



**PENSAR LOS AFECTOS Y
LO SOCIAL A PARTIR DE
HEIDEGGER.
LOS ECOS DE LA TEORÍA DE LA
BEFINDLICHKEIT EN EL
“GIRO AFECTIVO”**

AUTORA

Micaela Szeftel
FFyL, UBA – CONICET

Cómo citar este artículo:

Szeftel, M. (2021). Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger. Los ecos de la teoría de la Befindlichkeit en el “giro afectivo”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 105-116.

Artículo

Recibido 14/05/2021
Aprobado 20/06/2021

RESUMEN

En el presente ensayo se busca precisar la relevancia de la perspectiva heideggeriana sobre los afectos para el “giro afectivo” que comenzó a permear las ciencias humanas y sociales hace ya cuarenta años. Esta tarea incluye, en primer lugar, una elaboración de la *Befindlichkeit* heideggeriana en las obras clásicas sobre el tema con el fin de identificar las características de una inautenticidad afectiva que el “uno” (“*das Man*”) pone en circulación, dictando así un modo de sentir adecuado y normal. La salida de esta normatividad involucra el “despertar” de ciertos templos de ánimo señalados como la angustia y el aburrimiento, pero si esa es una salida individual o colectiva es un dilema que sigue siendo debatida. En segundo lugar, se intentará exponer cómo resuena este problema en la discusión actual de la filosofía, la teoría social y los estudios culturales sobre el rol de los afectos en la dimensión pública, política y cultural. El objetivo de este trabajo, alcanzado en la tercera sección, es mostrar estos ecos y cómo, algunas teorías del “giro afectivo” intentan superar el dilema por medio de una técnica del “destemplamiento”.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; GIRO AFECTIVO; AFECTIVIDAD INAUTÉNTICA

ABSTRACT

This paper intends to specify the importance of Heidegger’s perspective regarding affects on the so called “affective turn” that overflies the humanities and social sciences during the past forty years. Firstly this task includes an approach to the heideggerian *Befindlichkeit* in the classical works on the subject in order to identify the traits of an inauthentic affectivity that is set in circulation by “the one” (“*das Man*”) and dictates a normal and adequate way of feeling things and bestowing value to them. The way out of this normativity entails an “awakening” of certain moods such as anxiety and profound boredom, but whether this exit is executed by an individual or by the community is a dilemma that is still open for debate. Secondly I will try to showcase how this problem resonates in the current discussion on the role of affects in the public, political and cultural sphere that is carried out by philosophy, social theory and cultural critique. The main goal of this paper, reached in section 3, is to show these echoes and how some theories try to overcome the dilemma by suggesting a technique of “unattunement”.

KEY WORDS: HEIDEGGER; AFFECTIVE TURN; INAUTHENTIC AFFECTIVITY

INTRODUCCIÓN

El rechazo de toda forma de subjetivismo acompaña la analítica existencial de Martin Heidegger. La facticidad del *Dasein* está en pugna con los proyectos filosóficos de la modernidad que conciben un sujeto con pleno gobierno sobre sí y busca romper, a su vez, con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. La filosofía de Heidegger ocupó siempre un lugar novedoso, sino incómodo, para la corriente fenomenológica. No solo le reclama a ella una revisión de los conceptos tradicionales de sujeto o conciencia y una consideración de los elementos históricos y hermenéuticos que sitúan y rodean la existencia humana, sino que también le otorga a la afectividad humana un protagonismo poco visto hasta entonces, dándole una determinación y una relevancia inusitadas. Esto no quiere decir en absoluto que el tema de la afectividad estuviese ausente de la reflexión fenomenológica de principios del siglo XX. Edmund Husserl comienza ya en sus años como profesor en Gotinga (1901-1916) a explorar las distintas modalidades de la conciencia y las conexiones entre ellas. La reciente publicación del volumen XLIII de la Husserliana – *Gesammelte Werke* (abreviado como Hua), particularmente del tomo 2 (Hua XLIII/2), pone en evidencia el profundo interés de Husserl en describir la esfera de los sentimientos y, asimismo, pone en tela de juicio la difundida interpretación intelectualista de la filosofía husserliana. Además se puede encontrar en este mismo tomo una muestra de la relevancia de la temática para toda la escuela fenomenológica en el artículo que Husserl escribe en 1911 como respuesta a otro escrito de Moritz Geiger del mismo año, quien era uno de los integrantes más destacados del círculo de Múnich¹. Uno de los fundadores de ese espacio, Alexander Pfänder, desarrolla una ética del valor, no ya basada en normas de la razón como en Kant, sino en un análisis de los actos afectivos que sitúa al amor y al odio como los casos fundamentales de las actitudes de ánimo o *Gessinungen* (Pfänder, 1922). La gran obra de 1913 de Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, es un ejemplo más que ilustrativo de la relevancia de los sentimientos para la fenomenología. Allí Scheler reivindica, siguiendo a Pascal, un orden del corazón, es decir, una esfera de la conciencia con derecho propio que contiene las experiencias emocionales y les otorga una lógica propia, irreductible a la legalidad intelectual y a la pasividad de la sensibilidad (Scheler, 2001: 357 ss.).

¹ El texto husserliano del que se trata se titula “Gefühlsbewusstsein – Bewusstsein von Gefühlen. Gefühl als Akt und als Zustand” (Hua XLIII, 143-183) y el texto de Moritz Geiger al que referimos lleva como nombre “Das Bewusstsein von Gefühlen” (Geiger, 1911, 125-162). Ambos textos fueron traducidos en español (Cabrera y Szeftel, 2021).

