mismo curso de conciencia y por tanto, que haya tenido lugar una reflexión. En segundo lugar, si se atiende al principio que señala que “la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad” (Husserl, 1973, 122), entonces es necesario dar con la motivación pasiva de la reflexión. Estas dos cuestiones, sin embargo, no son sino aspectos de un mismo proceso: la captación pre-reflexiva del yo. Cada una de ellas, por su parte, corre el riesgo de caer en un regreso al infinito, que indagaremos a continuación.

2.1 La teoría reflexiva de la auto-captación

Para algunos interpretes,³ la auto-captación primigenia del curso de conciencia reposa en un acto de reflexión. Esto es, para que un acto de conciencia pueda volverse conciente debe convertirse en el correlato objetivo de un nuevo acto. Esta interpretación reflexiva de la auto-captación, supone, para garantizar que el acto reflexionante y el acto objeto de esa reflexión pertenezcan a una misma conciencia que ocurra lo siguiente: No basta simplemente con que A sea conciente de B, A

3.Ver, por citar un ejemplo relevante, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* de Ernst Tugendhat.

además debe ser conciente de B como idéntico de A (Zahavi, 1999, 17). Para hacer esto posible, A debería ser tematizado por un nuevo acto C que volviera conciente a A y con ello garantizar la identidad entre A y B. A su vez, el nuevo acto C debería volverse conciente por un nuevo acto D y así sucesivamente. En conclusión si la auto-captación del curso de conciencia implicara un acto de reflexión entonces caería en un regreso al infinito, volviendo imposible aquello que pretende explicar.

Contra esta interpretación el propio Husserl ha señalado en el importante Apéndice IX de las *Lecciones* que: “Si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es conciente, y el regreso al infinito se hace inevitable” (Husserl, 2002, 142). Esto es, Husserl es plenamente conciente de que si su teoría de la auto-captación dependiera de un acto aprehensor, el regreso al infinito se volvería inevitable.

Pero los problemas no se detienen aquí: afirmar que un acto B se vuelve conciente si y sólo si es objeto de un nuevo acto A significa que en un primer momento todo acto es inconciente y solo reotroactivamente deviene conciente. Ahora bien, la condición para el volverse temático del acto A es que el acto B sea retenido, pero en el mismo apartado el autor señala que: “La retención de un contenido inconciente es imposible” (Husserl, 2002, 142),⁴ luego el acto A no podría tener lugar. Si el acto A no puede ocurrir entonces el acto B no puede volverse conciente, luego ambos actos (y en general, todos) se mantendrían inconcientes. De aquí que esta interpretación reflexiva no sólo supondría un regreso al infinito sino que, por principio, sería imposible.

Una teoría de la auto-captación que admitiera que la conciencia adviene retroactivamente, es decir, que afirmase que la fase actual del curso permanece inconciente, no podría tener cabida en la fenomenología husserliana pues supondría rechazar de plano el conocido principio que afirma que “conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases” (Husserl, 2002, 142); al que Husserl, por su parte, no parece estar dispuesto a abandonar en ningún momento. Este principio establece, a luz de las consideraciones precedentes, que el ser conciente de un acto no puede depender de la reflexión, o de otro acto aprehensor ni, en definitiva, de ningún acto en absoluto y ello por una razón esencial. Lo propio de los actos es la estructura *ego-cogito-cogitatum*, es decir, que exista siempre una distancia entre el acto y su objeto, no pudiendo ocurrir

4. Esta afirmación debe ser matizada a la luz de análisis posteriores en los que Husserl contempla la posibilidad de que haya contenidos inconcientes implícitos en la experiencia y por tanto en todo contenido retenido. (ver Ms. C, 10 texto N° 49, b). Sin embargo, el punto aquí se sostiene: lo que es imposible es la retención de un contenido absolutamente inconciente y no de un contenido inconciente implicado en un contenido conciente. Es decir, para que haya retención el contenido debe ser al menos parcialmente conciente.

