

**UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Angustia y Deseo: Una Revisión desde la Filosofía de las  
Emociones**

**Mauricio Sebastián Sánchez Espinosa**

**Artes liberales**

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito

para la obtención del título de

Licenciado en Artes Liberales

Quito, día de mes de año

# **UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

## **HOJA DE CALIFICACIÓN DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA**

**Angustia y Deseo: Una Revisión desde la Filosofía de las Emociones**

**Mauricio Sebastián Sánchez Espinosa**

**Nombre del profesor, Título académico**

**MSc. María Gabriela Montalvo**

Quito, 17 de mayo de 2022

## **DERECHOS DE AUTOR**

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Nombres y apellidos: Mauricio Sebastián Sánchez Espinosa

Código: 00324938

Cédula de identidad: 1003741244

Lugar y fecha: Quito, mayo de 2022

## **ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN**

**Nota:** El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETHeses>.

## **UNPUBLISHED DOCUMENT**

**Note:** The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETHeses>.

## RESUMEN

Este trabajo propone un análisis de los fenómenos afectivos desde una perspectiva filosófica, principalmente, ontológica. En este texto se investiga las diferentes y principales propuestas teóricas que versan sobre las emociones, los sentimientos y estados de ánimo, pero, principalmente, la angustia y el deseo desde propuestas filosóficas hasta psicológicas y neurocientíficas. Destacan autores como Descartes, Hobbes, Spinoza, William James, Antonio Damasio, Kierkegaard, Heidegger, Freud y Sartre. La presente investigación propone, por medio del análisis y la reflexión filosófica, una relación entre deseo y angustia como disposiciones afectivas primordiales del ser humano desde una perspectiva ontológica.

Palabras clave: angustia, deseo, disposición afectiva, emociones, estado de ánimo, fenómenos afectivos, ontología, sentimientos.

## ABSTRACT

This work proposes an analysis of affective phenomena from a philosophical perspective, mainly ontological. In this text, the different and main theoretical proposals that deal with emotions, feelings, and moods are investigated, but mainly angst and desire from philosophical to psychological and neuroscientific proposals. Authors such as Descartes, Hobbes, Spinoza, William James, Antonio Damasio, Kierkegaard, Heidegger, Freud and Sartre stand out. This research proposes, through analysis and philosophical reflection, a relationship between desire and anguish as primordial affective dispositions of the human being from an ontological perspective.

Keywords: angst, desire, affective disposition, emotions, state of mind, affective phenomena, ontology, feelings.

**TABLA DE CONTENIDO**

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>8</b>
<b>DESARROLLO DEL TEMA .....</b>	<b>10</b>
Emociones, sentimientos y estado de ánimo.....	10
Angustia y la disposición afectiva .....	23
Deseo como disposición afectiva.....	29
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>38</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>41</b>

## INTRODUCCIÓN

El tema de las emociones ha sido, hasta cierto punto, tratado de una manera poco profunda en la filosofía. Si bien desde los antiguos griegos, principalmente Platón y Aristóteles, ya teníamos una noción de lo que eran las emociones, estas no recibieron la importancia que, posteriormente, en la modernidad y posmodernidad, alcanzaron. Esta noción, según la cual el humano es un animal emocional, estaba subsumida a la de animal racional. No es sino hasta Descartes que encontramos un tratado que analiza las emociones, llamado *Las pasiones del alma*, de 1649. Dos años después, Thomas Hobbes publica el *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, y dedica el capítulo “De Homine” para hablar sobre las sensaciones, la imaginación, el lenguaje, la razón y, por último, los afectos. En 1677, Baruch Spinoza publica su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*, en la cual dedica la tercera y cuarta parte a los afectos con la intención de conocerlos y modularlos. Las teorías más actuales sobre las emociones tienen sus explicaciones desde la psicología, la neurociencia y las ciencias conductuales, no obstante, desde la filosofía también se han dado aportes, dando origen a un campo de investigación y reflexión llamada filosofía de las emociones.

En el presente escrito se hará un análisis de las diversas teorías que se han ocupado de los fenómenos afectivos con la intención de diferenciar emociones, sentimientos y estado de ánimo. Para esto nos serviremos de autores como William James, Antonio Damasio, Natalie Depraz, Jenefer Robinson y Robert Solomon. Posteriormente, se plantea un estudio sobre el fenómeno afectivo llamado angustia que ha permitido hablar sobre la libertad y fundamentar la pregunta por el ser del *Dasein*. Kierkegaard es el primer filósofo que habla sobre la angustia, pero es Heidegger quien al plantear el concepto de disposición afectiva ubica a la angustia en el seno mismo de la pregunta por el ser. Por último, se propone investigar la

relación entre angustia y deseo con el objetivo de encontrar un lugar común desde el cual, tanto deseo como angustia, se puedan considerar como disposiciones afectivas y reveladoras del modo de existencia del ser, más concretamente, del ser humano. Para esto, nos serviremos de las ideas de Freud, especialmente las recogidas por Laplanche y Pontalis, y Sartre.

Como todo análisis filosófico que no pretenda la categoría de teoría, debe apuntar hacia las posibles relaciones entre filósofos con respecto a una temática específica, este trabajo de investigación tiene por finalidad plantear una posible relación entre deseo y angustia desde una perspectiva ontológica que permita comprender cómo estos dos fenómenos permiten el despliegue de las posibilidades de ser y del proyecto existencial del ser humano.

## DESARROLLO DEL TEMA

### Emociones, sentimientos y estado de ánimo

Al hablar sobre los fenómenos afectivos e intentar alcanzar una delimitación de los mismos, encontramos un campo minado tanto de conceptos como de etiología de los mismos. Por fenómenos afectivos se entenderá todo un conjunto de términos: pasiones, emociones, sentimientos, sensaciones, afectos, estado de ánimo, entre otros tantos. No obstante, la presente investigación tomará como conceptos principales las emociones, sentimientos y estado de ánimo; asumiendo el riesgo de, quizá, abusar tanto en el uso como en la delimitación de los mismos.

En este apartado lo que nos compete es conseguir una delimitación conceptual que, al caracterizar y diferenciar cada término, nos permita un mejor entendimiento de los llamados fenómenos afectivos. Para esto, se hará un recorrido terminológico y conceptual desde Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza y James hasta llegar a las teorías más contemporáneas desarrolladas desde los estudios cognitivos y neuropsicológicos.

Descartes es considerado el padre del pensamiento moderno, pues introdujo el conocido dualismo cartesiano: mente-cuerpo; así como también el famoso *cogito ergo sum* y *ego sum, ego existo* y la existencia de las tres sustancias, esto es, la *res extensa*, la *res cogitans* y la *res infinita o divina*. Con estos términos bastante conocidos y de los cuales no hace falta una explicación detallada, se puede pasar directamente a explicar el funcionamiento mecanicista del cuerpo humano. Descartes argumentaba que el ser humano está formado por dos sustancias, la *res extensa*, es decir, el cuerpo y, la *res cogitans*, la mente; las cuales se vinculaban por medio de la glándula pineal, el lugar en donde reside el alma.

