

Temple – sentimiento – pasión
Contribuciones preliminares a una comprensión filosófica integral de la afectividad.

“Sólo podemos dar lo que ya es del otro”
J. L. Borges, *Los conjurados*

Introducción

Uno de los lugares comunes que suele aplicarse a la filosofía en su conjunto radica en la creencia de que el pensamiento filosófico, precisamente por aspirar a la comprensión racional y sistemática de la totalidad de lo que es, habría desdeñado por arbitrario, meramente subjetivo e incapaz de proporcionar conocimiento cierto y universal alguno el caótico y poliforme espectro de la afectividad humana. Como por lo general suele ocurrir, este lugar común es falso. La verdad es que desde, por dar meramente un ejemplo, la doctrina aristotélica de la afectividad, expresada fundamentalmente en la *Ars retorica* y *De anima*¹, hasta, también por ejemplo, las fenomenologías de M. Scheler, M. Heidegger y M. Henry los filósofos procuraron una y otra vez a lo largo de la historia iluminar el oscuro paisaje de las emociones humanas. Sin embargo, que lo hayan logrado es cuestión muy discutible. En pocos ámbitos como en el de la afectividad se aplica con tanto acierto aquel rasgo identificador del pensamiento filosófico de la falta de univocidad y proliferación de doctrinas disímiles. Estas divergencias llegan hasta el punto de que bajo un mismo término, como “emoción” o “sentimiento”, distintos filósofos entienden o bien fenómenos afectivos de orden radicalmente distinto o bien el mismo tipo de fenómenos, pero comprendidos de maneras diferentes e incluso opuestas. ¿Qué tiene que ver el sentimiento como captación intuitiva de un valor objetivo, tal cual lo entiende Scheler en su ética formal de los valores, con el sentimiento comprendido, tal cual lo hace Henry en su *Esencia de la manifestación*, como un modo de la auto-afectividad, es decir, como revelación inmanente de la vida a sí misma? ¿Y qué tiene que ver, aunque en los dos casos los autores pretendan referirse al mismo fenómeno, la comprensión sartreana del amor como atentado a la libertad humana con la idea, que Welte desarrolla en su *Dialektik der Liebe*, del amor como fuerza que no sólo descubre, sino crea lo bueno y bello personal? Estos ejemplos, tomados al azar, avalan la impresión de que un rasgo distintivo de la filosofía de la afectividad radica en el carácter discordante, impreciso, indiferenciado y, en muchos casos, contradictorio del empleo de su universo conceptual y aparato terminológico.

Es en este contexto, enmarañado y selvático, que el presente trabajo arriesga abrirse paso, con el modesto objetivo de introducir algunas precisiones introductorias, pero que pueden contribuir con la *base conceptual* para una comprensión *integral* de la vida afectiva –para una verdadera doctrina no reduccionista de la afectividad humana. Dichas precisiones, que se corresponden a los objetivos de este artículo, son fundamentalmente dos. En primer lugar, distinguir conceptualmente entre órdenes diferentes de la vida afectiva, a saber, los temples, los sentimientos, las emociones y las pasiones. En segundo, mostrar la condición trascendental de prioridad de estos distintos órdenes afectivos. Dicho

¹ En español disponemos de un estudio detallado y minucioso, emprendido desde un punto de vista fenomenológico, de la doctrina aristotélica de la afectividad que merece aquí citarse: J. Uscatescu-Barrón, *La teoría aristotélica de los temples. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la antigüedad*, Madrid, 1988.

de otro modo, mostrar cuál es la *indole* del estrato afectivo más fundamental, sobre la base del cual los otros estratos, sin reducirse a aquel que los posibilita, pueden, sin embargo, constituirse. El logro de estos objetivos en el dificultoso contexto conceptual bosquejado implica, por un lado, una disquisición acerca del método y la progresión de la investigación y, por otro, un reconocimiento de sus limitaciones objetivas.

Los tres principios metódicos complementarios que rigen la investigación son el fenomenológico-hermenéutico, el principio de integridad y el de correlación intencional. En contra de una visión psicologista o de ciertas corrientes postmetafísicas que consideran imposible o incluso insensato determinar el sentido esencial de un fenómeno cualquiera -y tanto más de uno aparentemente tan arbitrario como la afectividad- la investigación se compromete con la idea de que la tarea de un análisis filosófico del tema no consiste en registrar, conceptualizar y deslindar distintas experiencias afectivas contingentes y sus causas puntuales respectivas, sino en *explicitar* los distintos órdenes de la afectividad, de tal modo que en ellos se transparente su esencia trascendental o *sentido*, esto es, aquello sobre la base de lo cual es posible la afectividad y sus distintas formas fenoménicas. Explicitar significa aquí mostrar algo “como” algo, donde el “como” mienta aquello esencial que hace posible que el algo salga a la luz en las distintas formas que lo hace. Así concebido, el ideal del método fenomenológico-hermenéutico se aleja de toda “interpretación” de los fenómenos en función de teorías externas o de compromisos previos con una determinada filosofía o autor, sino que la interpretación intenta articular lingüísticamente la significación del acontecimiento de un fenómeno (carácter hermenéutico) para que dicha articulación ponga a la luz o describa aquello que permite que lo que se da nos salga al encuentro en las distintas formas en que efectivamente se da (carácter fenomenológico- trascendental). Es menester, empero, aclarar que cada concepto alcanzado por esta vía es de carácter *centrípeto*, es decir, se asemeja, más que a una definición objetiva resultante de una contemplación de esencias (*Wesensschau*), a una indicación o alusión, donde lo indicado o aludido –el sentido o esencia de la afectividad- dado su carácter *aconteciente* se da una y otra vez *a entender* en los fenómenos, pero nunca de una manera unívoca y concluyente, que pudiese ser atrapada por una definición representativa, sino tan sólo como susceptible de ser precisamente indicado o evocado por el concepto que apunta centripetamente a él.

El segundo principio metodológico que, si se advierte atentamente, es un corolario del primero, en cuanto el primero apunta a comprender los distintos modos de la afectividad desde aquello que los hace posibles y los reúne, es el de *integridad*. Según este principio los distintos órdenes de la vida afectiva constituyen un conjunto de fenómenos interrelacionados que le acontecen al y se integran en el hombre concebido como una *totalidad psicofísica integral* que sólo abstractamente puede despedazarse. Esto significa, desde el punto de vista negativo, que no habría ninguna razón para considerar como privilegiados y ontológicamente superiores o esencialmente diferentes estados afectivos que serían puramente anímicos o propiamente “espirituales” de otros inferiores y corporales. Tales consideraciones surgen de una antropología dualista que aquí explícitamente se rechaza, pues contradice el hecho básico de que el hombre existe en el mundo encarnadamente y de que no puede existir de otro modo. La afectividad no es un fenómeno ni del cuerpo ni del alma o ánimo, sino del hombre todo. En efecto: “Hay que atenerse al hecho primario, de que la emoción es un determinado modo de un hombre de integrarse vitalmente al mundo, y que la unidad de esta integración vital es más

fundamental que sus particularidades estratificadas.”² Sólo como consecuencia del carácter integral del movimiento afectivo se comprende que los afectos no puedan no expresarse, manifiesta o reprimidamente, en el ámbito de la corporalidad viviente. “El principio de expresividad es, de acuerdo con esto, sólo un corolario del principio de integridad.”³

En relación de complementación con el carácter fenomenológico del primer principio metódico se halla también el tercero que hemos llamado correlativo-intencional. En efecto, todo fenómeno es el resultado de una correlación intencional por la cual el modo de aparecer de lo que aparece y el acto por el cual la conciencia se dirige a lo que aparece se co-determinan mutuamente. Llevando este principio general de la fenomenología al campo particular de la investigación y dejando de lado la discusión acerca de las múltiples interpretaciones a las que ha dado lugar la teoría de la intencionalidad, Strasser formula el principio de intencionalidad del modo más sencillo posible en estos términos: “El hombre que siente está dirigido a través de sus sentimientos a algo que él no es.”⁴ Aquel que encuentra a su amante tierna o a un paisaje pacífico mienta no representaciones subjetivas caprichosas que empiezan y terminan en él mismo, sino que se refiere a estados de cosas o, más propiamente, a modos de darse en el mundo ciertas cosas (o personas) a los que se accede correlativamente no por actos cognitivos de la conciencia representativa neutral (que por más que describa las características psicológicas de la amada o físicas del paisaje nunca podría acceder a la ternura de la una ni a la paz del otro), sino por la intencionalidad afectiva. La afectividad y los sentimientos en general no son, pues, como ya Brentano y Husserl lo habían advertido, el resultado de un puro estado psicológico subjetivo, sino que están dirigidos a sus correlatos intencionales. De allí que el análisis que de ella se haga en esta investigación estará siempre inserta en el marco de una correlación intencional o pre-intencional.

Establecidos los principios en que se asienta el método de la investigación es menester, para evitar malos entendidos, precisar sus limitaciones históricas, temáticas y, sobre todo, lingüísticas. La limitación histórica radica en la imposibilidad no sólo de resumir, sino meramente de consignar en el breve marco de un artículo la innumerable cantidad de teorías acerca de la afectividad que provienen no sólo del campo de la fenomenología, sino de la filosofía en general y, por supuesto también, de las distintas corrientes de la psicología. Por ello este trabajo, en función de sus objetivos concretos, renuncia a incorporar una suerte de síntesis enciclopédica de las múltiples fuentes históricas⁵ y perspectivas de análisis a las que podría referirse en favor de concentrarse en la explicitación de dichos objetivos y en la fundamentación de su hipótesis central, a saber,

² Stephan Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, Herder, 1956, p. XVI; sigla: DG. En el mismo sentido también afirma en su relativamente reciente estudio sobre las emociones la investigadora Ingrid Vendrell Ferran que “las emociones son aquellos actos en los cuales corporalidad e intencionalidad aparecen dados como unidad” Y continúa: “Ambos aspectos son dados unitariamente en la vivencia y se los puede separar tan sólo de modo analítico. Son dos aspectos de uno y el mismo momento. Emoción es intención y condición (...).” (Ingrid Vendrell Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlín, Akademie Verlag, 2008, p. 154).

³ DG, p. XVI.

⁴ DG, p. XVII.