nunca que el correlato de un acto no sea un objeto o que el acto se tome a sí mismo como objeto. Esta diferencia esencial entre el acto y su objeto es lo que condena a la teoría reflexiva de la auto-captación al fracaso pues implica abrir en el corazón mismo de la experiencia fenomenológica una brecha insalvable entre la fase actual de la conciencia, que permanecería inconciente, y el resto de un curso que no podría de todas maneras advenir a la conciencia. En definitiva, un acto no puede ser causa del volverse conciente de otro acto. Lo que sí puede ocurrir, como vimos, es que un acto devenga objeto al volverse tema de otro acto pero lo que está aquí puesto en cuestión es, en definitiva, que el ser objeto sea la única forma de ser conciente. Existe además otra manera de ser que no es la de objeto y a ella se refiere Husserl cuando señala que:

...la fase retencional tiene conciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya conciente sin volverse objeto- y lo es en la forma peculiar del “ahora”. Y es esta protoconciencia la que transita la modificación retencional (Husserl, 2002, 142).

El supuesto último de la teoría reflexiva de la auto-captación radica en restringir el ser conciente al ser objeto. Husserl, por el contrario, concibe junto al modo en que se manifiestan los objetos una segunda forma de manifestación: aquella en que la conciencia se da a sí misma. La auto-manifestación que tiene lugar en el curso temporal primigenio no tiene la forma de la “conciencia de” sino que es una protoconciencia en la cual, en términos de Zahavi:

...no hay distinción entre sujeto y objeto, ni entre el dativo y el genitivo del aparecer. Por el contrario, es un tipo de auto-manifestación, un resplandor fundamental, sin el cual no tendría sentido hablar del dativo del aparecer. Nada puede estar presente para mí al menos que yo sea auto-conciente (Zahavi, 1999, 72).

Si la conciencia es conciencia en cada una de sus fases, entonces, es necesario admitir una doble teoría de la manifestación: la de los objetos y la de la propia conciencia. La automanifestación no supone ninguna duplicidad sino que es simple y en consecuencia impide la brecha que ocasionaba el regreso al infinito.

2.2 La motivación de la reflexión

La reflexión sólo es posible porque pre-reflexivamente ha operado una protoconciencia, temporal y asociativa, que configura previamente el curso de vivencias sobre el cual tiene lugar la reflexión. Sin embargo, en tanto la reflexión es un acto es necesario que encuentre su motivación en la vida pasiva y la afección que motiva la reflexión no puede ser sino aquella que los actos ejercen pasivamente

sobre la propia conciencia. Esto es, sólo porque la conciencia es auto-afectada por sus propios actos es que el yo encuentra motivos para reflexionar sobre ellos. De aquí que Husserl afirme en el volumen que recoge sus trabajos tardíos sobre el tiempo (en particular, el Manuscrito C. 10, texto N°49) que: “Un acto es necesariamente afectante, y el yo, que hace su aparición como polo de recubrimiento (*Deckungspol*), es justamente por tal razón también siempre afectante. No puede operar (*fungieren*), sin afectarse a sí mismo como operante” (Husserl, 2006, 193). Ahora bien, si todo acto afecta, y la *afección* es condición del volverse activo del yo, entonces todo acto sería tema de una reflexión, la cual en tanto que acto se volvería objeto de una nueva reflexión y así al infinito, “por tanto, dice Husserl, la auto constitución de la subjetividad trascendental conduce a unos bellos regresos al infinito”(Husserl, 2006, 189). Sin embargo, señala inmediatamente a continuación, que “no todo lo que se destaca es afectante”(Husserl, 2006, 189), es decir, Husserl repone para la auto-*afección* los análisis sobre la gradualidad de la *afección* que habían sido desarrollados para dar cuenta de la hetero-*afección*. Así, es preciso distinguir, en una gradualidad ascendente, el grado-nulo de la *afección* (lo inconciente), lo que se destaca pero no despierta el interés del yo (lo que se destaca-en-sí y tiene una tendencia a la *afección*) y lo que afecta efectivamente (lo que se destaca-para-mí) (Husserl, 2006, 191). El esquema se aplica ahora a ambos lados de la conciencia, es decir, tanto a los actos de la conciencia como a sus correlatos:

...la vida fluyente en su bilateralidad (por un lado, la *afección* que hace su entrada como multiplicidad yoica y por otro lado, acciones más o menos complejas y modalmente modificadas en su complejidad) está bajo la ley esencial de la asociación, y junto con ella a la proto-asociación como temporalización “pasiva” (Husserl, 2006, 189).