Antes de considerar la definición de lo que Descartes entiende por emoción, o pasiones, como las denomina, es necesario detenernos en la explicación mecanicista del cuerpo o sobre cómo entendía que funcionaba el cuerpo humano. Para Descartes, el cuerpo está compuesto por: fluidos corporales, como la sangre y la bilis, y lo que él llama espíritus animales, los cuales son transportados por todo el cuerpo a través de la sangre, el cerebro, la glándula pineal donde reside el alma y el resto de órganos destacando, principalmente, los sensoriales (Descartes, 1997). Así pues, cuando un órgano sensorial o sensitivo percibe un objeto, se produce una afectación en el cuerpo que es recibida en el cerebro a través de la sangre que contiene entre otras sustancias los espíritus animales. Estos, al llegar al cerebro dejan un registro o una huella que la mente recepta y, posteriormente, se da una respuesta que consiste en una acción de los órganos corporales; en pocas palabras, “Lo que es pasión para el alma, es acción para el cuerpo” (Descartes, 1997, p. 58). No obstante, a pesar de que esta explicación resulte anticuada, formalmente es la misma que encontramos en la actualidad, es decir, a partir de las explicaciones neurocientíficas, la diferencia radica en los términos que se utilizan.

Así pues, al considerar el fenómeno afectivo, en este caso llamadas pasiones, Descartes (1997) las define de la siguiente manera:

Las pasiones del alma se las puede definir como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.

Pueden llamarse percepciones, cuando nos servimos en general de esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma, o voliciones [...]

También se las puede denominar sentimientos, porque se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por ella de

otra manera. Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones. (pp. 95-100)

Según Descartes, el alma puede tener dos pensamientos: voliciones y pasiones. La diferencia radica en lo que puede y lo que no puede controlar el alma. A este último grupo pertenecen las pasiones pues dependen de las acciones bajo las cuales son producidas, esto es, los objetos exteriores, la percepción de los mismos, el movimiento de los espíritus animales y las reacciones corporales que se producen. Sin embargo, Descartes señala que el alma puede, aunque de manera indirecta, modificarlas por medio de la voluntad, excepto cuando el alma es la causa de una pasión, es decir, cuando esta se empeña en querer y alcanzar un determinado objeto (Descartes, 1997). Así pues, las pasiones pueden ser causadas por acción del alma, por la constitución del cuerpo y/o por las impresiones que se encuentran ya en el cerebro.

Por otra parte, Descartes apunta hacia los objetos que estimulan los sentidos, es decir, los objetos percibidos, los objetos externos, para explicar la causa de una pasión, lo cual no significa que sean estos, con sus atributos, los causantes de las pasiones, sino por su capacidad de, por ejemplo, dañarnos o aprovecharnos. Además, menciona que las pasiones tienen su utilidad, es decir, predisponen al alma para que alcance aquello que le es provechoso y que se mantenga en esta intención. De igual forma, los espíritus en el cuerpo lo predisponen de tal manera que su movimiento tiene por fin el alcance de aquello útil y provechoso (Descartes, 1997). Así pues, una primera definición de emoción se la plantea de la siguiente manera: una emoción es el fenómeno que se produce con la percepción de un

objeto externo, el cual estimula los órganos sensoriales y genera una agitación de los espíritus animales que llegan hasta el cerebro y mueven la glándula pineal donde reside el alma, la cual es afectada y tiene diversos pensamientos bajo los cuales se juzga si el objeto es provechoso o no, bueno o malo, dañino, útil, etc., de lo cual se sigue el movimiento del cuerpo, el cual puede ser: alcanzar y mantener el objeto o alejarse y rechazarlo según el juicio que se dé.

En el capítulo VI, del *Leviatán* de Hobbes, llamado “Del origen interno de las Mociones Voluntarias, Comúnmente Llamadas Pasiones, y Términos por Medio de los Cuales se Expresan”, encontramos una idea bastante similar a la alcanzada anteriormente con Descartes. La diferencia radica en la explicación fisiológica que dan ambos autores. Según Hobbes, las pasiones son movimientos en los órganos sensoriales causados por la sensación que dejan los objetos externos y/o por pensamientos que la mente humana tiene con respecto a estos (Hobbes, 2011). Ahora bien, para Hobbes “la sensación es el elemento primordial del pensamiento. El pensamiento es una representación o apariencia de cierta cualidad o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto” (2011, p. 6). Lo que la mente aprehende del objeto no es sino las variaciones de la materia y del movimiento, más no características propias del objeto que, por lo demás no las tiene en sí mismo.

Cabe señalar que moción, movimiento y esfuerzo para este filósofo son sinónimos. Entonces, cuando un objeto se presenta ante los órganos sensoriales, estos perciben el movimiento del objeto y este movimiento pasa a través de todos los órganos hasta el corazón y distingue dos tipos de mociones o movimientos: las vitales y las voluntarias; estas últimas dependen de la imaginación que es una actividad de la mente (Hobbes, 2011). Las pasiones entran en el grupo de las mociones voluntarias y son acompañadas del esfuerzo que no es

sino “tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la lucha y en otras acciones visibles” (Hobbes, 2011, p. 40). El esfuerzo acompañado por el dirigirse hacia aquello, es decir, la intencionalidad, que lo causa se denomina deseo y particularmente apetito cuando se refiere al hambre o la sed; por el contrario, cuando el esfuerzo consiste en apartarse de un objeto se considera aversión (Hobbes, 2011). El amor y el odio son variaciones en el estado de presencia o ausencia del objeto deseado o aversivo; por otra parte, el objeto nos puede resultar despreciable, esto es, ni odiado ni deseado y esto se debe a que, el desprecio es causado por la ausencia del esfuerzo (Hobbes, 2011).

Como vemos, el principio rector del concepto de pasiones que argumenta Hobbes es el esfuerzo, moción o movimiento, los cuales no son sino el efecto que causa el movimiento de un objeto pues, para Hobbes todo está en constante movimiento, al percibirlo por los órganos sensoriales y que llega hasta el corazón. La sensación que es el elemento esencial del pensamiento completa la fórmula de las pasiones que describe Hobbes.

Se había dicho que lo que diferenciaba a Hobbes de Descartes es la explicación fisiológica de las pasiones y esto es correcto, hasta cierto punto, pues Hobbes vuelve a usar el criterio de lo bueno y lo malo para designar, clasificar las pasiones y considerar el placer o deleite y la molestia o desagrado que las cosas provocan a nivel de los sentidos y de la mente (Hobbes, 2011). Por ejemplo, una cosa puede ser agradable o desagradable a los sentidos, si es lo último se lo denomina dolor; por otro lado, cuando un objeto genera gran expectativa en sus consecuencias y resulta agradable a los sentidos se la llama alegría, cuando genera un estancamiento y resulta desagradable a los sentidos se la llama pesar (Hobbes, 2011). Por último, las siete pasiones simples que se ha mencionado: apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena; varían según las diversas consideraciones que pueden ser: 1) la idea de la

posibilidad de alcanzar, 2) si el objeto es amado u odiado, 3) en conjunto: una acompaña a la otra y 4) la sucesión de las pasiones (Hobbes, 2011).

Entonces, para Hobbes, una pasión es el movimiento o ausencia de este en el cuerpo causado por la impresión que la materia y el movimiento de una cosa comunica al cuerpo y la sensación dejada por esta en el mismo. La variedad de los nombres de las pasiones se debe a las cuatro consideraciones mencionadas y de aquí se deriva, al igual que con Descartes y, como veremos en Spinoza, una taxonomía de las pasiones que, aquí consideramos como emociones.

En la tercera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza publicada en 1677, encontramos una nueva explicación sobre los afectos que, por una parte, va a guardar una relación con Descartes y Hobbes en relación con criterios tales como la utilidad, bueno o malo, aquello que mueve a la actividad o a la pasividad, entre otras cuyo fin último es aprenderlas para controlarlas y no ser preso de las mismas. Por otra parte, el sistema filosófico de Spinoza, al plantear una suerte de paralelismo entre cuerpo y alma, cuestionar el dualismo cartesiano y argumentar que no hay una causalidad entre cuerpo y alma hace que el tema de los afectos se vuelva aún más complejo.

