

**EL OBJETO DEL SENTIMIENTO. UNA
LECTURA HUSSERLIANA DE LA
RELACIÓN ENTRE SENTIMIENTO Y
OBJETIVACIÓN A LA LUZ DEL SEMINARIO
DE RENAUD BARBARAS *INTRODUCCIÓN A
UNA METAFÍSICA DEL SENTIMIENTO***

**THE OBJECT OF FEELING. A HUSSERLIAN
READING OF THE RELATION BETWEEN
FEELING AND OBJECTIVATION IN THE LIGHT
OF RENAUD BARBARAS'S SEMINAR
*INTRODUCTION TO A METAPHYSICS OF FEELING***

Celia CABRERA

*(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)*
celiacabrera@gmx.com

RESUMEN: El trabajo toma como punto de partida la referencia de Renaud Barbaras al famoso precepto de la primacía de la objetivación tradicionalmente atribuido a Edmund Husserl, con la finalidad de reflexionar sobre el carácter no objetivante del sentimiento y la compleja relación entre sentimiento y objetivación. Desde los orígenes del movimiento fenomenológico, la relación entre objetivación, constitución e intencionalidad en la esfera del sentimiento ha constituido uno de los ejes centrales de la discusión sobre la vida afectiva. Este tema, que ha sido retomado críticamente en la fenomenología post-husserliana, adquiere en la alusión de Barbaras un nuevo matiz. Luego de abordar la posición de Barbaras y esclarecer el sentido preciso de su referencia al precepto husserliano en el marco de la obra *Metafísica del sentimiento*, nuestra reflexión girará en torno a los siguientes interrogantes: ¿Cómo se relaciona el sentimiento con un objeto? ¿Qué es, en general, “tener un objeto”? y ¿Qué nos puede enseñar el sentimiento acerca de la correlación intencional y la relación del sujeto con la objetividad?

PALABRAS CLAVE: afectividad, constitución, fenomenología, intencionalidad, objetividad.

ABSTRACT: The paper takes as its point of departure Renaud Barbaras's reference to the famous principle of the primacy of objectivation traditionally ascribed to Edmund Husserl, in order to reflect on the non-objectifying character of feeling and the complex relation between feeling and objectivation. Since the very beginnings of the phenomenological movement, the relationship between objectivation, constitution, and intentionality in the sphere of feeling was one of the main points of the phenomenological discussion on affective life. This subject, which has been critically revisited in post-husserlian phenomenology, acquires in Barbaras's reference a new sense. After discussing Barbaras's own position and the exact sense of this reference to Husserl in the context of his work *Métaphysique du sentiment*, we will deal with the following questions: how is feeling related to an object? What does it mean to "have an object"? and What can feeling teach us on the topics of the intentional correlation and the subject's relationship with objectivity?

KEYWORDS: Affectivity, Constitution, Intentionality, Objectivity, Phenomenology.

I. Introducción

El seminario dictado por Renaud Barbaras en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires abordó de manera minuciosa a lo largo de tres encuentros los ejes centrales de su obra *Metafísica del sentimiento*. De modo general, su presentación cumplió un doble objetivo: sentar las bases de su particular concepción del sentimiento y dar un nuevo paso en el desarrollo de su proyecto filosófico. Para ello, un primer momento del seminario fue dedicado a establecer las coordenadas fundamentales de su pensamiento, tanto aquellas que lo inscriben en la tradición fenomenológica, como aquellas que lo conducen más allá de la fenomenología en la dirección de una metafísica y una cosmología. Esta dirección no constituye, a sus ojos, un abandono de la fenomenología sino una profundización, en virtud de la cual la metafísica y la cosmología no aparecen como campos extraños a ella, sino como una dimensión constitutiva de la propia fenomenología (Cfr. Barbaras, 2016: 34,167).¹

¹ A continuación, siempre que sea posible, introduciré las referencias a los pasajes de la obra *Metafísica del sentimiento* en los que Barbaras expresa las ideas presentadas en el seminario.

Luego de la introducción a los lineamientos fundamentales de su propuesta, el segundo momento del seminario fue dedicado específicamente a la reflexión sobre el sentimiento. Según Barbaras, el sentimiento es, al mismo tiempo, la relación más inmediata y más evidente con uno mismo y la dimensión que abre el sujeto al mundo al que pertenece. Sobre el estatuto del término, señala que no es completamente ajeno a lo que se entiende corrientemente por sentimiento, pero es “su modo de existir fundamental” (2016: 179). No obstante, es diferente de lo que comúnmente se entiende como emoción y como afecto. De acuerdo con él, el sentimiento no es la emoción porque ella solo abre al sujeto a entes que ya están ahí en el mundo, y tampoco corresponde a lo afectivo. En rigor, el sentimiento es “pre-afectivo”, así como es “pre-cognitivo”. Aunque luego aclarará que tiene, sin embargo, una cierta relación con el afecto y con el conocimiento: tiene en común con el conocimiento la apertura hacia algo, y con el afecto, el carácter no representativo y no objetivante de dicha apertura (Cfr. 2016: 184).

Las reflexiones de Barbaras sobre el sentimiento se enmarcan en su teoría sobre el deseo, en cuanto “corazón” de la correlación intencional. De acuerdo con él, el sentimiento es inseparable del deseo pues es su dimensión “más profunda e interior” (2016: 256). Al mismo tiempo, el sentimiento es la “dimensión motriz” del deseo (2016: 178) pues lo inicia y le da direccionalidad. Si bien no se confunde con el deseo, en la medida en que pertenecen a dos planos ontológicos distintos, el sentimiento abre el mundo (de un modo distinto al conocimiento) y, de este modo, ofrece al deseo el “suelo” sobre el que ejerce su movimiento (2016: 256). Entre los ejes en torno a los cuales giran sus reflexiones sobre el sentimiento y el deseo se destaca una temática fundamental, que es retomada en distintos momentos del seminario: la relación del deseo con su objeto. Estas reflexiones ponen énfasis en, por lo menos, tres cuestiones que Barbaras considera relevantes: (1) aquello hacia lo que apunta el deseo; (2) el carácter de la relación entre el deseo y su objeto, y (3) la posibilidad del deseo de alcanzar su objeto (la posibilidad de satisfacción). En el primer caso, lo que está en juego es el estatuto del correlato del deseo, es decir, hacia dónde se dirige. En el segundo caso, se trata de esclarecer el tipo de vínculo que implica esa correlación (como veremos, Barbaras habla, en este contexto, de “objetivación”, de “conocimiento” y de “constitución”). Finalmente, la tercera cuestión concierne a la decepción ligada a la “insaciabilidad” del deseo y a la “inagotabilidad” de aquello que pretende alcanzar.

En el marco de esta exposición sobre la relación entre el deseo y su objeto, Barbaras realiza una de las pocas referencias a la filosofía de Edmund Husserl

que se pueden encontrar a lo largo de las tres sesiones que duró el seminario. Esta referencia retoma, en lo esencial, un comentario presente en la sección “La poética” de la obra *Metafísica del sentimiento*. Según explica, su propia concepción del deseo constituye, en el fondo, “un reconocimiento del precepto husserliano de la primacía de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes” (2016: 169). Barbaras alude, en este contexto, a la crítica a la que dio origen este precepto y señala que ella tuvo como consecuencia una inversión de la primacía de los actos objetivantes en la que se basó toda la fenomenología post-husserliana. Llamativamente, reconoce en su propuesta una matización de dicha crítica y sostiene que ella iría unida a la intención de rescatar cierta “verdad” de la concepción husserliana. En sus palabras: “la verdad de la teoría husserliana es que el deseo como tal está en relación con algo, que no es deseo de nada, que no podría ser reducido a un puro dinamismo y un puro avance” (2016: 169). Como resume en el seminario: “hay una autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes, pero en el seno del deseo hay también cierto modo de conocimiento originario de su objeto. En términos husserlianos, hay una dimensión objetivante en el centro del deseo.” (2023: Lección tercera).