De aquí que el hecho de que todo acto afecte al yo no implica *ipso facto* que despierte efectivamente su atención y se convierta en su tema, con lo cual, el regreso al infinito se detiene.

Sin embargo la solución aportada por Husserl plantea un nuevo problema, que podría formularse así: ¿Cómo se distingue la motivación que despierta un recuerdo de la que invita a una reflexión? El tema de las motivaciones del recuerdo ha recibido un extenso, complejo y problemático tratamiento en los *Análisis*, el cual, naturalmente, no puedo reproducir aquí, pero que puede resumirse apretadamente en lo siguiente. El recuerdo es un acto del yo y, como tal, encuentra su fundamentación en una operación pasiva: la *evocación*. Ella es la responsable de tender el vínculo entre el presente y el pasado y lo hace mediante un triple proceso. En primer lugar, la *evocación afectiva* sistemática, que opera al nivel del presente viviente enviando hacia el pasado lazos en virtud de la semejanza con la experiencia presente, la *evocación retroirradiante* que propaga la fuerza afectiva del presente sobre el pasado a fin de incrementar la fuerza

afectiva de un momento pasado particular, es decir, aumentar su llamatividad y finalmente, la rememoración que es el volverse efectivo del yo sobre aquello que se destaca, mediante la plenificación de las intenciones vacías (Husserl, 1966, 122). Sin embargo, respecto a las motivaciones de la reflexión las consideraciones de Husserl son mucho más escasas; no hay en los *Análisis* un tratamiento paralelo al de la rememoración y, al menos dentro de las obras estudiadas aquí, no va mucho más allá del pasaje arriba citado.

Sin embargo, podemos afirmar sin temor a equivocarnos, por tratarse de las condiciones generales de la afección, que en ambos casos es necesario que se den dos condiciones: por un lado, que opera la retención y, por otro, que ocurra un despertar del pasado en razón de sus nexos asociativos con el presente viviente. Este despertar es posible, como vimos, porque previamente ha ocurrido un encadenamiento de *intenciones* pasivas que ligan al presente viviente con su pasado (Husserl, 1966, 163).

En este proceso asociativo, la subjetividad se auto-constituye pasivamente en una síntesis de la afección que motiva el volverse temático del yo sobre su propio curso. Pero el problema que enfrentamos aquí es que lo afectante puede motivar tanto una reflexión como una rememoración, es decir, el yo puede orientarse, respectivamente, hacia sus actos pasados (por ejemplo, hacia la percepción del árbol) o intentar representar la experiencia pasada (hacia el árbol percibido).

El problema, entiendo, podría alcanzar solución por dos caminos diferentes. O bien, puede intentarse la distinción entre dos formas de afección cada una de las cuales motivarían por su cuenta a la reflexión y al recuerdo o bien se acepta que lo motivante es en ambos casos una misma y única afección que es intencionada por el yo de manera diversa. Respecto a la primer alternativa encuentro dos razones para rechazarla. En primer lugar, una consideración textual: Husserl no da ninguna indicación en esta dirección. Pero esto no sería, por supuesto, un argumento determinante ni mucho menos, si existiera algún motivo de peso para proponerlo, más allá de la pretensión, de dudosa relevancia fenomenológica, de mantener el paralelo uno a uno entre afecciones motivantes y actos motivados. En segundo lugar, entonces, creo que lo que atenta fuertemente contra esta alternativa es la sencilla razón de que no hay en la experiencia, o al menos yo no logro encontrar por ninguna parte, una afección tal que invite únicamente a la reflexión.

