

Entre miedos y esperanzas. El aporte de Heidegger para una historia conceptual de la emoción

Between Fears and Hopes. Heidegger's Contribution to a Conceptual History of Emotion

NICOLÁS FERIOLI

(Universidad Nacional de San Martín - UNSAM)

Resumen: La historia conceptual de Koselleck es un instrumento al servicio de una teoría de la historia que busca desarrollar categorías que hagan inteligible por qué acontecen y cómo pueden cumplimentarse las historias. Estas categorías se desprenden del análisis existencial de Heidegger cuya determinación antitética fundamental delinea el horizonte de temporalidad e historicidad. El artículo propone una reflexión genealógica en torno a la voz emoción en tanto concepto antropológico fundamental del lenguaje científico moderno. Con ello, perseguimos el objetivo de ampliar la oferta de categorías que definen nuestras experiencias de finitud; es decir, proponemos incorporar el fenómeno afectivo como fundamento antropológico básico y, de este modo, desarrollar el par dicotómico de miedo y esperanza en tanto categorías metahistóricas cuya fluctuación moviliza tensiones, conflictos y fracturas que revelan la estructura temporal de la existencia.

Palabras clave: emoción, historia conceptual, miedo, esperanza

Abstract: Koselleck's conceptual history is an instrument in the service of a theory of history that seeks to develop categories that make intelligible why histories happen and how they can be fulfilled. These categories are derived from Heidegger's existential analysis whose fundamental antithetical determination delineates the horizon of temporality and historicity. The article proposes a genealogical reflection on the voice of emotion as a fundamental anthropological concept of modern scientific language. With this, we pursue the objective of expanding the range of categories that define our experiences of finitude; that is, we propose to incorporate the affective phenomenon as a basic anthropological foundation and, in this way, to develop the dichotomous pair of fear and hope as metahistorical categories whose fluctuation mobilizes tensions, conflicts and fractures that reveal the temporal structure of existence.

Key-words: emotion, conceptual history, fear, hope

1. Introducción

Sentimiento, pasión, fervor, afecto, sensibilidad, apetito, temperamento, temple anímico son palabras que conforman el espectro conceptual con el que se nombra el fenómeno afectivo. Las palabras, en diferentes momentos históricos, amalgaman la totalidad de un contexto de significados sociopolíticos determinados convirtiéndose, de este modo, en conceptos. Mientras las palabras son definidas de modo más o menos preciso, la inherente polisemia del concepto hace que estos solo puedan ser interpretados (Koselleck 2009). La historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] con su proceder semasiológico y onomasiológico permite aunar en su reflexión investigativa el cúmulo de significados y la diversidad de experiencias históricas que los conceptos captan (Koselleck 1993). Cabe aclarar que la historia conceptual no es una historia del concepto, ya que los conceptos en sí no tienen historia, sino que registran experiencias y, por lo tanto, contienen historia (Koselleck 2001). Para dar cuenta de las experiencias que los conceptos captan no alcanza con una mera genealogía de las transformaciones semánticas, sino que esto debe complementarse con un análisis sincrónico que apunta su mirada hacia la historia social.

En la actualidad, un renovado interés por lo afectivo permea en las ciencias sociales y humanas. La voz emoción, que hace menos de doscientos años no existía, unifica en sí diversos significados. Aún sin estar bien clara su definición, circula por nuestro lenguaje cotidiano de modo casi intuitivo dándole certeza de una existencia polisémica capaz de ser interpretada. Tal como indica Pernau (2019), es necesario someter estas categorías a la investigación; es decir, analizar el propio lenguaje científico. Dicho esto, nos preguntamos por la voz emoción teniendo presente que la historia conceptual es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik*] que, en tanto ciencia teórica, no se ocupa tanto de las historias mismas, sino del desarrollo de categorías que permiten comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Koselleck 1997). En efecto, buscamos esclarecer fundamentos antropológicos básicos y desarrollar determinaciones antitéticas idóneas para ilustrar de modo diverso las múltiples experiencias de finitud que «ponen a la historia en movimiento sin que el contenido o la dirección de tales movimientos sean por eso comprendidos de algún modo» (Koselleck 2021: 35). En otras palabras, añadimos al par antitético central heideggeriano -estar arrojado y precursar la muerte- que Koselleck (1997) sugiere como estructura finita existencial básica del hombre, a la que luego le suma nociones como amigo-enemigo, interior-exterior, público-secreto, amo-esclavo, una dicotomía afectiva que aporta al objetivo de «hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar» (Koselleck 1997:70). Sostenemos que el miedo y la esperanza son categorías meta-históricas que evocan una estructura temporal en cuyo horizonte se moldean tensiones, conflictos y fracturas que posibilitan las experiencias históricas de

cambio social. Con metahistórico nos referimos a «condiciones de posibilidad de la historia que no están a nuestro alcance pero que, al mismo tiempo, en tanto que condiciones de nuestra acción, se convierten en desafíos para la actividad humana» (Koselleck 2001: 99). Si metahistóricos son la tierra y el mar, las costas y los ríos, las montañas y los llanos; ¿por qué concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio? Si Koselleck nos recuerda que la historia siempre ha concebido la naturaleza y el mundo humano en unidad y que las condiciones naturales de nuestras vidas siguen presentes en mayor o menor medida; entonces, ¿por qué no pensar metahistóricamente el ser afectivo del hombre? Partimos de este interrogante para descubrir la mirada «hacia una metahistoria que no investiga el movimiento, sino la movilidad, que no investiga el cambio en sentido concreto, sino la mutabilidad» (Koselleck, 2021: 35).

2. Una historia conceptual de la «emoción»

La historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik*] cuya tarea, en tanto ciencia teórica, consiste en desarrollar categorías para comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Oncina, 2003). Estas se desprenden de un programa de investigación que se desliza desde la identificación de estructuras formales del tiempo hacia la búsqueda de fundamentos antropológicos básicos. Entre los últimos, Koselleck sugiere el par antitético central heideggeriano «estar arrojado» y «precurar la muerte» como determinación fundamental de la finitud y la historicidad del hombre. Si bien Koselleck (1997) señala que la finitud tensada entre el nacimiento y la muerte nos impulsa a actuar y a preservar lo actuado con la narración histórica, reconoce que es insuficiente para derivar de ella los tiempos históricos. Por lo tanto, el concepto de antropología que Koselleck adopta designa un programa en construcción pasible de ser ampliado con determinaciones que definan nuestras experiencias de finitud de modo diverso. Es por ello que, siguiendo el camino iniciado por Koselleck, proponemos desarrollar categorías afectivas que surgen de la propuesta hermenéutica heideggeriana. En este sentido, destacamos el §29 de *Ser y Tiempo* (1997) donde Heidegger señala que «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles»; y que «por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos». Esto, sumado a que según Volpi (2012) el pensamiento de Heidegger es uno de los momentos filosóficos más ricos de la presencia de Aristóteles en el siglo XX, nos motiva a comenzar dando una vuelta por el Estagirita.

