

Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 169.

ALBERTO GARCÍA SALGADO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Ya desde su primer libro, *Vom Leib zum Selbs*, el ahora profesor de la Michigan State University efectúa un análisis fenomenológico del tránsito del sujeto desde su estar en el mundo circundante hacia su auto-comprensión como sujeto auto-determinado. Lo que Christian Lotz nos ofrece allí es una novedosa interpretación del sujeto práctico a partir de Husserl y Heidegger, aunque intentando ir también más allá de estos dos autores, concluye con la tesis de que la voluntad-sobre del sujeto práctico está anclada en la previa y preteórica adherencia del sujeto al mundo entorno.

En el texto que comentamos a continuación, Lotz amplía su horizonte de investigación desde ese mismo sujeto práctico hacia su estructura afectiva, y desde la afectividad hacia la totalidad del sujeto, entendida ésta como unidad histórica. Su idea es que el sujeto humano es ante todo un sujeto práctico, y por ello mismo, un sujeto afectivo, y que la afectividad le provee una idea de sí mismo, incluso allí cuando el yo como totalidad resulta indisponible teóricamente.

Se trata también de una interpretación novedosa, no sólo por cuanto a las ideas vertidas y por su intento de “volver a revisar” las ideas de Husserl y su alcance para resolver los problemas filosóficos puestos en evidencia por la fenomenología misma, sino por cuanto al recorrido utilizado para probar sus tesis. Así, se parte de una revisión de la metodología fenomenológica de Husserl y de sus resultados sobre la constitución subjetiva en su “triple estructura”: experiencia, subjetividad y afectividad, para llegar a la aclaración, a partir de esa estructura tripartita, del “elemento central” de nuestra experiencia del mundo, es decir, la auto-constitución del yo a partir de su pasado.

A diferencia de su anterior libro, aquí Lotz discute casi exclusivamente con Husserl, por parecerle este autor un maestro en la combinación de consideraciones metodológicas con análisis casi minimalísticos de la experiencia, además que de que a partir de la fenomenología husserliana se ofrecen al análisis

“infinitas posibilidades”, ya que partiendo de Husserl “siempre hay *más* por ver, *más* por entender, *más* por aprender” (p. 4). Y no obstante, y precisamente para explorar todos sus alcances, es necesario, dice nuestro autor, revisar nuevamente el pensamiento de Husserl.

Por ello es que el primer paso consiste en una reconsideración de la fenomenología en tanto que metodología, para lo cual resulta inevitable pasar revisión del concepto de reducción, pero, y esta es la propuesta de Lotz, en sus fundamentos antropológicos. El método fenomenológico tiene dos momentos, el primero, el de la reducción, basado en la reflexión, y el segundo, el de la variación eidética, basado en la imaginación; en aquél reducimos el fenómeno a su contenido actual y reflexionamos acerca de su estructura, mientras que en éste variamos el fenómeno a fin de verlo mejor y más claramente, esto es, “*jugamos* con los contenidos revelados en la reflexión trascendental” (p. 9).

Pero la ejecución de la reducción y la operación de la variación suponen algún tipo de motivación, ya que son efectuadas libremente, como lo muestra el hecho de que estos procedimientos, como tales, no se llevan a cabo en la actitud natural. ¿Por qué tipo de necesidad, estando en actitud natural, alguien puede manifestarse por este cambio de actitud? Más allá de la caracterización de la motivación para su realización en términos meramente eidéticos, habría que pensarla en términos de su efectuación, es decir, de su práctica concreta. Para efectuar la reducción y la variación se requieren de capacidades humanas bien desarrolladas: la de la descripción y la de la fantasía y, en esta última, la de la creatividad.

En este acceso antropológico al método fenomenológico sobresale el análisis de la conciencia de fantasía. Si en la reflexión se parte de lo dado del fenómeno, en la variación se sobrepasa lo meramente dado hacia las modificaciones efectuadas en la fantasía de lo que se nos ha presentado; por supuesto que la fantasía, a pesar de que puede variar libremente el fenómeno, no lo puede variar *ad libitum* y fuera de los límites del fenómeno como tal, por lo que la variación misma nos da cierta forma del fenómeno, su *a priori*, y precisamente a través de los límites de la fantasía, de lo que la fantasía ya no puede variar. El fenomenólogo, al aplicar este procedimiento, debe tener, en primer lugar, una gran capacidad creativa para poder variar y hacer presente a la conciencia las posibilidades ideales del fenómeno, y en segundo lugar, una gran y disciplinada capacidad de análisis, esto último para poder representarse la “pura posibilidad” sin salir de la experiencia.

