

# **Réplica a "La existencia como tonalidad afectiva" de M. L. Rovaletti**

**Reply to M. L. Rovaletti's "Existence as Affective Tonality"**

**ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA**

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina



La intención que persiguen estas páginas es comentar y proponer algunas preguntas respecto de los desarrollos expuestos por Rovalletti en torno a la cuestión de la afectividad. Se trata de comentarios y preguntas surgidos de la difícil síntesis intentada por la autora entre las ideas que expresaran acerca del tema autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Held y algunos psicólogos fenomenológicos. Las dudas que intentaré expresar se resumen en la dificultad de determinar estructuras invariantes, de carácter ontológico o trascendental, en la dimensión afectiva de la existencia, habida cuenta de la conformación histórico-cultural de tal dimensión. Un modo de sintetizar estas preguntas podría ser, entonces, citar aquella sentencia de Merleau-Ponty que reza: "Los sentimientos, al igual que las conductas pasionales, son inventados"<sup>1</sup>.

La autora comienza observando la primordialidad del trato pragmático y no cognoscitivo con las cosas y los otros, trato que está siempre teñido afectivamente. Se subraya así la originariedad de la afectividad misma como apertura primaria al mundo. Citando oportunamente a Merleau-Ponty, se concluye que, en tanto apertura, la afectividad no es un estado anímico interior, no es privada<sup>2</sup>. Esto es confirmado enfáticamente por Merleau-Ponty en sus conferencias radiales, cuando invita a sus oyentes a pensar dónde está realmente esa ira que algún amigo expresa mediante gestos y gritos.

Me responderán: en el espíritu de mi interlocutor. Eso no está muy claro. Porque finalmente esa maldad, esa crueldad que leo en las palabras de mi adversario, no puedo imaginarlas separadas de sus gestos, de sus palabras, de su cuerpo. Todo eso no ocurre

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta De Agostini, 1994, p. 206.

<sup>2</sup> "El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí" (Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, París: Gallimard, 1969, p. V, citado en: Rovalletti, María Lucrecia, "La existencia como tonalidad afectiva", *supra*, § 1).

fuera del mundo, y como en un santuario alejado más allá del cuerpo del hombre encorcelizado. Sin lugar a dudas, es aquí, en esta habitación (...) donde la ira estalla; es en el espacio entre él y yo donde se despliega<sup>3</sup>.

Esta especie de "conductismo filosófico" respecto de la afectividad fue preconizada por Merleau-Ponty desde la *Phénoménologie de la perception* hasta sus últimas notas de trabajo, cuando afirma, por ejemplo, que el método introspeccionista no debe ser descartado puesto que, si el interior no existe, aquel método no hace sino mostrarnos, a pesar suyo, nuestras relaciones con los otros. Y una consecuencia que inmediatamente se deriva es aquella que Rovaletti inmediatamente refiere: la imposibilidad de que la conciencia haga contacto directo consigo misma, de que disuelva su opacidad o su espesor mundano e intersubjetivo y logre la perfecta autotransparencia. En palabras de Merleau-Ponty: "toda percepción interior es inadecuada (...) [porque] es en relación con unas cosas [o unos otros] que me conozco"<sup>4</sup>.

Sin embargo, de las reflexiones merleau-pontyanas acerca de la afectividad puede concluirse que la afectividad no solamente no es privada, sino que, más allá de lo afirmado por Rovaletti, no es exactamente personal. La autora afirma que los estados afectivos "están entretejidos siguiendo un esquema de sucesión singular que da al *yo* (*moi*) su figura concreta; figura que no puede predecirse a partir de leyes generales, sino que se la puede comprender a medida de su manifestación". En la estrategia argumentativa seguida por Merleau-Ponty en su capítulo "El cogito" de la *Phénoménologie de la perception*, los estados afectivos, siempre cambiantes y sujetos a reinterpretaciones (caso del amor falso y verdadero), cumplen la función inversa: la de disolver la ilusión moderna del sujeto o el yo. Como veremos enseguida, la afectividad no es personal porque está constituida a partir de patrones históricos y culturales. Para elucidar este punto debemos remitirnos a cuestiones como las de la sexualidad, el género y la reproducción, que ocupan el resto de la exposición de Rovaletti.

