

Artículos

**Sobre la distinción entre *Stimmung* y sentimientos existenciales:
la relevancia de los casos psiquiátricos**

On the Distinction between *Stimmung* and Existential Feelings:

The Relevance of Psychiatric Cases

De la distinction entre *Stimmung* et sentiments existentiels :
la pertinence pour les cas psychiatriques

Marcelo Vieira Lopes

Universidade Federal de Santa María

marcelovieiralopes16@gmail.com

Traducción de César Pineda Saldaña

Resumen

Debates recientes en filosofía, psicología y ciencias cognitivas han enfatizado el papel de las emociones como constituyentes del sustrato básico de nuestra vida afectiva. La investigación fenomenológica contemporánea, en particular, ha abordado la dimensión experiencial de las emociones y su relación con cuestiones ontológicas y taxonómicas. Este trabajo busca contribuir a dicho debate con la presentación de una distinción entre la noción de *Stimmung*, de Heidegger, y la de sentimientos existenciales, de Ratcliffe. Como los *Stimmungen* de Heidegger, los sentimientos existenciales determinan cómo se encuentra uno mismo en el mundo. En algunos casos, sin embargo, el mundo puede parecer irreal, distante, permeado por una profunda desesperación. Mi principal objetivo es, por tanto, clarificar la relación entre estas categorías descriptivas, apelando a la descripción de trastornos psiquiátricos. Presento razones taxonómicas, conceptuales y metodológicas para distinguir *Stimmung* de sentimientos existenciales.

Palabras clave: Sentimientos existenciales; Heidegger; psiquiatría

Abstract

Recent debates in philosophy, psychology and cognitive sciences have emphasized the role of emotions as constituents of the basic substrate of our affective life. Contemporary phenomenological research, in particular, has addressed the experiential dimension of emotions and their relation to ontological and taxonomic issues. This paper seeks to contribute to that debate by presenting a distinction between Heidegger's notion of *Stimmung* and Ratcliffe's notion of existential feelings. Like Heidegger's *Stimmungen*, existential feelings determine how one finds oneself in the world. In some cases, however, the world can seem unreal, distant,

permeated by deep despair. My main goal is therefore to clarify the relationship between these descriptive categories by appealing to the description of psychiatric disorders. I present taxonomic, conceptual and methodological reasons for distinguishing *Stimmung* from existential feelings

Keywords: Existential feelings, Heidegger, Psychiatry.

Résumé

Des débats récents en philosophie, en psychologie et en sciences cognitives ont souligné le rôle des émotions comme constituant le substrat de base de notre vie affective. La recherche phénoménologique contemporaine, en particulier, a abordé la dimension expérientielle des émotions et leur relation avec les questions ontologiques et taxonomiques. Cet article cherche à contribuer à ce débat en présentant une distinction entre la notion de *Stimmung* de Heidegger et la notion de sentiments existentiels de Ratcliffe. Comme les *Stimmungen* de Heidegger, les sentiments existentiels déterminent notre manière de se trouver dans le monde. Dans certains cas, cependant, le monde peut sembler irréel, distant, imprégné d'un profond désespoir. Mon objectif principal est donc de clarifier la relation entre ces catégories descriptives en faisant appel à la description des troubles psychiatriques. Je présente des raisons taxonomiques, conceptuelles et méthodologiques pour distinguer la *Stimmung* des sentiments existentiels.

Mots-clés : Sentiments existentiels, Heidegger, psychiatrie.

Introducción: la afectividad en la fenomenología existencial

El debate sobre la naturaleza y función de las emociones ha sido siempre un tema de interés desde el comienzo del movimiento fenomenológico. Debido a su intrínseca conexión con otros estados intencionales, así como a su marca persistente en la experiencia humana, las emociones fueron tratadas virtualmente por todos los fenomenólogos clásicos. Más recientemente, la llamada segunda ola del redescubrimiento fenomenológico de las emociones ha puesto una considerable atención en estos fenómenos, basada especialmente en la interacción entre la filosofía analítica de la mente y las ciencias cognitivas no representacionalistas y empíricas (Szanto y Landweer, 2020).