⁵ Una buena y sintética visión de conjunto (aunque a veces demasiado somera) de las tesis centrales que la historia de la filosofía y la psicología ha ofrecido acerca de los afectos la puede encontrar el lector en: Heinrich Fink-Eitel, “Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, H. 4 (octubre-diciembre 1986), pp. 520-542, en especial pp. 520-528.

la prioridad trascendental-constitutiva y el carácter originario del momento pático respecto de las otras formas de la afectividad. La segunda limitación, concurrente con la histórica, es temática, a saber, la imposibilidad de tratar eruditamente el tema de la afectividad en los distintos autores mencionados. Si aquí nos referiremos a Heidegger como paradigma en el tratamiento de la noción de temple, a Scheler como paradigma para el sentimiento, o a Waldenfels para el análisis de la pasión no es en modo alguno para hacer un estudio exhaustivo, minucioso y erudito de la noción de temple en Heidegger, de sentimiento en Scheler o de pasión en Waldenfels (o el autor que fuese), sino para introducir de forma general diversos modos fundamentales de la afectividad, mostrar las diferenciaciones esenciales existentes entre ellos, precisar sus conceptos respectivos y, ante todo, establecer las relaciones constitutivas trascendentales que se dan entre los mismos. Por ello el lector que busque no una reflexión integral sobre la afectividad humana, sino un estudio específico sobre una cierta forma o comprensión de la afectividad en un determinado autor o incluso un estudio comparativo entre autores está aquí en el lugar equivocado. Finalmente la limitación lingüística, a saber, el hecho de que es prácticamente imposible o requeriría un estudio lingüístico-semántico con un *corpus* de proporciones colosales determinar el espectro significativo y las múltiples connotaciones que para los diversos hablantes de nuestro idioma tienen de hecho términos tales como “temple”, “sentimiento”, “pasión”, “emoción”, etc. La multiplicidad de vocablos que se emplean para describir la vida afectiva en el lenguaje cotidiano y su cambiante polivalencia semántica hace justicia a la complejidad del fenómeno a tratar, pero, a la par, dificulta el necesario deslinde conceptual entre distintos fenómenos afectivos fundamentales. De allí la necesidad de un acuerdo acerca de la significación precisa de los términos empleados, a la que habría de llegarse a partir del análisis que la hermenéutica filosófica hace de los fenómenos que *se supone* por ellos mentados. De allí también que, lamentablemente, en cierta medida y desde la perspectiva del uso fáctico del lenguaje, la aplicación de un cierto término para nominar un cierto fenómeno afectivo elucidado por la interpretación sea en cierta medida *a priori*. Esto es precisamente aquello que denomino limitación lingüística del análisis. Sin embargo, este *a priori* es inevitable si se tiene en cuenta el caos terminológico que reina en este orden y la polisemia de vocablos tales como “emoción”, con los cuales a veces se mienta tanto un repentino e infundado ataque de rabia, como un persistente estado de felicidad, como la conmoción provocada por un acontecimiento desgraciado o feliz. La necesidad de acotar la significación de los términos a determinados fenómenos afectivos es evidente si no se quiere caer en la confusión. Sin duda alguna hubiera implicado un recurso extraordinario para superar esta limitación y acceder a un esclarecimiento filosófico más preciso de los distintos órdenes de la vida afectiva poseer como herramienta un relevamiento semántico de las diversas connotaciones y diferencias que el hablante hace cuando emplea los variados términos con que se refiere a la afectividad en sus formas complejas, pero, por otro lado y no siendo ello posible⁶, no es menos cierto que la hermenéutica fenomenológica puede justificar su limitación alegando que contribuye ella también a reconocer explícitamente significaciones que los hablantes usualmente no advierten en los términos que utilizan o que son mentadas por ellos de manera sólo implícita.

1 *Temple.*

⁶ O al menos no teniendo yo conocimiento de un estudio tal proveniente de la semántica.

1. 1 Heidegger y la determinación de la noción de temple.

En su obra clásica para el análisis de la noción de temple, *Das Wesen der Stimmungen*, afirma Otto F. Bollnow: “El nivel último y más fundamental del conjunto de la vida anímica se encuentra dado por los sentimientos vitales o temples (*Stimmungen*). Ellos representan la forma más simple y originaria en la que la vida humana se reconoce a sí misma y por cierto ya siempre con una tonalidad determinada, modalizada por una cierta valoración y toma de posición.”⁷ Bollnow, al igual que lo hace Strasser⁸, distingue temple de sentimiento. Los sentimientos (*Gefühle*), en el sentido estricto del término, están referidos intencionalmente a un objeto (“me alegro de algo”, “temo algo”, “amo a alguien”), mientras que, en el caso de los temples, no me encuentro dirigido a un objeto determinado del mundo. Antes que actos intencionales ellos son *estados* anímicos integrales, coloraciones o tonalidades, por así decir, que abren mi “ser-en-el-mundo” en totalidad y constituyen el suelo disposicional sobre la base del cual se despliegan los sentimientos específicos hacia los objetos de ese mundo. En el caso de los temples la tonalidad afectiva experimentada tiñe el conjunto de la existencia del existente –su modo de ser en el mundo y el mundo en el que es– pero permanece objetivamente indefinida. Así, para ilustrar con el ejemplo clásico la disimilitud entre sentimiento y temple, nada mejor que recordar la esencial diferencia entre angustia y temor: el temor (sentimiento) lo es por algo objetivo, por un “ante que” que me sale al encuentro desde el mundo; y la angustia (temple) por el contrario, permanece por completo indeterminada objetivamente, sino que traspasa mi existencia en general. De allí que, superada la angustia, el angustiado reconozca que lo estaba por nada, es decir, no por algún objeto, sino por el todo de su ser o existencia en el mundo. Aquello ante lo que se experimenta el temple y quién lo experimenta son una y la misma cosa: la existencia como “ser-en-el-mundo”. En el temple como disposición omni-abarcante es vivenciada afectivamente la unidad pre-predicativa y pre-intencional de vida y mundo como antepuesta a la separación entre sujeto y objeto⁹. En adhesión a Heidegger, del cual depende enteramente su comprensión de la noción de temple, Bollnow caracteriza al fenómeno como “encontrarse fundamental de la existencia humana (*Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins*)”¹⁰ ¿Pero es realmente el temple el encontrarse fundamental y originario, el estrato más profundo de la afectividad sobre cuya base se desarrollan los sentimientos intencionales, las emociones, las pasiones y demás afectos? ¿Es posible, como pretende cierto estudio relativamente reciente de una autora estrictamente heideggeriana¹¹, dar cuenta de una doctrina completa de la afectividad,

⁷ Otto F. Bollnow, *Schriften Band 1: Das Wesen der Stimmungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2, 2009, p. 21.

⁸ Strasser utiliza el mismo criterio que Bollnow para distinguir temple de sentimiento: la dirección objetiva del acto intencional. Por temple entiende también Strasser la mera disposición afectiva, el puro estar animado “que debe ser distinguido cuidadosamente de los sentimientos dirigidos [a un objeto].” (*DG*, p. 111). Para Strasser el fenómeno que en la vida cotidiana se denomina temple es precisamente esta disposición o estado afectivo omniabarcante “que carece de forma o figura definida (*Gestaltlos*), pero que lleva a todo lo que tiene figura (*Gestalt*) a su figura propia.” (*DG*, p. 109). El temple es por cierto un sentir, pero un sentir que excluye y precede toda escisión en sentimientos diferentes referidos a objetos diferentes (cf. *ibid*).

⁹ De allí que Strasser caracterice al tempo como sentimiento del todo como una vivencia “transubjetiva y transobjetiva” (cf. *DG*, p. 117).

¹⁰ O. Bollnow, *op. cit.*, p. 21

¹¹ Es el caso de P. L. Coriando quien afirma que la relación afectiva originaria entre mundo y hombre se da en los temples, que no hay apertura del mundo al hombre y del hombre al mundo que preceda constitutivamente

basándose exclusivamente en la noción de *Stimmung*? Antes de afrontar el problema que estas preguntas implican será conveniente recordar brevemente y sin ninguna pretensión de exhaustividad la caracterización ontológica fundamental que Heidegger hace en *Ser y tiempo* del “encontrarse” ya siempre en un temple.

Como es sabido el “encontrarse” o “disposicionalidad” constituye, junto con el comprender y el habla, uno de los tres existenciaros que componen el “ser-en” de la estructura originaria de la existencia según Heidegger: el “ser-en-el-mundo”. En otros términos el “encontrarse” constituye uno de los tres modos ontológicos originarios en que, para Heidegger, hombre y mundo se abren mutuamente uno al otro. En el célebre § 29 de su obra magna nos recuerda el filósofo el hecho fundamental de que “el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo”¹². Y, poco después, agrega Heidegger: “El estado

al temple, y que, por tanto, a partir del despeje hermenéutico de la noción de temple se podría dar cuenta de la entera vida emocional del hombre. De allí que en el título de su libro se coordinen la fenomenología de los temples y la doctrina de la afectividad (*Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*). Escribe Coriando: “En los temples se experimenta el existente como *mundano*, es decir, siempre *capaz de mundo* (configurador de mundo, deslimitado hacia lo abierto) y a la vez *determinado por el mundo* (referido al mundo y entregado a la deslimitación misma).” Y agrega: “El temple *deslimita* (*entgrenzt*) originariamente, es decir, esencial e incesantemente mundo y *Dasein* uno al otro.” Para concluir: “La des-limitación es el acontecimiento originario del *Dasein*, como lo cual se co-pertenecen mundo y hombre. El temple –cada temple– es un *modo* (un tono fundamental y una posibilidad) de la des-limitación; el encuentro originario, que mundo y *Dasein* son, es desde sí mismo un encuentro originariamente ya templado.” P. L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2002, p. 154 (cursivas de la autora). De acuerdo con esta posición, Coriando pretende en la última parte de su libro dirigirse a la poesía como campo testimonial para validar la apertura originaria de lo emocional en su conjunto (*des Emotionalen*); pero considera que este vuelco hacia la poesía sólo puede calificarse como logrado, si le es posible, sin recurso a categorías literarias teóricas y fijas, elucidar las experiencias afectivas originarias que la poesía despliega del mundo y del lenguaje *en función de una experiencia de la esencia de los temples*, la cual permanecería no decidida, pero sí avizorada hermenéuticamente por Heidegger (cf. *op. cit.*, p. 155). En este estudio nos propondremos mostrar que los temples no sólo no constituyen el estrato más originario de la vida afectiva, sino que, contra Coriando, todo intento de explicar el conjunto de “lo emocional” a partir de los temples es notoriamente reduccionista. Así, por ejemplo, no es posible fundar el amor interpersonal en un temple. No amo a alguien porque estoy inserto en una disposición afectiva, ni es lo esencial de mi amor el temple en el que me hallo, sino que la condición de posibilidad de que ame a alguien es, obviamente, el *encuentro* con ese alguien a quien amo. Resulta ya de una posición altamente teorizante y abstracta, más abstracta que las categorías literarias que Coriando rechaza y que el lenguaje heideggerianizante que utiliza en su tratado, suponer que mi amor por alguien es consecuencia de una cierta actitud templada en el mundo. Por el contrario, es la *afección*, en el sentido pático del término, que la amada me provoca irrumpiendo en mi mundo la que suscita mi amor y trastorna mi disposición afectiva y atencional. De mi actitud ante el mundo no saco al otro y menos aún el amor del otro por mí, sino que es el otro el que puede conmover mi actitud ante el mundo. Igualmente es un error básico resultante de quitar la vista de los fenómenos para defender a ultranza posiciones ya tomadas a priori suponer que toda forma de afectividad es deslimitante de mundo, como debiera serlo si, tal cual lo propone Coriando, se tuviese que elucidar en vista de la esencia de los temples. Así, la pasión intensa no deslimita, sino que disuelve la referencia al mundo. Ya Ortega había advertido en sus estudios sobre el amor que el enamoramiento es una concentración y limitación de la atención por el otro y no una “apertura a lo abierto”. Ello se intensifica incluso en los casos patológicos de la afectividad, que llamamos obsesión, que son tan afectivos como los temples y que producen exactamente el fenómeno contrario: una *cerrazón* del mundo. No sólo no se puede dar cuenta de lo emocional apelando a los temples como estrato más originario, sino que tampoco se accede a la esencia de la afectividad con la noción de deslimitación de mundo, a no ser que se tome a priori una posición reduccionista y de determine –en contra de toda buena fenomenología– por anticipado que fenómenos son “genuinamente” afectivos y cuáles no.