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de este reconocimiento de una “verdad” en la tesis de la primacía de los actos objetivantes? y, más aún, ¿qué quiere decir Barbaras al adscribir una direccionalidad objetivante al deseo? Como se sigue del último texto citado, la verdad que intenta rescatar no concierne, en sentido estricto, a la dependencia de los actos no objetivantes respecto de los objetivantes (que derivaría del precepto que sostiene la primacía de estos últimos), sino a la existencia de una dimensión constitutiva en el deseo. En efecto, sus comentarios ulteriores en el seminario reafirman esta comprensión, por ejemplo, al sostener que su reconocimiento del precepto husserliano no significa que “un objeto solo puede ser deseado si previamente es conocido como objeto, esto es, representado”, pues “el deseo constituye su objeto, como deseado, sin pasar por una representación” (2016: 169). Por su parte, la cuestión relativa al carácter objetivante del deseo es también matizada mediante la afirmación de que “si el sentimiento da a conocer algo, revela, es decir, intenciona algo, esta intención no es la del conocimiento, objetivante y representativa: ella excede el plano de la representación, desborda el plano de los objetos (...)” (2016: 184). Esta ambivalencia que deja traslucir Barbaras pone de manifiesto que su concesión al precepto en cuestión encierra una cuestión más compleja de lo que parece a primera vista. Así planteada la cuestión, su alusión nos ofrece la ocasión para reflexionar sobre un tema que se encuentra en el corazón de su comprensión sobre el sentimiento y, según entiendo, también de la discusión fenomenológica más general sobre

la afectividad. Estas cuestiones conciernen al sentido de la correlación, la constitución, la intencionalidad y la objetivación en la esfera del sentimiento. En breve: ¿Qué significa constituir un objeto y, en general, “tener un objeto”? ¿Cuál es la dimensión afectiva de la constitución? y ¿Qué significa la relación con un objeto en la esfera afectiva? Dicho de otro modo: ¿qué nos enseña el sentimiento acerca de la correlación y la relación del sujeto con la objetividad? Propongo, para comenzar, una presentación del marco filosófico que sustenta la referencia de Barbaras al precepto tan famoso en la historia de la recepción de la filosofía de Husserl.

II. El deseo y lo deseado en la perspectiva de Barbaras ¿Hay una dimensión objetivante en el deseo?

Como mencionamos, en su descripción del deseo Barbaras se refiere a algunos ejes que son relevantes en relación con el tema que tomamos como hilo conductor: el estatuto de lo deseado; el carácter de la correlación entre el deseo y lo deseado y la posibilidad del deseo de alcanzar lo deseado, es decir, la posibilidad de alcanzar satisfacción o sufrir una decepción. En rigor, estas dimensiones que aquí distinguimos se encuentran entrelazadas en su exposición. Pues, como veremos, la caracterización del objeto del deseo -y su distinción entre lo intencionado y lo deseado- es indisoluble de su concepción del deseo como un movimiento insaciable. Por su parte, el modo en que entiende el vínculo entre el deseo y lo deseado como una relación de pre-conocimiento, posesión previa, etc. se desprende de su análisis sobre las condiciones de posibilidad de la búsqueda y la decepción.

Barbaras comienza describiendo el exceso que caracteriza al deseo: su rasgo propio es que lo que encuentra no lo colma, sino que, por el contrario, lo exacerba. En ese sentido, se puede sostener que el deseo solo alcanza su objeto de manera negativa, como algo que siempre falta (Cfr. 2016: 168). Por su parte, a la pregunta por el objeto del deseo habría que responder que su objeto es aquello que cada objeto alcanzado no es (Cfr. 2016:168). Esta distinción entre lo deseado por el deseo y lo que él efectivamente encuentra hace necesario, según Barbaras, introducir una distinción entre “lo intencionado” y “lo deseado”. De acuerdo con esto, mientras que “lo intencionado” es aquello que el deseo encuentra efectivamente, “lo deseado” es lo que siempre falta en lo intencionado, es la falta que explica que el deseo se vuelva a poner en movimiento. Así, mientras que lo

deseado se da de manera negativa en lo intencionado, lo intencionado es lo que se da efectivamente. Sus afirmaciones a propósito de esta distinción sugieren que se trata de la diferencia entre el objeto “verdadero” del deseo (Cfr. 2016: 168) y, podríamos presumir también, de un objeto “no verdadero” del deseo. El verdadero objeto del deseo es, de acuerdo con él, aquel que solo se da en la forma de la falta. Antes de seguir adelante, hay quizás una observación para hacer sobre la distinción entre “lo deseado” y “lo intencionado”. Si bien Barbaras no se detiene en el seminario en una profundización de esta diferencia, uno podría preguntarse por qué es necesario introducirla. Es decir, si lo deseado es lo que falta en lo que se da, ¿por qué, en vez de distinguirse de “lo intencionado”, no puede ser comprendido como aquello de lo intencionado que solo se cumple parcialmente, i.e., lo que se encuentra en una tensión constante entre cumplimiento parcial y decepción? La estructura misma *de una única intención* -en cuanto tensión entre lo dado actualmente y lo dado en el modo de la aspiración- podría ser ya suficiente para dar cuenta de lo que se da y de lo que falta (o bien, entre lo que se da de modo pleno y lo que se da de modo deficiente).² Creo que un posible problema de esta diferenciación es que parecería sugerir una equivalencia entre lo intencionado y lo cumplido plenamente, esto es, parecería identificar lo intencionado con lo que se da de manera completa, “de un golpe”, sin horizontes de indeterminación. O bien, podría dar lugar a identificar lo intencionado como el correlato de una intención objetivante o dóxica, como la percepción, que sería tan solo *acompañada* por el deseo (como, por ejemplo, para Husserl, el interés³ acompaña siempre todo tipo de intención, dirigiéndose a lo nuevo).⁴

² Estamos pensando aquí, como es manifiesto, en la concepción husserliana de la intencionalidad, específicamente, en su carácter horizontal. La estructura horizontal de la intencionalidad explica que una misma intención se caracterice por una dinámica entre lo que se colma con lo alcanzado y lo que apunta siempre más allá de lo dado.

³ Para Husserl, el interés es una “participación en un contenido” muy cercana al placer. El interés es atravesado por un ritmo de tensión y resolución. La unidad y la continuidad rítmica del interés es un ritmo del sentimiento en sus aumentos y disminuciones: “En el curso natural de las actividades del interés, experimentamos la unidad y la recíproca relación como aumentos y disminuciones al interior de una situación afectiva” (Husserl, 2004: 175). Según esto, toda experiencia tiene un componente de placer y displacer, por mínimo que sea.