Este comienzo nos recuerda que, según Didi-Huberman (2016), el problema de la afectividad es posible rastrearlo históricamente a partir de la palabra griega «*pathos*». Observamos cómo en *Retórica* el orador debe tener

un conocimiento detallado de las pasiones¹, cuál es cada una de ellas y de qué naturaleza, y cuáles son las causas que la producen y en qué forma, dado que «hay que procurar, no solamente que el discurso sea apto para demostrar y persuadir, sino también que el orador esté en cierto estado de ánimo y disponga al que decide. [...] Pues lo más útil para las deliberaciones reside en que el orador aparezca con cierto estado anímico, y, para los juicios, que el oyente esté de algún modo afectado» (Aristóteles 2019: 157). Según Boeri (en Aristóteles 2015), los estados afectivos [*páthe*] ejemplifican la tesis aristotélica de que el alma no es un cuerpo pero no se da si no es a través de un cuerpo. Entender a las pasiones como constitutivas de la naturaleza corporal y anímica del hombre hace que estas no sean concebidas como oleadas irreflexivas o enfermedades, sino modos de discernir los objetos y hacer variar nuestros juicios. En la definición del temor se identifica cierta estructura cognitiva en las pasiones aristotélicas:

Entendamos por temor una pena o turbación ocasionada por la representación de un mal inminente, capaz de causar destrucción o pena. [...] es necesario que lo cause todo aquello que parezca poseer un gran poder en orden a la destrucción o a la producción de daños que tienden a ocasionar una gran pena. Por lo cual, también causan temor los indicios de esto. (Aristóteles 2019: 171)

Para que el temor sobrevenga debemos creer, pensar o tener indicios de que nos encontramos frente a un mal inminente capaz de conferir daño. Esto vincula los fenómenos afectivos al mundo circundante y a elementos valorativos que, por ejemplo, en el caso del temor nos hace creer, pensar o tener indicios respecto al futuro. Aristóteles considera que la valoración, fundamento de la pasión que sobreviene, puede ser modificada y por ello la importancia de la retórica. El orador puede inculcar nuevas creencias que generan nuevas expectativas en torno a objetos que son de su incumbencia. Por lo tanto, las pasiones aristotélicas contienen elementos inteligentes y perceptivos que guían aspectos del pensamiento y la acción. Ahora bien, Didi-Huberman (2016) señala que Aristóteles deducía la palabra griega «*pathos*» de lo que se llama, en gramática, la forma pasiva de un verbo. Según indica, esta estructura gramatical explica por qué el fenómeno afectivo ha tendido a emparentarse históricamente a la imposibilidad de actuar y ha sido mayoritariamente considerado como debilidad, defecto o impotencia; hasta alcanzar con el desarrollo de la psicología y la psiquiatría moderna un estatus patológico. Aún así, no encontramos argumentos sólidos para identificar en Aristóteles el fundamento de una noción que adquiere su potencia semántica como contraconcepto de la razón y la acción. Por el contrario,

¹ Granero aclara que su traducción adopta pasión como equivalente a *páthe*. Sin embargo, «en realidad la traducción tradicional de *páthe* por *pasiones* no es acertada, ya que se trata de afecciones momentáneas del alma, casi de accidentes, de *emociones* (como otros traducen), de lo que le *pasa* a ésta. *Pathos*, por lo tanto, es lo que el alma experimenta, los cambios que en ella se operan motivados por circunstancias exteriores, a los que también denominamos *sentimientos*» (Aristóteles 2019: 45).

las pasiones están vinculadas a la acción -de un orador- que busca afectar y disponer -a los destinatarios- a llevar adelante otras acciones -emitir juicios-. Por lo tanto, el modo aristotélico de ser pasivo, de ser movido o verse afectado por las pasiones expresa un tipo particular de relación donde la tríada acción, pasión y juicio, lejos de constituirse como categorías dicotómicas y mutuamente excluyentes, se presentan de modo interdependiente y co-determinado (Ueding 1998). Nussbaum (2003) identifica en ello un antecedente de la perspectiva cognitivista en el estudio moderno de las emociones.

Volviendo a la inquietud de Heidegger consideramos que luego de Aristóteles se han desarrollado teorías afectivas dignas de mención que constituyen la base filosófica del entendimiento moderno de las emociones. Consideramos que la afirmación de Heidegger respecto a Aristóteles indica el contexto histórico en el que se inscribe su pensamiento. Allí, las reflexiones en torno al fenómeno afectivo están atravesadas por el surgimiento de la voz emoción que amalgama en sí la totalidad de un contexto de significados determinado por dicotomías que oponen lo afectivo tanto a la acción como a la razón, y lo acaban por desplazar al ámbito privado del fuero íntimo, o bien, médico-patológico (Máiz 2010, Kalberg 2013). En el caso de la lengua inglesa Dixon (2003) ubica el surgimiento de la voz emoción entre 1800 y 1950. Allí, el autor identifica cómo las discusiones respecto al miedo, la esperanza, el amor y el odio dejan de referirse a ellos como pasiones, afecciones del alma, o sentimientos para pasar a denominarlos emociones. Por su parte, Frevert (2014) destaca que tanto en la enciclopedia *Chambers* de 1859, en la *Zedler* de 1731, así como en la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica* de 1768 el concepto emoción [*emotion / Gefühl*] aún no tenía una entrada propia, sino que estaba incluido en sentimiento [*feeling / Fühlen*] y hacía referencia a uno de los cinco sentidos externos. En el caso de la lengua española, el Corpus Diacrónico del Español de la RAE (CORDE) nos permite observar cómo previo a la fecha indicada por Dixon la entrada «emoción» registra tan solo cuatro casos en tres documentos, mientras que entre 1800 y 1950 asciende a 3371 casos en 708 documentos. Análisis lexicográficos sostienen que el vocablo emoción, procedente de francés «*émotion*», se incluye por primera vez en los diccionarios generales en español en la novena edición del DRAE de 1843 (Marimón Llorca 2016). Esta primera inclusión en un diccionario monolingüe en español, a diferencia de sus antecesores pasión y afecto que existen de modo complejo y polisémico desde los orígenes mismos de la lengua², tenía una única acepción: «Agitación repentina del ánimo. *Animi perturbatio*». Según Štrbáková (2019), es una definición llamativa que establece diferencias importantes respecto a sus primeras apariciones en francés y en inglés donde la

² Según Marimón Llorca (2016), el vocablo pasión registra un uso ya habitual en el siglo XII con cinco acepciones que luego aumenta a ocho pudiendo agruparse lexicográficamente en tres temáticas: religiosas, referidas al ánimo o efectos corporales. En el caso del afecto, también registra numerosas acepciones, la mayoría relacionadas con la idea de disponer o inclinar el ánimo hacia algo o alguien.

emoción estaba vinculada a un movimiento, sacudida, convulsión del cuerpo físico y moral; es decir, que contenía acepciones fisiológicas y políticas.