¹² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Bs. As., FCE, primera edición argentina, 1980, p. 151. Sigla: *ST*.

de ánimo hace patente 'cómo le va a uno'. En este 'cómo le va a uno' coloca el estado de ánimo al ser en su 'ahí'.¹³ De acuerdo con ello no es concebible una actitud absolutamente neutral. Incluso la actitud científico-cognoscitiva ya responde a un determinado temple o modo de encontrarse siendo en el mundo: el sereno demorarse cabe las cosas para determinarlas objetivamente. El todo de nuestro "ser-en-el-mundo" antes y como condición de cualquier dirigirse intencional y objetivo a un ente del mundo se nos abre ya siempre de un cierto modo en correlación con el temple o tonalidad afectiva en que nos encontremos yectos. A este "encontrarse", constitutivo de nuestro "ser-en", le adjudica Heidegger tres rasgos ontológicos esenciales, cuya discusión concierne a los objetivos de este trabajo.

En primer lugar el encontrarse trae al existente ante su estado de yecto o facticidad (*Geworfenheit*), es decir, le abre el puro hecho de "que es y tiene que ser", pero nunca como una constatación neutral, sino ya siempre asumiéndolo en el modo de la versión o, por lo pronto, de la aversión que esquiva¹⁴. Dicho en otros términos, el temple le revela al existente su facticidad originaria, dada por el hecho de que existe y tiene que hacer ser su existencia. Podría incluso decirse que en el "encontrarse" el existente se experimenta a sí mismo como tal, *padece* su propia condición de existente. Este punto es crucial. La existencia en tanto facticidad dada por el hecho de que el *Dasein* es y tiene que ser es abierta siempre en un determinado estado de ánimo, pero ese estado de ánimo que la abre *presupone la afectividad como un pathos, a saber*, presupone la auto-experiencia inmediata y prerreflexiva de sí, la auto-revelación directa de la existencia a sí misma. Esa auto-revelación es un padecimiento con el que ya siempre se encuentra el existente, en tanto se experimenta a sí mismo en su propio cuerpo existiendo, al punto que, para ser estrictos, si bien es cierto que la existencia se abre siempre en un determinado temple, no es menos cierto que el temple no es originario, sino ya una *respuesta* al padecerse existiendo. Además también es cierto que ese padecimiento lo experimentamos no como una pura comprensión intelectual o anímica, sino corporalmente, pues nos experimentamos a nosotros mismos en tanto cuerpo que, antes de cualquier aprehensión refleja de sus estados psíquicos, se siente a sí mismo o, para usar la expresión de M. Henry, en tanto carne¹⁵.

En segundo lugar el encontrarse abre al *Dasein* el todo de su "ser-en-el-mundo", en la medida en que el temple emerge de éste y lo atraviesa esencialmente. Abriéndolo a su "ser-en-el-mundo" el temple le hace posible al *Dasein* cualquier dirigirse a un ente

¹³ *Ibid.*

¹⁴ "Como primer carácter ontológico esencial del 'encontrarse obtenemos éste: *el 'encontrarse' 'abre' el 'ser ahí' en su 'estado de yecto' e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva.*" *ST*, p. 153.

¹⁵ A mi modo de ver Henry lleva adelante un verdadero avance fenomenológico en la determinación del carácter pático originario con que el viviente experimenta el estar entregado a su vida con la explicitación de la noción de carne y su diferencia con el cuerpo puramente físico. El filósofo comienza distinguiendo el cuerpo humano, que se experimenta a sí mismo al mismo tiempo que siente lo que lo rodea, de los cuerpos inertes del universo que no sienten nada, y define la carne en los siguientes términos: "Llamaremos *carne* al primero, reservando el uso de la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él." M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 10 (cursivas del autor). Ciertamente entre lo que Henry entiende por vida y Heidegger por existencia las diferencias, que no viene al caso aquí tratar, son colosales. Pero ello no obsta para afirmar que también nos encontramos patéticamente experimentándonos como entregados a la existencia, como originariamente afectados por la condición de existentes. Afección de la cual su apertura en un temple es ya una respuesta.

intramundano¹⁶. P. L. Coriando, interpretando literalmente a Heidegger, agrega en relación con esta segunda nota que el “ser en el mundo” no es esencialmente templado, porque el *Dasein* provea a su relación al mundo con diferentes colores psíquicos subjetivos, ocasionados por estados anímicos cambiantes, sino porque “es el modo como la deslimitación, es decir, el hombre mismo como *Dasein*, pertenece al mundo como su patencia”. Y agrega: “El ser en el mundo se experimenta *como* temple.”¹⁷ Intrínsecamente ligada a esta segunda característica ontológica del temple comprendido como disposición afectiva originaria o “encontrarse fundamental del existente” se halla la tercera, a saber: los temples abren el estado de referido al mundo y posibilitan así el trato intencional que descubre los entes en su ser y, por tanto, también los sentimientos como actos intencionales dirigidos a un ente del mundo¹⁸. En otros términos, gracias al encontrarse dispuesto en un temple, que siempre es temple de un ser que ya es fácticamente en el mundo y tiene que ser en él, comprendemos afectivamente el todo y desde esa comprensión puede encontrarnos lo respectivamente significativo que nos hiere, esto es, afecta nuestro interés y nuestra atención. “El *primario* modo de encuentro del ente como significativo es *posibilitado* en el encontrarse.”¹⁹ Bien puede suscribirse lo afirmado por Heidegger en estas dos características. Efectivamente el temple nos revela el mundo como un todo y posibilita que en él aparezcan como significativos ciertos entes y a ellos nos dirijamos. Así, por ejemplo, quien está instalado en el temple del desasosiego advertirá que el bosque en el que se halla se le revela como inquietante y que en él se recortan como particularmente siniestros ciertos entes, por ejemplo las copas oscuras de los árboles, agitándose en el viento que surca el cielo grisáceo del anochecer. Todo ello bien puede ser cierto, pero también estas dos características presuponen un momento *más originario*, de carácter *pático* y frente al cual ellas mismas ya son una respuesta: el *estar*. Así como el existente se encuentra arrojado a su existencia y la padece, asimismo, antes de ser en el mundo y comprender afectivamente el todo, él tiene que *estar* en el todo que comprende, haber sido, por así decir, arrojado a ese ámbito que se le revela en el temple como mundo y padecer su estar en él. Desde el punto de vista fenomenológico puede decirse que el modo primario de encuentro con el ente como significativo puede ser posibilitado por el temple, pero a este encuentro le precede el hecho de que el ente me encuentra a mí primero en cuanto estoy arrojado a un determinado medio o elemento. Así, por ejemplo, quien descubre como inquietante el bosque lo descubre y le resulta significativo en su carácter de tal por el temple que lo traspasa, pero el que pueda descubrir el bosque como ente inquietante resulta del hecho pedestre, pero esencial, de que está en un bosque, de que existe en un determinado medio. Ya antes de configurar afectivamente aquello en lo que existimos como nuestro “ser-en-el-mundo” *estamos* en eso que configuramos, nos hallamos, para usar en este caso la expresión de Levinas, padeciendo el estar *bañados* por el elemento en el que hemos de ser. Tal vez el propio Heidegger advirtió sin desarrollar este fenómeno del “estar” cuando afirma que cada uno es las posibilidades a las que ha sido arrojado, verbigracia, por nacer o hallarse arrojado en un determinado espacio de juego del poder-ser fáctico, esto es, por estar aquí o allí. Así, al hombre urbano no puede revelársele la paz de la alta montaña, porque no está o

¹⁶ “El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’” *ST*, p. 154.

¹⁷ P. L. Coriando, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸ “En el ‘encontrarse’ hay existencialmente un ‘estado de referido’, ‘abriendo’, al mundo, a base del cual ‘estado de referido’ puede hacer frente lo que ‘hiere.’” *ST*, p. 155.

¹⁹ P. L. Coriando, *op. cit.*, p. 135.

no suele estar en ella, mientras que se le revela en todo su esplendor al montañés. El hecho de que él pueda experimentar esa paz y de que el mundo todo de la alta montaña se configure afectivamente teñido por el temple de la paz es una respuesta al padecer su estar, en este caso, en la alta montaña. Bien es posible que de estar en ella un hombre urbano, un hombre cuyo “ser-en-el-mundo” suele ser radicalmente distinto de la experiencia del montañés, advierta esa soledad como atemorizante, pero para que pueda hacerlo, para que se atemorice de veras, igualmente tiene que *estar* en alta montaña y padecer ese estar trastornando o retiniendo con el color del temor su “ser-en-el-mundo” urbano. Más allá del ejemplo, lo esencial es tener en cuenta que antes de “ser-en-el-mundo” se encuentra el padecimiento del estar. El temple abre el mundo y los entes que en él son en su respectiva significatividad como respuesta al padecimiento del estar en ese, por lo pronto y originariamente, todavía no mundo, sino meramente elemento. Las características ontológicas esenciales del temple presuponen, pues, un elemento afectivo de carácter *pático*, el padecimiento original de una instancia otra que mi sí mismo en el mundo, pero que posibilita mi sí mismo y su encontrarse afectivamente en el mundo. Se trata del padecimiento de un acontecimiento que nos sale al encuentro de un modo más originario que la propia apertura de la copertenencia de *Dasein* y mundo y respecto del cual esa copertenencia es ya una respuesta, a saber, *el experimentarse a sí mismo estando en un elemento*. Dicho de otro modo: el acontecerle al sí mismo, más originariamente que el “ser-en-el-mundo” en el que él es a partir de ese acontecimiento, el “estar-existiendo-aquí”. “Estar-existiendo-aquí” es una a-fección no de mi ser como *Da-sein*, sino de una existencia corporalmente encarnada. Es la primera y más original de todas las afecciones, el estrato fundamental sobre el que se edifican todas las demás y que posibilita el temple mismo. Y tal estrato es de naturaleza *pática*: *el padecimiento en la propia carne como punto cero de ese aquí del estar aquí*. Con ello queda puesta en cuestión no la descripción fenomenológica heideggeriana de los temples, sino la afirmación de que el temple “es el acontecimiento radical de nuestro existir”²⁰.

1. 2 Redeterminación del rango trascendental y del concepto de temple.