⁴ La respuesta a estos interrogantes requeriría una aclaración sobre el uso de los términos “intención” y “lo intencionado” y su diferencia respecto de “lo deseado”: ¿“lo intencionado” es intencionado *por el deseo* o se trata de otro tipo de intención? Como sugiero arriba, la pregunta relevante es si se trata de dos dimensiones al interior del deseo (lo que el deseo alcanza y lo que el deseo no alcanza) o de una intención deseante y otra intención dóxica, y, asimismo, cómo opera el cumplimiento y la decepción en cada uno de los casos. Ciertamente, no se trata del objetivo central del seminario y esto explica la ausencia de una explicación de este punto.

Retomando el recorrido que realiza Barbaras, lo central es que, sobre la base del reconocimiento de esta decepción propia de la relación del deseo con su verdadero objeto, Barbaras emprende un análisis de lo que constituye un supuesto de toda decepción. La experiencia de la decepción, en cuanto experiencia de la búsqueda de algo que no se encuentra, supone una posesión previa de aquello que se busca, pues sin ella la búsqueda misma no sería posible. El argumento parecer ser el siguiente: de la mera ausencia de algo no se puede concluir que ello “falta”. Para que algo “falte” debe ser “extrañado” o, podríamos decir, “valorado” como faltante.⁵ La “posesión previa” de lo que se busca es interpretada por Barbaras como una forma de “saber” o “pre-conocimiento”. En este punto, Barbaras ve una relación con la paradoja del conocimiento en Platón:

El deseo es ciertamente una búsqueda insaciable de lo que lo colmaría y que falta en lo que encuentra, pero esa búsqueda de un objeto que queda por descubrir no sería posible si el deseo no tuviera un saber secreto de ese objeto, si no lo hubiera ya descubierto de alguna manera. Es aquí como en la paradoja del conocimiento según Platón: el deseo no puede buscar su objeto, buscar colmarse, y experimentar sin cesar decepción, sino en la medida en que sabe qué es lo que busca y lo posee de alguna manera (2016: 168).

La relación del deseo con aquello hacia lo que tiende es también caracterizada como una “relación originaria”, “saber originario”, “saber secreto”, “iniciación previa” y “pre-conocimiento”. Todas estas expresiones pretenden poner a la luz que, incluso si lo deseado no se da efectivamente, el deseo está necesariamente y originariamente unido a él. Esto explica que, de acuerdo con Barbaras, todo deseo sea en el fondo “deseo de reconciliación” (2016: 72) Lo que se quiere garantizar con esto es que el deseo *ve* –en un sentido no cognitivo– aquello que busca, que está ligado a aquello hacia lo que tiende. En este contexto pueden entenderse sus alusiones al deseo como una forma de nósis no representativa (Cfr. 2016: 184 ss.). Como contraparte, la intención que subyace aquí es evitar que el deseo sea interpretado como una búsqueda ciega y errática, que meramente *se topa* con algo. El deseo “no se arroja a los objetos para experimentar cada vez decepción” (2016: 168-169). En contraste, la decepción supone la búsqueda de algo determinado. Así, la decepción es decepción respecto del objeto que busca, y no del placer que puede encontrar. Es interesante señalar que esta concepción del deseo se distancia de lo que Husserl denomina “impulso instintivo” (*Triebimpuls*) y se aproxima a la concepción husserliana del anhelar (*Begehren*)

⁵ El uso de estos términos es nuestro.

y el desear (*Wunschen*). De modo general, lo que está en cuestión aquí es la distinción entre distintas formas de dinamismo, empuje o impulso (tomando estos términos en un sentido amplio que puede abarcar también al deseo): una dimensión del impulso sin meta explícita, que va especificando y concretizando progresivamente su objeto y solo está orientada explícitamente hacia la distensión (esto correspondería al *Triebimpuls* en Husserl, por ejemplo, el instinto impulsivo de nutrición) y una dimensión del impulso que supone un objeto al que se dirige explícitamente. Esto es, más allá de las diferencias generales entre ambas concepciones, Husserl distingue también al deseo del impulso en relación con la “ceguera” de éste último respecto de un objeto. El anhelo, al igual que el deseo y a diferencia del impulso instintivo, se relaciona necesariamente con algo a lo que apunta. En contraste, el impulso instintivo, considerado en sí mismo, es una pura potencialidad. Antes de la satisfacción, es solo un empuje ciego. El impulso gana un foco recién luego de la satisfacción, ya que recién *al satisfascerse* determina su objeto⁶ (Sobre este tema Cfr. Bernet 2013; Bernet, 2006: 43-44 y Bower: 142).

El comentario de Barbaras a propósito del precepto de Husserl tiene lugar precisamente en el punto en el que se trata de dar cuenta en profundidad de esta relación deseo-objeto. ¿Por qué Barbaras considera que su concepción de este vínculo expresa cierta verdad del precepto husserliano de la primacía de la objetivación? Retomemos sus palabras en *Metafísica del sentimiento*:

En el fondo, estamos tratando aquí con una reformulación más exacta, y con el reconocimiento de la parte de verdad del precepto husserliano de la primacía de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes. Esto significa, para Husserl, que un objeto no puede ser deseado si no es conocido previamente como objeto, es decir, representado. A esto es legítimo replicar que el deseo constituye su objeto como deseado sin pasar por una representación. Esta rectificación es exacta, pero la verdad de la teoría husserliana es, sin embargo, que el deseo está, como tal, en relación con algo, que no es deseo de nada, en definitiva, que no podría ser reducido a un puro dinamismo o a un avance: está aclarado u orientado (...) (2016: 169).

Este texto se puede complementar con la siguiente aclaración que realiza Barbaras en el seminario, a la que ya hemos aludido en la introducción: “hay una

⁶ Sobre esta diferencia Husserl afirma: “El anhelo (el deseo) está *explícitamente* dirigido, el impulso instintivo está dirigido *implícitamente*” (Husserl, BI21I, 5 Cit. En Lee: 46. Las cursivas son mías).

autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes, pero en el seno del deseo hay cierto modo de conocimiento originario del deseo, en términos husserlianos, hay una dimensión objetivante en el centro del deseo”. De acuerdo con esto, la verdad de la teoría husserliana radicaría en que ella permite explicar que el deseo se encuentra en relación con algo. Esta relación originaria del deseo con lo deseado, que evita que se disuelva en un dinamismo ciego, es considerada por Barbaras su dimensión constitutiva. Si esto es así, se podrían extraer dos posibles conclusiones sobre los motivos por los cuales el precepto husserliano entrañaría una verdad. Por un lado, entrañaría una verdad ya que solo sería posible garantizar que el deseo está en relación con algo si tiene una dimensión objetivante. Por otro lado, considerando que esta sería su dimensión constitutiva, se seguiría que la constitución del deseo está ligada a la objetivación. Como se puede observar en el texto arriba citado, Barbaras introduce un matiz en su reapropiación del precepto husserliano, pues aclara que, en esta relación objetivante del deseo con lo deseado, el deseo no “depende” de la objetivación de la representación, que constituye el paradigma de los actos objetivantes. En efecto, sostiene que hay una “autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes”. Es decir, el deseo tiene autonomía respecto de la representación, aunque pueda ser él mismo una forma de la objetivación. Esta autonomía se expresaría también en el hecho de que el deseo no es nunca una mera respuesta a un estado de cosas dado, como todo sentimiento “abre” un mundo en el cual las cosas pueden generar una respuesta y, en ese sentido, se equipara con el conocimiento -sin reducirse a él-.⁷