A su vez, tanto Frevert como Dixon destacan la importancia de la secularización de la psicología, es decir, el giro desde la religión hacia las ciencias naturales para comprender la centralidad que adquiere la voz emoción en el lenguaje. Lo afectivo pasó de estar vinculado con la percepción de estímulos externos a referirse a algo que tiene lugar dentro del ser humano. Según Štrbáková, esto refleja una transición de la visión medieval del mundo en donde Dios ocupaba un lugar central, hacia una visión más antropocéntrica donde el hombre que experimenta las emociones adquiere mayor relevancia. La nueva categoría fue fundamental para que lo afectivo constituya un fenómeno biológico relacionado con la psiquis humana que, también de modo novedoso, era concebida en estrecha conexión con el cerebro (Pernau 2019). Según Novella (2010), el proceso de transformación conceptual ocurre en un momento histórico en que las ciencias naturales reclaman para sí el carácter omnicomprensivo del hombre y que la medicina en particular, aunque aún centrada en el tópico de las pasiones, acomete una colonización de la afectividad y el psiquismo con el fin de que los médicos sean parte de su estudio y regulación.

Al respecto, Moscoso (2017) indica que entre 1750 y 1850 sólo en Francia se publicaron unos ciento treinta tratados de medicina dedicados al estudio de las emociones. El autor señala que en su mayoría son autores jóvenes, estudiantes de escuelas de medicina, cirujanos militares o ayudantes en asilos u hospitales que buscan comprender la influencia de las emociones en la salud o en la enfermedad, así como sus potenciales efectos terapéuticos. La creciente consideración de lo afectivo como algo enteramente natural y biológico, frente a la concepción tradicional vinculada a eventos anímicos o espirituales, devino en una progresiva medicalización y proliferación de perspectivas higienistas. Estas realizan un incipiente esfuerzo por diferenciar, aún de modo difuso, voces con las que nominar el fenómeno:

La voz *pasión*, que según su etimología, indica un padecimiento, o a lo menos una *emoción* causada en nosotros, bien por una impresión del exterior, bien por un impulso engendrado en nuestro interior. En ambos casos, esta *emoción* afecta más o menos el cerebro, órgano intermedio entre el alma y el cuerpo, y del cerebro irradiaba a todos los puntos del organismo por medio de numerosos conductores llamados nervios. [...] Las *emociones* son excitaciones más o menos vivas de nuestra sensibilidad: son agradables o penosas. En ambos casos, pueden llegar al extremo de lastimar los resortes del organismo; y entonces obran a la manera de las *pasiones* violentas, y se constituyen, por el hábito, *pasiones* verdaderamente tales. (Descuret 1841: 1)

Estas diferenciaciones, solapadas unas con otras, se enmarcan dentro de un esquema dualista que parte del principio de que el hombre está compuesto por dos sustancias -cuerpo y alma- que instauran una lucha incesante entre la necesidad y el deber, entre los órganos y la inteligencia, entre la carne y el espíritu. Allí, tanto las pasiones como las emociones no son más

que formas de expresar el funcionamiento orgánico e instintivo del cuerpo. Moscoso (2017) identifica cierta efervescencia teórica que conduce a una polivocidad respecto a un objeto de estudio polémico del que no se comparte siquiera una definición común. El campo semántico de la discusión refleja una pluralidad de puntos de vista donde los términos son intercambiables dependiendo del contexto y la conveniencia de su uso. En muchos casos, se entremezclan también los problemas derivados de la posible localización anatómica de las emociones.

El miedo, escribía el alienista Esquirol, abate las fuerzas musculares y con frecuencia conduce a la parálisis de los órganos excretorios. El terror, que concentra las fuerzas desde el exterior hacia el centro, conduce la sangre hacia los grandes vasos, debilitando el organismo. Los tratados de medicina se hacían eco del caso de una mujer arrogante que, a la muerte de su marido, había sido sometida a tantos desprecios y humillaciones que se le ulceró el corazón, se le estrechó la garganta y comenzó a padecer convulsiones. (Moscoso 2017: 55)

No obstante, sucede un paulatino desplazamiento epistémico que acaba por superponer el pensamiento médico-biológico y político-social conduciendo a un descrédito de la voz pasión y un creciente uso de la voz emoción para referirse principalmente a procesos psico-fisiológicos vinculados a manifestaciones corporales del sistema vasomotor. Con ello, surge una incipiente teorización de la perspectiva somática en el estudio moderno de las emociones:

Mientras que la perspectiva cognitiva sostiene que nuestras emociones están esencialmente constituidas por algún tipo de creencia o juicio proposicional, y en efecto, quedan explicadas en referencia a tales creencias, la perspectiva somática hace foco en los patrones de cambios corporales: las emociones son respuestas más bien de tipo reflejas, subpersonales y no cognitivas. (Melamed 2017: 116)

Si la perspectiva cognitivista se remonta a Aristóteles; Vigotsky (2018) descubre que el pensamiento filosófico implícito en las teorías naturalistas y fisiológicas de la vida afectiva (la denominada perspectiva somática u organicista), que destacan la reacción vasomotora y la percepción consciente de la excitación corporal como fuentes esenciales del proceso emocional, encuentran sus orígenes en el dualismo cartesiano. Según el autor, una de las principales tesis de Lange y James señala que «el sentimiento no podría existir sin sus atributos físicos. Suprimid en el miedo los síntomas físicos, devolved la calma al pulso agitado, a la mirada su firmeza, a la tez su color normal, a los movimientos su rapidez y seguridad, a la lengua su actividad, al pensamiento su claridad, y ¿qué quedará del miedo?» (Vigotsky 2018: 18). El autor indica que el eje que estructura el debate es una discusión en torno al ordenamiento causal del proceso emocional; es decir, está en discusión si las modificaciones orgánicas que surgen durante las emociones constituyen el fenómeno principal, y su reflejo en la consciencia es un epifenómeno;

o si, a la inversa, las modificaciones corporales son un epifenómeno de la experimentación consciente de la emoción. Vigotsky sostiene que en el fondo es una traducción al lenguaje de la psicología moderna de la fórmula cartesiana. Descartes define a las pasiones como percepciones, sensaciones o emociones del alma provocadas, mantenidas y fortalecidas por la actividad de espíritus que:

no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y la de moverse muy de prisa, como las partes de la llama que sale de una antorcha; de modo que no se detienen en parte alguna y que, a medida que entran unos en las cavidades del cerebro, salen otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios, y de allí a los músculos, por medio de los cuales mueven en los cuerpos de todas las diversas formas que pueden ser movidos. (Descartes 2017: 32-33)

Cabe remarcar que el propósito de Descartes no es explicar las pasiones como orador, ni moralista, sino como físico. Este modo fiscalista de aprehender el mundo afectivo se enmarca en un contexto en el que la axiología corporal convierte al ojo en el órgano beneficiario de la «cultura erudita», en detrimento del privilegio que ostentaba previamente la boca en tanto «órgano de la aidez, del contacto con los otros a través de la palabra, del grito o del canto que la atraviesa, de la bebida o comida que ingiere» (Le Breton 2021: 50). Esta transformación axiológica donde los ojos y la mirada adquieren un mayor interés es secundada por el surgimiento de la teoría kepleriana de la visión. Si desde los griegos hasta el siglo X prevaleció la teoría de la visión que concibe al ojo como punto de vista preexistente y externo de las cosas del mundo, ya sea bajo la perspectiva del rayo visual emitido por el ojo o el rayo luminoso emitido por la propia cosa; con el ojo kepleriano, consolidado en *La dióptrica* de Descartes, este se encuentra «inmerso en el mundo, el ojo lo presupone y lo recorre en todas las direcciones, en una movilidad sin localización e ilocalizable: de aquí en adelante, el movimiento será más importante que el punto de vista» (Chauí 2020: 77). En efecto, las pasiones son concebidas a partir de nociones espacializadas como movimiento y reposo, rapidez y lentitud.