De allí se entiende que para el Husserl de *Ideas I* sea necesario ejercitar abundantemente la fantasía, pero hacerlo después de haber fertilizado la fantasía con observación en intuición originaria. Para Lotz esto significa que el método fenomenológico, lejos de ser una suerte de “deshumanización”, como lo pensaba Fink, es en realidad “una humanización del ser humano”, ya que supone el cultivo de las facultades más humanas: la observación, la reflexión y la fantasía. Además, y este punto resulta también novedoso, nuestro autor encuentra cierta similitud entre el método husserliano y el acto de jugar, ya que cuando jugamos también variamos las posibilidades de las jugadas en base a reglas más allá de las cuales ya no podemos variar.

Hay, pues, un motivo *imaginativo* en el concepto husserliano del pensar y hacer fenomenología, ya que en realidad Husserl intenta “pensar los límites del mundo como límites de la fantasía” (p. 23). Pero la pregunta original que desató la discusión acerca del procedimiento fenomenológico, y que encontró en él raíces antropológicas, sigue pendiente, esto es, la pregunta acerca de qué motiva verdaderamente a la fenomenología trascendental. La respuesta está en la autoproclamanda búsqueda de claridad por parte de Husserl o, en términos de Lotz, la incompreensión de las operaciones de la subjetividad en sus estratos más profundos, incompreensión, va a concluir este libro, que no puede solventarse teóricamente, sino sólo prácticamente.

De cualquier forma, el proceso de búsqueda de explicación es guiado por lo inexplicable; y en la medida en que la fenomenología va revelando lo inexplicable, se va pasando de la fenomenología estática a la genética, por ello es que a partir, sobre todo de esta última, aparece la discusión acerca del concepto del yo como mónada, es decir, como unidad y totalidad de la vida subjetiva, ya que lo inexplicable finalmente es cómo el yo es una totalidad accesible a sí mismo.

La problemática acerca de los varios conceptos del yo se acentúa en la fenomenología genética. El yo puro es el yo considerado meramente en términos de su función; el yo personal es el yo en tanto que histórico, y el yo como mónada es el yo en tanto que horizonte total de la vida entera en su concreción. En estos tres conceptos del yo puede ser situada la afección y la afectividad, ya que el yo puro tiene una función afectiva, el yo personal resulta ser un “centro de afección” “dinámico y auto-formado” y la mónada termina siendo la totalidad de la vida afectada por la afectividad y el lugar donde se puede situar el cambio afectivo de la existencia. Así, la afectividad y la correlativa capacidad de ser afectado atraviesan completamente al yo.

El asunto ahora es saber cómo se constituye tanto la afectividad como la afección, y cómo éstas se relacionan. Para Husserl la afectividad no puede entenderse sin la afección, es decir, sin la capacidad corporal de ser afectado, la cual determina la materia del acto de la afectividad; por ello es que Lotz analiza el problema de la afección en tres momentos graduales que culminan en la afectividad: 1) la constitución kinestésica del cuerpo que me pone en relación con un objeto afectante, cuyo resultado es el sufrir una afección, 2) la auto-relación del sujeto afectado consigo mismo, o “autoafección”, y 3) la interpretación en términos de afectividad, la cual se da como positiva o negativa, y que constituye lo que se denomina “desahogo (*relief*) afectivo” (p. 41). Así, concluye Lotz, la afectividad está estructurada corporalmente.

La mera afección aparece vinculada a la capacidad de movimiento corporal, esto es, al mero “ser capaz de” propio del cuerpo, que permite el contacto del sujeto con el mundo y, por lo tanto, la posibilidad de éste de ser afectado —en un sentido incluso táctil; pero al mismo tiempo, la afección aparece relacionada con la atención, esto es, con la capacidad de la conciencia de “seguir” una afección en el modo de la atención, es decir, de volverme o dirigirme temáticamente a ella y, a través de un sentirme en la afección de manera positiva o negativa, valorarla.

Así, esta receptividad del yo, la que se vuelve a la afección, no ocurre en mera neutralidad, sino que se traduce en un sentimiento positivo —alegría— o negativo —sufrimiento—. Al mismo tiempo, tanto esta afección atendida como la reacción de sentimiento y valoración, se constituyen primariamente en síntesis pasiva. Por supuesto que cabe la posibilidad de que una afección no sea seguida o atendida por la conciencia, en cuyo caso, y sin este dirigirme a ella, no podría suscitar sentimiento alguno ni ser valorada; pero en realidad este caso no es abordado por Lotz, quien tan sólo da por sentado que hay cierto tipo de afecciones que en la medida en que son atendidas suscitan sentimientos, como tampoco se pregunta sobre de qué depende el atender o no a una afección.

Pero si la afección deriva pasivamente en valor, ello quiere decir que hay una “naturaleza proto-ética de la afección”, por lo que “la afección no puede nunca emerger sin el valor” (p. 57). Y, al mismo tiempo, sin el valor la afección no puede tener sentido en tanto que sentimiento positivo o negativo, esto es, no podría ser gozada o sufrida.