Fenomenológicamente hablando, la “afectividad” engloba múltiples fenómenos unificados por la característica fundamental de no ser reductibles a estados mentales. Por otro lado, el amplio rango de fenómenos afectivos vincula las experiencias del cuerpo, del sí mismo y del mundo (Fuchs, 2013a, p. 612). Esta postura contrasta notablemente con la perspectiva convencional de la filosofía de la mente y de la psicología, la cual localiza dentro de nuestra cabeza todos los estados mentales, incluyendo las emociones. Por lo tanto, “emoción” o “afectividad” son términos generales para cubrir una variedad de fenómenos como emociones pasajeras, estados de ánimo, afectos, pasiones, atmósferas afectivas, etcétera. (Fuchs, 2013a; Szanto y Landweer, 2020). Otro rasgo distintivo del enfoque fenomenológico de la afectividad es el reconocimiento de la llamada tesis fundacional sobre la relación entre

estados afectivos y cognitivos, en al menos dos direcciones. Por un lado, autores como Brentano, Husserl, Pfänder y Stein sostienen que las emociones son actos intencionales dependientes de algunos actos no-emocionales de representación (*Vorstellung*) del objeto al que se apunta, como la percepción, memoria o imaginación, en los cuales subyace la posibilidad de una dirección intencional afectiva (Drummond, 2018; Ferran, 2015). Del otro lado, la tradición que va de Heidegger a Bollnow y Schmitz también se adhiere a la tesis fundacional, aunque invirtiendo el orden de la fundación. La idea básica en este caso es que cualquier acto representativo, proposicional o epistémico es un acto que depende de un estrato afectivo previo y más fundamental (Szanto y Landweer, 2020, p. 11). Me gustaría sugerir que esta postura también aparece en los debates contemporáneos de la fenomenología que tratan sobre la naturaleza de los sentimientos básicos pre-intencionales, como la noción de sentimiento existencial [*existential feelings*] en Matthew Ratcliffe (2005; 2008; 2015). Esta noción tiene grandes similitudes con el concepto heideggeriano de *Stimmung*,¹ y este será el foco de atención del presente trabajo. Argumento que los sentimientos existenciales se basan en el mismo aspecto fundacional que la fenomenología existencial con respecto a la afectividad, aunque presenta un número importante de desarrollos conceptuales adicionales.

La fenomenología existencial, caracterizada principalmente por la perspectiva propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*, presenta una aproximación por estratos a los fenómenos afectivos en los que una dimensión ontológica, la *Befindlichkeit*,² fundamenta una dimensión óntica y concreta, denominada *Stimmung*. La noción de *Befindlichkeit* se relaciona con una estructura existencial e indica cómo un contexto dado es relevante para alguien.³ Encontrarse a uno mismo en un contexto significa habitar en un cierto *Stimmung*, el cual constituye nuestro pertenecer al mundo y determina los tipos de posibilidades para los cuales estamos abiertos.

¹ En el habla cotidiana alemana *Stimmung* se usa para referirse a un estado anímico. Pero específicamente en la obra heideggeriana, diversos intérpretes coinciden en traducir *Stimmung* por temple anímico [N. del T.]

² Entre los traductores de Heidegger al castellano, José Gaos vertió *Befindlichkeit* por *encontrarse* (en sentido afectivo), mientras que Jorge E. Rivera prefirió *disposición afectiva* [N. del T.]