En resumen, si bien Barbaras enfatiza la no dependencia del sentimiento respecto de la objetivación, su alusión a Husserl no se encuentra ante todo motivada por la crítica tradicional a la subordinación de la afectividad al primado de la objetivación, tal como ha sido el caso en Scheler, Levinas y Heidegger, entre otros. Su comentario apunta, más bien, a situar una característica que, en su lectura de la filosofía de Husserl, sería propia de los actos objetivantes -la direccionalidad hacia un objeto- como algo que puede ser también propiedad del sentimiento, incluso como aquello que lo salvaría de reducirse a un puro dinamismo. Sin embargo, esta recuperación de la direccionalidad del sentimiento debe ser evaluada cuidadosamente, porque si cabe afirmar que el sentimiento tiene una dirección “objetivante”, es innegable que no puede tenerla del mismo

⁷ “Por eso es necesario distinguir el miedo, que es una respuesta a lo horrible, del sentimiento de lo horrible que lo revela, lo da a conocer, y no hay que confundir la alegría, que es una reacción a lo cómico, con el sentimiento de lo cómico, que abre al mundo de lo cómico” (Barbaras, 2016: 184)

modo que la representación, ni tampoco al modo de cualquier otro acto objetivante en sentido dóxico. Por este motivo, su comentario entraña una cuestión fundamental para la fenomenología de la afectividad, a saber, la pregunta, ¿en qué consiste la dirección objetiva en el caso del sentimiento? Más específicamente, se trata de evaluar si es posible dar cuenta fenomenológicamente del sentimiento de modo que escape tanto a la reducción a un puro dinamismo interno como al paradigma de la objetivación. Responder estas preguntas sobre la relación entre el sentimiento y la objetivación requiere retroceder al origen del famoso precepto husserliano al que alude Barbaras. Los párrafos que siguen serán un intento de esbozar los ejes de esta problemática, tal como surge en el marco de la fenomenología de Husserl.

III. ¿Qué significa “tener un objeto”? Una reflexión sobre la tesis de la primacía de la objetivación y el problema de la constitución afectiva en la filosofía de Husserl

Esta pregunta expresa una de las cuestiones más difíciles de la fenomenología. En términos históricos, atraviesa gran parte de los escritos que han sido fundacionales para el movimiento fenomenológico. Si bien tiene su punto de orientación más conocido en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, está presente incluso en trabajos anteriores a dicha obra. Ya a comienzos de la década del 1800, la problemática de la experiencia de objetos intencionales tuvo un rol central en los trabajos de Husserl, primariamente circunscripta a los objetos ideales y luego ampliada hacia los objetos intencionales de todas las esferas⁸ Como advierte Barbaras, en torno a la concepción husserliana de la intencionalidad objetivante se ha edificado una larga tradición crítica. Según entiendo, esta crítica concierne, en rigor, dos tesis que se hallan implícitas en su referencia a Husserl: la tesis de la primacía de la objetivación y la tesis de la dependencia de la intencionalidad no objetivante respecto de la intencionalidad objetivante. Esta última incluiría, como uno de sus peligros más preocupantes, la posibilidad de una reducción de la intencionalidad no-objetivante al primado de la objetivación, i.e. una desaparición de la dimensión no objetivante de la experiencia, que sería “engullida” por el dominio de la objetivación.⁹ No es tema aquí evaluar la legitimidad de

⁸ Nos referimos aquí a los trabajos correspondientes a *Filosofía de la Aritmética* de 1891-1892 y al escrito “Objetos intencionales” de 1984.

⁹ Husserl utiliza el término alemán “*verschlingen*” (que puede ser traducido como “engullir” o “devorar”) al advertir con preocupación esta amenaza de desaparición de la esfera no

esta crítica o realizar una defensa de la filosofía husserliana. Sin embargo, para comprender en profundidad el precepto al que alude Barbaras es preciso recordar el marco teórico del cual emergen las tesis arriba mencionadas.

La tesis de la primacía de la objetivación se remonta al conocido principio de la “V. Investigación Lógica”, según el cual “toda vivencia intencional o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por «base»” (Husserl, 1999: 578). Este principio se desprende de la caracterización de las dos clases de vivencias en cuestión: vivencias que proporcionan una referencia objetiva y vivencias a las que no es inherente dicha posibilidad. Esta distinción es introducida en el marco de la discusión sobre la esencia intencional de un acto, que, según la doctrina de las *Investigaciones*, está compuesta por dos momentos: la materia, que otorga al acto la relación con una objetividad, y la cualidad, que determina la manera en que el acto se refiere a la objetividad. Los actos objetivantes son aquellas vivencias intencionales que proporcionan una materia (dan el *qué* al que se refiere el acto) y los actos no objetivantes son cualidades que, si bien tienen una referencia intencional, no pueden por sí mismas hacerse de una materia. Lo que Husserl denomina allí “actos objetivantes” corresponde a lo que en *Ideas I* es caracterizado como la dimensión “dóxica” de la conciencia. Esto es, concierne a la función de la intención en la percepción y el juicio, y en las presentificaciones, como la fantasía y la rememoración. Por su parte, el desear, el anhelar, el querer, y el valorar, entre otros, se cuentan entre las vivencias no objetivantes, pues se trata de cualidades cuya materia es provista por una vivencia de otra clase (objetivante o dóxica). Cabe recordar que esta distinción es, a la vez, producto de la herencia y el alejamiento de Husserl respecto de la filosofía de Brentano. Es producto de la herencia porque es el modo en que retoma la tesis brentaniana de la base representativa de los fenómenos psíquicos, pero constituye, al mismo tiempo, un alejamiento de ella, en la medida en que implica una reformulación crítica del principio brentaniano, con la intención de evitar los problemas de un concepto de representación (*Vorstellung*) que Husserl considera muy equívoco.

Ahora bien, ¿por qué podría hablarse en el marco de esta distinción de una “primacía” de la objetivación y de una “dependencia” de la dimensión no objetivante respecto de la objetivación? Una posible comprensión de la idea de “primacía” de la objetivación requiere interpretar la intencionalidad objetivante en

objetivante, la amenaza de que el concepto de “acto” se convierta en sinónimo de “acto objetivante”: “El título «acto objetivante» (acto lógico-teórico) engulle todo y es difícil ver cómo es posible mantener el concepto de acto no objetivante” (Husserl, 1988: 333).

términos de una forma básica de intencionalidad. De acuerdo con esto, lo que habilitaría a hablar de primacía sería la caracterización de las vivencias objetivantes como vivencias de carácter fundante, sobre las cuales se montan el resto de las efectuaciones subjetivas fundadas. Este orden de fundación es lo que explica que, en alusión al abordaje temprano de Husserl, Barbaras sostenga que, según Husserl, “un objeto solo puede ser deseado si previamente es conocido como objeto, esto es, si está representado” (2016: 169). El motivo por el cual la tesis de una forma básica¹⁰ o fundante de la intencionalidad genera sospechas es que reconocer la existencia de dicha modalidad parecería condenar todas las efectuaciones fundadas a un mero rol secundario y, por ende, prescindible. Según una comprensión general de las *Investigaciones lógicas*, este es el caso de las vivencias como el deseo. Es en este sentido que la caracterización de las vivencias intencionales del sentimiento como intenciones fundadas podría dar lugar a la errada presunción de que la experiencia puede prescindir de su dimensión afectiva.