Luego del análisis crítico de la noción de temple, tal cual Heidegger la presenta en *Ser y tiempo*, es posible determinar sus características esenciales y su estatus trascendental, de modo tal de poder no sólo discriminar los temples de otros órdenes de la vida afectiva, sino de situarlos en lo que hace al rango trascendental que les es propio.

En lo que hace a la determinación de la especificidad del temple mencionaré cinco rasgos esenciales que, a mi modo de ver, lo diferencian, del sentimiento, la emoción o la pasión. En primer lugar coincidiré con Otto Pöggeler cuando, en su estudio acerca de la interpretación que Bollnow hace de la noción heideggeriana de temple, afirma que éste no es un mero estado psicológico subjetivo y ocasional, sino un momento estructural del “ser-en-el-mundo”. Escribe Pöggeler: “Temple no es algo que le advenga al hombre como un sujeto sin mundo y que luego tiña las cosas de una cierta tonalidad en mayor o menor medida. El estado de abierto del ser en la comprensión del ser, el ‘ser en el mundo’ en

²⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri, Bs. As., Siglo XX, 1987, p. 46.

general, está siempre transido por un temple.”²¹ El temple no es, pues, un estado arbitrario del sujeto considerado en soledad, sino que el hecho mismo de estar ya siempre referidos a un mundo nos remite y no puede no remitirnos a un temple. *En* esa referencia acontece el temple. Él es el “cómo” del encuentro con el mundo que el existente (no tiene, sino que) en cada caso *es*. En segundo lugar, y para que no se malentienda la idea de encuentro como reunión de dos entidades separadas, hay que recalcar lo ya adelantado cuando referíamos la distinción fundamental entre temple y sentimiento, a saber, el temple no se dirige intencionalmente a un objeto determinado, sino al mundo en su conjunto, y abarca el propio pensamiento objetivo-representativo en tanto éste es uno de los modos del “ser-en-el-mundo” abierto por el temple. ¿Significa ello que en los temples no impera la correlación intencional? Se trata, antes bien, de una correlación *suis generis*, donde hombre y mundo se co-abren uno a otro en su co-pertenencia mutua. De acuerdo con ello, el temple no sólo nos da a conocer el mundo de otro modo diferente del racional, sino que sin temples el mundo mismo no se daría a conocer en modo alguno. La tercera característica, corolario de la segunda, que debemos señalar es la supresión de las fronteras entre yo y mundo que acontece en el temple. “Las fronteras del yo desaparecen y lo hacen de un modo peculiar. Yo y mundo se encuentran co-implicados en una vivencia total indivisible. Temple es a la vez sentimiento del yo y el mundo.”²² El temple, estrictamente hablando, no está referido intencionalmente ni a un objeto particular, ni al todo del mundo como un objeto general, sino a un modo de darse el existente en el mundo y el mundo a través del existente. De acuerdo con ello él no es un sentimiento del todo, sino un *todo-sentimiento*, es decir, un sentimiento en el que todo, incluido el yo, es recogido afectivamente. Ciertamente todas estas características son formales y no tienen que ver con el contenido material del temple, y ello precisamente constituye la cuarta característica a señalar: el temple no está dado por un contenido afectivo determinado, sino por el modo de darse este contenido. La alegría, por ejemplo, puede ser un temple en el sentido de “hallarse alegre” o un sentimiento cuando “me alegro de algo”. Alegría, esperanza, desasosiego, angustia no son temples por su contenido, sino por el modo en que se dan. Finalmente la quinta característica es que la idea de temple en estado puro, tajantemente separado de otras modalidades afectivas, es una abstracción. El temple es un estado de tránsito ya siempre fluyendo hacia otros órdenes de la vida emocional. Así no es posible, sino por un proceso de abstracción, separar el “descontento” como temple que domina mi estado de ánimo de los actos agresivos o violentos en los que él mismo por su propia naturaleza se transforma. Asimismo la depresión en la que me hallo inserto se convierte en el miedo por todo y a todos. El temple es el punto de partida de una determinada *actitud*, es decir, de la manifestación concreta de

²¹ Otto Pöggeler, “Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum Gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 14, H. 2 (abril-junio), 1960, pp. 272-284, aquí: p. 274.

²² *DG*, p. 115. Strasser encuentra la comprobación fenomenológica de esta supresión de las fronteras entre yo y mundo en el fenómeno afectivo del temple en el hecho de que, cuando impera un determinado temple, por ejemplo la alegría, no es que yo me siento alegre, sino que concomitantemente *todo* me parece alegre: las cosas me sonríen y en ello precisamente encuentro mi alegría. El temple trasunta, pues, una unidad impersonal entre hombre y mundo. En el caso del idioma alemán –señala también Strasser– es característico que las expresiones lingüísticas de los temples se den con preferencia precisamente de modo impersonal “*Es freut mich*”, “*Es eckelt mir*”. Igualmente en español podemos utilizar estos verbos que trasuntan temples de modo impersonal: “me alegra”, “me da asco”. Tanto el “*es*” alemán como el sujeto defectivo en español no refieren una cosa impersonal, ni alguna fuerza mágica, sino simplemente, el conjunto de la situación: el todo suprapersonal del mundo (cf. *DG*, pp. 115-116).

esa disposición anímica en el trato y comportamiento con los entes. El temple como “puro temple” o “disposicionalidad”, es decir, como puro trasfondo disposicional y vivencia pre-intencional del todo, y el temple como “estar dispuesto a”, es decir, como suelo nutricio de una actitud intencional, son momentos que se traspasan uno a otro y que sólo pueden ser abstraídos en el concepto. Concuero en este sentido por completo con Bollnow cuando afirma que en cada caso particular los tránsitos entre temple y sentimiento son fluidos y que “en ciertas emociones se puede dudar de qué lado habría que contarlas”²³. Como ejemplos de ese tránsito fluido ofrece Bollnow la pena y la felicidad. Ciertamente se podría pensar en evitar esta indeterminación y este tránsito espontáneo entre los distintos órdenes y acceder a un mayor grado de claridad conceptual²⁴, separando, por un lado, una “pena particular” y, por otro, un general “estar apenado” o acongojado, la felicidad como “momento feliz” y como “estado de felicidad”; pero, como advierte el mismo Bollnow, “semejante constatación significaría un injusto estrechamiento del uso natural del lenguaje”²⁵ y, lo que es peor, del modo mismo en que los fenómenos se dan.

Respecto del grado de radicalidad o estatus trascendental del temple o, dicho de otro modo, respecto de la posibilidad de constituir toda la vida afectiva a partir de los temples como su estrato más originario²⁶, habremos de agregar aquí otro a los argumentos que señalamos cuando analizamos la noción heideggeriana de temple como respuesta a un estrato afectivo más originario: el padecimiento en la propia carne del estar aquí. Este nuevo argumento, que refuerza la idea de que los temples no surgen de la nada ni pueden dar cuenta por sí mismos de manera unívoca de las otras formas de la afectividad, resulta precisamente de la última nota arriba explicitada, a saber, el carácter fluido de su relación con el sentimiento y la imposibilidad de separar “disposicionalidad” de “estar dispuesto a”. Así, si bien es cierto que desde un temple, digamos el aburrimiento, se pueden generar sentimientos intencionales dirigidos a objetividades concretas, el desprecio por la práctica de deportes, por decir alguna cosa, no es menos cierto que también puede darse y se da el proceso inverso: actos puntuales de carácter objetivo instalan al existente en un determinado temple. Así, por ejemplo, reiterados fracasos amorosos pueden embargar al hombre por un temple de desencanto o desenamoramiento; o la sucesión de eventos desgraciados hundirlo en una depresión general. De la angustia ante la finitud emerge el sentimiento de insignificatividad de la realidad concreta en que vivo, pero, a su vez, la corrupción y degradación de mi realidad concreta me abren a vivenciar todo desde la perspectiva o temple de la angustia ante la finitud. Esta circularidad impide que se establezca una relación trascendental absoluta de estrato constituyente y estrato constituido. Es una obviedad repetir que siempre nos abrimos al mundo desde una perspectiva afectiva determinada y que el mundo nos abre diferentes aspectos en correlación con ella. Es igualmente obvio aclarar que no hay actividad ni comportamiento humano que no presuponga alguna tonalidad emocional. Pero de ello no se deriva que los temples sean el acontecimiento más radical de la vida afectiva y, menos aún, que a partir de ellos pueda darse cuenta de una teoría integral de la afectividad. Es tan cierto que podemos insertarnos afectivamente en el mundo a partir de un temple que nos deslimita o abre el horizonte de

²³ O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ Esto es precisamente lo que propone S. Strasser. Cf. *DG*, pp. 121-122.

²⁵ O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 25.

²⁶ Esta parece ser también la opinión del propio Bollnow quien afirma: “El estrato de los temples siempre presentes constituye el trasfondo sustentante desde el cual se desarrolla el todo de la vida anímica particular y por el cual ésta permanece continuamente determinada en su esencia.” *Op. cit.*, p. 37.

ese mundo en un determinado modo, como que nuestra relación con el mundo se pueda cerrar en función de una pasión obsesiva por algo o alguien que limite los temples a partir de los cuales me instalo en el mundo. Lo que, sin embargo, es a mi parecer indiscutible desde el punto de vista fenomenológico-trascendental es que tanto el temple como la obsesión suponen un padecimiento originario, un acontecerme o salirme al encuentro ya sea de algo, alguien o, en última instancia, de lo que hemos llamado “estar aquí”, en la medida en que ellos no surgen de la nada, sino como posibles respuestas al modo en que padezco ese acontecimiento. Al temple lo precede el ser conmocionado, movido, interpelado el existente por su “estar-aquí” y por lo que en ese estar aquí le sucede; en última instancia por la vida misma. En efecto, para abrirme al mundo y ser en él, para sentirme a la par a mí mismo y al mundo en un tono afectivo tengo primero que padecer el hecho de estar en ese “mundo” o, mejor dicho, por lo pronto en ese mero aquí elemental. Nadie descubre la paz de las cumbres, sin el *pathos* que le provoca estar en las cumbres. En este sentido no puedo sino disentir con la afirmación de O. Pöggeler, quien niega el esquema por el cual se supone que algo que me afecta hace surgir datos sensoriales desde lo cuales se edifica la sensación y luego, en un segundo momento, el del temple, se le superpone al algo percibido, en sí mismo neutral, una expresión de valor. Según Pöggeler “la doctrina del encontrarse, por el contrario, quiere asir (*fassen*) el todo precedente, que hace posible la sensación.” Y agrega: “recién el encontrarse posibilita que yo tenga sensaciones, que me dirija a algo.”²⁷ El problema aquí pasa por el término “algo”, que se supone algo objetivo, y por el “dirigirse a”. Ciertamente el algo objetivo sólo puede descubrirse en su objetividad, en su carácter de algo, en función del todo precedente en el que se descubre y, por cierto también, ese descubrimiento del todo se da en el contexto de un temple. Pero ello no implica que ese todo, antes de articularse como un mundo y de ser posible “dirigirme a” “algo” en ese mundo, no me salga al encuentro en la experiencia y en las sensaciones del estar aquí, y que esa experiencia, por el modo mismo en que se padece, provoque en mí un cierto temple. El momento originario no es, pues, como pretende Pöggeler, el “asir” el todo previo al algo, sino el “ser asido” por el todo o, para ser más precisos, el ser asido por la experiencia de estar-aquí, que precede no sólo al algo, sino también a la captación del todo como todo. Podría parafrasearse al propio Pöggeler y afirmar “recién el estar existiendo posibilita el encontrarme de algún modo.” Bien puede el temple preceder a las sensaciones perceptivas (*Empfindungen*) de algo como algo, pero nunca a las sensaciones que suscita el estar aquí. En conclusión: si no padezco la sensación de mí mismo, si no me encuentro auto-afectado por mi propia corporalidad viviente, que es quien padece la auto-afección no como una auto-afección abstracta y puramente inmanente, sino siempre en un aquí elemental en el que *estoy*, es decir, si no *me* padezco aquí, no es posible abrirse a ese aquí y ser en él en un determinado temple. Lo originario, el estrato trascendental constitutivo último es de carácter *pático*. Los afectos no se originan como estados de ánimo surgidos de la nada, ni siquiera como dis-posiciones (de un sí mismo que mi primero debe experimentar el “*estar-puesto*”), sino como *pasiones del ánimo*.