A su vez, Descartes moviliza una visión antropocéntrica que se refleja en su hipótesis psicofísica más importante que formula la existencia de un elemento orgánico excepcional, la glándula pineal. Este órgano del alma situado en la base del cerebro constituye el lugar en el que los movimientos de los espíritus animales se transforman en sensaciones y percepciones. Vigotsky sostiene que en Descartes el problema de las pasiones es ante todo una cuestión fisiológica; mientras que en Spinoza, en cambio, el mismo problema es desde el principio el de la relación entre el pensamiento y el afecto, entre el concepto y la pasión. Si bien la antítesis cartesiana estructura el contenido fundamental del debate de las corrientes psicológicas modernas en torno a las emociones, Vigotsky propone crear una teoría psicológica de los afectos plenamente consciente de su naturaleza filosófica y que, como tal, reconozca en Spinoza la antítesis del paralelismo psicofísico y, por consiguiente, del dualismo cartesiano.

Cuerpo y alma³ conforman para Spinoza dos modos en los que se expresan los únicos atributos *-extensión y pensamiento-* que los seres humanos somos capaces de reconocer entre una infinitud de atributos que modifican a una sola y misma sustancia; es decir, a Dios, o sea, la Naturaleza entendida como potencia infinita e indeterminada, existente en acto, causa de sí misma y de todas sus modificaciones. Spinoza propone un ordenamiento causal cuya demostración geométrica parte *de Dios*⁴ y encadena la producción necesaria de la realidad en la que «nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto» (Spinoza 2012: 44). Según Jaquet, la unidad sustancial de Spinoza se refleja en su teoría de los afectos, ya que «analiza correlativamente la realidad corporal y la realidad mental del hombre sin que ninguna preceda ni proceda de la otra. [...] El afecto⁵ expresa la simultaneidad, la contemporaneidad de lo que pasa en la mente y en el cuerpo. En efecto, no hay primero una afección del cuerpo de la que luego la mente tomaría conocimiento haciéndose una idea de ella. El cuerpo no es la causa de las ideas como tampoco la mente produce afecciones físicas» (Jaquet 2016: 44-45). Bajo esta premisa pierde sentido la pregunta por el ordenamiento causal del proceso emocional que estructura las teorías modernas de las emociones. Preguntarse por la emoción desde Spinoza implica pensar qué puede un cuerpo y, al mismo tiempo, qué puede la mente humana. Es por ello que Spinoza emprende el estudio *de la naturaleza y el origen del alma* partiendo de una definición del cuerpo⁶. Esto conviene, ya que «el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa» (Spinoza 2012: 69). Por lo tanto, las emociones en tanto afectos contienen una estructura de reflexividad cuya consciencia refiere a una modificación del cuerpo; es decir, son mente vuelta sobre sí, o bien, dicho de otro modo, son al mismo tiempo ideas, entendidas bajo el atributo pensamiento, así como modificaciones del cuerpo que aumentan o disminuyen la potencia de actuar, entendidas desde la perspectiva de la extensión⁷ (Misrahi 2007; Espinosa Antón 2007).

³ La traducción utiliza la palabra «alma», pero Spinoza escribe «mens» y no «anima». Vidal Peña señala que si bien la traducción *mens* por alma no es ajustada, ya que con *mens* Spinoza busca evaporar connotaciones espiritualistas tradicionales presentes en la voz «alma», la traducción por «mente» tampoco le satisface, ya que en castellano «mente» permanece demasiado adscrita a contenidos cerebrales, y esto tampoco es el caso de la *mens* spinoziana «que es forma o idea del cuerpo, y no -o no sólo- representación cerebral» (Spinoza 2012: 46).

⁴ *Ética*, I, Def. 6: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (2012, 10).

⁵ *Ética*, III, Def. 3: «Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones» (2012, 114).

⁶ *Ética*, II, Def. 1: «Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa» (2012, 55).

⁷ *Ética*, III, Prop. 2. Esc: «el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden

El recorrido histórico propuesto nos permite identificar cómo aún de modo subrepticio el concepto moderno de emoción moviliza estratos semánticos que refieren a antiguas doctrinas filosóficas. Ahora bien, cabe remarcar que el fenómeno afectivo desde el surgimiento de la voz emoción está en indisociable vínculo con las ciencias naturales. Más aún, en la actualidad los avances en las neurociencias representan uno de los esfuerzos más novedosos para comprender las emociones en virtud del funcionamiento común de la mente humana y el cerebro. Por lo tanto, el lenguaje cotidiano de la emoción se basa en una presunción de interioridad de un «yo» que tiene sentimientos y expresa hacia afuera, o bien que absorbe sentimientos de afuera hacia adentro. Ahmed (2017) señala que estos modelos de la emoción dan por sentada la objetividad de la distinción entre el adentro y el afuera, entre lo individual y lo social, entre el «yo» y el «nosotros». Este modo de entender la emoción no puede escindirse de la representación anatomofisiológica del cuerpo que comparten nuestras sociedades occidentales contemporáneas y que «implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no tienen ninguna conexión con el afuera) y con él mismo (tener un cuerpo en lugar de ser un cuerpo)» (Le Breton 2021: 17). Así, la emoción reproduce una perspectiva de posesión individualizada donde «mi cuerpo» es recinto que impone límites, diferencias y libertades, establece fronteras entre individuos y cierra a los sujetos sobre sí mismos instalando entre cuerpos y mundo una exterioridad radical.

3. El aporte heideggeriano a una historia conceptual de la emoción

Frente a este cúmulo de interpretación heredado destaca la perspectiva heideggeriana que se opone a la idea moderna que introduce una fractura artificial entre el yo y el mundo. El «yo» heideggeriano es ante todo un estar-en-el-mundo que desborda la conciencia psíquica. La disposición afectiva, lejos de partir de un «yo» interior que experimenta el mundo, conserva un lugar metodológico fundamental en tanto existencial característico de la estructura ontológica del *Dasein* en su condición de arrojado. Dado que el análisis de los afectos [*pathé*]⁸ «precisa de una primaria y duradera dirección que arranque de la investigación del *Dasein* con respecto a su ser» (Heidegger 2008: 48); es necesario, para luego comprender la disposición afectiva, comenzar develando el carácter de arrojado del *Dasein* en

o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma» (2012, 117).

