



Pablo Nicolás Pachilla
(UBA-CONICET)

**Ontología y afectividad: de la analítica existencial a la estética
empírico-trascendental**

Palabras clave: Heidegger, Spinoza, Bergson, Deleuze, disposición afectiva, experiencia estética.

Áreas temáticas: Filosofía Contemporánea, Metafísica, Estética y Filosofía del Arte.

Cuando abra la puerta y me asome a la escalera, sabré que abajo empieza la calle; no el molde ya aceptado, no las cosas ya sabidas, no el hotel de enfrente: la calle, la viva floresta donde cada instante puede arrojarse sobre mí como una magnolia, donde las caras van a nacer cuando las mire, cuando avance un poco más, cuando con los codos y las pestañas y las uñas me rompa minuciosamente contra la pasta del ladrillo de cristal, y juegue mi vida mientras avanzo paso a paso para ir a comprar el diario a la esquina.

Julio Cortázar

I. *Introducción*

En los últimos años, la afectividad ha adquirido una centralidad sustantiva en el ámbito académico —especialmente anglosajón—, a tal punto que se ha hablado de un “*affective turn*” o “giro afectivo” en la filosofía, las ciencias sociales y, en general, lo que se suele denominar “estudios culturales”. Recientemente, este giro ha alcanzado también al pensamiento en torno a la cultura latinoamericana. En palabras de Sánchez Prado,

los estudios latinoamericanos han comenzado gradualmente a acercarse a aquello que en ámbitos académicos anglosajones se ha dado por llamar el “giro afectivo” (Ticineto Clough) o la “teoría del afecto” (Gregg). Este “giro” o “teoría”, sin embargo, no se refiere a un vocabulario unificado ni a un corpus inmediatamente identificable de lecturas filosóficas. Más bien, se trata de un diverso espectro de lenguajes provenientes de paradigmas distintos y a veces contradictorios, que parecen haber encontrado en el estudio de la afectividad una forma de superar distintos *impasses* generados por la institucionalización de discursos originalmente concebidos como disidentes. Así, podemos encontrar una teoría de los afectos nacida del interés de los estudios *queer* en superar el racionalismo

heteronormativo (Ahmed, Sedgwick), en el estudio sociológico de la comodificación de la vida cotidiana en el capitalismo avanzado (Illouz), en los estudios cognitivos y la neurociencia (Damasio), en las líneas filosóficas derivadas de la lectura deleuziana de Spinoza (Massumi), o en los desarrollos más recientes de la psicología cultural (Brennan, Berlant). Esta diversidad teórico-filosófica provee a los estudiosos de producciones culturales conectadas a los afectos –quizá todas las producciones culturales, para ser más precisos– importantes herramientas y reflexiones en la tarea de recalibrar los estudios culturales más allá del privilegio epistemológico otorgado a la ideología y a las identidades sociales desde sus posiciones paradigmáticas. (2012, 12)

Podría agregarse al listado precedente la filosofía de la historia como ámbito de incumbencia primordial del giro afectivo. Como sea, de los diferentes paradigmas enumerados, el presente trabajo parte de una inspiración claramente anclada en, como escribe Sánchez Prado, “la lectura deleuziana de Spinoza”, la cual ha sido desarrollada en algunos valiosos ensayos por el norteamericano Brian Massumi. En esta línea, nos proponemos volver a Heidegger y Bergson, dos de los mayores filósofos de la afectividad de los albores del período filosófico que podemos llamar “contemporáneo”, y en tanto tales, fuentes fundamentales del pensamiento actual. Por último, cabe mencionar que otra corriente teórica que trabaja decididamente la cuestión de los afectos es la amplia y heterogénea comunidad fenomenológica, con la cual este trabajo pretende establecer un diálogo.