Ahora bien, ¿qué es lo que distingue el trabajo de Heidegger de estos profundos y abarcadores intentos de desentrañar los misterios de las emociones? En este artículo se parte de la base de que Heidegger le otorga a la esfera de la afectividad un sitio primordial para describir y caracterizar las dinámicas sociales. Dicho de otra manera, es la circulación y la ratificación de las emociones la que organiza de manera más profunda pero silenciosa los comportamientos sociales y la significatividad compartida. Como se sabe, la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) que queda descrita en la primera parte de *Ser y tiempo*, comprende el trato con los entes y los discursos que se dejan guiar por un “término medio” del actuar, del pensar y del decir. Lo mismo se puede decir del sentir. Sentimos según un “término medio”, tal y como se suele “sentir”. Por ello es que nos parece propicio y fructífero examinar si y en qué medida la filosofía heideggeriana tiene resonancias en los ensayos teóricos actuales que se inscriben dentro del “giro afectivo”. Esta nueva categoría, como tantos otros conceptos acuñados para describir los vaivenes del relato sobre lo social, no denota más que un conjunto de intentos heterogéneos con un denominador común. En este caso se trata de repensar el lugar de la emoción en la política, los movimientos sociales y de protesta, los fenómenos artísticos, las manifestaciones culturales, etc. Dicho con mayor precisión, desde el “giro afectivo” se sostiene que las emociones atraviesan la esfera de lo social y son ubicuas a todas sus expresiones. Estos intentos comparten además un gesto fundacional que consiste en distanciarse tanto de la comprensión tradicional que traza una relación excluyente entre razón política y emoción² como de la atribución de una cierta racionalidad y relevancia cognitiva a las emociones³. Que los afectos son verdaderos agenciadores de la vida pública y política es la tesis fundamental que el “giro afectivo” intenta mostrar, tratando de evitar, a su vez, todo binarismo que conduzca a la incomunicabilidad entre cognición y emoción y a la asociación de la primera con la racionalidad y la segunda, con la irracionalidad. En línea con esto, Heidegger escribe en el § 29 de *Ser y tiempo*:

² Uno de los casos más paradigmáticos de este enfoque es la teoría de Gustave Le Bon, quien a fines del siglo XIX publicó el conocido texto *Psychologie des Foules* (*La psicología de las masas*), donde describe a los movimientos populares de protesta como inferiores, como controlados por los instintos y los sentimientos y cercanos a lo patológico. La propuesta que se opone al diagnóstico de Le Bon, propia de los sociólogos de los años setenta, considera que los movimientos de protesta están organizados según la lógica del cálculo y del interés, negándoles cualquier emotividad. Sobre esta oposición, ver Goodwin, Jaspers y Polleta, 2000.

³ Uno de los intentos más significativos que cursaron este camino es el de Martha Nussbaum quien considera que las emociones son juicios axiológicos que versan sobre cosas que están por fuera del control de los seres humanos y que, por eso mismo, tienen una importancia cognitiva fundamental (Nussbaum, 2001: 22). No lejano de la perspectiva de Nussbaum, Ronald de Sousa desarrolla una teoría racionalista de las emociones, bajo el supuesto de que ellas logran captar algo objetivo del mundo, los valores (de Sousa, 1987).

Bajo el punto de vista ontológico-existencial no hay la menor razón para rebajar la “evidencia” del “encontrarse” (*Befindlichkeit*), midiéndolo por la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo puramente “ante los ojos”. Pero en nada menor es aquel falseamiento de los fenómenos que los quita de en medio, obligándolos a refugiarse en lo irracional. Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego (Heidegger, 1993: 153).

Además de esta coincidencia, que concierne al enfoque más general con respecto al sitio de las emociones en la existencia humana, rastreadremos algunas otras. El texto recorrerá algunos aspectos centrales de la *Befindlichkeit* heideggeriana, tomando para ello los textos clásicos que se expresan sobre el tema: *Ser y tiempo* y *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Esta aproximación pondrá el foco particularmente en cómo la inautenticidad de los existenciales del *Dasein* que lo determinan como “ser-en” implica la puesta en circulación de determinados modos de sentir adecuados y habituales que funcionan como “atmósferas” en las cuales el *Dasein* está cotidiana y pasivamente inmerso. La suspensión de esa afectividad habitual es llevada adelante, lo veremos en breve, por los temple de ánimo fundamentales, pero cómo sucede eso y cuáles son las relaciones afectivas que deberían emerger en la propiedad es algo que Heidegger no define completamente (Dahlstrom, 2019). Luego de revisados estos puntos se llevará adelante una interpretación de los principales trabajos del “giro afectivo” que incorporan el enfoque heideggeriano o algunos de sus elementos y, particularmente, de aquellos que se ocupan de precisar qué tipo de rearmado afectivo y qué técnicas destinadas a ello son las que pueden llevar adelante una interrupción emancipatoria de la habitualidad afectiva que, en su transmisión y repetición silenciosas, lleva muchas veces a la replicación de una distribución homogeneizadora y opresiva de los afectos y de los valores anexados a ellos. La motivación para la escritura de este artículo surgió de la constatación de la presencia, en muchas ocasiones muy sutil, de tópicos heideggerianos en las expresiones del giro afectivo sin referir, la mayor parte de las veces, de manera directa al filósofo alemán. Se podría pensar, y sin duda hay algo de razón en ello, que se trató de minimizar la permeabilidad de un filósofo con una cercanía sobradamente demostrada con el nacionalsocialismo. Pero sobre este punto, no podemos más que especular. No tomaremos entonces ese camino, sino que intentaremos elucidar aquellas problemáticas que, desarrolladas por Heidegger, se replican en el “giro afectivo”, aunque tomando otro rostro y persiguiendo otros fines, e intentaremos retomar la problemática sobre la salida de la impersonalidad afectiva allí donde Heidegger parece haberla dejado.