Pero la prioridad del momento *pático* no se da sólo en relación con los temples, sino que él se halla también presupuesto por los sentimientos, que no son suficientemente definidos con la idea de la intencionalidad objetiva.

2 Sentimiento

²⁷ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 274.

2. 1 Scheler y los sentimientos.

En su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*²⁸, a la que aquí fundamentalmente nos atenderemos, Scheler toma una primera y fundamental decisión en su determinación de la esencia propia de los sentimientos en tanto actos, a saber, distinguir los sentimientos como meros estados emocionales (*Gefühlzustände*) de los sentimientos como acto de sentir intencionalmente algo (*das intentionale Fühlen von etwas*). Los estados emocionales pueden ser o bien puramente corporales y localizables físicamente, por ejemplo, el sentimiento de cansancio, de malestar o dolor físico, o bien afectos psicofísicos puntuales como la vergüenza, el amor sensual, el espanto, etc. Lo propio de estos estados emocionales es su carácter meramente reactivo-subjetivo y el hecho de no ser intencionales, es decir, de no mostrar ninguna referencia originaria a objeto alguno. Se trata, en este caso, de “meros sentimientos”, de transformaciones reactivas de carácter físico, psíquico o psicofísico del sujeto sin valor cognoscitivo ni correlato objetivo adjudicable. Los sentimientos como estados emocionales no implican, pues, una “visión” de cierto aspecto del objeto que provoca la reacción emotiva. El sujeto permanece en sí y se refiere al objeto del caso sólo por medio de una representación. Así el dolor físico causado por una quemadura no se refiere a objeto alguno, sino a un propio estado del sujeto, ni proporciona tampoco ningún conocimiento del objeto que produjo la quemadura. El vínculo objetivo, por ejemplo causal, entre el cuerpo herido y el objeto que lo ha quemado sólo se da por medio de una representación, pero el dolor en sí no tiene valor cognoscitivo ni nos abre al ser mismo del objeto. Para Scheler estos sentimientos, que incluyen fenómenos tales como arranques de ira o de temor y ciertos estados de ánimo indeterminados de carácter psicofísico son, a diferencia de los sentimientos intencionales, puros estados subjetivos “explicables causalmente”²⁹.

De los meros estados emocionales se distinguen los sentimientos como actos intencionales. Un primer nivel, todavía rudimentario, de intencionalidad afectiva está dado por “caracteres de temple objetivo-emocionales” como, por ejemplo, “la paz de un río” o “la tristeza de un paisaje”³⁰. Aquí ya hay una referencia a cierta correlación intencional entre el yo y una propiedad accesible afectivamente del objeto, pero es todavía difusa y difícilmente distinguible de los meros estados emocionales. Finalmente llegamos al segundo y más alto nivel de los actos de sentir de carácter intencional: los sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*), que nunca son meros estados subjetivos, sino que tienen como correlato los valores que se dan en el objeto y constituyen el origen o suelo de la afirmación o negación de nuestra relación con el mundo. Escribe Scheler: “En el curso del sentir intencional se nos abre (...) el mundo mismo de los objetos, sólo que precisamente desde su aspecto axiológico.”³¹ El sentir valores guarda, para Scheler, el mismo carácter intencional que la pura representación y, como ella, implica un modo por el cual la conciencia se abre a y conoce el mundo, sólo que ahora lo hace desde el aspecto axiológico inherente a los objetos mundanos. Si los estados emocionales necesitaban de la mediación de la representación para referirse al ser de un objeto, el sentir valores constituye por sí

²⁸ Aquí se citará de acuerdo con la siguiente edición: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern, Francke Verlag, 41954.

²⁹ *Op. cit.*, p. 271.

³⁰ Cf. *Ibid.*

³¹ *Op. cit.*, p. 273.

mismo “un acto objetivante que no necesita de ninguna representación”³² para referirse inmediata y originariamente a su objeto. En los sentimientos o, más precisamente en el sentir³³, se nos abre el mundo de los valores en su realidad efectiva inmediata. Scheler reconoce en el orden afectivo tres distintos tipos de actos de sentir que cumplen distintas funciones cognitivas. De los actos de sentir, que meramente captan la presencia del valor en un objeto, distingue Scheler los actos emocionales que se edifican sobre ellos, y que se dividen en actos de preferir y posponer y en los actos de amor y de odio. Por los primeros captamos “el rango o grado de los valores, su ser más bajo o más alto”³⁴. Por los segundos se produce una ampliación o estrechamiento del mundo de los valores. Amor y odio ni crean ni destruyen los valores que subsisten en sus portadores y valen objetivamente, ni tampoco uno se cierra al todo del reino de los valores (odio) mientras que el otro se abriría a él (amor), antes bien ellos son actos fundamentales que nos dirigen a ciertos valores más altos y nos apartan de otros más bajos (amor) o a la inversa (odio)³⁵.

En síntesis, a diferencia de la tradición que había visto en los sentimientos o bien actos intencionales que, a diferencia de la razón, sólo accedían a su objeto de una manera confusa e inadecuada, o bien actos que tenían una dinámica propia independiente de la razón pero que no se referían a objeto alguno, Scheler reconoce en los actos de sentir a la vez su carácter intencional y la genuina especificidad y adecuación de su relación con su objeto. El sentir valores es un acto espontáneo e intencional de la conciencia con un correlato objetivo genuino, esto es, es la “conciencia de” un cierto aspecto axiológico del objeto que se da. Este aspecto es diferente de aquel captado por el entendimiento y la conciencia representativa y exige, por tanto, un tipo diferente de acceso a él, a saber, el sentir. ¿En qué medida nos ayuda esta concepción scheleriana del sentimiento a definir el fenómeno y distinguirlo de otros órdenes de la vida afectiva? ¿Y cuál es el estatus trascendental del sentimiento, es decir, en qué medida es él un acto “espontáneo” y “original” de la conciencia?

2. 2 Redeterminación del rango trascendental y del concepto de sentimiento

Sin duda, la fenomenología de Scheler representa un aporte insoslayable para la determinación de la índole de los sentimientos y su diferenciación específica de los

³²³² *Ibid.*

³³ Í. Vendrell Ferran consigna una diferencia importante entre el sentir un valor y los sentimientos (ella utiliza la palabra emociones) que ese sentir ocasiona. El sentir, puro acto intencional de la conciencia como “conciencia de” capta los valores, nos abre al mundo axiológico, mientras que los sentimientos no son intencionales por ver los valores, “sino porque ellos se dirigen esencialmente a un valor [ya captado en el sentir] y responden a él de un determinado modo” (*op. cit.*, p. 209). Los sentimientos serían, pues, respuestas o reacciones a un valor dado en el sentir, que, por su modo de darse, solicita una respuesta emocional. Habría, pues que distinguir estrictamente los actos de sentir (*fühlen*) de los sentimientos o emociones (*Gefühle*), “que no captan valores, sino que son respuestas reactivas a un sentir de valores.” (*Ibid.*). Esta distinción posibilita dar cuenta del hecho de la no correspondencia unívoca entre el valor captado y el sentimiento experimentado, como cuando nos resulta indiferente algo que captamos como triste.

³⁴ M. Scheler, *op. cit.*, p. 274.

³⁵ “El odio está dirigido a la posible existencia del valor más bajo (que en cuanto tal es un valor negativo), y a la supresión de la posible existencia del valor más alto, la cual a su vez es un valor negativo. La dirección del amor es la que lleva a poner el posible valor más alto, lo que es un valor positivo (o a conservar el valor más alto), y a suprimir el posible valor más bajo (lo cual es un valor moral positivo).” Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Hrsg. von Manfred Frings, Bern, Francke Verlag, 1973, p. 155.

temples. A mi modo de ver tal aporte pasa precisamente por el reconocimiento del carácter intencional del sentimiento y su adecuación correlacional a un cierto aspecto del darse del objeto. Sin embargo, el análisis deja varias cuestiones pendientes. La primera de ellas atañe al principio metodológico de integridad que considera al hombre tal cual el hombre se da, esto es, como una unidad psicofísica, y surge de la tajante división entre los sentimientos espirituales y los estados emocionales, por ejemplo, entre el amor como deseo sexual o amor físico y el amor como captación de los valores más altos de la persona. Scheler no ha tenido en cuenta el hecho esencial de que la amada expresa sus “valores” al cuerpo viviente del amante (no a una entidad puramente espiritual), y que lo hace a través de la expresividad de su propia *carne*. Por lo tanto el sentimiento amoroso es concomitantemente espiritual y corporal. De hecho en la realidad efectiva ambas dimensiones del sentimiento amoroso, la atracción sexual y el amor, se dan entrelazadas en mayor o menor medida y sólo pueden distinguirse por un proceso de abstracción. Pero, más allá de ello, hay que mencionar el hecho esencial de que estados emocionales, como el deseo físico o sensual, no carecen de referencia objetiva, en cuanto me revelan lo que otras modalidades de referencia no logran, a saber, justamente el carácter atractivo de aquello a lo que se refieren. Desde esta perspectiva el hiato en la vida emocional del hombre entre los actos espirituales intencionales que pertenecen a la persona espiritual y los estados emocionales no intencionales referidos a un yo vital-corporal, que vincularía al hombre con su animalidad, resulta injustificada. Como señala W. Henckmann: “Cómo el yo vital y la persona espiritual pueden subsistir juntos en uno y el mismo individuo humano es un problema estructural fundamental no resuelto en la antropología de Scheler. La vida emocional, que está repartida en los dos diferentes modos fundamentales de ser de vida y espíritu pone de por sí al hombre ante un proceso metafísico de desgarramiento (...).”³⁶