³ La manera intuitiva de entender el término *Befindlichkeit* sería a partir de su sentido verbal en alemán: *sich befinden*, en el sentido de “sentirse de cierto modo”, o en el sentido de estar localizado, situado. Slaby (en prensa) sugiere que la traducción del término debería ser “contexto sensitivo”: la “afectividad” es más apropiada para referirse a la dimensión ontológica general; “temple” [*attunement*] en relación con sus instancias particulares; “disposición” [*disposedness*] a la lógica temporal del término; y “encontrarse” [*findingness*] para indicar la radical situacionalidad que Heidegger intenta comunicar con este término. En lo que sigue, optaré por la noción de “afectividad” para referirme a la dimensión general de la afectividad humana, distinguiéndola de sus concreciones ónticas, *Stimmungen*. Elijo mantener sin traducir el término *Stimmungen* la mayor parte del tiempo debido a la variedad de estados afectivos que abarca, como estados de ánimo, emociones, sentimientos, atmósferas afectivas (Golob, 2017). Pienso que la palabra “estados de ánimo” [*moods*], como sugieren las traducciones al inglés de *Ser y tiempo*, tanto la de Macquarrie y Robinson como la de Stambaugh, no dan cuenta de esa extensa variedad. A veces especifico esta noción a través del calificativo “temples [*moods*] heideggerianos” o “estados de ánimo pre-reflexivos”, cuando se trate de distinguirlos de estados reflexivos e intencionales.

Estos concretos fenómenos ónticos son similares en estructura a los sentimientos existenciales de Ratcliffe. Pero a diferencia de los *Stimmungen* heideggerianos los sentimientos existenciales se refieren a los fenómenos afectivos pre-intencionales y corporales que estructuran la relación entre uno mismo y el mundo (Ratcliffe, 2008). Los sentimientos existenciales son, entonces, tanto un “sentimiento corporal” como una “manera de encontrarse uno mismo en el mundo” (Ratcliffe, 2008, p. 2).

En las siguientes páginas me concentraré en la relación entre el concepto de *Stimmung*, en la tradición heideggeriana, y el concepto de sentimientos existenciales propuesto por Ratcliffe. ¿Cuál es la relación entre estas categorías descriptivas? ¿Se refieren a los mismos fenómenos? ¿Cuál de las dos categorías es más fundamental? Y, probablemente más importante, ¿cuál es la principal diferencia entre *Stimmungen* y sentimientos existenciales? Después de esta breve introducción al tópico de la afectividad en la fenomenología existencial, me concentraré específicamente en la noción de afectividad en Heidegger (2). Posteriormente, presentaré el concepto de Ratcliffe de sentimientos existenciales, relacionándolos principalmente con los fenómenos psiquiátricos (3). Al final, propondré una confrontación entre ambos enfoques de la afectividad, con el objetivo de entender las relaciones entre estos dos conceptos y la aplicabilidad de cada uno (4).

1. El sí mismo y la apertura de mundo: el concepto de *Stimmung*

La interminable pregunta ontológica de Heidegger sobre el sentido del ser en *Ser y tiempo* conduce al análisis de un particular ente que “comprende” el ser.⁴ Tal análisis se basa principalmente en la identificación de estructuras que posibilitan las relaciones humanas significativas con los entes en general. Entonces Heidegger procede a identificar cuatro estructuras posibilitantes básicas de la existencia, o existenciarios, a saber, *Befindlichkeit* (afectividad), *Verstehen* (comprensión), *Verfallensein* (estado caído) y *Rede* (habla), que en conjunto constituyen la *Sorge* (cuidado), unidad temporal de nuestro ser-en-el-mundo (Heidegger, 1957). Algo digno de notarse es que dicha relación significativa con los entes no consiste en una simple tarea cognitiva, a través de su representación o conciencia en primer lugar (Elpidorou y Freeman, 2015a, p. 663). En lugar de esto, aquí la afectividad juega un importante rol. Como un componente constituyente de la apertura humana, la *Befindlichkeit* se refiere a la estructura que nos templa con respecto al mundo de una manera significativa. En relación con esta categoría ontológica encontramos sus manifestaciones concretas, *Stimmungen*, o los varios y específicos modos en que la existencia humana puede

⁴ A este ente que somos nosotros mismos, Heidegger lo denomina *Dasein*, lo cual, en palabras recientes de Kevin Aho (2019), no significa un organismo dotado de una mente cognitiva, ni un ente neuroquímico, sino una “actividad situada en el mundo, auto-interpretante” (pp. xii, 11).