1. SENTIR COMO SE SIENTE

A. LOS EXISTENCIALES Y EL CARÁCTER AFECTIVO DEL MAN

Las personas interesadas en este “Dossier” seguramente estén al tanto de las peculiaridades de la analítica existencial del *Dasein* que Heidegger desarrolla en el capítulo V de la Primera sección de de *Ser y tiempo* titulado “El ‘ser en’ en cuanto tal”. Por este motivo, solo se mencionarán sus aspectos fundamentales y, sobre todo, los más relevantes para nuestra argumentación. Con respecto al primero de ellos, el “encontrarse” (o “disposición afectiva”, según la traducción de Jorge E. Rivera), Heidegger distingue tres rasgos fundamentales. En primer lugar, es este existencial el que abre el *Dasein* a su estado de yecto, antes de cualquier saber, querer u obrar. En ese sentido, dice Heidegger, el “encontrarse” abre el mundo como un todo y es eso lo que posibilita una ulterior dirección hacia los entes. En segundo lugar, el “encontrarse” es co-originario con el mundo, la existencia y el ser-con. Esto último es central para nuestro tema y Heidegger lo expresa tanto en *Ser y tiempo* como en *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, donde se dedica varios párrafos a precisar el aspecto intersubjetivo del “encontrarse”. En tercer lugar, Heidegger indica que el *Dasein* es pasible de ser “alcanzado” o “golpeado” (*betreffen*) por los entes del mundo solo porque ontológicamente hunde sus raíces en el “encontrarse”, la condición ontológica que explica la posibilidad de estar en una situación que nos concierne, que nos importa: “el ‘ser golpeado’, por lo que hay de inservible, de resistente, de amenazador en lo ‘a la mano’, sólo resulta ontológicamente posible en tanto que el ‘ser en’ en cuanto tal es desde luego determinado existencialmente de tal suerte que puede ‘ser herido’ en este modo por lo que hace frente dentro del mundo” (Heidegger, 1993: 154-155). Incluso la falta de interés es un indicador de “cómo nos va” en determinado momento. El “encontrarse” deja así abrir el mundo según una determinada tonalidad. El temple de ánimo o tonalidad afectiva (*Stimmung*) es lo que determina en cada caso el “encontrarse”, lo expone como tal (Heidegger, 2006: 320), siendo este la condición de posibilidad de los temple, la instancia de aperturidad que permite la salida al encuentro de los entes. Este encuentro implica una suerte de “acordamiento” con los entes, un “templarse” con ellos. Pero no solo son los entes los que pueden situarnos en un temple determinado, también son los otros los que pueden aportar, como lo veremos enseguida, un determinado “ambiente”.

Con respecto al comprender (*Verstehen*), este es el existencial que da significatividad al mundo circundante, gracias al cual se le abre al *Dasein* su posibilidad existencial de “ser en el mundo”. Gracias al existencial del

comprender, lo “a la mano” es descubierto como lo “servible”, lo “útil” para el *Dasein*. En este dejar comparecer a los entes, el *Dasein* también es libre para efectivizar sus posibilidades. Además, en el comprender se abre el camino para la apropiación de lo comprendido, es decir, para la interpretación. Con respecto al habla, el tercero de los existenciarios, ella articula los modos según los cuales las cosas nos salen al paso de acuerdo con un sentido común. Los tres existenciarios que corresponden a la estructura del “ser ahí en el mundo” son ontológicamente co-origenarios y además se encuentran entrelazados entre sí, de modo que “el habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el ‘encontrarse’” (Heidegger, 1993: 181) y en la comunicación, como elemento del habla, se “despliega lo que hay de común en el ‘coencontrarse’ y en la comprensión del ‘ser con’” (ibid: 181).

Heidegger precisa de qué manera se determinan estos existenciarios cuando ellos se despliegan en la inautenticidad del “término medio”, es decir, en la cotidianidad. Su exposición comienza con el existenciario expuesto en último lugar, el habla, dado que él determina y encauza los otros dos existenciarios. Al habla le corresponde la forma inauténtica de las “habladurías” (*Gerede*), en la cual lo que se expresa no es el ente del que se habla sino lo que “se habla”. Se cree haber apresado el ente con lo dicho, pero en las habladurías nunca se conquista realmente su relación con el ente. Esto está garantizado por la circulación del discurso que adquiere un carácter de autoridad en tanto es repetido y transmitido, descartando y retardando toda “pregunta y discusión” sobre lo que se comprende (ibid: 189). Incluso, dice Heidegger, y esto es uno de los aspectos centrales de nuestro estudio: “El dominio del público ‘estado de interpretado’ ha decidido incluso ya de las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el ‘ser ahí’ afectar por el mundo. El uno (*Man*) traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se ‘ve’ y cómo se ‘ve’” (ibid: 189). Es decir: el “uno” abre ya un espectro limitado de posibilidades que se encuentran a disposición del *Dasein* para que efectivice como temple en una situación dada. Por su parte, al comprender le corresponde la forma inauténtica de la “avidez de novedades” (*Neugier*) que expone el modo según el cual el *Dasein* está siempre absorbido en los entes, no demorándose nunca en lo inmediato sino saltando de lo visto a lo por ver, a lo que debe ser visto. La aceleración del comprender y la totalidad de las habladurías dan, según Heidegger, la falsa seguridad de una “presuntamente auténtica ‘vida viva’” (ibid: 192). Al “encontrarse” le cabe la forma cotidiana de la “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*) que determina el estado de abierto hacia lo comprendido como siempre pensable, como siempre pasible de recibir una interpretación refrendada por el “uno” y nunca del todo excluida.