Spinoza sostiene que existe una única sustancia infinita, la cual se manifiesta bajo un infinito número de atributos, de los cuales el ser humano sólo puede percibir dos: el atributo de la extensión y el atributo del pensamiento; los cuales se expresan en un infinito número de modos, esto es, cada objeto del mundo y cada idea (Spinoza, 2011). Uno de los conceptos más importantes en la filosofía de Spinoza es el del *conNatus*, o esfuerzo, el cual se aplica a toda la naturaleza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2011, p. 131). Cuando el *conNatus* se refiere al alma es voluntad, cuando se refiere

tanto al alma como al cuerpo es apetito y cuando el apetito es acompañado por la conciencia del mismo se lo llama deseo y es exclusivo del hombre.

Ahora bien, los objetos o las cosas del mundo únicamente pueden afectar al cuerpo, pero no al alma de manera directa pues, tanto el cuerpo como los objetos son modos bajo los que se expresa el atributo de la extensión (Spinoza, 2011). Para Spinoza, el alma y el cuerpo no son diferentes cosas, sino una y la misma cosa expresada bajo diferentes atributos; de tal manera 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” (Spinoza, 2011, p. 126). Resulta difícil leer esto sin caer en la causalidad cartesiana de mente-cuerpo, de donde se seguía que un objeto era percibido por los órganos sensoriales y tenía una consecuencia en el alma, dicha consecuencia eran las pasiones; sin embargo, en Spinoza esto no es posible porque la causalidad cartesiana es reemplazada por un paralelismo, no hay una conexión de causa-efecto entre cuerpo y alma, sino una diferencia en el atributo bajo el cual se considere la concatenación causa-efecto.

Así pues, ¿cómo un objeto puede provocar una pasión o emoción, o un afecto? La respuesta consiste, al menos con este autor, en comprender que “la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto” (Spinoza, 2011, p. 129). Entonces, lo que el alma tiene es la idea del cuerpo interactuando con el mundo, es decir, con otras cosas u objetos. Esto es importante pues, para Spinoza no se puede aprehender un objeto y llevarlo a la mente, sino que esta, aquí llamada alma, lo que tiene es una idea del cuerpo siendo afectado por una cosa y las pasiones no son sino ideas inadecuadas que tiene el alma, es decir, cuando no tiene clara la causa de algo sea una idea o la idea del cuerpo siendo afectado por un objeto concreto. Por la ley del *conNatus* mencionada se sigue que, “nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al

contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (Spinoza, 2011, p. 132). Así pues, aquello que aumente o disminuya, favorezca o reprima la potencia de obrar del cuerpo también tendrá el mismo efecto en el alma y las pasiones dependerán de si favorecen, aumentan y llevan a una mayor perfección al alma o, al contrario.

Spinoza sostiene que la alegría, la tristeza y el deseo son los afectos primarios y todos los demás surgen de estos tres. La alegría potencia el obrar del alma, mientras que la tristeza la disminuye, cuando la alegría se refiere tanto al cuerpo como al alma se denomina placer o regocijo y en el caso de la tristeza se llama dolor o melancolía (Spinoza, 2011). Desde la proposición XIII hasta el final de la tercera parte, se trata, nuevamente de una taxonomía de las emociones y sus distintos nombres, por lo que, siguiendo el objetivo de este apartado, no serán consideradas a detalle. Sin embargo, hay una diferencia entre afectos y emociones, a saber, los afectos son tres: deseo, alegría y tristeza; las emociones son los afectos combinados con la idea de una causa externa o exterior. Además, las emociones no dependen exclusivamente de nuestra experiencia con objetos externos sino, también, de la experiencia de otros humanos y la idea que tenemos de ellos, de nuestra propia mente y sus acciones como la imaginación, de la cual se siguen las asociaciones y semejanzas entre un nuevo objeto y el recuerdo de otro.

En los últimos siglos, los fenómenos afectivos han sido considerados desde otra perspectiva, ya no filosófica sino psicológica y, en la actualidad, las explicaciones cognitivas y neurocientíficas abundan. James sostiene que las emociones son estados mentales con un correlato fisiológico, esto es, un conjunto de reacciones fisiológicas que son desencadenadas a partir de la percepción de un objeto externo (James, 1985). Para James, no hay una idea o un ingrediente mental en la emoción, únicamente hay la sensación consciente de esos cambios

corporales que, *a posteriori*, reconocemos y nombramos como alegría, tristeza, enojo, etc. El mecanismo de las emociones, según James (1890) sería el siguiente:

Una vez dado un objeto a la percepción, este afecta a un órgano o grupo de órganos sensibles, los excita y esta excitación es traducida en el cerebro. Ahora bien, estas excitaciones o alteraciones percibidas junto con el objeto causante son traducidas por el cerebro y convierten al objeto-aprehendido-simplemente en un objeto-sentido-emocionalmente. (p. 934)

Así pues, a diferencia de los tres primeros autores, aquí podemos observar que la acción del alma o de la mente pasa a un segundo plano en lo que se refiere a las emociones que ya no son causadas por un juicio del alma o por la idea que esta tenga con respecto a su potencia de obrar, sino que, se limita a un simple conjunto de reacciones fisiológicas. Además, las emociones tienen como característica la actualidad, esto es, no pueden producirse con el acto de recordar: uno no puede recordar la alegría *per se*, sino sólo producirla al evocar el recuerdo, en el presente, de lo que causó alegría (James, 1890). Entonces, ahora una emoción es un conjunto de reacciones fisiológicas desencadenadas por la percepción de un objeto sin que medie algún pensamiento o idea, sino solo la sensación que acompaña a tales reacciones. Además, las emociones son *in vivo*, esto es, actuales, no se puede recordar una emoción sino volverla a sentir al evocar el recuerdo de aquello que lo causó.

Las emociones jamesianas han sido objeto de fuertes críticas, a pesar de la distinción entre emociones básicas, universales y emociones sutiles: morales, intelectuales y estéticas. La principal crítica es la anulación del componente mental y su descripción de emociones primarias que son innatas y sirven para la adaptación y sobrevivencia, pero existe un segundo

grupo de emociones que James olvida y que Damasio (1997) las expone de la siguiente manera:

después de los cambios corporales es necesario sentir la emoción, esto es, tomar consciencia del nexo entre objeto y estado emocional físico. La ventaja que se deriva de esta toma de consciencia es que al sentir los estados emocionales se obtiene una "respuesta flexible basada en la historia particular de tus interacciones con el medio ambiente". (pp. 156-157).

De esta manera, no se niega el correlato fisiológico de las emociones ni la preponderancia del cuerpo como el lugar en donde acaece una emoción y es sentida; no obstante, este tipo de emociones que, se las denomina primarias o básicas, se limitan a la función de ser adaptativas se mezclan con las reacciones instintivas hasta tal punto, según James, que se vuelven indiferenciadas mientras se desarrollan e incluso están en un nivel inferior a los instintos y esto porque la emoción termina en el mismo organismo y el instinto en la interacción con el medio y el objeto causante (James, 1989).