II. *La afectividad como piedra de toque de la ontología*

En *Ser y tiempo*, Heidegger coloca la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] como uno de los existenciales fundamentales del *Dasein*. Este elemento representa en el plano ontológico lo que en el plano óntico se da como estados anímicos [*Stimmungen*], los cuales implican para el *Dasein* una aperturidad cooriginaria de mundo [*Welt*], coexistencia [*Mitdasein*] y existencia [*Existenz*]. El *Dasein* es de este modo, y a través de la “disposición afectiva” –según traduce Rivera– o “encontrarse” –de acuerdo con la traducción de Gaos–, claridad [*Lichtung*], esto es, esencial apertura con la posibilidad originaria de iluminar lo que deja comparecer en el plexo de relaciones significativas o totalidad respeccional que es el mundo co-abierto. La segunda característica de la *Befindlichkeit* mencionada por el pensador oriundo de Messkirch es la posibilidad de ser afectado del *Dasein*, es decir, la afección [*Affektion*]. Resulta fundamental para la ontología esta vindicación de la afectividad como ya presente en todo comprender, correlativa a todo comprender y constitutiva de una apertura, vindicación que implica también una fuerte crítica al relegamiento de los afectos y sentimientos a la esfera psíquica por parte de la tradición filosófica, que los minimizara como “fenómenos concomitantes” (2005, 163).

El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que —lejos de ser algo accidental— tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí. Lo que llamamos «sentimientos» no es ni un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer, ni un mero impulso que lo provoque, ni tampoco un estado que simplemente esté ahí presente y con el que tengamos que arreglárnoslas de algún modo. (2005, 99)

Sin embargo, a continuación se vuelca Heidegger inmediatamente hacia el análisis no de este existenciarío en un sentido cabal, sino de algunos de sus modos que considera particularmente relevantes para esclarecer la pregunta por el sentido del ser del ente: en primer lugar el miedo [*Furcht*] y ya más adelante, en la “Segunda Sección”, el fenómeno de la angustia [*Angst*], donde encuentra la respuesta al recorrido abierto con la pregunta por la *Befindlichkeit*, en tanto este estado hace empuñar al *Dasein* su más propia posibilidad: el ser-para-la-muerte como apertura a la temporalidad, horizonte del sentido del ser. También en “¿Qué es metafísica?” retoma Heidegger de un modo aún más decidido la temática de los *Stimmungen*, reafirmando nuevamente la importancia de la angustia¹, así como también del aburrimiento.

Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo», por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. [...] El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad. (2000, 98)

Se trata en ambos casos de estados de ánimo que, desde un punto de vista spinozista, podríamos denominar *pasiones tristes*, esto es, afectos que disminuyen nuestra perfección o potencia de obrar. Heidegger, en efecto, subraya que “la angustia se encuentra en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad” (2000, 101). “*Cuando el alma imagina su impotencia, se entristece*” reza la Proposición LV de *Ética* III. Además de la angustia, el aburrimiento y el miedo—recordemos la definición que da Spinoza de este último como “una tristeza inconstante” (2004, 160)—, no sería justo olvidar el hecho de que Heidegger menciona entre estos estados anímicos reveladores el sentimiento de la presencia del *Dasein*

¹ Cf, por ejemplo, las siguientes citas: “Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún». La angustia revela la nada.” (2005, 100); “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada.” (102).

del otro. Sin embargo, si enmarcamos dicha mención en su propuesta ontológica general, es necesario admitir que lo que le interesa a Heidegger de esta presencia pareciera ser la posibilidad o efectividad de angustiarse del *Dasein* del otro—pasión que recurriendo nuevamente a Spinoza podríamos denominar “conmiseración”, definida como la tristeza surgida del daño del otro (162).

Pero si le otorgamos la razón a Heidegger cuando afirma que “*desde un punto de vista ontológico fundamental*, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’” (2005, 162), ¿cómo dejar que las pasiones tristes se apoderen de la primacía de nuestra disposición afectiva? ¿Cómo confiar el destino del pensamiento y de nuestras vidas a ellas? Más aún si pensamos, como lo hacemos, que no hay en filosofía hipótesis verdaderas o falsas, sino que se decide por una o por otra a partir de los mundos que se desprenden de ellas. Es por estos motivos que debemos hacer que en este punto del trayecto Bergson y Spinoza releven a Heidegger. En efecto, encontramos en el *Ensayo acerca de los datos inmediatos de la conciencia* algunas importantes similitudes con el planteo heideggeriano; sus propuestas, empero, nos resultan mucho más tendientes a acrecentar nuestra potencia de obrar, para decirlo con Spinoza, que las del propio Heidegger.