B. LA SALIDA DEL MAN: TEMPLES PÚBLICOS Y TEMPLES PRIVADOS.

Desde nuestro punto de vista, la filosofía heideggeriana reviste un gran interés para repensar los afectos en la esfera pública, en tanto se desprende de ella una crítica a la afectividad de término medio, a la impersonalidad del “uno” habitual que impera y organiza silenciosamente el sentir normal. Los análisis sobre el “encontrarse” y los temples de ánimo que lo concretizan son particularmente interesantes porque ellos pasan habitualmente desapercibidos, en tanto suelen considerarse como elementos pertenecientes a la esfera privada e íntima de la subjetividad, a la interioridad de la vida afectiva de cada individuo. En lo que respecta al estatus de los temples de ánimo, Heidegger combatió fuertemente las interpretaciones psicologistas de la afectividad, planteando que los temples de ánimo están dispuestos y dispersos por fuera del sujeto. Sobre el temple de ánimo hay que decir que “se tiende sobre todo, que *no está ‘ahí dentro’* en alguna interioridad y luego se manifiesta sólo en la mirada del ojo, pero que no por eso está *tampoco fuera* (...) El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro ‘existir uno con otro’” (Heidegger, 2007: 97). Con esto, el carácter intencional y subjetivo de las emociones, del cual tan celosamente habían cuidado los primeros fenomenólogos a los que hicimos referencia al comienzo, está puesto en cuestión. Así, por un lado, los temples de ánimo no poseen un objeto intencional al cual están dirigidos, no son, en ese sentido, actos de sentimientos intencionales. En referencia al aburrimiento, Heidegger escribe: “<La cosa> no provoca el aburrimiento, pero en la misma medida tampoco lo recibe sólo atribuido del sujeto. Brevemente: el aburrimiento —así como al cabo todo temple de ánimo— es un ser híbrido, en parte objetivo, en parte subjetivo” (ibid: 122). Por eso, los temples de ánimo templan el modo en que se encuentra el *Dasein* y es solo así que se abre la posibilidad del pensar y el actuar, son sus presupuestos. Por otro lado, la naturaleza de los temples de ánimo parece más cercana a la suspensión o densidad de los fenómenos atmosféricos —ambientes que se dispersan o montan sobre una situación en particular— que a un estado vivencial del sujeto. De aclarar eso se encarga Heidegger en varias ocasiones, de las cuales mencionamos esta:

Un hombre —como decimos— de buen humor aporta ambiente (*Stimmung*) en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente contagia. U otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo: ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo

no son fenómenos concomitantes, sino algo que determina de entrada justamente el “ser uno con otro”. Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera (Atmosphäre), en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No solo parece que sea así, sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia (ibid: 98).

Heidegger sostiene que nos sumergimos en la atmósfera y somos “templados” (*gestimmt*) por ella. En ese caso parecería haber una suerte de armonización o correspondencia entre la atmósfera y un *mismx*. Podemos pensar que esta reflexión no se limita a la descripción de un ambiente particular o al encuentro de dos o varios individuos, sino que puede extenderse a la esfera de la publicidad abierta y gobernada por el “uno”. Así, en *Ser y tiempo* Heidegger afirma:

Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos del “montón” como se apartan de él; encontramos “sublevante” lo que se encuentra sublevante. El “uno”, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (Heidegger, 1993: 143).

Esta reflexión habilita a pensar que en el nivel de la impersonalidad del *Man* se propaga una cierta atmósfera, una cierta *Stimmung* que viene determinada por las habitualidades afectivas-sociales y que, en tanto el *Dasein* se deja absorber por y en ella, se encuentra “templado” y suena “en” su misma “tonalidad”. No es casual que el verbo alemán habitualmente utilizado para dar cuenta de la acción de las atmósferas sea “*herrschen*” (“reinar”): la atmósfera reina sobre una multiplicidad de unidades y nos domina (*beherrschen*) (Riedel, 2019: 89).

El planteamiento filosófico de Heidegger pone el acento en la facticidad del *Dasein*, en su enraizamiento en el mundo. Estamos siempre en el contexto de una historia y una cultura que permea nuestros modos de estar cabe los entes y con los otros e impone convenciones y normas que seguimos rutinariamente. Pero no solo eso: también las posibilidades se encuentran pre-determinadas. Esto es advertido por Charles Guignon cuando afirma: “a medida que crecemos en el orden social al cual fuimos arrojados, también nos volvemos maestros en un rango determinado de posibles temples que son ‘aceptados’ en nuestro mundo” (2003: 187). Y un factor más contribuye a que estas atmósferas puedan eficazmente arrastrar al *Dasein* hacia su tonalidad: cuanto más silenciosos los temples de ánimo, cuanto más potentes son los lazos que trazan y los afectos que despiertan. Heidegger lo explica sin rodeos: “Y

precisamente *los* temples de ánimo a los que no atendemos ni menos aún observamos, aquellos temples de ánimo que nos templan como si no hubiera para nosotros ningún temple de ánimo, como si no estuviéramos templados en absoluto, estos temples de ánimo son los más poderosos” (2007: 99).

El reconocido intérprete Richard Dreyfus repara en que poco y nada se dice en *Ser y tiempo* sobre el carácter público de los temples de ánimo y que, con ello, se corre el peligro de remitir los temples de ánimo a la “interioridad” del *Dasein*. Esto se debe, sostiene, a que el análisis está allí centrado en el *ahí* del *Dasein* y que una atmósfera más abarcadora que se extiende por sobre toda una comunidad o un espacio cultural carga con una jerarquía que la transforma en algo cuasi-mundano y con mayor estabilidad que los temples de ánimo que pueden surgir de una situación concreta (Dreyfus, 1995: 167-170). Con todo, Dreyfus extiende los análisis heideggerianos y considera que este tipo de atmósferas colectivas conforman la *sensibilidad cultural*, de la cual pueden tomarse como ejemplos el entusiasmo, la indignación, el duelo que en ocasiones puede posarse sobre todo un grupo de personas. El mismo Heidegger parecería incluso avanzar en esta línea cuando sostiene que el temple de ánimo característico de la antigua Grecia era el asombro, mientras que en la modernidad lo que prima es la alarma (Heidegger, 1984: 197).