Pero sí se cuestiona el rol de la mente que, no obstante, Damasio resulta ser un fuerte crítico del homúnculo cartesiano. Damasio va a sostener que tanto emociones como sentimientos operan como puentes entre los procesos racionales e irracionales, entre estructuras cerebrales de grado superior e inferior y que la valoración mental que existe en las emociones no obedece en ningún sentido a una especie de conciencia que reside en alguna parte del cerebro como el alma de Descartes (Damasio, 1997). El componente mental de las emociones será el componente neural, es decir, las reacciones a nivel neuronal que se dan con la percepción de determinado objeto, seguido de la representación mental de dicho objeto y acompañadas por todo el correlato fisiológico corporal (Damasio, 1997). Ahora bien, Depraz hace una fuerte crítica no solo a la neurofisiología, sino también, al correlato fisiológico

sosteniendo que son criterios extremos que no permiten el acceso al fenómeno emocional, al menos en las tonalidades menos perceptibles y, a la par, critica a Descartes y Spinoza por considerar y poner énfasis en aquellas emociones fuertes o pasiones-shock (Depraz, 2012). Entonces, las emociones y, más aún, los fenómenos afectivos no pueden ser reducidos a explicaciones meramente fisiológicas, órganos, neuronas, neurotransmisores y demás, pero, tampoco se agotan en las explicaciones filosóficas como las de Descartes, Spinoza y Hobbes.

Con todo lo dicho, se puede comenzar a arriesgar posibles distinciones entre los fenómenos afectivos mencionados, a saber, emociones, sentimientos y estado de ánimo. La razón no obedece sólo a la extensión del presente trabajo, sino también, al hecho de que propuestas posteriores van a dejar de problematizar las diferencias y a considerar de manera conjunta todo esto. Por ejemplo, la propuesta de Solomon consiste en decir que las emociones son juicios que nos comprometen con el mundo, la palabra compromiso hace referencia a aspiraciones, expectativas, evaluaciones, necesidades, valoraciones, demandas y deseos. Además, argumenta que los juicios no son meramente actos intelectuales, fríos y objetivos, sino una forma de hacerle frente al mundo (Solomon, 2004). Por otra parte, Robinson define las respuestas emocionales como el efecto de una evaluación afectiva, se sigue entonces que, aunque haya una respuesta fisiológica, habrá también una evaluación mucho más compleja cuyo fin es una modificación en la respuesta (Robinson, 2004). Ya sea que la respuesta emocional, en los casos más simples, sea preprogramada o incluya deseos o intereses, lo que significa que hay más información por evaluar, sigue siendo una evaluación automática (Robinson, 2004). Ninguno de estos autores tiene la intención de problematizar y plantear fronteras de distinción entre emociones, sentimientos y estado de ánimo. Por el contrario, se puede percibir un criterio de pragmatismo y de utilidad en sus propuestas.

Damasio plantea tres tipos de sentimientos: sentimiento de emociones universales básicas, sentimiento de emociones universales sutiles y sentimientos de fondo. Más allá de esta distinción, nos interesa la definición como tal que da de sentimientos:

Si una emoción es una colección de cambios en el estado corporal, conectados a precisas imágenes mentales que han activado un sistema específico del cerebro, la esencia de sentir una emoción es la experiencia de dichos cambios en yuxtaposición las imágenes mentales que iniciaron el ciclo. En otras palabras, un sentimiento depende de la yuxtaposición de una imagen del cuerpo propiamente tal con una imagen de alguna otra cosa, como la imagen visual de un rostro o la imagen auditiva de una melodía. El sustrato de un sentimiento se completa con los cambios en los procesos cognitivos que son simultáneamente inducidos por sustancias químicas.

(Damasio, 1997, p. 170)

Entonces, un sentimiento es el resultado de un monitoreo, tanto de cambios fisiológicos como de pensamientos, que acompaña al primero y que se origina por la percepción subjetiva de un objeto. Más aún, un sentimiento es la percepción de la respuesta emocional con todos los cambios físicos que se dan (Damasio, 1997). La diferencia entre emociones y sentimientos se podría plantear de la siguiente manera. Una emoción se produce cuando una cosa o el recuerdo de la misma se presenta ante la conciencia y se vuelve objeto de ella, afectándola de distintas maneras y desencadenando una serie de respuestas fisiológicas acompañadas por la idea del objeto; mientras que, un sentimiento es la sensación sentida de la emoción, esto es, cuando la conciencia dirige su atención ya no al objeto de la emoción, la causa, sino al efecto que este tiene en la interacción con el cuerpo y la idea que la mente tiene de esta interacción.

Nos queda tratar el tema del estado de ánimo. Si utilizásemos el criterio de la intensidad, de manera intuitiva el estado de ánimo sería el menos intenso en comparación con los sentimientos y las emociones. Damasio sostiene que el estado de ánimo es propiciado por lo que él denomina sentimientos de fondo. Dice:

el sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando brincamos de alegría [...] corresponde, en cambio, al estado corporal que predomina entre emociones. [...] El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción” (1997, p. 175).

Sin embargo, no logra decirnos qué lo diferencia de un estado de ánimo, sino, simplemente, que “es probable que el conjunto de sentimientos de fondo contribuya a un estado de ánimo, bueno, malo o indiferente” (Damasio, 1997, pp. 175-176). Por otra parte, Heidegger, en el capítulo quinto de *Ser y tiempo*, es mucho más claro en lo que respecta al estado de ánimo. “Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva [Befindlichkeit] es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico” (Heidegger, 1995, p. 138). Y continúa diciendo: “El estado de ánimo manifiesta el modo 'cómo uno está y cómo a uno le va'. En este 'cómo uno está', el temple anímico pone al ser en su 'Ahí'” (Heidegger, 1995, p. 138-139). Para Heidegger, el Dasein está anímicamente templado, lo cual significa que el Dasein no está-en-el-mundo de manera cognitiva sino afectiva, se relaciona con este a través de su estado de ánimo. Lo que el estado de ánimo o, mejor dicho, la disposición afectiva del Dasein hace es contextualizarlo, ubicarlo o, más bien, muestra cómo habita el mundo, señala el *Ahí* del estar-en-el-mundo con su facticidad y en su condición de arrojado (Heidegger, 1995).

En conclusión, la disposición afectiva que menciona Heidegger es un existencial del Dasein que se manifiesta a través del estado de ánimo, los cuales pueden ir variando a través

de cómo el Dasein se encuentra en-el-mundo. Resultaría infructífero para los objetivos de este trabajo detenernos en la explicación del edificio teórico heideggeriano. Así pues, arriesgamos una primera conclusión. Las emociones, antes llamadas pasiones y afectos, así como los sentimientos y los estados de ánimo, son las manifestaciones ónticas del fenómeno ontológico llamado disposición afectiva que muestra el cómo se encuentra el Dasein, el ser humano, en su mundo y que posibilita la interacción con el mismo.

### **Angustia y la disposición afectiva**

El análisis de la angustia como fenómeno afectivo y como disposición afectiva se llevará a cabo por medio de dos autores: Kierkegaard y Heidegger. Kierkegaard es el primer filósofo que lleva a cabo un estudio exhaustivo sobre la angustia. En 1844 publicó *El concepto de la angustia*, obra en la cual se encuentra la primera y gran característica de la angustia: la indefinición del objeto (Kierkegaard, 1844). Si bien Kierkegaard va a hablar sobre la angustia, la pregunta que guía este libro es acerca del pecado y la pecaminosidad, no obstante, la angustia va a ser el medio por el cual logra llegar hacia el tema principal. Por otra parte, en el capítulo sexto del *Ser y tiempo*, Heidegger va a intentar unificar todos los *existenciarlos* en uno solo, la angustia es el fenómeno que le permite unificarlos y el existenciarlo correspondiente es el cuidado. De aquí que el parágrafo 40 se titule “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la *apertura* del Dasein”.