Y aun cuando pueda buscarse un origen independiente para la afección motivante de los dos tipos de actos⁵ permanecería en la oscuridad, como esta diferencia en

5. Por ejemplo, podría pensarse que mientras la intencionalidad longitudinal de la retención motiva la reflexión, la intencionalidad transversal motiva la rememoración, en tanto la primera da cuenta de la auto-afección del lado yoico de la conciencia y la segunda, retiene pasivamente la afección que ejerce sobre el yo el polo no-yoico. De esta manera, un mismo acto podría despertar el interés del yo en la medida en que todo acto es, a la vez,

el origen de la *afección* podría ser relevante si no se traduce en una motivación discernible para el yo. En consecuencia, creo que debe renunciarse a la búsqueda de una motivación independiente para la reflexión y ello por la naturaleza propia del acto reflexivo: la reflexión posee un irrenunciable carácter teórico, ella es “el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (Husserl, 1949, 176). De aquí que el problema de la motivación de la reflexión conduce al tópico más amplio de las motivaciones del comportamiento teórico en general, y de la reducción fenomenológica en particular, el cual permanece aun como un campo abierto al debate dentro de la discusión fenomenológica. El propio Husserl, sin dar una respuesta concluyente, aportó sí valiosas consideraciones al respecto. Una de ellas puede leerse en este bello texto, titulado “Contra Heidegger”, recogido en el volumen XXXIV de *Husserliana*:

Particulares motivos vienen al caso para hacer posible una actitud teórica, y frente a Heidegger, me parece ciertamente que un motivo originario reside, tanto para la ciencia como para el arte, en la necesidad del juego, y especialmente en la motivación de una “curiosidad teórica” lúdica, esto es, una curiosidad que no surge de las necesidades de la vida, de la profesión, del nexo de fines ligado a la conservación de la vida, que quiere contemplar para sí las cosas, quiere llegar a conocerlas –cosas que no le conciernen en nada. Y no debe haberse dado aquí una *praxis* “deficiente” (Husserl, 2002).

Como se sabe, para Heidegger el ente sólo puede mostrarse como algo “ante los ojos”, vale decir, como un objeto entregado a una aprehensión teórica, cuando ocurre una ruptura en la cadena remisional en la que el útil se encuentra inserto. En otros términos, la orientación teórica depende de que algo en la relación práctica falle, es decir, que tengan lugar los modos deficientes de la *ocupación*: la *sorpres*a, la *impertinencia* o la rebeldía del útil del caso.⁶

Pero el foco de la crítica husserliana no es la inversión que supone la filosofía de Heidegger respecto a la suya propia entre teoría y práctica, sino un supuesto que atraviesa el pensamiento heideggeriano en este punto; a saber: que el vínculo con un ente esté siempre e invariablemente subordinado a una estructura de fines que, en última instancia, se orienta hacia la conservación de la vida.

En consecuencia, sólo habría teoría de aquello que “sirve para la vida” y se volvería impensable una teoría, que como el juego desinteresado, sólo busca conocer por el sólo placer de conocer. Para Husserl, por el contrario, la actitud teórica no debe buscar una motivación por fuera de sí misma: para conocer basta con tener curiosidad.

“un acto de la conciencia” y “conciencia de”.

6. Ver §§ 16 y siguientes de *Sein und Zeit*.

Husserl tenía buenas razones para prescindir de un análisis de la motivación de la reflexión; sencillamente, tal cosa atentaría contra su concepción de la teoría. Ello no significa, naturalmente, que la reflexión no posea una motivación pasiva en lo absoluto, esa motivación existe pero no se distingue de la propia de la rememoración. La reflexión, en un sentido mucho más fuerte que el recuerdo, encuentra en el despertar asociativo una condición necesaria pero no suficiente, pues hay en ella un elemento que escapa a toda motivación: el deseo de conocer.

3. UN REGRESO AL INFINITO EN TORNO A LA HETERO-AFECCIÓN

Como vimos más arriba, la constitución de la esfera sensible reposa sobre el principio de la asociación como ley general de la génesis pasiva: la afección presupone la formación de unidades mediante la intervención de síntesis pasivas (que responden a la asociación por semejanza y contraste) y, consecuentemente, todo lo que logra destacarse ejerce cierto grado de afección afección. Ahora bien, la síntesis asociativa debe operar sobre algo y esto sobre lo que opera no es sino algo que se destaca.

De aquí que el destacarse no sea sólo el producto de tal síntesis sino también su condición. Luego, dado que todo lo que se destaca afecta, la afección presupone la afección. Toma forma aquí el último de los regresos al infinito.