relacionarse afectivamente con el mundo (Elpidorou y Freeman, 2015a, p. 663). Esta estructura tiene un aspecto similar a la “cara de Jano”, en la medida que revela las cosas en el mundo y al mismo tiempo es un modo de autoconciencia (Weberman, 1996; Slaby y Stephan, 2008; Goldie, 2000). Esto confirma la idea de Heidegger de que la afectividad humana no es solamente un adorno o coloración de la experiencia humana. Desde un punto de vista ontológico, la *Befindlichkeit* y su contraparte óntica, *Stimmung*, presentan tres aspectos centrales de la apertura humana: 1. Desocultan la existencia en su constitución arrojada (*Geworfenheit*); 2. Desocultan, al mismo tiempo, al mundo, a los otros y a nosotros mismos; 3. Muestran el hecho de nuestro ser afectado por entes intramundanos (Heidegger, 1957, pp. 136-139). Estos tres rasgos ontológicos se manifiestan a sí mismos únicamente por medio de *Stimmungen* particulares, y como indica el primer rasgo ontológico, los *Stimmungen* particulares desocultan concomitantemente nuestra propia situación, a través de modos particulares de encontrarse a uno mismo en el mundo: “el *Stimmung* hace manifiesto cómo es uno mismo y cómo se encuentra”, afirma Heidegger (1957, p. 134). Además de ser siempre un aspecto presente de la existencia humana, nuestro ser, siempre templado por los *Stimmungen*, tiene al mismo tiempo una importante función epistémica, en la medida que modela e informa nuestra experiencia (pero también la restringe o distorsiona, cerrando aspectos importantes de la misma).⁵ Al dar forma a nuestras experiencias, los *Stimmungen* también dan acceso a experiencias valorativas, es decir, manifiestan nuestro encuentro con el mundo como *importando* de un modo o de otro.⁶ Es por ello que la afectividad en general, y los *Stimmungen* en particular, son tan importantes en nuestra constitución como el modo de actividad productora de sentido que somos nosotros mismos. Esencialmente, *Befindlichkeit* y *Stimmungen* vinculan al sí mismo y al mundo a través de este aspecto fundamentalmente afectivo: “El templamiento (*Gestimmtheit*) de la *Befindlichkeit* constituye existencialmente la apertura al mundo (*Weltoffenheit*) del *Dasein*” (Heidegger, 1957, p. 137).

Sin embargo, diversas críticas se han centrado en algunos defectos del tratamiento heideggeriano de los fenómenos afectivos. Como afirma la introducción del reciente libro *Heideger on Affect*: “[Heidegger] no desarrolló con total claridad la distinción entre emoción, sentimiento, pasión, afecto y estado de ánimo [...] lo cual hace su tratamiento de los fenómenos afectivos terminológicamente incongruente e inconsistente” (Hadjioannou, 2019, p. X). A pesar de los problemas terminológicos y del señalamiento de inconsistencia, el panorama completo presentado en *Ser y tiempo* nos permite acceder a la perspectiva

⁵ Para Heidegger, inclusive la aparente falta de una presencia emocional en la experiencia muestra, por el contrario, un modo muy especial de temple, a saber, el característico de la postura teórica (Heidegger, 1957, p. 138).

⁶ Weberman (1996) presenta una descripción de la teoría heideggeriana de las emociones como “fuertemente cognitivista por naturaleza”, como dadoras de un carácter ineludiblemente desocultante de la experiencia humana, en la medida en que revelan, al mismo tiempo, “cosas sobre nosotros mismos, los otros y el mundo en general”.

heideggeriana de las “emociones” —en general entendida desde el enfoque de la tesis fundacional, la cual reconoce a la afectividad y sus instancias particulares como modos primordiales del encuentro con los entes, sobre lo cual se constituye posteriormente un orden mayor, el de los comportamientos epistémicos—.⁷ Al mismo tiempo, la filosofía de Heidegger sobre las emociones es notablemente compleja y requiere que empleemos distinciones conceptuales internas para dilucidarla —distinciones que no pueden ser halladas en la obra de Heidegger—. De acuerdo con Golob (2017), deberíamos hablar en términos de una “superposición extensional” [*extensional overlap*] en el tratamiento heideggeriano de los fenómenos afectivos, en la medida de que no habla de emociones, afectos o pasiones, sino que enmarca toda la reflexión en términos de *Stimmungen* (Golob, 2017, p. 254).⁸