Un segundo problema de la perspectiva scheleriana radica en la reducción al “valor” del correlato objetivo del acto emocional. Así el atractivo físico, que no es ni un valor espiritual ni vital, sino un modo físico concreto de ser una persona, es el correlato intencional del deseo sexual, abierto por lo que Scheler empero consideraría un mero estado emocional no intencional. En mi opinión aquello a lo que se dirige el acto intencional de naturaleza afectiva es un *modo* de darse en el mundo *el fenómeno mismo del caso* que *suscita* nuestro *interés* de una manera u otra, y nos mueve a responder a esa dación dirigiendo a él nuestra *atención*. Así el asco que nos provoca una comida podrida está dirigido a esa comida misma en su condición de tal y no al contravalor asco o a lo asqueroso que en ella se encarna. Así también, repito, el acto de amar está dirigido, por ejemplo, a una mujer, al modo mismo en que ella y *sólo* ella es y se me da integralmente en el mundo, el cual llama mi atención y despierta mi interés, y no a lo bueno que podríamos abstraer de ella y colocar en otro portador de valores. En todo caso si se quiere llamar “valor” o “cualidad axiológica” no a un objeto formal encarnado que tendría una existencia subsistente distinta del modo de darse en el mundo del fenómeno mismo, sino precisamente a este modo de dársenos del fenómeno que despierta nuestra atención y hace que nos *inter-essemos* en él, esto es, que tengamos una experiencia particular de su ser, entonces todo el problema es un problema terminológico. Desde mi perspectiva, empero, preferiría utilizar el neologismo “*interesabilidad*” como concepto genérico para determinar el correlato

³⁶ Wolfhart Henckmann, “Über Vernunft und Gefühl”, en: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann und Heinz Leonardy (Hrsg.) *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 9-24, aquí: p. 23.

objetivo del acto de sentimiento, puesto que aquello respecto de lo cual sentimos algo es lo que suscita nuestro interés de un modo u otro, negativa o positivamente. El sentimiento es precisamente lo que me hace trabar alguna relación específica con el objeto al que me refiero, en el sentido de que me hace dirigirme hacia y mezclarme con (*inter*) su ser (*esse*). Podríamos entonces, a partir de estas dos críticas, acceder a una primera caracterización de los sentimientos como actos intencionales por los cuáles el sujeto que siente experimenta un cierto aspecto del darse en el mundo del fenómeno al que se refiere, el cual suscita su interés y redirige su atención. Los sentimientos son esencialmente descubridores. Sin sentimientos no sería posible relación alguna con las cosas y los seres, puesto que ellos nos serían completamente indiferentes. Nada podría afectarnos ni sacarnos de la inmutabilidad de nuestra a-patía. Incluso la relación teórica no sería posible si no *sintiésemos* curiosidad, esto es, si el modo de darse del objeto no suscitara nuestro interés por la determinación de su objetividad. Ciertamente es la teoría la que determina la objetividad de un objeto, pero es el sentimiento (en este caso la curiosidad) que provoca cierto modo de ser del objeto (por ejemplo, ciertas regularidades o patrón en su conducta) el que hace que lo estudie. El sentimiento es la correlación entre la *susceptibilidad* del existente y la *interesabilidad* de aquello que aparece en su mundo.

Pero esta primera definición todavía no es suficiente ni para determinar el sentimiento ni para situar su rango trascendental, porque no elucida suficientemente un aspecto central, que la visión de Scheler tampoco ha considerado suficientemente, a saber, en el sentimiento no sólo siento un cierto aspecto del objeto que despierta mi interés, sino que *me siento a mí mismo de un cierto modo sintiendo ese aspecto del objeto*. Los sentimientos son “*mis*” sentimientos, sentimientos de mí mismo en mi captación del objeto. Más ello no significa que sean reflexivos: no es que capte un aspecto del objeto y luego, como una representación vicaria, me capte a mí mismo reflexivamente captando un aspecto del objeto. Los sentimientos no son una percepción reflexiva de actos de sentir, sino que, en el sentimiento, *concomitantemente* se vivencia un modo de darse del objeto que suscita mi interés y a mí mismo suscitado o movido por ese interés. Del mismo modo que, cuando estrecho una mano, no siento que toco una mano para luego reflexionar sobre el acto de tocar y percibirme en la reflexión como agente que toca una mano, sino que, a la par, siento la otra mano y la mía estrechándola. Los sentimientos no son esencialmente tan sólo una toma de referencia emocional-cognitiva de un objeto o estado de cosas, fundada en procesos físico-perceptivos o en la evolución de estados anímicos o temples. Como afirma H. Fink-Eitel: “Los afectos incluyen constantemente también una señalada referencia al sujeto, la cual los señala a ellos mismos en su carácter de tales. En el ser concernido afectivamente por un estado de cosas se expresa que –y cómo- yo soy aquello que tal estado concierne.”³⁷ Sintiendo *me* siento. El reflexivo “*me*” mienta precisamente aquello que hace que el amor sea “*mi*” amor, que la alegría sea “*mi*” alegría. En el sentimiento, a diferencia de la representación cognitiva-objetiva y de la sensibilidad como receptividad, es decir, como captación de algo en tanto que algo, la experiencia del objeto no puede separarse del modo en que me experimento experimentando ese objeto. El contenido material de los sentimientos no me confronta sólo con un estado de cosas, con lo que hemos llamado la interesabilidad del darse del fenómeno en el mundo, por la cual ese sentimiento es provocado, sino conmigo mismo, con mi propia susceptibilidad a ese interés que se modaliza de una cierta manera en el sentimiento. Por ello el sentimiento no refiere nunca

³⁷ Heinrich Fik-Eitel, *op. cit.*, p. 530.

valores objetivos, que valdrían independientemente del sujeto que los capta, sino que, de acuerdo con el tercer principio metódico, deben ser comprendidos correlacionalmente, es decir, los sentimientos refieren el modo en que el darse del objeto vale para o me interesa a mí³⁸. Podríamos decir que el sentimiento es el modo en que *responde* mi susceptibilidad al darse del objeto que la afecta e implica, por tanto, la auto-experiencia pasiva de esa susceptibilidad en el sentimiento que la modaliza. Accedemos aquí nuevamente a la cuestión de la condición trascendental de los sentimientos. Dicho de otro modo, a aquello que posibilita que tengamos sentimientos, cuestión que Scheler no termina de responder. En efecto, aceptando incluyo que haya valores, ¿por qué habríamos de descubrirlos o cerrarnos a ellos en el amor y en el odio? ¿Por qué amar? ¿Por qué odiar? ¿Por qué preferimos ciertas cosas y posponemos otras? En síntesis: ¿por qué sentimos y por qué cada sujeto siente las cosas de cierta manera particular?

Estas preguntas nos llevan a poner seriamente en cuestión afirmaciones tales como que el sentimiento de algo “es por sí mismo un acto objetivante”³⁹ o que “el sentimiento se refiere de manera inmediata y originaria a su objeto”⁴⁰. Con ello no queremos decir que el sentimiento esté mediado por una representación objetiva, ni negar que los rasgos objetivos que capta el sentimiento mientan otro aspecto de la objetividad –la interesabilidad o, para Scheler, el valor- distinto del mentado por la representación teórica del entendimiento. A mi modo de ver el sentimiento no es originario, sino que *se halla mediado por la susceptibilidad* ante lo sentido, que es constitutiva del sujeto, y que éste *padece de modos diversos como una “pulsión” o “repulsión” hacia lo sentido*. Los sentimientos no conforman una relación inmediata y originaria con las cosas, sino que siento las cosas *a partir de mi propia pulsionalidad, que co-experimento de un modo u otro –modalizada- en el sentimiento mismo*. Por ello en el origen del acto de sentir algo se halla coimplicado como su condición de posibilidad un elemento *pático*, a saber, la auto-experiencia –que no tengo o hago, sino que propiamente padezco- de mi propia e intransferible susceptibilidad o pulsionalidad. Por pulsional no entiendo aquí el término en el sentido de la psicología freudiana, sino en un sentido mucho más laxo y general como el padecimiento inevitable de la propia susceptibilidad o vulnerabilidad del sujeto ante el modo de darse del objeto. Es decir, la experiencia de lo pulsional es la experiencia de aquello que en sí mismo y como sí mismo lo mueve al sujeto hacia o en contra de un modo de darse de algo. En última instancia se trata de la experiencia de la propia *e-motividad* en el sentido etimológico de una movilidad que se da desde un cierto “desde donde”⁴¹. Amamos u odiamos algo, nos irrita o calma algo en función de la correlación entre el modo en que se da ese algo y la pulsionalidad del sujeto. Dicha pulsionalidad, por su parte, es algo que el sujeto padece, “le pasa” cargar con ciertas pulsiones o repulsiones, por lo cual la condición trascendental del acto de sentir radica en una pasividad originaria, el padecimiento de la propia pulsionalidad desde la cual el sentimiento mismo como acto de sentir es posible. Que los sentimientos son una respuesta al padecimiento de la propia susceptibilidad *o-casionada* por la relación

³⁸ En tal sentido afirma Fink-Eitel: “La subjetividad de los afectos se caracteriza por el hecho de que a través de ellos soy confrontado a la vez con el qué y el cómo de mi vivenciar. (...). Ellos expresan que su correlato intencional me sirve o daña, es bueno o malo para mí.” *Op. cit.*, p. 531.

³⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik ...*, p. 273.

⁴⁰ P. L. Coriando, *op. cit.*, p. 85.

⁴¹ En efecto, el verbo latino *e-moveo* contiene ambas ideas: la del movimiento hacia (*moveo*) y la del lugar desde donde se realiza y es posible el movimiento hacia –lo que llamamos pulsionalidad- en el prefijo *e* que mienta el latino “*ex*”, a saber, el lugar desde donde se saca u obtiene algo.

con el objeto sentido, y que, por tanto, la referencia al objeto en el sentimiento se halla mediada por las pulsiones que padecemos y nos constituyen, queda claro por el hecho de que en los sentimientos ya siempre tomamos una cierta posición respecto de los objetos sentidos, esto es, los afirmamos o negamos en sentido amplio, precisamente porque ellos interpelan de modo diferente a nuestra constitución pulsional⁴². Si no experimentásemos ya siempre nuestra propia pulsionalidad en el acto de sentir un objeto, los sentimientos no representarían una toma de posición, por cierto pre-voluntaria, respecto del objeto (posición que se conforma siempre como respuesta a nuestra pulsión) ni (lo que es innegable) nos sentiríamos a nosotros mismos de un cierto modo sintiendo el objeto. El sentimiento carecería de referencia subjetiva y sería una pura captación de cualidades objetivas, aun cuando fueran de otra objetividad –por ejemplo, axiológica- distinta de la del conocimiento racional. Sin embargo, los sentimientos son *ín-tima-mente* personales, es decir, implican una re-referencia y toma de posición respecto del modo de darse del objeto resultante de la afección de mi propia constitución pulsional. Así, una persona que me infringe dolor *desencadena* mi tendencia a la irascibilidad, mientras que un masoquista, cuya constitución pulsional es otra, va a disfrutar de la sensación de dolor y reaccionará con contento y satisfacción a la persona que se lo proporciona.