En este sentido, parecería que en el nivel de la inautenticidad del “uno” nos vemos invadidos por los temples de ánimo que rigen la publicidad, en principio, sin posibilidad de presentarles resistencia. El modo en que sentimos, juzgamos, deseamos y actuamos está determinado por el reino del “uno”. Pero, como ya es bien conocido, existe según Heidegger, la posibilidad de quebrar esa ordinariedad habitual por medio del despertar de los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), que según las perspectivas que Heidegger desarrolla, responden a distintas formas y dinámicas. Desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, es el temple fundamental de la angustia (*Angst*) el que quebranta la cotidianeidad y familiaridad del “término medio” al dirigirse hacia la posibilidad más originaria de los entes, es decir, la mundaneidad como puro fondo indeterminado de la facticidad. En otras palabras, la angustia es angustia ante la pura mundaneidad y por el indeterminado poder-ser-en-el-mundo. La angustia se distingue del temor, en tanto este tiene como referencia de su sentir un objeto determinado, mientras que la angustia carece de objeto. Como señalamos más arriba, la angustia singulariza, le muestra al *Dasein* la salida del *Man* y le revela su ser más propio, la posibilidad de determinarse a sí mismo. Esto trae aparejado un abandono de la familiaridad cotidiana que sumía al *Dasein* en la indecisión y la cómoda falta de responsabilidad (actúo así porque todos actúan así), ubicándolo en un tranquilo “*zu-Hause-sein*” (“estar en casa”).

En el curso conocido como *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que Heidegger dicta en el semestre de invierno de 1929-1930, el temple de ánimo fundamental es el aburrimiento (*Langeweile*), el cual dispone al *Dasein* para el filosofar. El aburrimiento en todas sus modalidades descubre el carácter temporal del *Dasein* y, sobre todo, la desazón e incomodidad que emergen en los espacios vacíos que el aburrimiento instauro en sus tres formas, las cuales simplemente enunciamos aquí. En el primer caso, ejemplificado por medio de la situación paradigmática de estar en una estación ferroviaria esperando el tren, el aburrimiento instauro un tiempo que se demora en pasar y hace larga la espera que intentamos ocupar, inútilmente, por medio de un pasatiempo (*Zeitvertrieb*). En el segundo caso, que no constituye ya un “estar aburrido por”, sino un “estar aburrido en”, en donde lo que resulta aburrido es algo indeterminado, el tiempo se detiene y contiene solo un presente desarticulado del pasado y del futuro. Estamos absorbidos por la velada que no nos suelta aunque, en realidad, dice Heidegger, lo que nos tiene apresados en la velada es algo secundario, sin importancia. El aburrimiento en esta segunda modalidad viene desde el interior del *Dasein*, “estamos *más* orientados a nosotros mismos, de algún modo somos reclamados al propio peso del *Dasein*” (Heidegger, 2007: 167, traducción ligeramente modificada). La tercera forma de aburrimiento, la más originaria y profunda no está vinculada a ninguna ocasión ni a ningún contexto. Ejemplificado por medio de una caminata por una gran ciudad un domingo por la tarde, este aburrimiento implica un denegarse de los entes que pierden su posición en el horizonte de mundanidad y por lo tanto dejan al *Dasein* pobre de posibilidades. También en este caso lo que se resquebraja es el imperio del “uno”: “con este ‘*es ist einem langweilig*’ (‘*se está aburrido*’), no solo estamos *depuestos de la personalidad cotidiana*, no sólo nos resulta ésta de algún modo ajena y extraña, sino que, a una con ello, también somos *elevados* por encima de la respectiva situación determinada y de lo ente respectivo que allí nos rodea” (ibid: 179-180). Hay una especie de achatamiento del valor del mundo circundante y con ello quedan también como inoperantes las formas de la inautenticidad que se corresponden con los tres existenciales: el habla, la avidez de novedades y la ambigüedad.

Los temples fundamentales de la angustia y el aburrimiento revelan lo que el *Dasein* es propiamente en su fondo, lo llaman a abandonar la publicidad y a escuchar su propio sí mismo. Pero el camino de la autenticidad revelado por la angustia o por el aburrimiento profundo parece ser un camino solitario, hacia la propiedad del individuo por medio de una suerte de aislamiento con respecto a la publicidad. ¿Qué significa eso para la discusión sobre el papel de las emociones en la esfera de la política y las transformaciones sociales? La tensión es clara: si se siente y se actúa dentro del marco de los lazos sociales y políticos, el dominio de

la publicidad y de la habitualidad general es tan imponente que toda potencial transformación recaerá en los modelos sedimentados. Si, por el contrario, se precursa el camino de la autenticidad, no hay espacio para la acción compartida. Este atolladero, que reclama con urgencia una solución, alcanza a los pensadores y las pensadoras del llamado actual “giro afectivo”, ya sea por una vía directa o indirecta, quienes nos invitan a pensar desde pero también más allá de Heidegger al proponer nuevas dinámicas y estrategias para la superación de la medianía del *Man*.

2. LA INAUTENTICIDAD DE LA AFECTIVIDAD EN EL “GIRO AFECTIVO”

Como señalamos antes, el planteamiento heideggeriano sobre una afectividad impersonal, que regula inadvertidamente nuestras emociones en el mundo cotidiano, tiene amplias resonancias dentro de los estudios actuales sobre la dimensión afectiva y emocional de las sociedades modernas y contemporáneas en particular y del co-existir social en general. Jonathan Flatley llevó adelante uno de los primeros y más destacados intentos explícitos de articular el vocabulario heideggeriano con una lectura histórica de los afectos. Su análisis versa específicamente sobre la melancolía, como afecto típico de la modernidad vinculado a la pérdida y sostiene que para descubrir el tono afectivo de aquel período es preciso llevar adelante un “mapeo afectivo”, una especie de tecnología (*téchne*) estética que permite representar la historicidad de la propia experiencia afectiva en relación con un problema político o social⁴. Al hacer eso se descubre, según Flatley, que hay otras personas que comparten el mismo sentimiento de melancolía y están sujetas a las mismas fuerzas sociales, “muestra cómo la propia situación es experimentada colectivamente por un comunidad, una comunidad de melancólicos, hasta ahora inarticulada” (2008: 3). Para dar cuenta de esto, el autor acude a los análisis heideggerianos sobre la *Stimmung*, fundamentalmente porque ellos muestran que estamos siempre bajo una cierta atmósfera afectiva, bajo la cual toman forma nuestras intenciones, nuestros proyectos y los valores que asociamos con los objetos que nos rodean. De este modo, el concepto de *Stimmung* permite articular “el efecto configurante y estructurante del contexto histórico sobre nuestros apegos afectivos” (ibid: 19).