Ahora bien, a través de la afección el sujeto tiene experiencia de sí mismo, es decir, se constituye autoafectivamente, ya que al momento de sentir una

afección se siente al mismo tiempo a sí mismo como el sujeto que precisamente siente. Pero para Lotz esto significa también que, si esta afección consciente es valorada como positiva o negativa, el yo que la siente también se valora a sí mismo y al mismo tiempo como positivo o negativo, es decir, que a través de la afección el yo tiene experiencia de sí mismo en términos de valor.

Todo lo anterior corresponde a la dimensión de la autoafección y autoafectividad, pero existe también la dimensión intersubjetiva de los sentimientos en términos de heteroafección y heteroafectividad. En la visión de Lotz, son los sentimientos el verdadero lugar en el que se “encuentran fácticamente” la autoafección y la heteroafección, lo cual explica que en la filosofía husserliana ambas dimensiones aparezcan íntimamente interconectadas.

El punto de partida de la heteroafección debe ser necesariamente la autoconstitución de la afección, ya que de las afecciones del otro sólo se puede tener apercepción, nunca experiencia directa, por lo que el problema de la heteroafección es en realidad el de cómo un yo se relaciona afectivamente con un otro, de tal manera que la investigación de la heteroafectividad debe estar enmarcada necesariamente en la temática más amplia de la experiencia del otro, esto es, el de la constitución de la intersubjetividad.

Para Husserl la experiencia del otro comienza a través de la paridad entre mi cuerpo propio y el cuerpo del otro, lo que significa que del otro tengo experiencia, en un nivel primario, a través de la percepción de su cuerpo y de una asociación inmediata entre su cuerpo y el mío. Lo anterior significa para Lotz que la experiencia del otro está constituida a través de la posibilidad del “contacto corporal inmediato” con el otro, ya que el reconocimiento del cuerpo ajeno como “similar” al mío implica el poder alcanzarlo y, eventualmente, tocarlo; así, para nuestro autor, y a diferencia de Sartre y Lévinas, es el contacto y no la mirada lo que me relaciona con el otro.

Pero esta asociación entre los cuerpos es tan sólo el primer nivel de experiencia del otro, pues sobre él se funda un segundo estrato, el cual consiste en una presentación del otro en “una asociación de un nivel superior”, es decir, como un otro en el sentido de un *alter ego*. Lo anterior significa que sobre la base de la percepción del cuerpo ajeno le asociamos precisamente a éste, y gracias a una paridad asociativa que opera básicamente en un nivel pasivo, una vida psíquica que se manifiesta a través de la capacidad expresiva del

cuerpo ajeno; así es como el otro me aparece como *alter ego*, como otro yo, esto es, como otro sujeto *como yo*.

La constitución del otro como otro yo abre la posibilidad a la consideración de la experiencia retroactiva que el otro tiene acerca del yo, ya que si el yo percibe al otro como un cuerpo psíquico, el otro debe percibirme de la misma manera, de tal forma que la misma forma en que yo constituyo al otro éste me constituye, y si en esa referencia hacia el otro aparece una remisión afectiva por parte del yo, lo mismo puede decirse del otro en relación al yo, que aquél también me apercibe afectivamente.

Lo anterior supone para Lotz que en el fondo de la exposición husserliana del otro se encuentra una “experiencia reflejo”, esto es, que del otro tengo experiencia como reflejo del yo, por lo que si el otro aparece a mi sistema de remisiones como un análogo mío, el otro aparece a mi campo de percepción de manera similar a como yo mismo aparezco como reflejo mío ante un espejo: como si fuera un otro que se mueve como yo siento que me muevo. Pero, además, la experiencia del reflejo supone la capacidad de imitación entre los sujetos, es decir, la posibilidad de dos personas de hacer lo mismo, o de “participar en” o tomar parte de lo mismo. Y es a través de la experiencia del reflejo y la imitación que se puede explicar la participación en una misma naturaleza intersubjetiva, ya que si el otro tiene la posibilidad de presentarse como un reflejo del yo, y si yo tengo la posibilidad de imitar al otro y éste de imitarme, es porque entre ambos existe una estructura común que nos gobierna.

Pero la experiencia del otro nos abre también a una intersubjetividad que se vive desde dentro, desde la inmanencia. En primer lugar, la experiencia del yo ante el espejo se vive como una suerte de alteridad, y, en segundo lugar, el sujeto que vive un sentimiento se siente a sí mismo en tanto que afectado por el sentimiento como otro, en tanto que se vive en toda afección una especie de exceso respecto del yo; es decir, en la autoexperiencia del reflejo y en la autoafección se constituye una “auto-otredad”. Y es precisamente este punto, el de la experiencia del sí mismo como otro, el que permite plantear el problema superior de la fenomenología, a saber, el de la autorelación afectiva en un horizonte temporal.