Para Kierkegaard, el hombre es una síntesis lograda entre el alma y el cuerpo cuyo resultante es el espíritu, con lo cual se diferencia de Hegel, pues no considera que el espíritu es el resultado de una dialéctica entre contrarios, sino un producto logrado por la voluntad (Kierkegaard, 1844). Si el hombre es una síntesis lograda que da como resultado el espíritu, esto no significa que, el alma se une al cuerpo y da como resultado el espíritu como si de una

relación diádica, de dos términos, se tratara; por el contrario, la relación debe ser triádica, es decir, el espíritu debe estar implicado en la relación, debe “querer” lograrse o alcanzar, pues es el espíritu el que quiere producir dicha relación (Kierkegaard, 1844). Así pues, el espíritu perturba la relación entre el alma y el cuerpo, manifestándose como un poder hostil y, a la vez, quiere producir esta síntesis entre cuerpo y alma por lo que también es un poder favorable (Kierkegaard, 1844).

Para explicar la angustia, Kierkegaard recurre al relato bíblico de Adán en el Jardín del Edén. Adán se encontraba en un estado de inocencia, es decir, de ignorancia, no tiene aún ningún conocimiento sobre el bien y el mal, esto es posterior; además, en este estado, el hombre no está determinado como espíritu, de ahí que, Kierkegaard diga que, “el espíritu está entonces en el hombre como soñando” (1844, p. 87). En este estado, mientras el espíritu está soñando, hay una armonía, pero también hay algo más, algo que va a perturbar esta unidad: “¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? La nada engendra la angustia” (Kierkegaard, 1844, p. 87). A diferencia del miedo que se refiere a algo concreto, la angustia no tiene un objeto concreto, sino uno indefinido: la nada.

Cabe señalar que lo que le interesa a Kierkegaard es el paso de la inocencia a la culpa, que se da a través del pecado y por ello recurre al ejemplo de Adán, pues este es el primer pecador. En el Jardín del Edén, Adán se encuentra en un estado de inocencia, en una completa armonía con su condición natural y el espíritu está como soñando, es decir, aún no es una actualidad; no obstante, esta armonía se ve perturbado por algo más que todavía no es nada, pero que engendra la angustia y que va a cobrar peso cuando Adán recibe la primera prohibición por parte de Dios de no comer del árbol del bien y del mal. Para Kierkegaard, este no podía comprender dichas palabras pues, supondría que ya tenía un conocimiento previo y, ciertamente, lo que caracteriza a Adán es ese estado de inocencia, es decir, de

ignorancia; además, tampoco podría comprender la consecuencia de comer el fruto, la de morir, pero sí tener una precomprensión de la misma, pues estas palabras fueron dirigidas hacia él (Kierkegaard, 1844). Kierkegaard señala que:

La prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiosa posibilidad de poder. Por lo pronto, Adán no tiene idea de qué es lo que puede [...] Este espanto no es más que angustia, porque Adán no ha entendido lo que se le ha dicho y, por ende, es otra vez la ambigüedad de la angustia la única que domina la situación. Ahora se acerca todavía más a aquella posibilidad de poder que la prohibición puso en vela, pues tal posibilidad pone de manifiesto una nueva posibilidad como consecuencia suya. (1988, pp. 91-92)

Que la angustia tenga por característica esencial la ambigüedad trae varias consecuencias, a saber: “la angustia es *una antipatía simpática y una simpatía antipática*” (Kierkegaard, 1944, p. 86)., si la angustia pone de manifiesto la posibilidad de poder ser y hacer, se siente como algo que atrae y repulsa al mismo tiempo; la angustia no es una angustia ante una posibilidad, sino ante el cúmulo de posibilidades que pueden ser, en consecuencia, es la experiencia de la total libertad de elegir; por último, la angustia no es la causa, sino la condición de poder elegir.

Heidegger va a retomar la característica de la ambigüedad de la angustia. Como se mencionó anteriormente, las emociones, los sentimientos y el estado de ánimo son las manifestaciones ónticas del existencial denominado disposición afectiva. Así pues, Heidegger, considera que el *Dasein* no está existencialmente en el mundo de una forma cognitiva sino afectiva, la cual le permite darse cuenta de su actualidad, es decir, de cómo se

encuentra en-el-mundo (Heidegger, 1995). Pero, también, el *Dasein* se encuentra en su *Ahí* de modo comprensor, tiene una cierta comprensión de su *ser*: es una condición abierta por definirse o por realizarse; en una palabra, poder-ser.

El *Dasein* se encuentra *arrojado* en-el-mundo desde donde proyecta sus posibilidades, también se encuentra *caído* en el *uno* o *das Man*, es decir, en el anonimato o mundo público. El *Dasein* cotidiano se relaciona con el mundo por medio de la ocupación, es decir, se relaciona con los demás *entes* que tienen la característica de *entes intramundanos*, entes que *están* ahí y entes *a-la-mano* o útiles, a través del uso y, a la vez, en un *coestar* con otros *Dasein* (Heidegger, 1995). Ahora bien, Heidegger analiza la cotidianidad con la finalidad de dar con un existencial que pueda responder a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano y dice:

El 'quién' no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El 'quién' es el impersonal, el 'se' o el 'uno' [*das Man*]. [...] Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza, leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del 'montón' como *se* debe hacer; encontramos 'irritante' lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. [...] El *uno* responde a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros. (Heidegger, 1995, pp. 130-131)

El *Dasein* en la cotidianidad se encuentra “en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del 'mundo' y coestar con otros le va su poder-ser más propio” (Heidegger, 1995, p. 182). A la condición de caído del *Dasein* en el

uno y en el mundo de la ocupación, Heidegger la denomina una huida ante sí mismo y desde este punto parte el análisis de la angustia que tiene dos elementos: el ante-qué de la angustia y la angustia por...

El ante-qué de la angustia es, a diferencia del ante-qué del miedo, indeterminado, esto es, no tiene un objeto concreto que se presenta como un ente intramundano perjudicial y amenazador como en el miedo (Heidegger, 1995). “El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal” (Heidegger, 1995, p. 187). Ningún objeto, ni lo que está a la mano, ni lo que está-ahí es por lo que la angustia se angustia, no es nada y tampoco está en ninguna parte, lo que para Heidegger significa que, el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal (Heidegger, 1995). En consecuencia, no es el contenido de la experiencia, sino la forma de la experiencia, el lugar en dónde se da, esto es: el mundo en cuanto tal. Si consideramos que el mundo no es un ente intramundano, sino la condición de existencia del *Dasein*; entonces, la angustia pone de manifiesto la mundaneidad del mundo, esa forma *a priori* en la que el mundo puede articularse, esta forma abstracta y en bruto en la que ninguna cosa se da y, por lo tanto, la nada se manifiesta en el centro mismo de la existencia del *Dasein* (Heidegger, 1995).

Aquello por lo que la angustia se angustia es, nuevamente, el estar-en-el-mundo mismo, no es un determinado modo de *ser* del *Dasein* ni una posibilidad del mismo. La consecuencia de la *angustia por...* es que, al revelarse el mundo en su mundaneidad, en forma *a priori*, no puede ofrecerle nada para su ocupación ni tampoco la coexistencia con otros *Dasein*, ya no puede comprenderse a sí mismo a través del *das Man*: “Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1995, p. 188). Con el mundo revelándose como una nada y sacado del mundo del *das Man*, la angustia pone al *Dasein* frente a sí mismo y le revela “su *ser libre para la*

libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre para...* la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él mismo es desde siempre” (Heidegger, 1995, p. 189).

Así pues, si en el centro de la existencia del *Dasein* se encuentra la nada, la función del *das Man* es hacer que el *Dasein* se sienta cómodo, 'estar como en casa', pues el *das Man* le ofrece un mundo cómodamente interpretado y significativo, entonces la angustia quita el velo que puso el *das Man* en el *Dasein* y lo trae devuelta a su mundo, poniendo de manifiesto la pura contingencia y finitud del mismo. Más aún, como dice Heidegger, “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de ser” (Heidegger, 1995, p. 191). En pocas palabras, la angustia resalta el hecho de que las posibilidades de ser dependen de mí-mismo o de sí-mismo, las puedo elegir de manera auténtica y propia o delegar esto al *das Man*.