Rovaletti afirma que la figura afectiva del yo "no puede predecirse a partir de leyes generales"<sup>5</sup>. En la visión de Merleau-Ponty, las figuras del yo –en plural para dar cabida a una mayor plasticidad, como la que admite Merleau-Ponty–, si bien no son predecibles, encajan en ciertas leyes generales. Sin embargo, estas leyes no son fijas, únicas, invariantes y universales: se trata de estructuras históricas y culturales. El análisis merleau-pontyano afirma una precedencia de lo social, de "ese intermundo que llamamos historia" respecto de la subjetividad: solamente "le doy un sentido a la historia porque ocupó en ella un cierto lugar de estacionamiento, porque otros lugares posibles me están ya designados por el paisaje histórico"<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires-México: FCE, 2003, pp. 49, 50.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 392.

<sup>5</sup> Rovaletti, María Lucrecia, *op. cit.*, § 1.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: Leviatán, 1957, pp. 222, 223.

A la hora de relacionar la afectividad con la sexualidad saltan a la luz estas diferencias entre las formulaciones de Rovaletti y las merleau-pontyanas. En primer lugar, en el capítulo "El cuerpo como ser sexuado" de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty establece una relación directa, si no una ecuación, entre afectividad y sexualidad como atmósfera de nuestra existencia y de nuestras relaciones con los otros. En la formulación de Rovaletti se establece un nexo derivativo directo entre afectividad y reproducción (o "generatividad") que a nuestros ojos no es tan evidente como el primero, excepto que se identifiquen, como en ciertos contextos religiosos y no filosóficos, sexualidad y reproducción. Aparentemente sería la generatividad la que produce como un subproducto la sexualidad —o incluso, en los términos más asépticos de la autora, el deseo—, lo cual no parece enunciar más que una declaración de principios: "La primera ruptura afectiva suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro. (...) El deseo y la angustia como estructuras afectivas nos descubren la relación dual que nos remitirá luego a una situación triádica, desenlace de la relación parental"<sup>7</sup>. Como se advierte, el primado de la generatividad por sobre la sexualidad lleva a Rovaletti a la "ontologización" —o la naturalización— del binarismo genérico: "el niño reconoce ahora la relación polarizada madre-padre y al mismo tiempo se experimenta reconocido como hijo. El hijo, engendrado y constituido por el don recíproco de los padres, ingresa ahora en su historia 'propia', afectivamente y radicalmente cualificada como masculina y femenina. (...) *La relación sexual parental* como relación deseante engendra la vida no solo en sentido biológico, sino también cultural, pero es, además, el paradigma de toda relación deseante"<sup>8</sup>.

Parecen haberse introducido ahora aquí, en efecto, ciertas "leyes generales" como las que antes eran rechazadas, y en el preciso sentido de universales, fijas e invariantes. Desde una perspectiva en la que se da crédito a la sexualidad *per se*, como la merleau-pontyana, en cambio, "la libido no es un instinto, esto es, una actividad orientada naturalmente hacia unos fines determinados, es el poder general que tiene un sujeto psico-físico de adherirse a unos medios contextuales diferentes, de fijarse mediante experiencias diferentes, de adquirir unas estructuras de conducta"<sup>9</sup>. Esta adhesión o fijación no depende de ciertas estructuras invariantes, sino de "medios contextuales diferentes" según la época y la cultura. Así es expresado inequívocamente por Merleau-Ponty en sus cursos de psicología de La Sorbonne: "la relación masculinidad-feminidad es un elemento dentro de un tejido total que comprende la relación madre-hijo, relación de la sociedad en cuestión con la naturaleza, relación con el extranjero, y en general relación interhumana tal como existe en esta sociedad. No es posible hablar de *lo* femenino y de *lo* masculino puesto que cada civilización elabora un cierto tipo de masculinidad correlativo de un cierto tipo de feminidad, según su

<sup>7</sup> Rovaletti, María Lucrecia, *op. cit.*, § 2.