Otro aspecto importante que hay que tener en cuenta para comprender el precepto al que se refiere Barbaras es que hablar de “primacía” de una clase de vivencias supone una comprensión de la relación entre las vivencias según la cual ellas pueden ser agrupadas en clases¹¹ y, asimismo, según la cual estas clases son claramente distinguibles. Es decir, el ordenamiento jerárquico de las vivencias supone su distinción en niveles, o al menos la posibilidad de lograr tal distinción mediante una abstracción. Es preciso recordar que este abordaje particular de la relación entre las vivencias en términos de estratos distinguibles y fundados unilateralmente unos sobre otros es propio del enfoque estático que predominó en la filosofía de Husserl en la primera década del 1900. En efecto, la mayor parte de las críticas a su concepción temprana reconocen la mayor fuente de problemas en el abordaje estático, que distingue las vivencias de manera abstracta, como si se pudiera establecer de modo tajante qué niveles corresponden a qué modo de conciencia. Como ha sido señalado por los intérpretes de Husserl, muchos

¹⁰ “Básico” no significa aquí “simple”. Es decir, el contraste entre lo básico y lo fundado no equivale a un contraste entre lo simple y lo complejo. De hecho, uno de los motivos por los cuales Husserl cuestiona el principio brentiano es que supone que la representación es un acto simple, a diferencia de todos los otros tipos de actos. Husserl rechaza dicha comprensión porque, aún reconociendo que hay actos básicos, toda efectuación intencional es, para él, un entramado de vivencias. Sobre el carácter básico de los actos objetivantes véase Serrano de Haro (1995).

¹¹ El concepto mismo de “clase” aplicado a las vivencias es un concepto relacionado con el marco teórico de la fenomenología temprana y con los estudios psicológico-descriptivos de la época, como los de Brentano.

de los problemas vinculados a esta concepción han sido superados gracias a la incorporación del enfoque genético, que acentúa el entrelazamiento entre todas las dimensiones de la experiencia y defiende incluso cierta originariedad del sentimiento respecto de cualquier forma de objetivación. En resumen, la idea de una primacía de la objetivación está ligada al marco conceptual estático, y es fuertemente cuestionada en el momento en el que se pone al descubierto que toda objetivación tiene una génesis, que ella misma tiene una historia y un origen en formas pre-objetivantes de conciencia.¹² Podemos ver, así, que detrás del concepto de primacía se esconden varios conceptos emparentados, aunque no idénticos, y una concepción particular acerca de su significado. La noción de primacía no expresa un orden axiológico,¹³ sino un orden formal-lógico ligado a la problemática de la validez, la evidencia y, sobre todo, a la estructura de la experiencia¹⁴: la idea de lo “básico”, lo “fundante” y lo “necesario”.

Volvamos brevemente a las *Investigaciones lógicas*, donde se encuentra el origen del precepto al que alude Barbaras. Es innegable que en el marco de las *Investigaciones* los actos objetivantes son “fundantes”, que la intencionalidad objetivante hace de “base” a otras referencias intencionales, y puede decirse con razón que, en dicho contexto, ellos son “necesarios”. Esto no debería sorprendernos si consideramos que el interés de Husserl allí son los actos significativos y, para bien o para mal, en gran medida, la estrategia de la obra gira en torno a la posibilidad de justificar de cómo son posibles los actos como la percepción o el juicio. Para comprender por qué, de acuerdo con la doctrina de las *Investigaciones*, se podría hablar de una primacía de la intencionalidad objetivante en términos de “necesidad” o de un carácter “no prescindible”, se debe considerar que lo que explica dicha primacía es la función presentativa de la aprehensión objetivante. De no haber aprehensión, habría tan solo contenidos sensibles, contenidos “brutos”, es

¹² En su reconstrucción, el análisis genético reconoce un nivel anterior a cualquier percepción, el “proto nivel de la experiencia”, que es descrito como una totalidad indiferenciada de la hyle, las kinestesis y un “sentimiento originario” (Husserl, 2006: 225,335). Sobre este tema véase Wehrle (2015) y Scanziani (2021).

¹³ La no equivalencia entre el orden axiológico y el orden lógico queda en evidencia cuando consideramos que muchas veces la intención fundada es más “importante” que la intención fundante, en la medida en que es la que determina el carácter total de la vivencia, por ejemplo, su coloración afectiva. Esto es, el carácter necesario o no prescindible de la intención fundante no convierte el resto de las formas de intencionalidad en determinaciones superfluas, aunque sí las convierte en determinaciones no materiales.

¹⁴ Enfatizo la noción de “estructura” como propia del análisis estático para acentuar su diferencia respecto del análisis genético, que se caracteriza por poner de relieve dinámicas y procesos.

decir, no podría haber *nada* con el sentido “algo en cuanto algo”. Sin ella, no sería posible la percepción misma de unidades en el mundo, pues nada se destacaría del trasfondo: no solo no podría haber experiencia de objetos, tampoco la habría de complejos de objetos, de propiedades y de relaciones entre ellos, por ejemplo, relaciones espaciales. Esto explica que, en el contexto de las *Investigaciones*, la intencionalidad objetivante, que pone la existencia de algo en cuanto algo con determinadas propiedades y relaciones, sea la modalidad “favorecida” en relación con otras referencias intencionales que son posibles sobre la base de la misma aprehensión, por ejemplo, las de carácter afectivo. Con todo, no es menos cierto que *en el decurso de la experiencia* todas las modalidades se muestran necesarias, pues, más allá de su orden estructural estático, en los hechos ninguna experiencia carece de una coloración afectiva. No es asimismo menos importante el reconocimiento de una dimensión no intencional del sentimiento, que tiene lugar ya en las *Investigaciones lógicas*. Este nivel, que corresponde a las “sensaciones afectivas” como el placer y el dolor, es un nivel anterior a los “actos” en sentido propio. No se trata de vivencias dirigidas hacia algo más allá de sí mismas (como es el caso en el deseo, el agrado, la tristeza, el amor, etc.) y, por este motivo, escapan a la fundación unilateral en objetivaciones.

Sin intención de adentrarme mucho más en los avatares de la temprana doctrina husserliana de los actos, quisiera finalizar esta reconstrucción con algunas observaciones:

1) La discusión sobre distintas formas de referencia intencional (objetivante y no objetivante) es solo un capítulo de la temprana fenomenología de la afectividad. Otro aspecto de la problemática aparece cuando consideramos la existencia de una afectividad no intencional. Con esto quiero decir que Husserl reconoce una gradualidad de niveles al interior de la vida afectiva y que el reconocimiento una intencionalidad afectiva no excluye la existencia de un plano afectivo previo a la intencionalidad, que por ello mismo, incluso en el marco de los análisis tempranos, no es dependiente de la objetivación.

2) Ahora bien, si circunscribimos el análisis a la dimensión intencional de la afectividad (ya que es esto lo que abre la cuestión implícita en la referencia de Barbaras), la fenomenología temprana de Husserl considera indudablemente que la intencionalidad del sentimiento es una intencionalidad de nivel superior que supone en su base una intencionalidad objetivante. Lo que distingue ambas formas de intencionalidad, y hace que una de ellas sea dependiente de la otra, es el modo en que se entiende allí la referencialidad objetiva de las vivencias, el

nexo entre la vivencia y un objeto. En la medida en que, como hemos visto, el análisis de las *Investigaciones lógicas* se concentra en el problema de las intenciones significativas, como la percepción o el juicio, nos puede ofrecer solo una respuesta parcial a la pregunta “¿qué significa tener un objeto?”, a saber, una respuesta al problema de la referencialidad objetiva que, sin lugar a dudas, favorece la intención objetivante. Según este abordaje, todas las formas no perceptivas, no judicativas, etc., carecen de objeto propio, pues carecen de una materia propia. Tener un objeto, en este contexto, significa tenerlo en la forma de la intención dóxica, y en las diversas modalidades de la presentificación. Naturalmente, esto no es más que una de las formas del tener un objeto, y sería un error abordar la afectividad bajo el mismo paradigma. Como ha sido señalado por los intérpretes, el marco teórico de las *Investigaciones lógicas* presenta varias dificultades al momento de abordar la afectividad (Cfr. Melle; Serrano de Haro; Schuhmann). Pero quizás no sea allí donde debemos buscar una respuesta completamente adecuada a esta temática.