En síntesis, los sentimientos se diferencian de los templees en cuanto en ellos es posible en la correlación distinguir un correlato objetivo y uno subjetivo. Constituyen actos intencionales genuinos, con una intencionalidad adecuada, por la cual el sujeto, considerado en su integridad psicofísica, concomitantemente se dirige a o capta, por un lado, aspectos o modos de ser de un estado de cosas no accesibles a la representación construida racionalmente y que despiertan su interés por él, y, por otro, se dirige a sí mismo y su pulsionalidad en tanto afectada modalmente por la manera de darse del estado de cosas del caso. El sentimiento no es, pues, un acto originario ni inmediato de relación con las cosas, sino que se halla mediado por su condición trascendental de posibilidad de carácter pático: el auto-padecimiento de la propia pulsionalidad que le acontece al sujeto y lo determina como el sí mismo que él es. La correlación entre el modo de darse del estado de cosas y la especificidad de la pulsionalidad padecida por el sujeto configuran la tonalidad específica de cada sentimiento.

Finalmente queremos distinguir, reinterpretando ciertos lineamientos generales trazados por S. Strasser⁴³, sentimiento de emoción. La emoción no es sino una concentración o intensificación del sentimiento que polariza la atención del sujeto. Se trata de una referencia intensa o masiva a lo bueno o malo que concentra mi interés, al punto de que todo lo restante cae en la indiferenciación, perdiéndose así la conciencia situacional. En la emoción, en lugar de la situación, entra en juego la presencia desbordante de lo bueno o malo que me fascina. “Todo lo demás desaparece como en la niebla. No es o es apenas advertido”⁴⁴. El correlato de esa presencia masiva del aspecto emocionante del estado de cosas es la intensidad del interés que despierta en mí; lo que Strasser llama el carácter absoluto o explosivo de la reacción. “Ella se caracteriza por no tener como subyacente una captación de la situación. Posibilidades no son más tenidas en cuenta, metas son dejadas de

⁴² La misma idea defiende, aunque aplicada a los afectos en general y sin distinguir órdenes afectivos como el temple, el sentimiento y la pasión propiamente dicha, H. Fink-Eitel. Escribe el estudioso: “En los afectos no sólo estamos referidos intencionalmente a objetos o concernidos por ellos, sino que tomamos posición en relación con ellos, esto es, los afirmamos o los negamos” (*op. cit.*, o. 528).

⁴³ Cf. *DG*, pp. 181-188.

⁴⁴ *DG*, p. 183.

lado, obstáculos minimizados, peligros y enemigos no comprendidos como tales.”⁴⁵ La emoción implica, pues, una extrema excitación de mi susceptibilidad, una intensificación de la experiencia de mi pulsionalidad en la experiencia del objeto. Ella es un estado de tránsito entre el sentimiento y la pasión.

3 *El Pathos y las pasiones*

3.1 *El pathos*

A mi modo de ver el trasfondo o condición trascendental desde el cual se despliega toda disposición pre-intencional (temple) o acto intencional (sentimiento) de carácter afectivo podría designarse con el término griego “*pathos*” (o “a-fección”, en el sentido etimológico del término) que no habrá que confundir con las “pasiones” en el sentido usual, a las que nos referiremos más adelante. El significado del vocablo griego *pathos* no debe circunscribirse a la acepción de “padecimiento” de un efecto producido por algo ajeno, pero que toma el control sobre la voluntad del individuo, al punto que respecto del curso que siga su existencia éste resulta enteramente pasivo o ciego. Por el contrario, el *pathos* designa un estado afectivo resultante ciertamente sí de una *pasibilidad*⁴⁶ originaria, esto es, del modo en que nos ocurre y nos im-presiona una exterioridad que afecta y “obra sobre” nuestra susceptibilidad o pulsionalidad constitutiva, pero dicha pasibilidad, en vez de suprimir nuestra voluntad, nos *pro-voca o in-sta* a actuar de un cierto modo y con una cierta fuerza. De acuerdo con ello el *pathos* como pasibilidad no puede identificarse con lo mero contrario de la acción, con una pura *pasividad* o padecimiento. Pero tampoco, por cierto, con un puro *apasionamiento* voluntario por un objeto determinado. A diferencia de ambos extremos el *pathos* mienta la *génesis pasiva* de un modo de *actuar*. Sin duda el *pathos* tiene su origen primero en un padecimiento prevoluntario –el de la *alter-ación* provocada por lo que sale al encuentro de la propia pulsionalidad encarnada en el aquí concreto en el que el existente está–, pero no se reduce a ni culmina en tal padecimiento, sino que dicha alteración implica un vuelco del interés del individuo hacia aquello que lo altera, suscitando, así, una relación responsiva con ello. El *pathos* es a la vez padecimiento y apasionamiento sin reducirse a ninguno de los dos. Todo acto afectivo, ya sea un sentimiento, una emoción, un temple o incluso una pasión en sentido estricto, tiene como origen el *pathos*, a saber, el modo en que lo que me sale al encuentro altera mi susceptibilidad o pulsionalidad constitutiva, aun cuando lo que me salga al encuentro no sea sino, como en el caso de los temples, el propio estar en que esa pulsionalidad encarnada ya siempre se sitúa. Podemos considerar el *pathos* desde dos perspectivas, que sólo pueden ser separadas abstractamente, puesto que se dan en conjunto y ni la una ni la otra pueden experimentarse en su pureza, a saber, desde la perspectiva del *factor alterador* (o correlato “objetivo”) del *pathos* y de la *afectabilidad alterada* (o correlato “subjetivo”). Decimos que

⁴⁵ DG, p. 184.

⁴⁶ Rolf Kühn propone, a mi modo de ver con tino, distinguir pasividad como un mero estado de falta de actividad de *pasibilidad* como “la absoluta *concepción* (*Empfängnis*) de cada vida individual en el instante de ser nacida en esta vida”. Y agrega: “Dado que esta última [la concepción] debe permanecer dada constantemente para que nosotros tengamos en absoluto la capacidad de vivir y existir, la pasibilidad debe ser supuesta también en cada instante de nuestras vidas, y ciertamente como aquella *fuerza de la vida*, la cual nos es concedida a la vez en la concepción (pasible) de la vida.” Rolf Kühn, *Die Macht der Gefühle*, Freiburg/München, Alber, 2008, p. 11, nota 1.

la separación es abstracta, pues el factor alterador sólo se experimenta como tal en la alteración que provoca, y la afectabilidad o pulsionalidad sólo se da modalizada en una alteración.

Desde el punto de vista del factor alterador, *pathos* no significa que hay *algo* determinado que causa en nosotros un cierto efecto. La determinación de algo como causa es una operación del entendimiento que no puede explicar lo efectivamente experimentado en el *pathos*. Tampoco significa que hay algo que *es comprendido como* algo, ello bien puede ocurrir en la intencionalidad del sentimiento, pero ésta ya presupone al *pathos* originario desde el cual aquel es posible. El *pathos*, como afirma Waldenfels, “se sustrae a la alternativa de causalidad e intencionalidad en todas sus formas tradicionales”⁴⁷. Aquello que nos sale al encuentro –lo ocurrente, el factor alterador- y nos impacta de modos cambiantes suscitando nuestro horror o nuestro agrado, embelezándonos o asqueándonos, no es aún un hecho registrable y subsumible en una norma, ni tampoco un valor objetivo intuito. Toda determinación causal, axiológica o noemática, de la naturaleza que fuere, llega demasiado tarde. Se trata, por el contrario, de un *puro factor*, de una instancia desde cuya afección ya siempre somos y cuyo hacer se encuentra presupuesto por toda constitución posterior de lo que nos afecta. Toda toma de posición es, pues, ya siempre una respuesta a la provocación de ese factor. Se trata, en otros términos, de aquello “desde donde” somos concernidos, de un modo tal que “este desde dónde (*Wovon*) no puede ser fundado en un qué, ni eliminado en un para qué posterior al que estuviéramos dirigidos”⁴⁸. El sujeto concernido por el factor alterador aparece en dativo y no en el nominativo del agente. “*Me*” ocurre algo en relación con lo cual *yo*, en su segundo momento, respondo de uno u otro modo. El “desde dónde” del ser concernido por el factor alterador se transforma en el “hacia dónde” del responder, en la medida en que el sujeto de uno u otro modo se relaciona con aquello que lo a-fecta. Pero se trata de una relación que es desencadenada por una exterioridad que impacta en mi susceptibilidad y cuyo modo de afectarnos, cuyo carácter estricto de factor, se nos sustrae. En relación con el factor que desencadena el *pathos*⁴⁹ nunca soy iniciador, sino “respondente”; nunca sujeto como origende un proceso constitutivo, sino que respecto a él estoy sujeto en el sentido en que, por ejemplo Levinas, utiliza el término, a saber, en el de “sujeto a” el modo en que él me im-presiona. El padecimiento del factor alterador no mienta tampoco un acontecimiento que provocaría necesariamente una “*Welterschliessung*” o “apertura del mundo”. Es imposible predecir o comprender por anticipado el sentido de la alteración, pues toda respuesta y todo intento de comprensión llegan demasiado tarde respecto de la afección provocada⁵⁰. Antes que ampliar mi mundo, el factor alterador en el *pathos* lo trastorna, lo a-fecta, introduciendo un elemento del que las redes de sentido que conforman el mundo no pueden dar cuenta y que las *modifica* en una dirección que no es determinable de antemano como una ampliación. Como señala el propio Waldenfels, en el *pathos* el factor alterador es en esencia una

⁴⁷ Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, p. 43.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ello vale también para mi propio estar y mi susceptibilidad que ya siempre padezco obrando en mi y condicionando mi intencionalidad y mis temples.

⁵⁰ Esto es precisamente lo que Bernhard Waldenfels denomina diástasis o desplazamiento temporal del *pathos*, a saber el hecho de que lo ocurrente llega muy temprano y la respuesta demasiado tarde como para comprenderlo, puesto que precisamente toda comprensión se hace *ya desde* la alteración provocada por el factor pático. Cf. *op. cit.*, pp. 48-52.

ocurrencia (*Widerfahrnis*). “La ocurrencia es un acontecimiento de una índole especial. No es ningún dato, ni proceso objetivo, ni mucho menos un acto personal o un estado subjetivo (...). El *pathos* es algo que acontece, en la medida en que nos impacta, nos conmueve, nos toca, en la medida en que obra en nosotros”⁵¹. De allí resulta el carácter esencial de pasividad originaria propio del *pathos*, el cual no es una mera inversión o cese de la actividad, sino el *sufrimiento de la exterioridad* o, mejor aún, de nuestra propia pulsionalidad en tanto afectada o modalizada por esa exterioridad. Pero esta pasividad es el origen de una actividad y no una pasividad inerte, en cuanto el factor alterador requiere respuesta. No se trata de dos acontecimientos que se suceden al modo de la secuencia estímulo-respuesta, sino de un único acontecimiento por el cual el ser que experimenta el *pathos* se precede a sí mismo, en la medida en que el sí mismo que él es en tanto susceptibilidad comienza con el factor que conmueve tal susceptibilidad y la modaliza en una cierta respuesta. “La experiencia que proviene de una ocurrencia, no comienza consigo misma, en lo propio, sino en otro lado, en lo extraño. Todo actuar y responder que surge de un *pathos*, está acuñado por el rasgo fundamental de la responsividad. De allí se sigue que yo no tengo un *pathos* como ‘tengo’ sentimientos, sino que a él estoy expuesto.”⁵² Finalmente caracteriza también de modo esencial a la ocurrencia que desencadena el *pathos* la alteración o modificación del mundo que ella provoca y que puede llegar en las formas exaltadas de la pasión (*Leidenschaft*) a la indiferenciación de las redes de sentido en el que el existente es para concentrar la atención y el interés de éste exclusiva y unívocamente en la relación con aquello que le ha ocurrido. En este sentido el *pathos* no es sólo el origen de los temblores, en cuanto padezco el estar concreto en el que soy, ni de los sentimientos, en cuanto padezco mi pulsionalidad afectada por un estado de cosas como condición de posibilidad de la comprensión afectiva de ese estado de cosas, sino también, obviamente, de las pasiones.