De esta manera se llega a entender por qué Heidegger pone a la angustia como la disposición afectiva eminente del *Dasein*. Ahora bien, los nexos entre Heidegger y Kierkegaard se vuelven más claros. No solo es que el objeto de la angustia sea indeterminado y que esta despliega las posibilidades de ser y poder ser, sino también, la consecuencia de la angustia que es la *libertad* de elegir y elegirse de manera propia y auténtica.

Plantear una especie de dos momentos de la angustia al intentar unir las explicaciones de Kierkegaard y Heidegger carece de todo sentido, si se tiene en cuenta que, en la explicación del primero, la angustia rompe un estado armonioso del ser humano en dónde el espíritu no es una actualidad, un estado de inocencia que es, esencialmente, ignorancia. De cierta manera, se podría decir que la condición de caído mienta esta ruptura del estado armonioso previo al apareamiento de la angustia; no obstante, la condición de caído no

significa un estado previo de gracia del *Dasein*, sino un existenciario más, es decir, un elemento más del todo estructural que no se articula como la suma de las partes.

Adicionalmente, el efecto de la angustia en Kierkegaard, esto es, la ruptura del estado armonioso, es definitivo, mientras que, la angustia heideggeriana no provoca la salida del *Dasein* del *das Man* de una vez por todas, al contrario, la condición de caída del *Dasein* en el mundo cotidiano y mediano interpretado y significado por el *das Man*, únicamente puede ser modificado porque éste es un existenciario constitutivo del *ser* del *Dasein*. La angustia al sacar al *Dasein* de este mundo cotidiano y mediano abre en él la posibilidad de interpretarse y significarse desde sí-mismo, no obstante, el *Dasein* puede en cuanto poder-ser volver nuevamente al cobijo del *das Man* y vivir de manera inauténtica e impropia, características que no tienen ningún valor moral, pues es un análisis ontológico existencial, análisis que es previo a cualquier valoración moral y ética.

### **Deseo como disposición afectiva**

La presente investigación que partió con el análisis de los fenómenos afectivos: emociones, sentimientos y estado de ánimo; así como, el análisis del fenómeno afectivo llamado angustia y, más concretamente, como disposición afectiva inminente del *Dasein* nos señalan aquellas características que debe tener el deseo para ser considerado en el mismo nivel que la angustia. Este apartado tiene la intención de hacer manifiestas las relaciones entre deseo y angustia e intentar hacer el paso del deseo desde lo óntico hacia lo ontológico.

El deseo se diferencia desde el inicio de cualquier otro fenómeno afectivo por su característica principal que es la indeterminación del objeto, esto es, el objeto deseado pareciera que se nos muestra de manera clara y determinada; sin embargo, al realizar un análisis más elaborado que aquel hecho por Descartes, Hobbes y Spinoza, se presenta una

duda de si el deseo es tan claro, al menos, en cuanto a su objeto se refiere tal como estos autores lo argumentan.

Para Descartes (1997), el deseo es una predisposición del alma que se dirige tanto hacia aquello que juzgamos como bueno y conveniente como a evitar aquello que nos es perjudicial; por otra parte, Hobbes (2011) señala que el deseo es aquel movimiento o agitación interna que provoca el movimiento del cuerpo hacia aquello que es su causa. En estas dos definiciones se echa en falta la problematización sobre el objeto del deseo y pareciera que este sigue la misma dinámica que cualquier otra emoción. Ahora bien, el paralelismo de Spinoza no hace sino apoyar aún más esta tesis, a pesar de que, Spinoza al definir el deseo implica en esta misma definición su idea del *conNatus*; no obstante, la idea de que el objeto del deseo o, mejor dicho, el objeto deseado sigue siendo algo concreto y específico se mantiene, pues “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (Spinoza, 2011, p. 132). Esto no es otra cosa que la aplicación del *conNatus*. Entonces, el deseo es aquel esfuerzo consciente que tiene el alma por alcanzar y preservar en ella aquello que incrementa su potencia de obrar; así pues, aquello que se nos presenta como bueno lo juzgamos de esta manera porque lo deseamos y queremos alcanzarlo.

Con la llegada del psicoanálisis inaugurado por Sigmund Freud y su libro “*La interpretación de los sueños*” (1900), no solo el deseo sino toda la vida afectiva va a ser problematizada. El psicoanálisis, especialmente el freudiano, al igual que Sartre hacen una fuerte crítica a las explicaciones fisiológicas y conductuales de las emociones rechazando la idea según la cual las emociones no son sino un cúmulo de reacciones fisiológicas y conductas degradadas que no alcanzaron un nivel racional adecuado (Sartre, 2018). Lo que une a Freud y a Sartre con respecto a las emociones es que estas son significaciones, es decir,

tienen un sentido; no obstante, lo que los diferencia es el proceso mediante el cual las emociones son significaciones.

El problema fundamental con respecto al deseo desde el psicoanálisis es que, a medida que, este iba progresando en investigación de la mano de Freud, se iba agregando, rechazando, cambiando y variando algunas ideas. De cierta manera, explicar el edificio teórico del psicoanálisis resulta bastante extenso e infructuoso pues, tendríamos que detenernos en las definiciones de libido, pulsión: pulsiones sexuales, yoicas, características de las pulsiones y sus destinos; no obstante, el pasar por alto tales definiciones pueden llevarnos a entender de una manera muy escueta al deseo. Así pues, se recurrirá a las definiciones otorgadas por Laplanche y Pontalis en su *Diccionario de psicoanálisis*, 2004.

La libido se la puede definir como aquella energía que, para Freud tiene un carácter principalmente sexual, mientras que, para Jung se refiere a la energía psíquica presente en todo aquello que es 'tendencia a' como tal (Laplanche y Pontalis, 2014). Por otra parte, la definición más conocida de pulsión se refiere, como el propio Freud lo señala, un concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico que se diferencia de un estímulo porque este proviene desde el exterior, mientras que, la pulsión nace en el interior del organismo y alcanza el alma; además, un estímulo puede ser descargado por medio de una acción, la pulsión requiere de varias acciones cada vez más elaboradas para alcanzar la satisfacción (Laplanche y Pontalis, 2014). Así pues, podemos argumentar que la noción de deseo de Descartes, Hobbes y Spinoza es completamente equiparable a la noción de pulsión en Freud por las siguientes características: movimiento dirigido hacia algo (Hobbes-deseo, Freud-esfuerzo y objeto de una pulsión), se origina en el interior del cuerpo (Descartes-deseo, Freud-fuente) y va a tener una meta (satisfacción- Freud, conseguir cosas convenientes-Descartes e incrementar la capacidad de obrar-Spinoza).

Ahora bien, el concepto de deseo en el psicoanálisis ha sido como muchos otros términos definidos por su negatividad, es decir, por lo que no es; además, el deseo está revestido y sostenido por el complejo de Edipo y el triángulo edípico, y alejado del terreno de la filosofía. No obstante, en Laplanche y Pontalis (2004), se encuentra una definición bastante elaborada del deseo que se refiere a la experiencia de satisfacción. Así pues, hay un vínculo entre la imagen mnémica de una determinada percepción y la huella mnémica de la excitación resultante de una necesidad, cuando esta necesidad vuelve a aparecer surge una moción psíquica, el deseo, que tiene por objetivo recargar esta imagen mnémica e incluso evocarla de manera alucinatoria con el fin de reestablecer la situación de la primera satisfacción, esta evocación se la conoce como el cumplimiento del deseo (Laplanche y Pontalis, 2004).