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, p. 175.

modo de existencia. Hay, en cambio, en el interior de una sociedad dada, un *estereotipo sexual*<sup>10</sup>. Es verdad que Merleau-Ponty, tal como parece haberlo hecho incluso Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, no intenta ir más allá del binarismo sexual, sino solamente dar cabida a la idea de que los dos términos permiten muchas más reformulaciones de las que habitualmente creemos posibles. Sin embargo, aquel conocido texto de su *Phénoménologie* que califica al sentimiento parental como una construcción idiosincrásica cultural, invita a pensar cuáles son los límites que para el autor reviste la construcción cultural de la sexualidad: "El equipaje psico-fisiológico deja abiertas cantidad de posibilidades y aquí no hay, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas. (...) Los sentimientos, al igual que las conductas pasionales, son inventados. Incluso los que, como la paternidad, parecen inscriptos en el cuerpo humano son, en realidad, instituciones"<sup>11</sup>. En definitiva, afirmará el autor, "todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no le garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento. (...) El hombre es una idea histórica, no una especie natural"<sup>12</sup>.

En relación con la experiencia generativa de la propia vida, tal como la ha teorizado Klaus Held, es posible preguntarse una vez más si al bautizar como trascendentales y ontológicas ciertas situaciones empíricas típicas de nuestras sociedades y culturas se hace algo más que valorarlas moralmente frente a otras situaciones atípicas. ¿Qué lugar tienen en el esquema de Held aquellas personas que no participan en "la experiencia originaria y única" de dar comienzo a una nueva generación, cuando solo "somos libres" en la medida en que tenemos "la capacidad de hacer comenzar"? Las personas estériles o las personas homosexuales tuvieron dificultades durante varios siglos para ser reconocidas plenamente como pertenecientes a –o realizando íntegramente– la categoría de humanidad. Si fue así por normas religiosas muchas veces secularizadas en saberes científicos naturales, ¿no podrían serlo ahora una vez más, en este caso por definiciones filosóficas ontológico-trascendentales?

Según Held, "experimentar generativamente la propia vida es ver más allá del día singular en dirección al todo de mi vida como crecimiento y envejecimiento entre el nacimiento y la muerte (...) en la sucesión de las generaciones históricamente narrables"<sup>13</sup>. En la glosa de Rovalletti, "los que nos antecedieron nos generaron y nos dieron un lugar, pero también a nosotros nos sucederán otros al engendrar y dar lugar a una nueva generación"<sup>14</sup>. En estas sentencias, en primer lugar, se sostiene que existe un "todo de la propia vida" hacia el cual uno puede dirigirse mediante la reproducción.

---

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny: Cynara, 1988, p. 495. El subrayado es de Merleau-Ponty.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 206.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> Held, Klaus, "La experiencia generativa del tiempo", en: *Escritos de Filosofía*, n° 33-34 (1998), pp. 3-25, p. 10.

<sup>14</sup> Rovalletti, María Lucrecia, *op. cit.*, § 3.