3) Hay un aspecto del abordaje temprano de Husserl sobre la afectividad que es insuficiente de un modo que puede considerarse significativo y es esto precisamente lo que queda a la luz en el comentario de Barbaras. Según entiendo, el problema de las *Investigaciones lógicas* no es tanto cómo Husserl entiende allí la intencionalidad objetivante, sino cómo entiende la intencionalidad de las vivencias afectivas, como carentes de un correlato propio, carentes de una capacidad constitutiva propia. Si bien el favorecimiento de la objetivación puede entenderse en el marco de un proyecto focalizado en el problema de describir cómo un objeto se presenta en una vivencia en cuanto objetividad *en sentido estricto*, la fuente de la que derivan los problemas del abordaje de la afectividad en las *Investigaciones* (lo que daría lugar a su dependencia, su carácter prescindible y secundario, y a su posible reducción) es la imposibilidad de dar cuenta en dicho marco de una forma de constitución específicamente afectiva, de incluir las vivencias afectivas en la clase de vivencias que también presentan algo, pero de un modo completamente propio y nuevo. De hecho, la posibilidad de una subordinación de la intencionalidad no objetivante a la intencionalidad objetivante (y, como resultado, de una primacía de la objetivación en sentido fuerte) deriva de la dificultad a la que se enfrenta Husserl en los años tempranos para explicar la contribución constitutiva del sentimiento. Como vimos, según su primera concepción, el sentimiento cualifica una situación objetiva *ya constituida en un acto de objetivación*. Durante la década del 1900, Husserl consideró el aspecto afectivo de un objeto como una “coloración” que se *agrega* al objeto constituido. El problema de esta interpretación es que sostener que el sentimiento no desempeña

ninguna función constitutiva parecería sugerir que el acto fundante alberga en sí mismo la materia total de lo que puede ser intencionado. Lo que este abordaje deja a la luz es que en los años de las *Investigaciones lógicas* Husserl no tiene aún las herramientas teóricas para dar cuenta de otra forma de constitución que no sea la de la intención dóxica.

Este recorrido por los orígenes y sentido del precepto husserliano es útil para comprender por qué abordar la esfera afectiva requiere un análisis más profundo de la constitución y la correlación. Los análisis que Husserl dedicó a la afectividad con posterioridad a la época de las *Investigaciones*, y, de modo más elocuente, su propio reconocimiento de las limitaciones del abordaje temprano,¹⁵ son una clara muestra de esto. En efecto, -y esto es lo que quisiera señalar aquí- no es casual que una de las dimensiones más complejas e interesantes de su análisis de la correlación, la constitución, la intencionalidad y la direccionalidad objetiva en general, surja cuando centra su atención precisamente en aquello que Barbaras pone en primer plano en su trabajo: el vínculo entre el sentimiento y su objeto, *ante el reconocimiento de que el sentimiento tiene un objeto de un modo distinto a la representación*. Algunas de estas cuestiones constituyen a sus ojos “dilemas” y “aporías” (Cfr. Husserl, 1988: 277) y lo conducen a constatar cierto carácter paradójico de la correlación y la constitución en la dimensión afectiva, algo curioso para un filósofo como Husserl, no proclive a legitimar fácilmente motivos paradójicos. El sentimiento plantea un desafío al análisis de la correlación, nos obliga a pensarla más de cerca y a esclarecer su significado más amplio, de un modo que nos permita dar cuenta de *todas* las dimensiones de la vida, que de ningún modo se agotan en la direccionalidad dóxica de la representación, ni están subordinadas a ella. El sentimiento es un fenómeno único y especialmente interesante para la fenomenología porque se trata de una dimensión “dirigida hacia algo” (como sostiene Barbaras, “el deseo como tal está en relación con algo, no es deseo de nada”) pero carece de la dirección objetivante propia de la representación. Así, el sentimiento plantea una nueva dimensión de la pregunta que titula esta sección, en la medida en que pone de manifiesto que es posible “tener un objeto” sin estar “vuelto” hacia él en la forma de la objetivación. Por este motivo, responder a la cuestión que plantea Barbaras requiere desligar la constitución de la objetivación.

¹⁵ En un texto de 1914, Husserl expresa su insatisfacción respecto del abordaje de la afectividad en las *Investigaciones*: “(...) no pude <allí> con los actos afectivos ni con la esencia de la fundación y su relación con los actos objetivantes, como lo muestra la ardua discusión sobre los enunciados de deseo y otros enunciados de ese tipo. Claramente, queda un problema por resolver” (Husserl, 1988: 337).

En otras palabras, requiere abrir la reflexión hacia una concepción no monolítica de la constitución.

IV. Tener objetos sin actos que den objetos

En un conocido trabajo dedicado a los problemas de la temprana concepción husserliana de la dimensión afectiva, K. Schuhmann resume las dificultades a las que se enfrenta Husserl al analizar esta esfera con las herramientas de la fenomenología temprana, sosteniendo, de modo muy claro y conciso, que su problema consiste en “hacerse del objeto sin actos que proporcionen objetos” (1991: 108). Esta pregunta expresa el núcleo del tema que tomamos como hilo conductor, pues en la medida en que se reconozca que el sentimiento no “da objetos” en el sentido en que lo hace, por ejemplo, la percepción, pero se caracteriza como un “afán” dirigido hacia algo o, en los términos de Barbaras, como un movimiento de apertura que se encuentra en relación con algo, surge la pregunta sobre su peculiar direccionalidad. Desde el lado noético, esta pregunta se plantearía del siguiente modo: ¿Cómo puede un sentimiento que se caracteriza por ser incapaz de objetivación tener una direccionalidad objetiva? Expresado desde el punto de vista noemático, el interrogante tendría la siguiente forma: ¿Cómo explicamos qué es lo que aparece en el sentimiento, distinguiéndolo del objeto de la percepción? En otras palabras, si los actos como la percepción y el juicio constituyen objetos ¿qué constituye la afectividad? Ambos interrogantes suponen que es relevante que el sentimiento apunte más allá de sí mismo y suponen también que la representación o la percepción objetivante no pueden ser el modelo de la direccionalidad afectiva. En el caso de Barbaras, para comprender la importancia atribuida a la apertura del sentimiento se debe considerar su intento de superar la disyuntiva entre subjetividad y trascendencia: si bien acepta que en el sentimiento el sujeto se experimenta a sí mismo de manera privilegiada, considera que sería erróneo concluir que esto implica una clausura sobre sí mismo que corta el nexo con el exterior (Cfr. Barbaras, 2016: 179). Por su parte, en la filosofía de Husserl hay un intento por evitar que el sentimiento sea reducido a un estado psíquico interno, simplemente *suscitado* por un objeto. En este sentido, más allá de las diferencias entre ambos enfoques, ambos comparten la convicción de que la afectividad no puede ser tematizada *exclusivamente* como una estructura inmanente puramente autorreferencial (Cfr. Lotz: 20).