Además de Flatley, hay otros ejemplos dentro de la reciente línea de investigaciones que pone el foco en el rol de las habitualidades afectivas para entender la circulación y reproducción de las dinámicas de poder estable-

⁴ Flatley, especialista en literatura moderna y en cultura pop, cita tres ejemplos de autores que logran desplegar este mapeo y despertar un “contra-temple”: Henry James en *The Turn of the Screw (Otra vuelta de tuerca)*, W. E. B. Du Bois en *Souls of Black Folk* y Andrei Platonov en *Chevengeur*.

cidas. Pero en este acuerdo se esconde una tensión que fue sistematizada por Cecilia Macón en su texto “Sentimus ergo sumus” (2013). La autora distingue allí dos vertientes dentro de los teóricos y las teóricas del giro afectivo. Por un lado, se abre la vía, cercana al enfoque spinozista-deleuziano, que analiza los afectos como intensidades o fuerzas que componen un núcleo pre-representativo, pre-lingüístico y pre-cultural de la subjetividad. El más claro representante de esta perspectiva es el filósofo canadiense Brian Massumi, quien en su difundido texto de 1995 “The Autonomy of Affect”, luego reeditado en su libro *The Parables for the Virtual* (2002), explora el poder revolucionario y creativo de los afectos como parte de la virtualidad, es decir, como un campo de posibilidades pre-conceptuales todavía no efectivizadas o actualizadas. Cuando los afectos son sistematizados y expresados, tiene lugar una suerte de adaptación de los afectos a las “etiquetas” o “códigos” disponibles en una determinada normatividad lingüística, social y cultural. Cuando los afectos son apresados así por la convención se llaman emociones (Massumi, 2002: 28)⁵. Pero por debajo de la fijación de las emociones yace una afectividad informada y pre-subjetiva dispuesta a irrumpir y quebrar el *statu quo*. Eric Shouse sigue explícitamente a Massumi cuando dice que “es importante no confundir afecto con sentimientos o emociones (...) el afecto no es un sentimiento personal. Los sentimientos son *personales* y *biográficos*, las emociones son *sociales*, y los afectos son *pre-personales*” (2005, párrafo 1). En su descripción de los entramados políticos en el activismo gay, lésbico, transgénero y queer en el momento del estallido de la epidemia del SIDA en New York, Deborah Gould retoma el distingo afectos-emociones pero llama la atención sobre un punto que nos resulta clave para desarmar su estaticidad:

Nuevamente, los enunciados emocionales (emotives) no solo describen simplemente estados de sentimiento sino que pueden afectar el modo en que las personas son capaces de sentir, y finalmente el modo en que efectivamente sienten. Además, las prácticas emocionales de un grupo social alientan a sus miembros a alinear sus sentimientos y la expresión emotiva con las normas emotivas y con la orientación del grupo (2009: 63).

Las emociones y los afectos no representan dos dimensiones separadas y estancas sino que las primeras pueden tener un efecto reconfigurante sobre los segundos, de modo que estos encuentren una potencia significativa. La autora utiliza además un concepto que ya estuvo presente en las páginas anteriores, el de un “*habitus* emotivo” (ibid: 55), pero ahora no como la impersonalidad y pasividad del

Man heideggeriano, sino como una organización activa y afectiva de un determinado colectivo y de su horizonte político. Este *habitus* compartido genera nuevos modos de sentir y de dejar que los afectos se expresen según un nuevo entramado de relaciones, expandiendo el alcance y la fuerza de cierta reconfiguración social, cultural y/o política, en este caso, la que llevó adelante el movimiento del ACT UP hacia fines de la década del ochenta.

Por otro lado, Macón menciona una vertiente más crítica, que no se resigna meramente a depositar en la trama de los afectos una cierta potencialidad de transformación (Macón, 2013: 16). Esta vertiente acepta la necesidad de abordar los afectos como una dimensión clave a la hora de analizar la acción política, pero está lejos de considerarlos como núcleos puros de autenticidad o como potencias emancipatorias. Primordial es aquí entender que la instancia de disrupción y modificación del trazado afectivo se realiza a partir de un crítica consciente de sí misma como crítica, llevando adelante espacios agenciadores que proponen “desordenar” y “alterar” el presente por medio de un retrazado de las relaciones de apego, tal como lo sugiere Lauren Berlant en *Optimismo cruel*. Esta autora describe el apego como una estructura de “relacionalidad” que funda vínculos afectivos con el presente o con determinados aspectos del presente. La variante cruel de esta estructura afectiva es la que, según la autora, pone al presente en una suerte de *impasse* optimista⁶. Se deja que determinadas fantasías y expectativas (como, por ejemplo, la fantasía de la buena vida como una extensión de tiempo continua y estable en las relaciones amorosas, laborales, políticas, institucionales, etc.) reemplacen el presente concreto, el cual da sobrada cuenta de que tales fantasías son irrealizables o están al menos en crisis. Este optimismo resulta cruel cuando “su objeto/escena de deseo es en sí mismo un obstáculo para la satisfacción de esas mismas apetencias que atraen a las personas hacia él” (Berlant, 2020: 409). En otras palabras, el optimismo cruel “nos arrastra a la convencionalidad” (ibid: 20), al optimismo sedimentado e incuestionado del progreso. Igualmente, la autora aclara que su análisis es “formal” y, por lo tanto, cualquier emoción puede enmarcarse en la estructura del apego y ningún “modo experiencial de la reflexividad emocional es particularmente queer, deseable, resistente, revolucionario o lo contrario” (Berlant, 2020: 28).

Dentro de esta segunda vertiente se destaca asimismo el trabajo de la filósofa británico-australiana Sara Ahmed, quien también intenta rastrear desde su trabajo pionero *La política cultural de las emociones* cómo las emociones constituyen el espacio de lo social por medio de una

⁵ Para un estudio pormenorizado y crítico de esta oposición afectos-emoción, ver Solana, 2020.