III. *Spinoza y Bergson: la afectividad y el carácter estético de la experiencia*

¿Qué mejor que Spinoza para desviar el proyecto heideggeriano? Su pensamiento resulta fructífero, por un lado, para relegar a un segundo plano las pasiones tristes del período de entreguerras del pasado siglo y así anclar el análisis de la afectividad desde un punto de vista ontológico en pasiones alegres, definidas como aquellas que acrecentan nuestra potencia de obrar. “De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección”. (*Ética* III, Prop. XI, Escolio). La experiencia de las pasiones alegres es, en la *Ética*, necesaria para comenzar el recorrido del pensamiento: allí, el camino hacia la beatitud comienza necesariamente en los encuentros alegres, siendo estos son los únicos que nos permiten formar nociones comunes y pasar así al segundo género de conocimiento, escalón indispensable, a su vez, para llegar al tercero. “La ética de Spinoza es una filosofía del devenir-activo, en paralelo, de alma y cuerpo, desde un origen en la pasión, en el efecto, en una receptividad tan pura y productiva que solo puede ser concebida como un tercer estado, un tercero excluido, previo a la distinción entre actividad y pasividad: el afecto”, escribe Brian Massumi (2002, 32). La afectividad es en Spinoza, tanto como en Heidegger, la piedra

de toque de la ontología. Por otro lado, la teoría spinozista de los afectos nos permite pensarlos no ya como estáticos o cosas del mundo, sino como un puro tránsito o devenir entre dos estados intensivos de nuestra potencia. “Spinoza definió el cuerpo en términos de ‘relaciones de movimiento y reposo’. No se estaba refiriendo a movimientos extensivos o estasis. Se estaba refiriendo a la *capacidad* de un cuerpo para entrar en relaciones de movimiento y reposo. Habló de esta capacidad como un poder (o potencia) de afectar y ser afectado. [...] ‘Relación entre movimiento y reposo’ es otra forma de decir ‘transición’ (Massumi, 2002, 15).

Intentaremos continuar ahora el recorrido con Bergson, para conjugar la concepción spinoziana del afecto con el carácter estético de la experiencia. Si bien Bergson aborda la cuestión estética y la filosofía del arte en particular en dos lecciones recientemente traducidas al español, pensando allí lo bello como expresión de la idea en la materia (2012, 58-59), resultan acaso más fructíferas para nuestro propósito algunas reflexiones presentes en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El primer capítulo comienza con la constatación de que “los estados de conciencia—sensaciones, sentimientos, pasiones y esfuerzos—son susceptibles de crecer y disminuir” (1925, 9). De este modo, afirma Bergson, se establecen “diferencias de cantidad entre estados puramente internos” (9), cantidades que, en línea con la tradición kantiana, llamará *intensivas*. Eric Shouse ha escrito al respecto que “un afecto es una experiencia no conciente de la intensidad; es un momento de potencia informe e inestructurada” (2005). Encontramos en esa definición una conjunción entre el concepto spinoziano de afecto y la noción bergsoniana de intensidad, mientras que, al mismo tiempo, esta experiencia es pensada de un modo diferente al de la conciencia. Si bien Deleuze —de quien esta lectura es ciertamente deudora— no vacilaba en utilizar el término “inconsciente”, este es a veces dejado de lado en la ensayística contemporánea en favor de expresiones como “no conciente” en aras de evitar cualquier confusión con el concepto freudiano-lacaniano, sobredeterminado por una tradición teórica posterior a Deleuze cuyo énfasis en el concepto de ideología resulta poco útil desde una mirada deleuziana —piénsese en Žižek o Laclau. Si Deleuze utilizaba el término, es porque lo había reformulado al punto de volverlo casi irreconocible.

Luego de analizar la relación entre nuestra facultad de percibir y la sugestión provocada tanto por el arte como por la naturaleza, Bergson concluye que “el sentimiento de lo bello no es un sentimiento especial, sino que todo sentimiento experimentado por nosotros revestirá un carácter estético” (1925, 21). En palabras de David Lapoujade, “la emoción asegura a cada experiencia su tonalidad propia, su «matiz»: en este sentido, es siempre inmediatamente

estética” (38). Esta sugestión que la naturaleza y el arte producen en nosotros proviene precisamente de la multiplicidad subyacente a todo “estado de conciencia”, ese cúmulo de pequeñas percepciones, como las llamara Leibniz. La conclusión bergsoniana coincide en esto con Dewey, para quien “la experiencia es emocional, pero no hay en ella cosas separadas llamadas emociones” (en Lapoujade, 2011, 38).