⁸ Heidegger se remonta a la lectura de Aristóteles y traduce como afectos el vocablo griego *pathé*. Respecto a la traducción de *pathé* utilizado por Aristóteles al español, ver nota al pie 1.

tanto estar-en-el-mundo abierto a la posibilidad de ser interpelado por los entes.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es, que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. (Heidegger 1997: 35)

El *Dasein* es un ente cuyo ser es siendo y, por lo tanto, se lo interroga acerca de su propio carácter ontológico. Llevar a cabo dicha investigación implica no reducir el fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones de la conciencia. Para evitarlo, Heidegger pone al descubierto las estructuras ontológicas fundamentales que determinan la situación filosófica presente asumiendo una tarea de destrucción que le permite «deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, poner de manifiesto los motivos ocultos, destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una tarea de desmontaje» (Heidegger 2002: 51). Estas fuentes se fundan en gran medida en la física, la psicología, la ética y la ontología aristotélica. De este modo, Aristoteles mediante, alcanza un gradual abandono del sujeto epistemológico dominante y sustituye el modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por la hermenéutica fenomenológica de la facticidad basada en la comprensión. La comprensión no refiere a una contemplación teórica del mundo, una mera forma de conocimiento, o bien, un sistema de reglas de orden metodológico; sino a una parte de la determinación ontológica del hombre que define la existencia misma del *Dasein* en su relación práctica con el mundo -circundante, compartido y propio- del que se cuida en los encuentros fortuitos y cotidianos que se suceden en la vida. La actividad del cuidado tiene un sentido fundamental en el trato que la vida fáctica mantiene con el mundo. El trato cuidadoso con los entes que nos salen al encuentro conlleva un saber moverse que se nutre de un estado de precomprensión -automatizado y rutinizado- que posibilita la vivencia cotidiana del *Dasein*. A su vez, «la actividad del cuidado no es un proceso de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente. El mundo está presente en la vida y para ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado» (Heidegger 2002: 38). Por el contrario, el mundo es constitutivo del *Dasein* y, a su vez, es algo de lo que ya siempre y de alguna manera este se cuida. El mundo constituye el en-qué del ser del *Dasein*, el con-qué de su trato cuidadoso y da cuenta de un estar-el-uno-con-el-otro.

Ahora bien, en el estar-en-el-mundo uno no solo se encuentra con los otros, sino que también en el hacer, el esperar, el evitar y el permanecer que

implica el estar-ahí ocupado en el trato cuidadoso con el mundo circundante uno se encuentra a sí mismo «sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o a una percepción reflexiva de vivencias y actos internos» (Heidegger 2008: 30). Este encontrarse, propio del estar-en, se manifiesta en la disposición afectiva que no es «una experiencia de vivencias internas, pero tampoco debe interpretarse en términos de una aprehensión teórica. [...] La disposición afectiva es la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el *Dasein*» (Heidegger 2008: 41). El estar-descubierto que expone al *Dasein* la disposición afectiva indica un estado de aperturidad del *Dasein* en su condición de arrojado a un mundo que lo constituye en su existencia. Cabe señalar que lo que Heidegger designa ontológicamente como disposición afectiva refiere ónticamente al más conocido estado de ánimo o temple anímico. El autor remarca que es algo muy diferente a un estado psicológico de aprehensión reflexiva, ya que toda reflexión que dé cuenta de las vivencias inmanentes son posibles porque el *Dasein* ya se encuentra abierto originariamente por la disposición afectiva, de modo que:

El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo. [...] El temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exterioriza para colorear las cosas y las personas. [...] La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo (Heidegger 1997: 161)

Por lo tanto, el sobrevenir de la «emoción» desde una perspectiva heideggeriana emerge en el modo mismo de estar-(abierto)-en-el-mundo. En efecto, «no se trata de sujetos, por decirlo así, encapsulados en sí mismos que tuvieran que tender posteriormente un puente entre ellos. Una presuposición de este tipo se ajusta al estatuto ontológico originario del *Dasein* tan poco cómo la opinión según la cual el mundo viniera al *Dasein*, por decirlo así, desde fuera, como algo en lo que el *Dasein* se encontraría primeramente colocado y que sólo lograría alcanzar tras establecer un puente cognoscitivo entre él y el mundo (Heidegger 2008). En definitiva, la disposición afectiva, al igual que el comprender -ambas cooriginariamente determinadas por el discurso- son formas constitutivas y existenciales del ser que determinan la cooriginariedad entre el yo y el mundo. Sin embargo, a partir del creciente uso de la voz emoción, lejos de constituirse cooriginariamente con el mundo, el fenómeno afectivo tiende a encapsularse en la persona, su cuerpo, su cerebro y su conciencia. Al reconocer el lugar de Aristóteles, Heidegger rechaza esta transformación conceptual y epistemológica. Si bien perspectivas neurobiológicas contemporáneas, Spinoza mediante, abogan por la unidad del hombre y el mundo entendiendo el cuerpo como un fragmento de naturaleza, aún así replican cierto encapsulamiento al señalar que es una naturaleza «adecuadamente cercada por la frontera de la piel» (Damasio 2014: 230). La

piel como frontera puede entenderse como aquel órgano que separa lo interior de lo exterior; o bien, si se retoma la analítica existencial de Heidegger una membrana bilateral sensible y expresiva que conecta el hombre y el mundo (Rosa 2020).

La novedosa propuesta de una sociología de la relación con el mundo planteada por Harmut Rosa surge, según el autor, de la convergencia de investigaciones actuales en las más diversas disciplinas científicas -neurobiología, ciencias cognitivas, biología evolutiva, psicología del desarrollo y sociología-. Esta perspectiva teórica basa sus análisis en «sensibilidades existenciales» marcadas, formadas y constituidas históricamente en y a través de la relación entre sujeto y mundo. Según el autor, esta relación no admite contraposiciones, en el sentido de que «las relaciones con el mundo siempre son dinámicas, se constituyen en y a través de encuentros procesuales entre el sujeto y el mundo [...] el mundo se acerca al sujeto experiencial, y este va hacia el mundo» (Rosa 2020: 163). Su tesis central indica que estas fluctúan entre la angustia ante la alienación -es decir, ante la posibilidad de una pérdida de relación; o, ante una relación muda u hostil con el mundo- y el deseo de resonancia. Rosa entiende la angustia y el deseo como fuerzas pulsionales que constituyen formas ontológico-existenciales fundamentales del ser humano en su relación elemental con el mundo. A su vez, dado que «el recuerdo y la expectativa están intrínsecamente vinculados con nuestras estructuras de la angustia y el deseo» (Rosa 2020: 152), estas revelan la estructura temporal de las relaciones con el mundo. Pasados-presentes movilizados por el presentimiento o el recuerdo de vivencias y experiencias de oasis y desiertos estructuran futuros-presentes cuyos horizontes de expectativas guían la búsqueda de momentos de plenitud y resonancia y la evitación de estados de alienación y enmudecimiento del mundo. En otras palabras, momentos felices y plenos en los que nos hemos sentido en consonancia con nuestro sí mismo y el mundo, sumado a aquellos otros en que nos sentimos existencialmente perdidos, abandonados y expuestos en un mundo despiadado, hostil o sin relación proporcionan una brújula que orienta y conduce la propia vida.

Quizás puedan reconocerse aquí los rudimentos de una teoría alternativa de la acción para la cual la búsqueda de resonancia y el temor a la alienación -no como estados emocionales subjetivos, sino como modos de relación- constituyen los principales motores de la acción humana. Desde esta perspectiva, la acción de un determinado actor [...] es comprensible y explicable sobre el trasfondo de las concepciones y presentimientos individuales, de oasis y desiertos, concepciones y presentimientos adquiridos por medio de la socialización que determinan (a menudo inconscientemente) las esperanzas y los temores (Rosa 2020: 152).