⁶ Sobre este concepto Berlant afirma que se trata de “un estiramiento del tiempo por el cual nos movemos con la sensación de que el mundo se ha vuelto, a un mismo tiempo, intensamente presente e intensamente enigmático” (2020: 24).

producción y una circulación constante que termina “reificando” los valores vinculados con los objetos y con ciertos estatus sociales-culturales. Esos procesos de producción y de atribución intencional de caracteres morales a determinados objetos o a determinadas emociones son escondidos y, por lo tanto, redundan en un “fetichismo” de las cualidades afectivas que ciertos objetos o situaciones parecen encarnar (Ahmed, 2015: 34, 37). En términos heideggerianos, el dominio del *Man* opera discretamente. Una investigación derivada de esta perspectiva es la del ya popular texto *La promesa de la felicidad*, donde la autora pone entre paréntesis el supuesto de que la felicidad es algo bueno, no solo para rastrear qué procesos históricos y afectivos están a la base de esa consideración sino también para identificar cómo el imperativo de la felicidad se cuele en distinciones morales. El matrimonio, la familia, el éxito burgués son buenos porque llevan a la felicidad y si se carece de esos elementos, no queda otro destino que la infelicidad. Con estas reflexiones en mente, Ahmed lleva adelante un archivo de la infelicidad, tratando de rastrear modos alternativos, modos *queer*, de habitar esta asociación entre ciertas formas de vida y la buena vida. Los efectos de esta asociación son presentados por la sociología de las emociones de Ariel Russel Hochschild, quien presenta a modo de caso paradigmático el estado de alegría que notaba en su padre cada vez que abandonaba la casa para ir al trabajo y el carácter taciturno, incluso depresivo, de la madre que se quedaba en la casa. Y se pregunta: “¿Por qué las mujeres como mi madre se sentían descontentas, pero malentendían tanto el poderoso origen cultural de ese descontento? ¿En qué medida el reconocimiento erróneo de un sentimiento altera su autenticidad? ¿Cómo establece la cultura —mediante la ‘reglamentación’ de los sentimientos— lo que imaginamos que ‘deberíamos’ o ‘no deberíamos’ sentir?” (2011: 18-19). La felicidad asociada al trabajo y la producción capitalista y la tristeza asociada a los trabajos de cuidado instauro una cierta distribución de las emociones, cuyo efecto y origen son fundamentalmente silenciosos, aspecto que, como ya apuntamos en la sección anterior, también fue reconocido por Heidegger. Estos análisis implican también un quiebre en la división hegemónica entre emociones buenas y malas, una operación que está presente de manera ejemplar en la obra de Sianne Ngai, *Ugly Feelings*, donde se hace un seguimiento del carácter agenciador de los sentimientos feos como, por ejemplo, de la “ansiedad” en la concepción heideggeriana (Ngai, 2005: 209-215, 226-236).

3. LA SALIDA: ¿POR DÓNDE?

Así como parece haber relativo consenso en aceptar que hay atmósferas colectivas intolerables que conducen a situaciones de opresión o marginalización, pocos acuerdos hay con respecto a cuál sería el camino para “cortar” esas

atmósferas. La línea de Massumi es poco satisfactoria en este sentido porque el carácter pre-lingüístico y pre-social de los afectos, allí donde está depositado el potencial transformador, no permite apresar su sentido ni mucho menos lograr formas de acción colectiva que contrarreste los efectos anquilosantes y “reificantes” de la repetición de las estructuras de las emociones. En este sentido la salida no puede sino ser individual, aunque paradójicamente pre-subjetiva, acercándose a lo que habíamos ya advertido con respecto a Heidegger, al finalizar nuestro análisis sobre los temples de ánimo fundamentales. En un texto de 2019 titulado “*Heidegger and the Affective (Un)grounding of Politics*”⁷, Jan Slaby y Gerhard Thonhauser reconocen una cierta potencia emancipatoria de los afectos, pero su sugerente lectura de Heidegger logra echar nueva luz sobre la problemática. Los autores consideran que las reflexiones sobre la afectividad son un punto de partida para una indagación de carácter ontológico sobre lo político. Lo que las tonalidades afectivas fundamentales revelan no es más que el desfondamiento de la vida y con ello el desfondamiento de lo político, su carácter contingente, que funda, sin embargo, la vida en comunidad. Con respecto a la angustia, los autores sostienen: “la ‘nada y el ningún lado’, que surge de la insignificatividad absoluta de todas las entidades mundanas, indica un desfondamiento básico de todo y de todas las cosas. Esto es lo que revela la angustia en su modo de revelar típicamente evasivo: nada *debe* ser como es —en definitiva, nada siquiera ‘importa’” (Slaby y Thonhauser, 2019: 271)⁸. Lo mismo advierten en el caso del aburrimiento profundo: en este temple no solo dejan de importar los entes en su totalidad, sino también nosotros mismos, en tanto somos transformados en un *ninguno* (“*no one*”) (Cf. Slaby y Thonhauser, 2019: 277). Pero estos estados no conducen al quietismo o a la apatía, sino que, por el contrario, hacen más notable la libertad del *Dasein* (Heidegger, 2007: 192), es decir, su condición existencial de tener que decidir, tomando responsabilidad por aquello que se configura a partir de la absoluta contingencia. Además agregan, aunque con escaso fundamento textual, que el movimiento de resolución hacia la libertad es ejecutado por la comunidad, en tanto el aburrimiento profundo —aunque no así, la angustia— es desde el principio un temple comunitario que debe ser desperta-

⁷ Particularmente Slaby tiene un importante repertorio de textos dedicado a poner en diálogo las propuestas más recientes sobre teoría política de las emociones y la propuesta heideggeriana (Slaby, 2017, 2018). Además, el filósofo alemán lleva adelante, junto a un grupo multidisciplinario de académicas y académicos, un proyecto de investigación sobre afectos y política radicado en la Freie Universität de Berlín que lleva el nombre de “*Affective Societies*”. De sus indagaciones ha resultado una serie de volúmenes más que interesante sobre el tema: Slaby, J. y von Scheve, Ch. (Eds.) (2019). *Affective Societies. Key Concepts*. Routledge; Kahl, A. (Ed.) (2019), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*. Routledge.