Cabe recalcar que deseo y demanda no son equiparables, pues la segunda se refiere a las tensiones internas y las acciones por las cuales se reducen o se cancelan y aquí se encuentra la experiencia de la satisfacción; mientras que, el deseo se encuentra enlazado a la marca que dejó la excitación de una necesidad en la psique, las percepciones de esta funcionan como signos de satisfacción. No obstante, el mismo hecho de que funcionen como signos complica bastante la definición y la explicación, pues los signos apuntan hacia algo más, algo por fuera de sí mismo y es en este punto desde donde Sartre va a criticar fuertemente al psicoanálisis. Ese hacia algo más, algo pro fuera de sí mismo es el inconsciente, pues, si bien, este es una parte de la estructura psíquica que Freud postula en la primera tópica del aparato psíquico, lo cierto es que el yo o, si se quiere, la conciencia no tiene una idea completa del material que alberga el inconsciente; por lo tanto, termina nuevamente estando por fuera de la conciencia (Sartre, 2018).

Las emociones, dice Sartre, son conductas mágicas que se efectúan en un mundo mágico que crea la conciencia y a la que esta se entrega por completo, quedándose atrapada hasta el agotamiento de la emoción (Sartre, 2018). Con esto Sartre rompe por completo la idea, según la cual, una emoción es una conducta derivada o degradada, como un desorden, por ejemplo, romper en llanto y no concluir un relato; pero, también, rompe con la idea freudiana de que las emociones, en cuanto, significaciones provienen del inconsciente como ya ha sido mencionado (Sartre, 2018). Lo que es importante señalar es que, cuando Sartre habla sobre las emociones, no lo hace de una manera taxonómica como Descartes, Hobbes y Spinoza, sino que, se refiere a la totalidad del fenómeno afectivo y, más aún, a la totalidad de su ser; es decir, las emociones no son una parte más de la conciencia, como la psicología intenta explicar, sino que, expresan la totalidad de la conciencia del ser humano y de este en cuanto es lo que es.

Antes de analizar si el deseo puede cumplir con esta idea de la emoción de Sartre como conducta mágica, reflexionemos sobre el fenómeno afectivo llamado miedo. Cuando experimentamos esta emoción, no hay conciencia de tener miedo, sino conciencia de un objeto que se aparece bajo la modalidad de temeroso o amenazante. Ahora bien, objetivamente no hay un objeto que exista bajo esta modalidad. Entonces, ¿por qué la conciencia percibe dicho objeto bajo estas modalidades? Porque el carácter de amenazante se manifiesta con respecto a mi existencia, a mi proyecto, esto es, la conciencia percibe como amenazante un determinado objeto porque este representa una amenaza hacia mi existencia, pone en peligro mi proyecto y la realización del mismo. Así pues, para Sartre, la conciencia emocionada que siente miedo hacia dicho objeto que me pone en riesgo o en amenaza tiene que modificar el mundo en el cual aparece este objeto, esta modificación se da a partir de las

conductas mágicas que tienen la intención de impactar en el mundo en el cual mi proyecto está en jaque.

Se había señalado que el deseo no es una emoción, tampoco un sentimiento, por lo que, si intentamos hablar sobre un objeto que se manifiesta bajo la modalidad de deseado, se estaría concluyendo que el deseo es una emoción, pues tiene un objeto determinado. A pesar de que, se argumente que no es que haya objetivamente un objeto que se manifieste bajo esta modalidad, sino que es la conciencia la que le atribuye esto, se regresa nuevamente al *factum* de un objeto del deseo. Así pues, para evitar este regreso habrá que preguntarse si es posible que el deseo, como expresión de la totalidad de la conciencia, sea el posibilitador de otras emociones; es decir, ¿es capaz el deseo de posibilitar el entramado de las conductas mágicas y la conciencia creando y entregándose al mundo mágico de las emociones?

La respuesta es sí y con la explicación del ser-en-sí y el ser-para-sí se intentará aclarar esto, no obstante, hay que mencionar la siguiente salvedad. No se intenta argumentar que el deseo es algo por fuera de las emociones y de la conciencia, sino, más bien, argumentar que, el deseo es otra forma en la que la conciencia se manifiesta en su totalidad y que posibilitan la diversa gama de emociones, pues el deseo tiene que ver con el proyecto y, más aún, con la totalidad de la existencia misma.

El proyecto ontológico de Sartre que, también usa, al igual que Heidegger, la fenomenología para hacerlo, parte de una tesis fundamental: la existencia precede a la esencia y no al contrario (Sartre, 2011). Lo que nos interesa es la oposición entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*. A breves rasgos el *ser-en-sí* son los objetos del mundo y el *ser-para-sí* es el ser humano, ahora bien, esta distinción guarda cierta relación con la oposición heideggeriana del *Dasein* y los *objetos intramundanos*, aquellos entes que no tienen la estructura del ser del *Dasein*. En una palabra, el *ser-en-sí* y los *objetos intramundanos* o *entes intramundanos* son

lo que son, no pueden ser otra cosa, su ser está desde siempre determinado; mientras que, el *Dasein*, es ese ente al que le va su ser y tiene cierta comprensión del mismo y no tiene la estructura de ser de los demás entes intramundanos, esto es, su ser es una cuestión abierta por el mismo *poder-ser* que ya se mencionó (Heidegger, 1995). El *ser-para-sí* que plantea Sartre surge de un acaecimiento absoluto en el cual el *en-sí* al querer fundarse en su ser instauró cierta distancia entre el fundamento y lo fundado, así pues, el *para-sí* surgió en tanto que ser que “es lo que no es y que no es lo que es” (Sartre, 2011, p. 36). Ahora bien, ¿cómo se puede aplicar esto a la cuestión del deseo como disposición afectiva? Más concretamente, con todo lo mencionado ¿puede el deseo abrir el mundo de la misma manera que lo hace la angustia?

Sartre menciona que, el deseo no es algo que el sujeto tiene o que experimenta deseos, sino algo que el sujeto es, se sigue, entonces, que el deseo, al menos en el pensamiento sartreano, ha de entenderse en prolongación con ese acaecimiento originario, pues todo sujeto detrás de sus diferentes conductas, siempre está en una perpetua búsqueda del *ser* perdido que le permitirá existir en tanto que fundamento de su *ser*, en tanto que, *causa sui* (Sartre, 2011). Si el deseo es algo que el sujeto es, ¿quiere decir que es algo que le va a su ser? Cualquier definición del deseo implica una constante, a parte de la ya mencionada sobre su objeto, esta es: el deseo es insatisfecho. Pero, más aún, con Lacan se sabe que el deseo es metonímico, metafórico, insatisfecho e indestructible (Laplanche & Pontalis, 2004).

El análisis de Sartre sobre las emociones, demostró que estas son conductas mágicas que tienen la intención de impactar en el mundo cuando pareciera que todas las demás conductas habituales fracasan, además, si no hay objetivamente un objeto que aparezca en cuanto objeto temeroso, amenazante, deseado, placentero, etc., sino que es una característica que le es conferida por la conciencia y que está en constante relación con el proyecto existencial. Entonces, se tendrá que aceptar la idea del deseo en el seno de la perpetua

búsqueda del *para-sí* de ser fundamento de su *ser* y de esta manera llegar a la conclusión que el deseo posibilita ese mundo mágico del que habla Sartre, pues al no encontrarse la manera de darse ese fundamento buscado, la conciencia niega el mundo “real” y crea un mundo mágico, con conductas mágicas que buscan tener impacto donde antes este ha sido negado.