A propósito de esta circularidad Husserl señala:

Sólo una teoría radical que, partiendo de los elementos constitutivos, respecto de la manera misma de la constitución concreta del presente viviente y de las concreciones individuales en sí mismas, puede descifrar el enigma de la asociación y a la vez el enigma de “lo inconciente” y del “devenir conciente” cambiante (Husserl, 1966, 165).

El problema de la afección es el problema del pasaje de lo no-afectante a la afección, es decir, del devenir conciente de lo inconciente. Esta teoría radical, sin embargo, no está más que bosquejada en el contexto de los *Análisis*. Con todo, Husserl propone, “a modo de ensayo”, distinguir dentro del campo hylético entre un “ser-por-sí” y un “ser-para-mí”. El “ser-por-sí” de las unidades hyléticas resultaría de una fusión “incondicionalmente necesaria” (Husserl, 1966, 159) de los datos por medio de la cual se constituiría la forma fija del presente viviente: la forma temporal y espacial de todo campo sensible. Esta forma, unitaria y estable, conformaría la continuidad coexistencial sobre la que tendría lugar la constitución de unidades particulares que serían las efectivamente afectantes (“ser-para-mí”). Puesto que la organización del campo de continuidad en el presente viviente es

condición de posibilidad de la formación de las unidades afectantes, las unidades hyléticas originarias se constituirían primero “por-sí” y luego, en la medida en que sobre ellas operaran las síntesis asociativas, se volverían “para-mí”.

Como resultado de este análisis se distinguen, por una parte, un campo pre-afectante, que es “por sí” dueño de una fuerza afectiva que, si bien no vale para el yo, posee una “tendencia a la afección” y, por otra, un campo afectante, es decir, propio de las unidades que se destacan y que, por esa razón, son “para-mí”. La propuesta parece ser detener el regreso al infinito mediante la distinción entre dos géneros de afección de manera que la afección propiamente dicha (lo que se destaca “para-mí”) ya no presuponga a la afección sino a la pre-afección (lo que se destaca “en-sí”).

3.1 ¿Toda hetero-afección es auto-afección?

Con todo, cabe preguntar si el problema aquí planteado no es expresión de una cuestión de fondo, a saber, que aquello que afecta a la subjetividad trascendental es el resultado de las operaciones de la propia subjetividad trascendental. Esto es, lo que es “en-sí” es también el resultado de una síntesis de elementos que, por fuera de esta fusión, no podrían constituir jamás un trasfondo para lo que se destaca y si allí hay una síntesis es porque hasta allí se ha extendido también la subjetividad trascendental. Luego, la subjetividad trascendental presupone a la subjetividad trascendental y el círculo infinito se reinstala. De manera que el regreso al infinito de la hetero-afección nos plantea una pregunta crucial: “¿No hay –como se pregunta Montavont– una subjetivación de la *hyle* tal que se corre el riesgo de perder todo contacto con la realidad y de recaer en un idealismo subjetivo fuerte alejado del positivismo reivindicado por Husserl?” (Montavont, 1999,207). O, formulado en otros términos, ¿toda hetero-afección no es más que auto-afección?

En sus trabajos tardíos sobre el tiempo Husserl lleva a cabo un ahondamiento de la fenomenología de la asociación que implica, para lo que nos importa aquí, una profundización de los análisis sobre la *hyle*. De esta indagación, profusa, compleja y por demás decisiva en la determinación de la forma final de la fenomenología husserliana, nos detendremos en lo siguiente. La intencionalidad que hasta aquí, aunque no sin ciertas vacilaciones,⁷ había sido la piedra basal de la fenomenología, resulta ahora ser un fenómeno fundado que remite en última instancia al vínculo primigenio que en el presente viviente tiene lugar entre una “proto-*hyle*”, como “núcleo-de-lo-extraño-al-yo” (*Ichfremdekern*), y un “proto-yo”, el cual no se distingue de la “proto-*hyle*” en su contenido sino sólo en cuanto a su función. Es decir, del lado del ego encontramos “proto-*kinestesis*” y un “proto-sentir” que se dirigen de manera indiferenciada hacia la “proto-*hyle*”.