La pregunta de Lotz es qué tipo de vivencia tiene el yo de sí mismo desde su propia temporalidad, si en esa experiencia o conjunto de experiencias el yo se vive como una totalidad, y si esa totalidad es accesible a sí mismo y cómo lo es. Para abordar el asunto de la autoexperiencia temporal del yo, nuestro au-

tor analiza en primer lugar las vivencias del recuerdo y de la fantasía, para concluir que el yo se vive a sí mismo en una corriente temporal que se extiende hacia atrás gracias al recuerdo que tiene el yo de sus propias vivencias, y hacia adelante a través de la fantasía de sí mismo, aunque no se trata aquí de una libre fantasía, ya que lo que el yo puede proyectar de sí mismo es posible en el marco de cierto “estilo” de lo que el yo ya ha sido, es decir, que “el horizonte de futuro es llenado con expectativas que ya funcionan ahora, en el proceso viviente de la experiencia, por lo que el futuro no es ni nunca ‘nada’ ni tampoco ‘completamente abierto’; más bien, ya alberga un estilo proyectado por mi expectativa y expresado en ciertas predelineaciones experienciales” (p. 117), esto es, que lo que podemos proyectar de nosotros mismos depende en realidad de lo ya vivido y retenido en la memoria.

Así, es en realidad el recuerdo el que alberga la idea que el yo se va haciendo de sí mismo, por lo que sin la rememoración no puedo estar constituido por mí mismo. Y en efecto, la rememoración nos va dando una unidad y un ser-para-sí que podemos identificar con nuestra propia vida monádica. Pero el asunto es que si sabemos de nosotros mismo a través de la recolección de vivencias esto es posible no sólo porque podemos tener acceso a las vivencias que se van almacenando en la conciencia sino porque también podemos, de alguna manera, reproducirlas. No obstante este acceso no es total, por lo que no tenemos a disposición nuestra propia corriente pasada de vivencias.

Existe, pues, una indisponibilidad de nuestra propia vida histórica, de tal manera que lo que llamamos nuestra “vida histórica” es una idealidad, y una idealidad que no puede construirse en un nivel narrativo, ni individual ni intersubjetivo, lo cual supondría un tipo de accesibilidad teórica; por el contrario, la idealidad de nuestra unidad subjetiva sólo puede construirse en un nivel pre-narrativo, el cual es precisamente práctico y afectivo. Y en efecto, en la autorelación práctica “yo tengo algún tipo de acceso afectivo a mi vida como un todo” (p. 129), lo cual implica que en el ámbito de la acción, cuando decido qué hacer, se constituye una idea de sí relacionada con la acción particular, pero, al mismo tiempo, con un nexo completo de la vida, por lo que allí se presenta como disponible la idea de sí mismo como una unidad.

El ejemplo con el que culmina Lotz es el de la determinación de la propia vida a través de una deliberada auto-orientación, lo que Husserl llama “renovación”. Estamos hablando de una suerte de “conversión” que voltea no sólo a un sector de la vida sino a la vida entera y que implica un cambio de mi forma

de vida, por lo que “la renovación no está limitada a un sector de la propia historia; más bien, es a gobernar ‘cada acción’, y por supuesto, ‘cada pulso’ de la propia vida” (p.130). Pero en esta posibilidad de cambio radical de mi vida que apunta hacia el convertirme en una nueva persona se presenta, o se debe presentar, una idea de mí mismo como unidad, pues es precisamente la totalidad de la vida lo que se intenta modificar, así, es en la posibilidad del cambio práctico de la vida donde se da una disponibilidad de la propia vida como un todo coherente. Aparece entonces otra unidad constituida no precisamente en ruptura con la anterior, sino en un nuevo desarrollo a través del diseño de nuevas habitualidades mediante las que se pretende recuperar el “genuino ser humano” que ya estaba predelineado pero que hasta el momento no había podido ser. Pero, a final de cuentas, la motivación para la renovación no puede venir, parece sugerir Lotz, más que de una suerte de autoafección.

From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited es un texto en realidad innovador por cuanto no sólo presenta al lector una de las vertientes en la discusión actual de la fenomenología husserliana, exponiéndola con propiedad y cuidado, sino por cuanto, pretendiendo ir un poco más allá de Husserl, intenta no sólo dar coherencia al tema de la afectividad en el todo de la filosofía husserliana, sino también abrir las posibilidades de investigación de la temática desde Husserl hacia atrás y hacia delante de este fundamental autor, como lo muestra el hecho de intentar relacionar la postura de la afectividad husserliana con Fichte y con Gehlen y Lévinas.