Rosa comprende el estudio de la vida a partir de la interacción entre elementos institucionales y estructurales de una sociedad y momentos dinámicos y energéticos de carácter cultural que «tienen lugar con base en los miedos y las esperanzas de los seres humanos que viven en una formación social» (Rosa 2021: 20).

4. Entre miedos y esperanzas, el cambio social

Así, Rosa mediante, buscamos añadir al par antitético central heideggeriano que Koselleck propone como fundamento antropológico básico, el par afectivo de miedo y esperanza. El §30 de *Ser y Tiempo* considera el miedo desde tres puntos de vista: el tener miedo, el por qué del miedo y el ante qué del miedo. El tener miedo indica una posibilidad latente de nuestro estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto que, al igual que el por qué del miedo, posee un carácter estructural y «muestra que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es miedoso. Esta medrosidad no debe ser entendida ónticamente como una predisposición fáctica particular, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del Dasein en general, posibilidad que, sin embargo, no es la única» (Heidegger 1997: 166). Ahora bien, a diferencia de la angustia cuyo ante-qué es el mundo en cuanto tal y, por lo tanto, es enteramente indeterminada; el ante-qué del miedo es provocado por un ente intramundano que se presenta amenazante en su acercarse. Por lo tanto, el miedo sobreviene de la experiencia contingente del estar-(abierto)-en-el-mundo a encuentros fortuitos con objetos al acecho cuyo acercamiento en la cercanía irradia perjudicialidad «en la medida en que «se esconde» en el futuro y nos persigue desde allí, no lo hace desde el pasado ni está en el presente, sino que viene desde ese porvenir señalado. El porvenir en juego, en el caso del miedo, no es venturoso, sino desastroso; en tanto amenaza está por ello siempre «por venir» y debe permanecer en ese estado suspensivo irresoluto» (Neumann 2022, 30).

Encontramos en *Miedos*⁹ de Chejov esta estructura particularmente determinada. El protagonista relata experiencias en las que la emoción se apoderó de su cuerpo. En un primer relato, viaja en un carro tirado por un caballo cuando se acerca a una aldea y se ve sorprendido porque en lo más alto del campanario hay una luz que centellea sin explicación aparente. Según indica, lo aterrador del fenómeno era justamente lo inexplicable del mismo. «Todo lo inexplicable es misterioso y por eso mismo aterrador», se dice a sí mismo al tiempo que huye a toda velocidad fustigando al caballo. En la segunda experiencia, se encuentra paseando por un camino rural en una noche de primavera cuando de pronto un fuerte sonido lo aturde y una mole negra, un vagón de carga sin locomotora, lo sorprende dirigiéndose hacia él a toda velocidad. ¿De dónde viene? ¿Qué clase de fuerza lo empuja por las vías?, se pregunta. De pronto, todo el entorno le pareció siniestro, hasta los pájaros y los árboles lo aterraron. Se echó a correr hasta que se cruzó con un guardabarrera que le explicó que más adelante había una pendiente, que por su propio peso el vagón se había desprendido y eso respondía a su andar fantasmagórico. Al encontrar explicación la sensación de algo fantástico desapareció y también el miedo que lo invadía. La tercera historia tiene una estructura similar y trata sobre una noche en la que en medio del bosque se

⁹ Disponible en: <https://seminario-rs.gc-rosario.com.ar/miedos-anton-chejov>

encuentra con un perro de raza. Al no poder comprender cómo este perro podría estar ahí comienza a ver algo diabólico en su mirada, huye temeroso y resulta que se trata del perro perdido de un viejo amigo suyo.

Inferimos que si bien el ante qué del miedo refiere a un objeto determinado -la luz que centellea, el vagón de carga, el perro-, la experiencia afectiva desborda el objeto convirtiendo a la totalidad de las superficies del mundo «en cierto sentido, duras y silenciosas, inhóspitas o, como mínimo, indiferentes hacia nuestras necesidades y sentimientos» (Rosa 2018: 115). A su vez, entendemos que otro hombre y otra luz, otro vagón u otro perro puede conducir a otra reacción emocional en tanto la emoción no es propiedad de quien la experimenta, ni mucho menos del objeto que en apariencia la genera; sino que la traducción afectiva de la experiencia da cuenta de un estar-(abierto)-en-el-mundo donde el sí mismo y el mundo toman forma en el propio devenir relacional. La experiencia afectiva no es en relación a una realidad material inmediatamente dada, sino de un mundo co-constituido por prácticas, individuales y sociales, que quedan fijadas en palabras, conceptos e impresiones corporales. Por otro lado, el mal que se aproxima no sólo indica daño físico, sino también refleja la incomprensión del mundo que nos excede y desborda. La amenaza conjuga diferentes temporalidades y puede surgir tanto de lo ya aprehendido; es decir, de una idea inconstante de ver el futuro repetir el pasado, así como de encuentros fortuitos frente a los que somos incapaces de encontrar respuestas. En síntesis, el ante qué del miedo o lo amenazante no sólo refiere a un objeto determinado, sino que puede vincularse tanto a cierto modo de relacionarse con lo desconocido; así como a un retorno de lo conocido que remite a un haber-sido.

A todo esto, ¿qué le cabe a la esperanza? En primer término, es una emoción contrapuesta al miedo y la indiferencia generada por un futuro que, atravesado por la incomprensión, se presenta falto de sentido. La esperanza en términos heideggerianos es, al igual que el miedo, un existencial; es decir, «es sobre todo una cierta comprensión de nuestro estar en el mundo como sujetos de acción limitados por la condición temporal. Es una apertura activa al sentido de la acción a través de la cuestión básica y existencial por el quién mismo de la praxis finita. [...] es más bien acción y comprensión en un mismo envión» (Naishtat 2013: 193). Otto Friedrich Bollnow observa que la esperanza es igualmente originaria, o hasta algo más originaria que la angustia, ya que constituye «la condición de posibilidad de toda vida humana» (1962: 88). Así entendida, «es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana. En la medida en que nuestra existencia es temporal y es imprevisible nuestro futuro, nos vemos obligados a esperar» (Laín Entralgo 1978: 10). Laín Entralgo indica que tanto la espera como la esperanza son constitutivas a la existencia misma del hombre y su estructura antropológica básica. El autor relaciona ambas según el modo en que se extienden y orientan al hombre hacia un suceso futuro. No obstante, Bollnow sostiene que son temporalidades diferentes. Mientras la espera constituye un tiempo cerrado donde el futuro es concreto, visible y determinado; la esperanza contiene

«lo que caracteriza a todo futuro en su pleno sentido de vida: el horizonte de posibilidades verdaderamente abiertas que, por principio, no se pueden prever» (Bollnow 1962: 94-95). Por lo tanto, extiende las expectativas hacia un horizonte de imprevisibles posibilidades que la convierten, al igual que el miedo, en una emoción incierta e inconstante.