Por otra parte, la caracterización bergsoniana de las emociones resalta dos caracteres fundamentales y correlativos: su infinita complejidad y su singularidad. En una inspiración humeana aunque desembarazada del atomismo del genio escocés, Bergson escribe que “la mayor parte de las emociones son un haz de miles de sensaciones, sentimientos o ideas que las penetran; cada una de ellas es, pues, un estado único en su género, indefinible” (21)². Distingue asimismo dos tipos de emociones, las superficiales y las profundas. Mientras que las primeras corresponden a *objetos* que nos afectan, las últimas se relacionan con los *todos* de los cuales esos objetos se recortan. Estos dos tipos de emociones son correlativos a dos yoes, el yo profundo que experimenta multiplicidades infinitesimales de sensaciones, por un lado, y el yo superficial que recorta de dichas multiplicidades objetos en vistas a las necesidades prácticas o utilitarias de la vida. “La vida social supone, en efecto, innumerables e infinitesimales coerciones, represiones, repudios de la sensibilidad, miles y miles de aplastamientos y ocultamientos de su potencia de expresión”—esto es, de su plano estético—, escribe Lapoujade en un reciente ensayo sobre Bergson (2011, 42). De este modo, “el yo de superficie no se deja conmover por esos todos confusos, los descompone en partes distintas según exigencias de todos los órdenes, sociales, materiales, intelectuales, etc. No se deja emocionar por el timbre del despertador, solo extrae de allí el imperativo de levantarse y comenzar su jornada de obligaciones. En ese sentido, el yo de superficie nunca tiene más que percepciones parciales que encadena unas a otras para recomponer todos de otra naturaleza”. “Superficiales o profundos, violentos o reflexivos, la intensidad de [los] sentimientos consiste siempre en la multiplicidad de los estados simples que discierne en ellos la conciencia confusamente” (32). Es por ello que Lapoujade ha podido escribir, llevando la concepción bergsoniana a terminología kantiana, que “con el yo de superficie, ya no estamos del lado de la Estética, sino de la Analítica: recortamos en el todo «objetos» que actúan sobre nosotros y sobre los cuales actuamos; y, simétricamente, esta interacción hace de nosotros «sujetos»” (2011, 41).

² Spinoza afirmaba, en la misma tonalidad, que “hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto por ellos —como la fluctuación del ánimo—, o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etc.—, como clases de objetos que nos afectan” (*Ética* III, Prop. LVI).

Subsiste en el planteo una ambigüedad que se habrá podido percibir en el uso de la expresión “estados simples” en la cita previa, mientras que hablamos al mismo tiempo de multiplicidades infinitesimales opuestas al atomismo humeano. Bergson escribe, en efecto, que “las intensidades sucesivas del sentimiento corresponden [...] a cambios de estado sobrevenidos en nosotros, y los grados de profundidad al mayor o menor número de *hechos psíquicos elementales* que discernimos confusamente en la emoción fundamental” (1925, 22). Un problema similar se presenta cuando Spinoza habla de “individuos” o “cuerpos simples”. Creemos que, en este sentido, podemos tomar la interpretación deleuziana de Spinoza y aplicarla perfectamente al problema del atomismo en Bergson. La estrategia deleuziana consiste en considerar dichos cuerpos simples como infinitamente pequeños, esto es, inasignables o evanescentes. Todo cuerpo es un complejo de dichos cuerpos simples, pero el modo en que se puede dar dicha pertenencia, siendo estos últimos inasignables, es bajo el modo de una relación diferencial (Deleuze, 2008, 385-420). Los cuerpos simples, entonces, no son nada en sí mismos, pero se constituyen en una *relación diferencial* que es precisamente la que define al cuerpo compuesto —y todo cuerpo dado a la intuición lo es—; como dice Spinoza, “relaciones de movimiento y reposo”. Del mismo modo, podemos pensar los estados simples o hechos psíquicos elementales mencionados por Bergson.