7. Por ejemplo, los pasajes, en mucho sentidos anticipantes, citados más arriba del Apéndice IX a las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

Estos tres momentos no tienen aún el carácter de “conciencia de” sino que se trata de una pre-intencionalidad. La constitución supone, entonces, dos proto-fuentes: el yo primigenio como operante, como “proto-yo” en sus afecciones y acciones y el no-yo primigenio como curso primigenio de la temporalización.⁸

Si, en el nivel último de fundamentación, el vínculo entre el yo y el no-yo no tiene la forma de la intencionalidad, es decir, si no cabe hablar, en sentido estricto, de un polo subjetivo y de un polo objetivo, entonces ya no se corre el peligro de que “el ser” sea reducido a la subjetividad pues, en rigor, si algo ha de afirmarse es la “fundamentación bilateral” entre “el ser” y el sujeto.

La *hyle*, ese íntimo extranjero, con todo, conserva su naturaleza híbrida: ella es, en los términos de la conferencia *Natur und Geist*, materia siempre ya espiritualizada. Más allá de la *hyle*, por tanto, se extiende el ámbito de la pura naturaleza:

...cada impresión con sentido que hace su entrada por primera vez en una conciencia, es un hecho bruto (*ein brutales Faktum*) y el orden en que hacen su entrada las impresiones que ingresan por primera vez a una conciencia es un hecho bruto. Finalmente, todo aquello que está bajo el título de la naturaleza en el sentido más amplio es una conexión inteligible con un contenido de facticidad bruta (Montavont, 1999, 197).⁹

Pero, como habíamos señalado al comienzo del trabajo, admitir la existencia de un contenido fáctico bruto no significa hacer ingresar en la conciencia unidades atómicas que serían dueñas de un sentido por fuera de su relación con la conciencia. Esta posibilidad implica aceptar, por una parte, la existencia de átomos de conciencia y, por otra, la posibilidad de unidades no constituidas.

Respecto a lo primero, es posible señalar que el campo de lo afectante, con su gradualidad inherente, es un ámbito de afecciones relativas donde lo que afecta y se destaca lo hace siempre respecto a un trasfondo constituido tanto por otras unidades afectivas como por lo que no afecta en el momento presente. El carácter relativo de la afección significa que no hay unidades dotadas de un poder afectante en sí sino que toda diferenciación es el resultado de la relación que lo dado establece asociativamente consigo mismo, es decir, resultado del doble movimiento de cohesión interna y contraste externo. Las individuaciones resultantes no son átomos,

8.Ver, para una exposición detallada de lo que aquí resumo: Ms C 6 N° 24, C 10 N°49, entre los textos más representativos. Respecto al tópico de la temporalización he eludido en todo momento adentrarme en él porque, dada su complejidad, amerita un tratamiento pormenorizado en el que no puedo extenderme aquí.

9.Citado por Anne Montavont en *De la passivité dans la phénoménologie* de Husserl . El texto corresponde a la conferencia “Natur und Geist” brindada por Husserl en Fribourg de Brisgau en 1919.

vale decir, identidades sustanciales últimas, cerradas sobre sí y dotado de límites precisos, poseedoras de un sentido intrínseco y que sólo pueden establecer relaciones “externas” entre sí. Esto, entre otras cosas, es una posibilidad que la teoría husserliana de la síntesis pasiva vuelve imposible. Muy por el contrario, las individuaciones con las que tratamos aquí son el “diferencial” entre diferencias múltiples y siempre cambiantes que se agrupan hasta constituir un elemento que afecta como una unidad dentro del campo de lo afectante, por ejemplo, una mancha de color rojo. Por debajo de ella, pero en el mismo plano deontológico, hay otras individuaciones que no llegan a afectar pero podrían hacerlo; el ámbito de lo pre-afectante.¹⁰

Contra lo segundo, cabe resaltar que reconocer algo así como unidades afectantes por fuera de una relación intencional es una violación flagrante del principio fenomenológico de la correlación: toda unidad diferenciada es necesariamente el efecto de una síntesis y la vida pasiva de la conciencia está allí para explicar cómo es posible este fenómeno. Si se rechaza la existencia de átomos de conciencia, el ámbito de la pasividad debe ser pensado como un campo de puras diferencias donde las síntesis pasivas operan dando lugar a individuaciones y con ello a un relieve afectante siempre cambiante.