Además, los *Stimmungen* son muy diferentes de las emociones en el sentido de que no se dirigen a algún objeto intramundano específico, sino que constituyen el contexto en el cual el encuentro con las cosas es experiencialmente posible. Citando a Heidegger: “El *Stimmung* ya ha desocultado, en cada caso, el ser-en-el-mundo como un todo, y hace posible en primer lugar el dirigirse uno mismo hacia algo” (Heidegger, 1957, p. 137). Desde esta formulación, el “mundo” equivale a un reino de fines prácticos, valores y metas. El mundo es un trasfondo significativo, dado siempre por sentado en nuestras actividades, y un espacio para potenciales actividades intencionales que enmarca todas nuestras experiencias, esencialmente abierto por medio de los *Stimmungen*. Tal rasgo pre-intencional de los *Stimmungen* fue subrayado posteriormente por Bollnow, al distinguir los *Stimmungen fundamentales* de otras emociones “más altas”, dirigidas intencionalmente. Mientras la ira, por ejemplo, consiste en sentir ira con respecto a algo, un estado general de alegría, por el otro lado, equivale a un estado comprensivo que hace posible diversas relaciones intencionales alegres (Bollnow, 2017, p. 3). Basado en este rasgo fundacional de los *Stimmungen*, Bollnow afirma que la relación entre *Stimmung* y emoción no es una relación entre iguales, sino una relación de desarrollo: las emociones intencionalmente dirigidas solo surgen sobre este nivel básico, relacionado con nuestro sentimiento fundamental de la vida, al cual pertenecen los *Stimmungen* (Bollnow, 2017). Pero como dije antes, al menos en *Ser y tiempo* las cosas no son tan claras, *Stimmung* equivale a la manifestación general de la vida afectiva en todas sus expresiones. Para

⁷ En una versión ligeramente diferente, Bollnow (2017) presenta el concepto de *Stimmung* como “el nivel más básico de la vida mental”. Desde esta perspectiva, los *Stimmungen* básicos se entienden como *sentimientos de vida* (*Lebensgefühle*), y se vinculan directamente con las funciones vitales de un ser humano, al modo de “la fundamentación más profunda de la vida” y como “la forma más simple y original en la cual la vida humana llega a conocerse a sí misma”. En este sentido, los *Stimmungen* no son solo una estructura antropológica necesaria, sino que también constituye la fundamentación de todos los niveles subsecuentes de la vida mental, estados dirigidos intencionalmente, como las emociones, por ejemplo, del mismo modo que en el enfoque de Heidegger.

⁸ El concepto general de *Stimmung* se refiere a diversos estados afectivos, como los estados de ánimo pre-reflexivos: angustia y aburrimiento, o emociones episódicas: el miedo y sus variantes, la esperanza, entre otros.

Heidegger, los ejemplos paradigmáticos de estados afectivos son la *angustia* y el *aburrimiento*, debido principalmente a su papel metodológico y transformativo.

En algunos casos, sin embargo, es posible que la experiencia de nosotros mismos y del mundo se presente como fragmentada, irreal, distante o indiferente, permeada por una desesperación profunda, de una manera tal que incluso los casos más extremos de angustia o aburrimiento no logran capturar. Los casos psiquiátricos presentan aspectos de la experiencia que la terminología afectiva tradicional —basada en nociones como estados de ánimo y emociones— no parece capaz de aprehender.