⁸ El objetivo general de los autores es demostrar que estas consideraciones funcionarían además como el origen de la línea de pensamiento político del “post-fundacionalismo” (Cf. Slaby y Thonhauser, 2019: 266).

do *en nosotros, das Volk*. Pero al continuar en esta línea, Heidegger demanda una respuesta de resolución a la apertura de posibilidades, clausurando la pluralidad y llevando a un desenlace totalitarista que se ve tanto en los párrafos que siguen a *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como en el infame discurso de asunción del Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. Más allá de este desvío, los autores sostienen que el camino de los templos fundamentales tiene en principio la potencia de rastrear el origen plural y originario de lo político.

La línea crítica, por su parte, parece tener otras herramientas para responder a la pregunta por la salida. Tanto la propuesta de Gould, como la de Berlant y Ahmed permiten romper el hechizo ingenuo de los afectos puros y, por lo tanto, la capacidad emancipatoria no queda circunscripta a esta dimensión. Por el contrario, dejan pensar nuevos modos de trazar los lazos afectivos, que requieren tácticas especiales como la reclamada por Flatley: para ejercer efectivamente una agencia transformadora y colectiva de la habitualidad es necesario llevar adelante una estrategia particular. Esta responde, según Flatley, a un “contra-templo” que reorganice nuestras operaciones cognitivas, nuestro valorar y actuar (Flatley, 2008: 150 ss.). Ciertas similitudes pueden encontrarse en la propuesta de Ahmed y su archivo de la infelicidad, como propuesta que busca interrumpir la circulación habitual del sentir afectivo. Quizás la clave para pensar el aspecto liberador de los afectos sea estar destemplad^x. Así como Heidegger sostenía que el *Dasein* del término medio está “templado” (*gestimmt*) con su ambiente cuando se está en armonía con él, también podemos pensar que se pueda estar “destemplad^x” (*verstimmt*). En español, tal destemplemamiento refiere precisamente a la falta de concordancia entre la temperatura del ambiente y la propia. Esto significa arrancarse del sentir del “término medio” y quebrar la armonía que se alcanza por medio de la influencia pasiva de la cotidianidad en el *Dasein*. En lugar de apostar a una individualización y un retraimiento del individuo hacia sí mismo, parece imponerse en la literatura del “giro afectivo” una estrategia que no amenaza el sentido mismo de la comunidad sino que apuesta por un destemplamiento sistemático que logre abrir una mirada crítica ante la distribución tradicional de los afectos.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Berlant, L. (2020). *Optimismo cruel*. Caja Negra.
- Cabrera, C. y Szeftel, M. (Eds.) (2021). *Fenomenología de la vida afectiva*. SB Ediciones.
- Dahlstrom, D. O. (2019). Missing in Action: Affectivity in *Being and Time*. En Hadjoannour, C (Ed.) *Heidegger on Affect*. (pp. 105-125). Palgrave Macmillan.
- de Sousa, R. (1983). *The Rationality of Emotions*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1995). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Harvard University Press.
- Geiger, M. (1911). Das Bewusstsein von Gefühlen. *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet*.
- Goodwin, J.; Jaspers, J. y Polletta, F. (2000). The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. *Mobilization: An International Journal*, 5 (1), 65-83.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics. Emotion and Act Up's Fight Against AIDS*. The University of Chicago Press.
- Guignon, Ch. (2003). Moods in Heidegger's *Being and Time*. En Solomon, R. C. (Ed.). *What is an Emotion. Classical and Contemporary Readings* (pp. 181-190). Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Wintersemester 1937-1938)*. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Vol. 45. Eds. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Alianza Editorial.
- Hochschild, A. R., (2011). *La mercantilización de la vida íntima*. Katz Editores.
- Husserl, E. (2020). Studien zur Struktur des Bewusstseins. Texte aus dem Nachlass. Husserliana – Gesammelte Werke. Vol. XLIII. Tomo 2. Eds. U. Melle y T. Vongher. Springer.
- Kahl, A. (Ed.) (2019). *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*. Routledge.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II (6). 1-32.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001) *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Pfänder, A. (1922). *Zur Psychologie der Gesinnungen*. Niemeyer.
- Riedel, F. (2019). Atmosphere. En Slaby, J. y Von Scheve, Ch. (Eds.). *Affective Societies. Key Concepts* (pp. 85-95). Routledge.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores.
- Slaby, J. (2017). More than a Feeling. *Midwest Studie in Philosophy*, XLI, 7-26.
- Slaby, J. (2018). Affective Arrangements and Disclosive Postures. *Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity. Phänomenologische Forschungen*, 2, 197-216.
- Slaby, J. (2019). Heidegger and the Affective (Un)grounding of Politics. En Hadjoannour, C (Ed.) *Heidegger on Affect* (pp. 265-289). Palgrave Macmillan.
- Slaby, J. y Von Scheve, Ch. (Eds.) (2019). *Affective Societies. Key Concepts*. Routledge.
- Shouse, E. (2005). Feeling, Emotion, Affect. *M/C Journal*, 8 (6). Sin datos de página. <https://journal.media-culture.org.au/mcjournal/article/view/2443>
- Solana, M. (2020). Afectos y emociones, ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, 10, 29-40.

SOBRE LA AUTORA

Micaela Szeftel
Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn", FFyL, UBA – CONICET
micaelaszeftel@gmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires. Su investigación actual se inscribe en el área de la

fenomenología de la afectividad, con especial énfasis en la dimensión intersubjetiva, práctica y política de las emociones en la filosofía de Michel Henry, Edmund Husserl y Hermann Schmitz. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Teseo, 2016) y los artículos “Le monde des sentiments. Une approche henrienne” (Presses Universitaires de Louvain, 2020) y “Emociones, comunidad y cultura. Una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry” (Revista Devenires, 43, 2021).