La experiencia de la contingencia -es decir, los encuentros fortuitos entre las cosas, los hombres y los acontecimientos que se suceden en la vida- conduce a que los seres humanos fluctúen entre miedos y esperanzas. La impotencia de querer dominar las circunstancias de la vida y desear bienes que parecen no depender de uno mismo afecta a los hombres de modo tal de sentir «miedo de que les ocurran males y de que bienes no les ocurran, y esperanza de que les ocurran bienes y males no les ocurran» (Chauí 2003: 24). Miedo y esperanza no sólo remiten a un dato antropológico básico -la condición afectiva del hombre- sin el cual la ejecución concreta de la historia no puede ser posible, ni concebible; sino también «a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistóricamente a la temporalidad de la historia» (Koselleck 1993: 337). Koselleck destaca el lugar de la esperanza -y, el recuerdo- en la composición de una primigenia teoría de la historia que «observa la concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro» (Koselleck 1993: 336). Sin embargo, el autor acaba por vincular la esperanza a la expectativa, categoría genérica que considera más abarcadora, igual que la experiencia -respecto al recuerdo-. Ahora bien, la esperanza es una categoría afectiva, no así la experiencia o la expectativa que, sin embargo, al tratarse de categorías amplias y abarcadoras pueden contener emociones. Cabe remarcar que al igual que la experiencia y la expectativa, no se da el uno sin el otro. Es decir, no hay miedo sin esperanza, ni esperanza sin miedo en tanto constituyen formas diferentes de intranquilidad respecto al futuro. Según Spinoza, el miedo es «una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos»; mientras que la esperanza «es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos» (Spinoza 2012: 167).¹⁰

El estudio de las experiencias históricas de cambio social requiere de categorías que, en apariencia ajenas a nuestra ciencia, puedan ser dotadas de un coeficiente de movilidad histórica. Para ello, Koselleck integra la analítica de la finitud heideggeriana con la teoría política de Carl Schmitt complementando la temporalidad y espacialidad del Dasein, ambas co-originarias a su ser en el mundo, con una cualificación político-histórica.

¹⁰ «De estas definiciones se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida (por la Proposición 19 de esta Parte); por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto (por la Proposición 20 de esta Parte), se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda» (Spinoza 2012:167).

Desde dentro-hacia afuera, interno-externo, sobre-bajo, público-secreto son las categorías que permiten definir, de acuerdo con la lógica binaria de la relación amigo-enemigo, las formas a través de las cuales las unidades operativas de acción se constituyen mediante la delimitación de otras unidades operativas; y también, en una forma más general, pero siempre calificada, la modalidad por medio de la cual se suman los tiempos y los espacios plurales y estratificados del multiverso contemporáneo. (Chignola 2021: 96)

Estas categorías constituyen las condiciones mínimas para pensar la dimensión colectiva del hacer. A partir del desarrollo de una historia conceptual de la voz emoción buscamos no solo dejar de entender la emoción como un mero asunto de la psicología y colocarla como parte constitutiva e inseparable de la existencia humana, sino incorporar a un lenguaje científico en extremo racionalista categorías alternativas y complementarias que tienen presente el ser corpóreo-afectivo del hombre. Las categorías afectivas son históricamente relevantes para el estudio del cambio social. De hecho, no solo existe la «historia de las emociones» como una corriente historiográfica en expansión¹¹, sino una tradición teórico política clásica en la que indagar sobre los fenómenos políticos implicaba indefectiblemente reflexionar acerca de los asuntos humanos; y, allí, más allá del miedo y la esperanza, el estudio de diversas pasiones era de vital importancia (Ansart 1997). Hirschman (2014) describe este clima intelectual al destacar la popularidad que durante el siglo XVII tenía «el principio de la pasión compensatoria»; es decir, la idea de diseñar el progreso social a partir de establecer una lucha inteligente de pasiones contrapuestas.

El caso particular del miedo y la esperanza es interesante, ya que «constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos» (Bodei 1995: 73). Por ejemplo, Spinoza señala que «ya hagamos lo que hacemos necesariamente o libremente, somos, no obstante, conducidos por la esperanza y el temor» (Spinoza 2007: 187). A su vez, indica que «nadie descuida aquello que le parece bueno, a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores» (Spinoza 2011: 242). La centralidad del miedo y la esperanza en el accionar humano tiene correlato en el ordenamiento institucional, ya que «las leyes en cualquier estado deben estar organizadas de modo que los hombres se sujeten a ellas menos por el temor del castigo que por la esperanza de bienes que con ardor desean» (Spinoza 2011: 93); así mismo tienen relevancia en la movilización política en tanto «en una multitud libre, la esperanza ejerce más influencia que el temor: en cambio en una multitud sometida por la fuerza, el gran móvil no es la esperanza sino el temor» (Spinoza 2014: 56). No solo Spinoza refiere a este par dicotómico fundamental para la acción humana y el ejercicio político, sino que Max Weber señala «evidente que, en la realidad, la obediencia

¹¹ Identificamos al menos tres importantes centros de investigación consolidados a nivel mundial: el *Geschichte der Gefühle*-Max Planck Institute für Bildungsforschung en Alemania; el *Center for the History of Emotions*-Queen Mary University en Gran Bretaña; y, el *ARC-Center of Excellence for the History of Emotions* en Australia.

de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses» (Weber 1979: 86).

Más allá de estas referencias teóricas, el miedo y la esperanza contiene la lógica binaria que delimita las unidades operativas de acción a las que Koselleck hace referencia como condición de posibilidad del hacer colectivo. La retórica del miedo funciona como fuerza vinculante que construye una percepción compartida de riesgos y alinea cuerpos con- y contra- otros (Ahmed 2017). Es decir, la movilización del miedo constituye una «política afectiva» cuyo lenguaje «involucra la intensificación de amenazas, lo que funciona para crear una distinción entre aquellos que están amenazados y aquellos que amenazan» (Ahmed 2017: 120). Por su parte, la esperanza es una modalidad afectiva de nuestro estar-en-el-mundo que posee un «aura de agenciamiento» (McGeer 2004) que potencia y direcciona la acción hacia «lo todavía-no-consciente, al terreno de lo no-llegado-a-ser» (Bloch 2007: 147). Es decir, es un modo de orientarse hacia el futuro que «implica imaginación, un deseo que nos ilumina acerca de aquello por lo que luchamos en el presente» (Ahmed 2019: 112). La movilización de la esperanza que inspira a emprender acciones colectivas necesarias para el cambio social requiere de la superación del miedo a través de un proceso de asignación de culpas donde cuerpos amenazados construyen un «nosotros» que identifica un «ellos» responsable de los males presentes (Kleres et. al. 2017). Así entendidas, las categorías de miedo y esperanza movilizan binarismos que dicotomizan el espacio social alineando cuerpos con y contra otros complementando la temporalidad y espacialidad del Dasein con aquella cualificación político-histórica que delimita unidades operativas de acción.