No obstante, explicar en qué consiste la direccionalidad del sentimiento no es una tarea fácil, y la alusión de Barbaras a la dimensión objetivante del deseo a partir de su referencia al precepto husserliano pone de relieve esta dificultad. Con esto me refiero a que, bajo el supuesto de que la única forma de referencialidad es la objetivación, la fenomenología de la afectividad se enfrentaría al dilema de optar por dos alternativas igualmente insatisfactorias: o bien el sentimiento, en cuanto dimensión no objetivante, no refiere a nada *nuevo*, es decir, no tiene ninguna referencia propia y, con ello, se disuelve en una pura autorreferencialidad, o bien, se reconoce que el sentimiento mismo es objetivante. El problema de la primera alternativa ya ha sido puesto de manifiesto como aquello que ambas posiciones intentan evitar. Ahora bien, la alternativa de considerar que el sentimiento es objetivante es también problemática en la medida en que podría implicar una reducción de la constitución afectiva a la constitución teórica o intelectual y, lo que no es menos preocupante, una renuncia a la diferencia entre objetivación y no-objetivación. Como adelanté en la sección anterior, esta dimensión aporética de la referencialidad afectiva aparece insistentemente en los textos de Husserl posteriores a las *Investigaciones lógicas*, especialmente en varios de sus textos lamentablemente menos conocidos.¹⁶ Por ejemplo, en un texto acerca del vínculo entre objetivación y valoración (que es, para él, el paradigma de los sentimientos intencionales), Husserl sostiene:

Si el pensar se dirige al valorar, entonces el valorar es objeto. *Lo que aquí es objetivante es el pensar y no el valorar*. Lo notable aquí es que el valorar puede también, de suyo y según su propia naturaleza, “dirigirse” de modo análogo a *objetos* sin que por ello sea un pensar. Valorar es también consciencia y no mero representar, percibir, juzgar, etc. Es consciencia valorante y no consciencia pensante o perceptiva (1988: 266).¹⁷

En la misma dirección, en otro texto agrega: “Los actos valorativos, en tanto actos de un género propio, se *dirigen* a algo, pero no a objetos (...). El dirigirse inherente a la esencia de los actos no objetivantes no es un dirigirse a los objetos de las representaciones” (1988, 340). Es pertinente mencionar, asimismo, que este difícil tema fue eje de un intenso debate entre Husserl y los fenomenólogos

¹⁶ La conocida historia de la tardía publicación de la mayor parte de la obra de Husserl explica, en alguna medida, que su concepción de la afectividad haya quedado estigmatizada por el paradigma de las *Investigaciones lógicas*, dando lugar a la sospecha de que a lo largo de toda su producción filosófica Husserl defendió lisa y llanamente una concepción intelectualista de la afectividad.

¹⁷ Las cursivas son mías.

de la primera generación. En un texto de 1911, que constituye un buen antecedente histórico en este sentido, Husserl acusa a M. Geiger de malinterpretar su concepción del carácter intencional de los sentimientos, atribuyéndole la posición según la cual defender su carácter intencional equivale a afirmar que ellos “captan como una representación *capta*”.¹⁸

Estos textos constituyen un intento temprano de explicar la aporía generada por la idea de que solo la intencionalidad objetivante puede constituir. Como vimos, la única alternativa que parece disolver la aporía es desligar la constitución y la intencionalidad de la objetivación. Este es, de hecho, el camino que fue tomando progresivamente la filosofía de Husserl luego de las *Investigaciones lógicas*, al asumir propiamente el proyecto de una fenomenología trascendental. Recién a partir de la constatación de la existencia de una constitución específica de los sentimientos se puede comenzar a vislumbrar que ellos tienen *su propia relación* con su correlato (ya sea, como en el caso de Barbaras, el mundo o, en el caso de Husserl, una nueva dimensión *en el mundo*) a pesar de no ser objetivantes, y se puede comprender que el correlato del sentimiento no es el objeto de la representación. Así, que los sentimientos intencionales sean experiencias en las que aparece algo trascendente no significa que los sentimientos son objetivantes y que la totalidad de la conciencia intencional deba ser comprendida como posibilidad de objetivación. Lo dado en el sentimiento es vivido afectivamente, y si es alcanzado en alguna forma de la nóesis, se trata de una nóesis específicamente afectiva. Mientras se *vive* en dicha nóesis, lo que aparece en ella es *sentido*, sin implicar ninguna forma de objetivación. Vale mencionar que esta afirmación no solo es válida para el sentimiento, sino también para muchas otras dimensiones no objetivantes de la constitución, como las kinestesias y, por ejemplo, el desarrollo de cualquier forma de “familiaridad” con un entorno práctico, que expresan una forma de estar en el mundo que es evidentemente anterior a la objetivación.

¹⁸ En el texto “Conciencia del sentimiento – conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado”, Husserl retoma la siguiente afirmación realizada por Geiger en su trabajo “La conciencia de los sentimientos” (allí Geiger reflexiona sobre las diferentes respuestas que se han dado a lo que llama “la cuestión del nexo entre sentimiento y objeto del sentimiento”): “Brentano y sus discípulos (igualmente la escuela psicológica de Graz) sostienen el carácter *intencional de los sentimientos*. De modo similar a como en los actos del mentar lo mentado es captado, como en los actos de representar lo representado, así también en una alegría algo objetivo es captado” y agrega: “Geiger piensa que con ello designa también mi posición, pero eso es equivocado (comp. *Investigaciones lógicas*). Nunca he dicho que la alegría *capta* como una representación *capta*” (Husserl, 2020: 149; Se cita la traducción de A. Ziriñón actualmente en prensa). En efecto, unas líneas más adelante en su texto, Geiger incluye a Husserl entre quienes sostienen una posición de este tipo.

Se podría replicar aquí que la pregunta de todos modos persiste, pues una vez superado este obstáculo se trata ahora de explicar en qué consiste dicha constitución propiamente afectiva. Una de las dificultades que surgen aquí es evitar dar cuenta de la constitución afectiva utilizando herramientas teóricas análogas a aquellas que son propias de la constitución perceptiva. Quizás sea ese intento por encontrar un repertorio conceptual propio lo que motiva la apelación de Barbaras a lo poético como modalidad hermenéutica privilegiada.

Finalizando, a partir de la propuesta de Barbaras, a la luz de su alusión a Husserl y de la reflexión sobre los interrogantes a los que se enfrentó Husserl mismo para dar cuenta de la direccionalidad de los sentimientos, podemos extraer algunas conclusiones acerca del abordaje fenomenológico sobre este tema. En primer lugar, el abordaje fenomenológico de la afectividad nos permite distinguir entre una constitución en sentido amplio, en cuanto aparecer de algo nuevo, y una constitución en sentido estrecho, en cuanto constitución objetiva, ligada a un “captar” atento y temático como el de la representación. Esto significa que la fenomenología de los sentimientos permite una ampliación de la noción de constitución, que no se agota en la constitución perceptiva o judicativa, sino que contempla la dimensión pasiva del sentimiento, su dimensión no objetivante, diversas formas de la dimensión no intencional, y también formas de la proto-intencionalidad, que pueden ser también trascendentales. En segundo lugar, nos exige reconocer no solo la diferencia entre niveles intencionales y no intencionales, sino también la posibilidad de formas no objetivantes al interior de la dimensión intencional. En tercer lugar, nos enfrenta a la diferencia entre “tener un objeto” como correlato y “estar vuelto” hacia algo en la forma de la objetivación, es decir, “estar vuelto” en una *actitud* objetivante hacia ello. Esto implica -desde el lado noemático- contemplar la existencia de formas de darse de algo que son pre-objetivas aunque sean susceptibles de objetivación. En cuarto lugar, nos otorga las herramientas para superar las disyuntivas entre subjetividad y trascendencia y entre actividad y receptividad en dirección hacia una profundización de la correlación intencional. Por un lado, esto significa reconocer que la constitución afectiva no es necesariamente sinónimo de constitución inmanente. En la fenomenología de Husserl, la superación de estas dicotomías es posibilitada por perspectiva genética, que da cuenta del modo en que nuestra relación con un objeto actual no es una relación causal que simplemente “dispara” una reacción desde el exterior, sino una relación de motivación que reactiva la historia sedimentada de las relaciones que ya tuvimos con un tipo de objetos. En el caso de Barbaras esto no es así ya que él no prioriza esta dimensión temporal de nuestra relación con un objeto, por estar ligada, de acuerdo con él, al subjetivismo. En