En síntesis, los dos problemas que habíamos señalados en torno al campo de la hetero-afección, a saber, el regreso al infinito implicado en la noción de afección y el peligro del idealismo fuerte que se seguiría de ello, encuentran en las indicaciones husserlianas señaladas un principio de solución. En efecto, en primer lugar, el círculo de la afección que en su formulación más general se expresa diciendo que la subjetividad presupone a la objetividad, se desdibuja al reconocer que en el substrato último lo subjetivo y lo objetivo emergen de un fondo común indiferenciado. Esto es, si no es posible diferenciar un ámbito subjetivo de un ámbito objetivo, difícilmente pueda decirse que la subjetividad se presupone a sí misma, sino, más bien, que lo subjetivo y lo objetivo se suponen mutuamente. En segundo lugar, el hecho brutal de la naturaleza, que convierte al darse de la *hyle* en un *factum* irracional, establece un límite infranqueable para la subjetividad trascendental: de ella no proviene aquello que se da ni el orden en que se da. De aquí que no sea posible hablar de un idealismo fenomenológico fuerte y que, por tanto, sea necesario sostener la distinción entre auto-afección y hetero-afección.

4. ALGUNAS PALABRAS FINALES

En un sentido amplio, podemos decir que el recorrido que hemos hecho pone en evidencia que lo que está cuestionado en la noción de afección no son sino los alcances mismos de la intencionalidad en la fenomenología husserliana. En otras palabras, tanto la auto-afección como la hetero-afección no se abstraerían de la circularidad si no se admitiera en la conciencia ámbitos no intencionales.

10. Asumo con conciencia el tono fuertemente deleuziano de estos pasajes.

Esto sólo es posible porque se concibe una auto-afección no objetivante del curso temporal y una relación entre el proto-yo y la proto-*hyle* que no tiene la forma de ser “conciencia de”. Como vimos, la intencionalidad hunde sus raíces en un substrato pasivo donde no caben las distinciones entre un polo sujeto y un polo objeto. Si nos detenemos en aspectos puntuales, es claro que el trabajo realizado en torno a la auto-afección se inscribe en el campo abierto para la interpretación por la lectura que Dan Zahavi hace de ciertos tópicos husserlianos. En esta línea de trabajo, adherir, como lo hago, a la existencia de una afección que sería el efecto de la auto-captación de la conciencia significa afirmar que la captación pre-reflexiva no es muda sino que se expresa en la afección que se ejerce sobre el yo y es condición de su volverse efectivo.

Respecto a la hetero-afección, mi propuesta de concebir a la conciencia como un ámbito de diferencias encuentra aquí un mero esbozo. Los problemas implicados en tal idea no pueden ser desplegados en este contexto pero basta señalar uno, que encuentro como el más acusante: el inconsciente husserliano no constituye un límite claro para el proceso de diferenciación, con lo cual, la conciencia correría el riesgo de sufrir “un desfondamiento infinitesimal”. El desarrollo de esta posible línea interpretativa será objeto de análisis futuros.

Finalmente, me interesa destacar que no cabe para la fenomenología de Husserl ningún intento de reducción, en ninguna dirección, entre la auto-afección y la hetero-afección. Ambas se suponen mutuamente y entre ambas tiene lugar el todo de la experiencia fenomenológica.

BIBLIOGRAFÍA

BÉGOUT, C.: *La généalogie de la logique*. Paris: Librairie Philosophique, 2000.

MONTAVONT, A.: "Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis*", *Alter*, num. 2 (1994), págs. 119-139.

—.: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (Libro I)*. México D.F.: FCE, 1949.

—.: *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

—.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: M. Nijhoff, 1973.

—.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

—.: *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht, Boston & London: Kluwer, 2002.

—.: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer, 2006.

WALTON, R. y PIRK, A.: "Asociación y Síntesis Pasiva", *Cuadernos de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, núm. 20 (1973), págs. 435-476.

ZAHAVI, D.: *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.