Una comprensión suficiente de la noción de *pathos* implica tener en cuenta no sólo el factor alterador, sino también su otro elemento constitutivo: la pulsionalidad o afectabilidad alterable, pues en el *pathos* no sólo ocurre algo, sino que *me* ocurre algo. Los dos rasgos esenciales de esa pulsionalidad son la *encarnación* y la *ipseidad*. El lugar del *pathos* en tanto estrato trascendental fundamental de la vida afectiva no son ni las cosas del mundo, ni el mundo en su conjunto, ni el mero cuerpo fisiológico ni la pura comprensión espiritual del ser. Por su estructura pre-intencional el *pathos* supone un ser que no representa una objetivación trascendente de sí mismo, como el cuerpo cósmico-fisiológico, ni tampoco una pura espiritualidad inmanente que no se sabe por qué saldría de sí y se contactaría con las cosas, sino que “su lugar es el *cuerpo*, que se siente a sí mismo sintiendo algo o alguien otro, que incesantemente está expuesto en su propia efectividad a la efectividad que en él provocan influencias extrañas y que permanece vulnerable”⁵³. Precisamente a esta corporalidad como pura susceptión, como unidad fundamental e indisoluble del cuerpo y de la vida, que, sintiendo lo otro que sí, se siente a sí misma como cuerpo viviente, es a lo que aquí, siguiendo un concepto rector de M. Henry, hemos llamado *carne*. El sujeto y lugar del *pathos* es, entonces, la carne que se siente a sí misma o,

⁵¹ Bernahrd Waldenfels, “Der leibliche Sitz der Gefühle”, en: *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, hrsg. von M. Staudigl und J. Trinks, Wien, Verlag Turia+Kant, 2008, pp. 161-174, aquí: p. 165.

⁵² Cf. *op. cit.*, p. 156.

⁵³ *Op. cit.*, p. 167.

dicho en otros términos, la impresividad o pasibilidad constitutiva del sujeto en tanto cuerpo viviente. Todo *pathos* acaece encarnado. Justamente por ello no es posible pensar en una afección independientemente de la expresión (o de la represión de la expresión) de la sensación y del gesto corporal que provoca. La segunda característica de la afectabilidad alterable es la *ipseidad*. La ipseidad mienta el hecho de que esa misma susceptibilidad *nos ha sido dada* como constitutiva, que ella misma *nos ocurre*, al punto de que vivir no es otra cosa que padecer, soportar y cargar a cada instante no sólo las características específicas de cada pulsionalidad, que se gestan a lo largo de la historia personal de cada sujeto por razones múltiples, sino el hecho mismo de estar constituidos pulsionalmente. Antes que un yo que se configura en el mundo a partir de ciertos temples y que tiene sentimientos, el sujeto es un sí mismo entregado a su propia pasibilidad o impresividad. Sin el padecimiento de esta impresividad radical del sí mismo en su carne, sin esta pasibilidad respectiva de cada vida, a la que cada sí mismo está como tal entregado, la entera afectividad no tendría sentido, pues no habría lo afectable o impresionable ante lo cual responder; el existente no sería concernido de un modo particular por nada⁵⁴. Podría incluso decirse que esta pasibilidad vital, este núcleo afectivo constitutivo de nuestra ipseidad, en función del cual nos estamos dados o nos precedemos a nosotros mismos, constituye “lo extraño del propio cuerpo que nos hace susceptibles para la extrañeza de lo otro”⁵⁵. Cuando eso otro que me ocurre afecta los aspectos más vulnerables, más exacerbables de mi pasibilidad el *pathos* abre las puertas a la pasión.

2. 2 La pasión

Para concluir estas reflexiones nos referiremos a la pasión con el objeto de deslindar su concepto y su modo de darse en relación con el sentimiento y el temple, y para mostrar como la noción misma de pasión pone sobre el tapete la parcialidad fenomenológicamente injustificada de toda tesis que quiera comprender íntegramente la afectividad desde la noción de apertura o deslimitación de mundo.

S. Strasser observa “que una pasión sólo puede surgir allí donde una disposición –en todo caso latente- del hombre está presente.” Y agrega: “La disposición consiste manifiestamente en una receptividad exacerbada y una capacidad de entrega en relación con aquello que se considera –verdadera o pretendidamente– lo valioso por antonomasia. En virtud de ello se vuelve comprensible el fenómeno del ser asido, ser dominado, ser embargado que caracteriza el padecer de la pasión.”⁵⁶ Strasser expresa así el fenómeno fundamental de la pasión, a saber, el hecho de estar dirigidos a un estado de cosas –lo valioso o interesante en grado sumo– que suscita o mueve con una intensidad extrema un aspecto sumamente susceptible de nuestra pulsionalidad. De acuerdo con ello, aunque la pasión comparta con el sentimiento su carácter intencional en tanto mienta un modo de dirigirse al y captar el objeto, su esencia implica ambos aspectos del *pathos*, a saber, que me ocurra el factor que altera mi pulsionalidad y que, concordantemente, me ocurra

⁵⁴ En tal sentido afirma R. Kühn que el concepto de afección en sentido amplio se funda en la pasibilidad que la vida misma es (*Lebens-passibilität*), “es decir en el estado de cosas fenomenológico de que la vida primero debe ser puramente recibida a sí misma, antes de que nosotros podamos vivirla y desplegar su fuerza”. R. Kühn, *op. cit.*, p. 11. Precisamente aquello que recibimos es la pasibilidad de la vida o, mejor aún, la vida como pasibilidad originaria.

⁵⁵ B. Waldenfels, “Der Leibliche Sitz der Gefühle”, p. 167.

⁵⁶ *DG*, p. 206.

padecer en mí mismo esa específica pulsionalidad. Por ello en la pasión el ser-asido es a la vez un pre-voluntario “tender a” ser asido, un “dejarse asir”; lo que el lenguaje expresa con formulas tales como “ir más allá de sí” o ser “arrancado de sí mismo”; expresión esta última que debe entenderse literalmente como un ser impulsado o movido desde el sí mismo pulsional que el sujeto padece y que, en el caso de la pasión, se sobrepone a mi identidad en el mundo y la trastorna. En tal sentido la pasión radica en una “vivencia impulsiva del ir más allá de sí”⁵⁷. Lo propio de esta vivencia es que la relación que la ocasiona es tan intensa que el interés en el objeto de la pasión puede llegar a constituir para el apasionado todo, al punto de reducir o cerrar el plexo significativo en el que él es en función de la relación con el objeto de su pasión. Se produce así una doble inversión respecto del temple y del sentimiento. En el temple la afectividad habría el mundo, en la pasión lo cierra. En el sentimiento captamos un aspecto específico del objeto, pero lo hacemos ya siempre desde el contexto de nuestro mundo como una ampliación del horizonte de significado de ese mundo. En la pasión, a la inversa, comprendemos el mundo desde nuestra relación con el objeto y lo reducimos a él⁵⁸. En efecto, cada pasión reconoce su objeto como lo único, como su mundo todo; y ello no sólo porque el apasionado experimenta lo que lo apasiona con mucha mayor intensidad que las otras cosas, sino porque, haciéndolo, experimenta con esa misma intensidad su propia pasibilidad vital. De allí que el apasionado sea quien por antonomasia “viva más intensamente”; que sea él quien se siente con razón “plenamente vivo”, inflamado por un fuego –el fuego mismo de la vida– que en él no humea, sino arde a llama viva. De allí también que la pasión “sea un modo incondicionado de ser confrontado con la esencia de la vida y su forma particular de revelarse.”⁵⁹ En efecto, la vida como ganas de vivir y sentirse vivo, de experimentarse a sí mismo en la experiencia de lo otro, alcanza en el punto álgido de la pasión la instancia de mayor concentración e intensidad y, por tanto, un instante de plenitud que ninguna figura del mundo puede contener suficientemente. Por ello en los momentos más intensos de la pasión, que representan los momentos más intensos de la afectividad en general, se *pierde toda referencia al mundo*. Pero no por ello la pasión se vuelve ciega. Muy por el contrario, ella resulta muchas veces clarividente, pues aguza la mirada para el más mínimo detalle del objeto que la suscita. Así, en la noche apasionada de los amantes, en esa noche sin par, el mundo entero se hunde en el silencio para dejar que susurre cada palmo del cuerpo de la amada; se oscurece la trama del sentido para que se iluminen los sentidos. Vivir verdaderamente tal vez no sea otra cosa que entregar el mundo por una pasión.

Ángel E. Garrido-Maturano
IIGHI – Conicet, Resistencia, Argentina

⁵⁷ *Op. cit.* p. 107

⁵⁸ Estas diferenciaciones son esquemáticas y producen un deslinde en cierta medida artificial de los fenómenos que suelen darse juntos y concomitantemente. Un sentimiento tiene rasgos pasionales y en un afecto preponderantemente pasional puede haber rasgos propios de un sentimiento. Igualmente de un sentimiento puede devenir una emoción y finalmente una pasión, mientras que una pasión enfriada o racionalizada puede hacer surgir un sentimiento en el sentido de un acto de sentir un aspecto del objeto.

⁵⁹ R. Kühn, *op. cit.*, p. 26.

Resumen

El artículo procura ofrecer una base conceptual para una comprensión integral de la afectividad. Para ello realiza un análisis fenomenológico-hermenéutico de la vida afectiva en función de dos objetivos. En primer lugar, distinguir conceptualmente entre órdenes diferentes de la afectividad, a saber, los temples, los sentimientos y las pasiones. En segundo, mostrar cuál es la índole del estrato afectivo más fundamental, sobre la base del cual los otros estratos se constituyen. En tal sentido fundamenta la hipótesis de la prioridad trascendental-constitutiva y el carácter originario del *pathos* respecto de las demás formas de la afectividad.

Palabras clave

Afectividad – *Pathos* – Temple – Sentimiento – Pasión.