lo que concierne a la relación entre receptividad y actividad, según Barbaras, la superación de esta disyuntiva está ligada a la superación de la disyuntiva entre nósis e hyle, pues, de acuerdo con él, es gracias a su radical receptividad el sentimiento puede realizar su función noética, es decir, puede abrir al mundo. Esto requiere, asimismo, como último punto a ser mencionado, ir más allá de la alternativa entre receptividad y conocimiento, mostrando la existencia de funciones noéticas específicamente afectivas. A pesar de las diferencias entre ambas posiciones, ambas ponen de relieve la profundidad y la sutileza del abordaje fenomenológico y permiten comprender por qué la fenomenología, en sus muy diversas variantes, es una de las perspectivas más adecuadas para abordar la vida afectiva.

V. Conclusión

El trabajo se propuso analizar la compleja relación entre sentimiento y objetivación, indagando el sentido de la alusión de Barbaras al famoso precepto de la primacía de la objetivación atribuido a Husserl. Este análisis exigió una reflexión sobre algunos rasgos centrales de la propuesta de Barbaras y sobre el significado del precepto husserliano, recorriendo sus orígenes históricos y conceptuales. Si bien hemos puesto énfasis en algunas afinidades en el planteo de la problemática, nuestro recorrido no ha pretendido asumir que la propuesta de Barbaras coincida con el abordaje husserliano. Claramente, esto no estaría justificado. Es evidente que su proyecto filosófico es completamente distinto y que su concepción del sentimiento es consistente con su comprensión de la fenomenología en sentido metafísico y cosmológico, aspectos que no hemos abordado. Por otro lado, los límites de esta analogía están explícitamente señalados por el propio planteo crítico de Barbaras respecto de la filosofía de Husserl. En este sentido, hemos visto que su reconocimiento de una “verdad” en la filosofía de Husserl es, en cierta medida, ambivalente. Esta ambivalencia se explica, en parte, porque dicho reconocimiento intenta mantener distancia respecto de una filosofía que en muchos puntos no considera satisfactoria, aunque quizás ella remita también a la dificultad misma de la problemática en cuestión. Si se trata de establecer la legitimidad de su lectura de Husserl se podría concluir que, en rigor, Husserl no sostendría sin más que hay una dimensión objetivante en el deseo, pues la direccionalidad objetivante es propia de las vivencias dóxicas, pero sí diría que ellas muestran una forma propia de referencia intencional y que, con todas las dificultades que ello implica, la fenomenología debe esforzarse por revelar su dimensión constitutiva

específica.¹⁹ De hecho, en dicha ampliación de la constitución hacia *todas* las esferas está en juego su proyecto de una fenomenología trascendental como una ampliación del proyecto kantiano. No obstante, incluso si el reconocimiento de Barbaras de una “verdad” de la propuesta de Husserl no ha sido motivado por las razones que Husserl mismo hubiera reconocido como válidas, hay algo importante detrás de su planteo, y es esto lo que me interesó poner de relieve ante todo. Por un lado, su referencia a Husserl expresa el eje central en torno al cual ha girado incluso para el mismo Husserl el enigma del sentimiento. En este sentido, se podría afirmar que su comentario capta de modo preciso la “verdad” de su teoría, en virtud de que capta la difícil pregunta que debe responder, también desde la propia perspectiva husserliana, una fenomenología de la afectividad. Por otro lado, muestra una nueva faceta en la historia de la crítica al precepto de la primacía de la objetivación: proponer que la solución a los problemas de dicha tesis no consiste simplemente en invertir la primacía de la objetivación, sino que requiere poner en cuestión el concepto mismo de “objetivación” y profundizar el análisis del vínculo entre una vivencia y su objeto, de modo tal que sea posible rescatar una dimensión constitutiva en el sentimiento y resignificar en clave afectiva la pregunta ¿qué significa tener un objeto?

¹⁹ Aún hoy es tema de debate si en la filosofía de Husserl hay una solución definitiva para el problema de la constitución afectiva. Lo que se puede afirmar es que hubo un proceso de cuestionamiento y cambio en su posición. En este sentido, sus ambivalencias sobre el carácter objetivante de los actos del sentimiento pueden verse como la expresión de su constante intento de encontrar una respuesta adecuada a esta difícil cuestión.

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud (2016). *Métaphysique du sentiment*. Paris: Les éditions du cerf.
 [(2019) *Metafísica del sentimiento*, Trad. cast. Germán Darío Vélez López, Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- BARBARAS, Renaud, “Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento. Seminario de Buenos Aires”, in *Investigaciones Fenomenológicas nro. 8 y Escritos de Filosofía-Segunda Serie nro. 11* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- BERNET, R. (2006). Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl. En D. Lohmar & D. Fonfara (Eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie* (pp. 38-53). Dordrecht: Springer.
- BERNET, R. (2013). *Force – pulsion – désir: une autre philosophie de la psychanalyse. Problèmes & Controverses*, París: Vrin.
- BOWER, E. M. (2014). Husserl’s Theory of Instincts as a Theory of Affection. *Journal of The British Society for Phenomenology*, 45 (2), 133-14.
- HUSSERL, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas* (Trad. García Morente, M & Gaos, J.). Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlaß 1893-1912*. Husserliana XXXVIII. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeit Konstitution (1929-1934). Die C-manuskripte*. Husserliana Mat VIII. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Wert (Texte aus dem Nachlass 1896-1925)*. Husserliana XLIII/2. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (en prensa). Conciencia del sentimiento – conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado (trad. Zirión Quijano, A.). En: C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Ediciones.
- LEE, Nam-In. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.
- LOTZ, C. (2002). Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion und Werthaftigkeit. *Husserl Studies*, 18 (1), 19-39
- MELLE, U. (1990). Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. En S. Jjsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 35-49). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- SCANZIANI, A. (2021). Interés y sentimiento. Los análisis husserlianos sobre el interés en relación con el placer, el instinto y la afección. En: C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Ediciones. Manuscrito en prensa.
- SERRANO DE HARO, A. (1995). Actos básicos y actos fundados. *Anuario Filosófico*, 28, 61-89.
- SCHUHMAN, K. (1991). Probleme der Husserlschen Wertlehre. *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 106-113.
- WEHRLE, M. (2015). "Feelings as the Motor of Perception? The Essential Role of Interest for Intentionality", *Husserl Studies*, 31, pp. 45-64.

Recibido 24-07-2023

Aceptado 08-09-2023