Así pues, pareciera que se ha encontrado la manera de entender el deseo desde lo ontológico como disposición afectiva y que tiene la característica de la aperturidad que Heidegger le confirió a la angustia. No obstante, si analizamos el existenciario heideggeriano del cuidado [sorge] que es bajo el cual reúne todos los existenciaros que expone en “Ser y tiempo”, encontraremos una refutación bastante fuerte. Heidegger argumenta que:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* 'antes', es decir, desde siempre, *en* todo fáctico 'comportamiento' y 'situación' del Dasein. [...] La voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el Dasein como cuidado. [...] El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a *añorar* las posibilidades. Esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el 'mundo real'. El deseo pre-supone ontológicamente el cuidado. (1995, pp. 194-195)

Esto quiere decir que, si hay algo a lo que se pueda llamar voluntad, deseo y/o intención es porque en el plano ontológico existencial existe un existenciario llamado *cuidado*, si como ser al que le va su propio ser que tiene una precomprensión de su ser y cuya condición de existencia es el mundo, el *estar-en-el-mundo*, entonces se sigue que su existencia es una cuestión abierta por definir y en cuanto posibilidad de ser le importa su existencia. Es decir, cuida de su existencia, tiene una preocupación ontológica por su ser y si desea algo es precisamente porque en su ser existe este *cuidado* como estructura del mismo;

así pues, voluntad, deseo o intención no es sino la manifestación óptica del existencial ontológico llamado *cuidado*. Que le *Dasein* cuide su existencia quiere decir que, le importa su existencia, en tanto en cuanto, se entiende esta como proyecto, es decir, el *Dasein* proyecta sus posibilidades más propias y se ocupa de las mismas, le preocupa su proyecto y se dirige hacia aquello que va con su proyecto existencial, esto es, con su posibilidad de ser más propia y auténtica.

## CONCLUSIONES

La presente investigación partió del análisis de las emociones, sentimientos y estado de ánimo que se englobó bajo el concepto de fenómenos afectivos, mostrando diferentes concepciones que se ha tenido de los mismos. Autores como Descartes, Hobbes y Spinoza sirvieron para mostrar un primer momento del estudio de las pasiones cuyo objetivo principal era conocerlas y modularlas. Este primer momento es el taxonómico. Posteriormente, encontramos un segundo momento en el cual ya no interesaba la taxonomía de los fenómenos afectivos, ni definiciones que permitan diferenciar unos de otros, sino propuestas cuya finalidad es comprenderlos, ya sea como reacciones fisiológicas y neurológicas sin un sustrato mental preponderante, por ejemplo, James y Damasio; ya sea como juicios que comprometen al mundo, Solomon, o como el efecto de una evaluación afectiva, Robinson, y, por último, una crítica de Depraz hacia los correlatos fisiológicos, neurológicos y lo que ella llama pasiones-shock, donde concluye que estas explicaciones no agotan los fenómenos afectivos.

Por otra parte, Heidegger con su proyecto ontológico existencial posibilitó entender estos fenómenos afectivos como las manifestaciones ónticas del fenómeno ontológico que llama disposición afectiva, argumentando que los afectos permiten ubicar al *Dasein* en el *Ahí* del estar-en-el-mundo con su facticidad y en su condición de arrojado, es decir, nos permite la contextualización o, mejor dicho, nos señala cómo nos encontramos *en-el-mundo* (Heidegger, 1995). Con el estudio de la angustia como disposición afectiva por medio de Kierkegaard y Heidegger, se encontró la fundamental característica de la angustia, a saber, que su objeto es indeterminado, pero, más aún, que este permite el despliegue de las posibilidades. La angustia heideggeriana tiene el acento en las posibilidades de ser propio y auténtico al sacar al *Dasein* del *Das Man* y ponerlo ante-sí-mismo, mientras que Kierkegaard

hace énfasis en revelar la experiencia de la completa libertad de elegir, de poder ser y hacer, señalando que la angustia no es la causa, sino la condición de poder elegir.

Adicionalmente, Heidegger plantea la angustia como la disposición afectiva eminente de la *apertura* del *Dasein*, es decir, la angustia tiene la función de abrir el mundo al *Dasein* y mostrarle las posibilidades propias e impropias y el poder elegir las de manera auténtica o inauténtica a partir de aislarlo del mundo público que se manifiesta en su estar-caído. Así pues, se planteó que el deseo podía, al igual que la angustia, abrir el mundo de las posibilidades y ubicarlo ya no en el plano óptico sino en el ontológico, teniendo siempre presente la idea de proyecto existencial.

En conclusión, el análisis del deseo como disposición afectiva ha mostrado la negatividad de ser considerado desde el plano ontológico. Parece, más bien, que el deseo abre una suerte de paralelismo similar al de Spinoza. El ser humano, *para-sí*, se encuentra en una perpetua búsqueda de aquello que le sirva como fundamento de su ser, esta búsqueda perpetua es la evidencia del deseo en su carácter de insatisfecho, al no poderlo encontrar en el mundo “real”, la conciencia niega dicho mundo y crea y se entrega a un mundo mágico en el cual a través de conductas mágicas puede impactar o tener un efecto en el mundo y es aquí donde se da esa conciencia emocionada. Ahora bien, Sartre señala que “hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico” (2018, p. 31)., y sigue diciendo: “la emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende su 'Ser-en-el-Mundo’” (2018, p. 31). Tan pronto la emoción se agota, el mundo mágico se desvanece y el deseo vuelve a manifestarse en el aspecto óptico, pues, como señala Heidegger: “El deseo pre-supone ontológicamente el cuidado” (1995, p. 195). Y el *existenciar* llamado *cuidado* no es uno más sino el todo estructural bajo el cual los demás *existenciar* se llegan a comprender.

¿Podría pensarse al deseo en un umbral entre lo óptico y lo ontológico? Quizá esto sea posible, no obstante, esta cuestión se deja abierta para futuras investigaciones que tengan objetivos similares a la presente. Por último, cabe señalar que la conclusión negativa a la que se ha llegado, lejos de zanjar el tema, puede ser producto de una limitación de esta investigación: el olvido de autores como Gilles Deleuze y Félix Guattari y su obra “El Anti Edipo” y de Jean-Luc Marion, así como también un análisis más profundo del psicoanálisis lacaniano. Sirva esto como una recomendación para posteriores investigaciones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Damasio, A. (1997). Emociones y sentimientos. En A. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano* (págs. 151-190). Editorial Andrés Bello.
- Depraz, N. (2012). Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones Fenomenológicas*(9), 39-68.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- James, W. (1985). ¿Qué es una emoción? *Estudios de Psicología*, 57-73.
- James, W. (1989). XXV. Las emociones. En W. James, *Principios de Psicología* (págs. 909-943). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Obtenido de [psikolibro.blogspot.com](http://psikolibro.blogspot.com).
- Robinson, J. (2004). Emotion. Biological Fact or Social Construction? En R. Solomon (Ed.), *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press USA.
- Sartre, J.-P. (2011). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2018). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Obtenido de [https://desarmandolacultura.files.wordpress.com/2018/04/sartre\\_bosquejo\\_teor%C3%ADa\\_emociones.pdf](https://desarmandolacultura.files.wordpress.com/2018/04/sartre_bosquejo_teor%C3%ADa_emociones.pdf)
- Solomon, R. (2004). Emotions, Thoughts, and Feelings. En R. Solomon (Ed.), *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press USA.
- Spinoza, B. (2011). Parte Tercera: Del origen y naturaleza de los afectos. En B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (págs. 123-183). Madrid: Alianza Editorial, S. A.