Es por ello que siguiendo a Koselleck (1993: 334) en el uso que hace de las categorías históricas de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa», decimos lo propio del miedo y la esperanza. Son categorías que definimos formalmente sin investigarlas como conceptos del lenguaje de las fuentes a los que sometemos a un análisis historicogenético con el objetivo de revelar sus orígenes y estratos semánticos. Proponemos utilizar el miedo y la esperanza como categorías formales de conocimiento histórico que, enriquecidas de contenido empírico, ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia y resultan un recurso provechoso para el análisis histórico del cambio social. En otras palabras, las adoptamos como categorías que tienen «la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas» (Koselleck 1993: 335). Esto implica que su uso no dice por sí mismo nada acerca de la historia pasada, presente o futura. El hecho de considerarlas categorías metahistóricas a tener en cuenta para toda historia posible no es en virtud de alcanzar generalizaciones tales como el miedo fue, es y será siempre movilizador o desmovilizador. Por el contrario, dado que «la emoción no es una sustancia, un estado fijo e inmutable que se encuentra de la misma manera y bajo las mismas circunstancias

en la unidad de la especie humana», debemos nutrir estas categorías con circunstancias y contextos determinados (Le Breton 2012: 71).

En definitiva, sostenemos que la narración de historias particulares del sentir, posibilitadas por la finitud existencial del ser corpóreo-afectivo del hombre, se inscriben en un marco de referencias culturales cuya interpretación requiere de categorías formales que refieren a estructuras antropológicas básicas; y, así mismo recuperan las singularidades coyunturales del entorno en el que se desarrollan. Estos contextos varían de sociedad a sociedad y de época en época. En efecto, no todos hemos sentido, sentimos, ni sentiremos los mismos miedos y esperanzas. Sin embargo, mientras el hombre está en el mundo, ni aún queriéndolo puede desprenderse de las determinaciones afectivas originarias y portadoras de la estructura interna temporal propia de la vida humana. Por lo tanto, sostenemos que la historia concreta del cambio social discurre en una compleja interacción entre un pasado vivido y un futuro por venir que es posible descubrir en la preponderancia relativa de determinados miedos y esperanzas.

Referencias

- AHMED, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*, México: UNAM.
- AHMED, Sara (2019). “Esperanza, inquietud y promesa de felicidad”, *Nueva Sociedad*, n° 283, pp. 111-125.
- ANSART, Pierre (1997). *Los clínicos de las pasiones políticas*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- ARISTÓTELES (2015). *Acerca del alma*, tr. M. D. Boeri, CABA: Colihue
- ARISTÓTELES (2019). *El arte de la retórica*, tr. E. I. Granero, 2° ed, 4° reimp, CABA: Eudeba.
- BODEI, Remo (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BLOCH, Ernst (2007). *El principio esperanza [1]*. Madrid: Editorial Trotta.
- BOLLNOW, Otto Friedrich (1962). *Filosofía de la esperanza*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- CHAUÍ, Marilena (2003). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- CHAUÍ, Marilena (2020). *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Buenos Aires: FCE.
- CHIGNOLA, Sandro (2021). “Sobre el concepto de lo político: Koselleck, Schmitt, Heidegger”, en G. BUSTAMANTE y C. BRUNA CASTRO (eds.), *Historia conceptual y politización de una teoría*. Valencia: Tirant Humanidades.
- DAMÁSIO, António (2014). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Argentina: Paidós.

- DESCARTES, René (2017). *Tratado de las pasiones del alma*. tr. E. Frutos, Barcelona: Planeta.
- DESCURET, Jean Baptiste Félix (1841). *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, las leyes y la religión*. Barcelona: Librería de D. Juan Oliveres.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2016). *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- DIXON, Thomas (2003). *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ESPINOSA ANTON, Francisco Javier (2007). “La razón afectiva en Spinoza”, en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta.
- FREVERT, Ute, et al. (2014). *Emotional lexicons: continuity and change in the vocabulary of feeling 1700-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles*, tr J. A. Escudero. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2008). *El concepto del tiempo (tratado de 1924)*, tr. J. A. Escudero. Barcelona: Herder.
- HIRSCHMAN, Albert O. (2014). *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. España: Capitán Swing Libros.
- JAQUET, Chantal (2016). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Encuentro grupo editor.
- KALBERG, Stephen (2013). “La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar”, *Sociológica*, n° 78, pp. 243-260.
- KLERES, Jochen y ÅSA, Wettergren (2017). “Fear, hope, anger and guilt in climate activism”. *Social Movements Studies*, n° 5, pp. 507-519.
- KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, Hans-Georg (1997). *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- KOSELLECK, Reinhart (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- KOSELLECK, Reinhart (2009). “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck: introducción al Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, tr. Luis Fernandez Torres, *Anthropos*, n° 223, pp. 92-105.
- KOSELLECK, Reinhart (2021). *El concepto de Estado y otros ensayos*. Buenos Aires: FCE.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Editorial Labor.
- LE BRETON, David (2012). “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n° 10, pp. 69-79.
- LE BRETON, David (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- MÁIZ, Ramón (2010). “La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna”, *Revista de estudios políticos*, nº 149, pp. 11-45.
- MARIMÓN LLORA, Carmen (2016). “De la pasión a la emoción: la construcción verbal (y social) de las emociones en español”, *Signo y Seña*, nº 29, pp. 131-156.
- MCGEER, Victoria (2004). “The art of good hope”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, pp. 100-127.
- MELAMED, Andrea Florencia (2017). *¿Dónde viven los monstruos? Un análisis filosófico de las emociones en las ciencias de la mente*. Tesis doctoral, facultad de Filosofía y Letras: UBA.
- MISRAHI, Robert (2007). “La reflexividad de los afectos y la libertad”, en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.
- MOSCOSO, Javier (2017). *Promesas incumplidas: una historia política de las pasiones*. Barcelona: Taurus.
- NAISHTAT, Francisco (2013). “Memoria y (des)esperanza en la política post-histórica. La furia de los iguales”, *Anacronismo e Irrupción*, nº 5, pp. 185-208.
- NEUMANN SOTO, Hardy (2022). “La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles”, *Studia Heideggeriana*, vol. XI, pp. 25-38.
- NOVELLA, Enric Josep (2010). “La medicina de las pasiones en la España del siglo XIX”, *Dynamis*, nº 31, pp. 453-473.
- NUSSBAUM, Martha C. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- ONCINA, Faustino (2003). “Historia(s) e Histórica: Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, nº 29, pp. 211-224.
- PERNAU, Margrit (2019). “Nuevos caminos de la historia conceptual”, *Conceptos Históricos*, nº 8, pp. 12-47.
- ROSA, Hartmut (2018). *Remedio a la aceleración: ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: Ned.
- ROSA, Hartmut (2020). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- ROSA, Hartmut (2021). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder Editorial
- SPINOZA, Baruch (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- SPINOZA, Baruch (2011). *Tratado teológico político*. Madrid: Gredos.
- SPINOZA, Baruch (2012). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Agebe.
- SPINOZA, Baruch (2014). *Tratado político*. Buenos Aires: Quadrata.
- ŠTRBÁKOVÁ, Radana (2019). “Historia de la palabra emoción en perspectiva comparativa (español, francés, italiano, inglés)”, *Philologia*, nº 1-22, pp. 55-80.
- UEDING, Gert (1998). “Rethorica Mover: acerca de la genealogía retórica del pathos”, *Anuario Filosófico*, nº 31, pp. 567-579.
- VIGOTSKY, Lev (2018). *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal.
- VOLPI, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.
- WEBER, Max (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.