Ahora bien, como afirma Massumi, “el sentimiento de la relación bien puede no ser lo suficientemente ‘grande’ como para registrarse *conscientemente*. Puede ser lo que Leibniz denominó ‘pequeña percepción’ o micropercepción” (Massumi, 2002, 16). La conciencia puede llegar demasiado tarde o no llegar nunca a dichas relaciones, pero en cualquier caso, “la variación en intensidad es *sentida*”. Massumi resume lo que llama “materialismo incorporeal” o “empirismo radical”, y que, para quedarnos con la terminología deleuziana, podemos seguir llamando “empirismo trascendental”, en la fórmula: “la realidad sentida de la relación” (Massumi, 2002, 16). En la misma línea y retomando el poskantismo leibniziano de Salomon Maimon, Lapoujade escribe que “las diferenciales de los fenómenos no son dadas a la intuición puesto que son de cantidad nula ($dx = 0$, $dy = 0$); son sus relaciones (dx/dy) que engendran los fenómenos las que, por su parte, son dadas a la intuición” (2011, 29). En el mismo sentido creemos, es posible pensar los afectos como la resultante de relaciones diferenciales entre elementos infinitamente pequeños, aquellas micropercepciones imposibles de concebir de un modo claro y distinto, pero pasibles de ser sentidas de un modo oscuro a través de sus relaciones —aunque no confuso, puesto se encuentran completamente determinadas por estas relaciones recíprocas. Aún nuestro cuerpo, en tanto relación de movimiento y reposo, está compuesto y poblado por ellas.

¿Podríamos pensar, entonces, en un modo de la afectividad tal que, haciendo *epojé* de necesidades prácticas de la vida, como ya Aristóteles lo requiriera para la *theoría*, se dejara sumergir en el murmullo de las pequeñas percepciones, atendiendo a sus diferenciales?³ ¿Qué facultad, en todo caso, se encargaría de ellos? Se trataría, en términos bergsonianos, de un tránsito del yo de superficie al yo de las profundidades, cercano acaso a lo que denominara «intuición». ¿Es posible, en este sentido, pensar en una «actitud estética» como modo inmanente y alegre de la *Befindlichkeit*? No se trataría, en cualquier caso, de un hedonismo, puesto que la categoría de placer nos parece, con Bergson, un resultado del recorte humano frente a los intereses prácticos, que reúne lo heterogéneo de modo inadvertido y no se condice con la naturaleza de lo real pensado. “Supongamos que, al examinar los estados agrupados bajo el nombre de «placer»”, escribe Bergson en *La pensée et le mouvant*, “no se descubre nada común aparte del hecho de ser estados buscados por el hombre: la humanidad habría clasificado estas cosas tan diferentes en un mismo género porque las relaciona con un interés práctico y reacciona ante todas ellas de la misma manera” (1969, 52-53).

Uno de los varios sentidos que es posible otorgar a la fórmula deleuziana “empirismo trascendental” consiste precisamente en la postulación de un ejercicio trascendente de las facultades tal que capte en lo empírico sus condiciones de emergencia real —es decir, sus diferenciales. Si hablamos, entonces, de una estética empírico-trascendental, es en tanto la *theoría* parece confundirse con un modo de la *aísthesis*: un modo en el cual nuestra capacidad de ser afectados por los encuentros que conlleva nuestra condición de arrojados es interpelada y sacudida por esas condiciones trascendentales de la experiencia que permanecen en las sombras en nuestra vida cotidiana y que, sin embargo, solo pueden ser sentidas.

Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, el templo o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas: admiración, amor, odio, dolor. Pero su primera característica, bajo cualquier tonalidad, consiste en que sólo puede ser sentido. (Deleuze, 2007, 215)

Bibliografía:

Bergson, Henri (2012): *Lecciones de estética y metafísica*, Madrid, Siruela.

³ Ya Spinoza en su siglo racionalista había inmanentizado la beatitud, encontrándola en una experiencia mundana que ligó al tercer género de conocimiento. Pero si decimos que la *theoría* se confunde con un modo de la *aísthesis*, el racionalismo spinoziano pierde todo su peso.

- (1925): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Madrid, Editorial Francisco Beltrán.
- (1969): *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (2008): *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- (2007): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006): *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix (2009): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Heidegger, Martin (2009): *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2005): *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2000): “¿Qué es metafísica?” En: *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, pp. 93-108.
- (1977 [1927]): *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Lapoujade, David (2011): *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Buenos Aires, Cactus.
- Massumi, Brian (2002): *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham & Londres, Duke University Press.
- Spinoza, Baruch de (2004): *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.
- Sánchez Prado, Ignacio (2012): *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert.
- Shouse, Eric (2005): “Feeling, Emotion, Affect.”, *M/C Journal* 8.6, 20/08/2013 <<http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>>.