En segundo lugar, este todo se cierra como un círculo cuando el don de la vida recibida se devuelve. La ontología trascendental parece aquí coincidir con una ecuación matemática, si no con cierta idea de justicia retributiva o con la ética de sentido común. Pero no se trata solamente de una cuestión geométrica fácilmente calculable, puesto que para que el círculo se cierre se deben confirmar los valores familiares, no solo el de formar una pareja y procrear, sino el hacerlo según ciertos valores compartidos, tal como advierte Sarah Ahmed en *Queer Phenomenology*<sup>15</sup>. En aquella obra, la autora abordó la cuestión de la orientación espacial en la fenomenología, poniéndola en paralelo con la cuestión de la orientación sexual. Según sus palabras, su interés en la cuestión de la dirección espacial apareció cuando experimentó un dramático "cambio de dirección" en su vida, dejando el "mundo heterosexual" y convirtiéndose en lesbiana<sup>16</sup>. Tales "desvíos" de la vida personal, como advierte Ahmed, significan frecuentemente a la vez un "salirse de la línea" familiar, un corte en la línea de herencia –no solo de bienes materiales, sino de valores compartidos–, un camino muerto o sin salida en la línea de descendencia del árbol genealógico: "para que una vida cuente como una buena vida, debe devolver el don de su vida tomando la dirección prometida como socialmente buena (...). Una vida *queer* puede ser aquella que fracasa en realizar tales gestos de devolución"<sup>17</sup>. La lesbiana, según Ahmed, no es simplemente quien invierte la orientación "normal" respecto de los objetos de identificación (madre) y deseo (padre), sino primeramente quien rechaza la identificación con el ideal social de la familia y amenaza interrumpir la recta línea genealógica. Más radicalmente, aquellas instancias que Freud denominaba "perversiones" constituyen una posible amenaza a la lógica misma de la identidad y a la perpetuación de la mismidad familiar que conforma por alineación subjetividades estables: "hay una presión por heredar esa línea, una presión que puede hablar el lenguaje del amor, la felicidad y el cuidado, que nos empuja a seguir senderos específicos. No sabemos en qué nos convertiremos sin estos puntos de presión, que insisten en que la felicidad se sigue de hacer esto o aquello"<sup>18</sup>. Esta relectura *queer* del deseo homosexual y lesbiano desafía a la vez esa fantasía colectiva que asocia el amor heterosexual al amor a la diferencia, cargándolo por sí mismo de un valor ético positivo, mientras que liga el deseo homosexual al narcisismo. Por el contrario, en la medida en que el primero es "normal" y "normativo" implica más claramente la perpetuación de la mismidad –el ideal familiar social, e incluso, como deseo de lo percibido como diferente, permite ser visto como una forma de apropiación de aquello que falta –lo percibido como no poseído–, crítica que podría extenderse al modelo de pareja homosexual con roles opositivos marcados.

---

<sup>15</sup> Ahmed, Sara, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham/London: Duke University Press, 2006.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 90.

No se trata, en última instancia, de reivindicar un cierto estilo de vida por sobre otro, de elegir cuál es "la dirección" que nos llevaría, en términos de Held, "hacia el todo de mi vida", sino de preguntarse por la posibilidad de tal dirección y de tal totalidad. Se aplica quizá en este caso a la propuesta de Held –omitiendo los detalles– aquello que ya Merleau-Ponty decía del tiempo histórico de Heidegger:

El tiempo histórico de Heidegger, que fluye del futuro y que por una decisión resuelta tiene de antemano su futuro y se salva de una vez por todas de la dispersión, es imposible (...): en efecto, si el tiempo es un *ek-stasis*, si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo podríamos completamente cesar de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo inauténtico? Es en el presente que estamos siempre centrados, de él parten nuestras decisiones; así (...) estas no nos salvan de la dispersión más que por un tiempo<sup>19</sup>.

Como afirma Rovalletti, nos *encontramos* existiendo ya en una situación en la que estamos inmersos y en la que tenemos que realizar la tarea de existir. Ahora bien, esta tarea, y –aun utilizando sus términos– esta "responsabilidad" y este "tener que" al que somos arrojados, no pueden fundar una ética, no pueden darnos criterios para decidir y, en fin, no son nunca la ocasión de cerrar el círculo de la existencia ni constituirnos en aquel "yo subjetivo y autónomo", ni por mi-idad (Franck)<sup>20</sup> ni por diferencia (Kimura)<sup>21</sup>. Tal como lo afirma Merleau-Ponty, "nuestro nacimiento, o como dice Husserl en sus inéditos, nuestra generatividad, funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad y nuestra pasividad o nuestra generalidad, esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto"<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 435.

<sup>20</sup> Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris: Minuit, 1986, p. 31.

<sup>21</sup> Kimura, Bin, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris: PUF, 1992, p. 52.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 435.