2. El colapso del sí mismo y del mundo: el concepto de sentimientos existenciales

El desacuerdo profundo entre la concepción de Heidegger sobre la afectividad y las investigaciones empíricamente orientadas sobre los estados de ánimo fue recientemente subrayado por Freeman (2014). En la actual psicología convencional, los estados afectivos son tratados como estados internos y subjetivos, que solo pueden ser inferidos a partir del comportamiento de un sujeto, su nivel de actividad, postura, expresiones faciales y el tono de voz (Freeman, 2014, pp. 451-2). Sin embargo, la postura de Heidegger indica que la apertura de nosotros mismos y del mundo depende de que sucedan *Stimmungen* previos, en oposición directa con respecto al enfoque psicológico de los estados de ánimo, de carácter internalista e inferencial. Por lo tanto, los *Stimmungen* o templos heideggerianos no son eventos privados, sino *modos de sintonización* con el mundo. Al reconocer el valor y el poder descriptivo de los templos heideggerianos, Freeman argumenta que “los enfoques contemporáneos sobre los estados de ánimo en psicología deberían tomar en serio estos señalamientos heideggerianos y usarlos al definir, estudiar, evaluar y bosquejar conclusiones sobre la naturaleza de los estados anímicos” (Freeman, 2014, p. 445).⁹ En otras palabras, hay varias indicaciones valiosas en la tradición fenomenológica existencial que podrían ser útiles para tratar con problemas empíricos.

⁹ Otros problemas relacionados con la investigación sobre los estados de ánimo en psicología consisten en lo siguiente: 1. No hay acuerdo sobre cómo difieren los estados anímicos de los afectos. Esta confusión depende notablemente de una confianza en los conceptos que tiene la psicología convencional sobre nuestra vida afectiva. 2. No está claro si los tests psicológicos son, de hecho, estados anímicos de prueba, debido a la falta de precisión conceptual. 3. El concepto operativo de estado anímico es estrecho y superficial, resumido en valoraciones positivas o negativas; el estado de ánimo aún implica una experiencia más amplia que va más allá de los estados de ánimo felices o tristes, muestran la necesidad de reconocer sus matices y fluctuaciones internas. 4. En relación con los ambientes experimentales de prueba, hay una tendencia a la atomización de los estados de ánimo, es decir, la separación del contexto ambiental en el cual suceden. 5. La mayoría de los experimentos descuidan la dimensión personal y reveladora de los estados de ánimo (Freeman, 2014, pp. 458-460).

De forma similar, pero en otra dirección teórica, Matthew Ratcliffe (2005; 2008; 2015) sugiere que la palabra “sentimiento” a veces es utilizada para referirse a distintas categorías fenoménicas, relacionadas con fenómenos afectivos corporales y pre-intencionales que estructuran la relación entre uno mismo y el mundo. Estos sentimientos de trasfondo, calificados como “existenciales”, presentan dos características principales: primeramente, son estrictamente corporales y, en segundo lugar, comprenden orientaciones de fondo a través de las cuales nuestra experiencia se estructura. Por tanto, los sentimientos existenciales son tanto “sentimientos del cuerpo” como “maneras de encontrarse uno mismo en el mundo”, las cuales constituyen al mismo tiempo nuestro “sentido de la realidad”, de uno mismo y del mundo (Ratcliffe, 2008, p. 2). A diferencia de las emociones, entendidas como causalmente determinadas, como estados intencionales intensos y breves, los sentimientos emocionales tienden a ser más duraderos y difusos, sin un foco intencional específico y, más importante, casi nunca son sobresalientes. En un nivel muy básico, los sentimientos existenciales que conciernen a funciones vitales se expresan en la forma de un “sentimiento de estar vivo”, “estar saludable”, “cansado”, entre otros. Sin embargo, en niveles más complejos, estos sentimientos pueden implicar estratos sociales como sentimientos de familiaridad y seguridad, vulnerabilidad, ansiedad, entre otros, dependiendo de la inserción de niveles saturados cultural y conceptualmente (Slaby y Stephan, 2008). Considerando esto, se puede decir que no hay experiencia intencional que no contenga en sí misma un aspecto afectivo-corporal del tipo descrito arriba, incluso si no aparece de un modo prominente en la experiencia cotidiana.¹⁰ Debido a su naturaleza pre-intencional y pre-conceptual, los sentimientos existenciales son consistentes con la tesis fundacional de la afectividad atribuida a la tradición heideggeriana (Szanto y Landweer, 2020). De hecho, Ratcliffe es consciente de ello y enfatiza su herencia heideggeriana al acuñar el concepto de sentimientos existenciales.¹¹

Debido a la presencia tácita de estos sentimientos en la experiencia común, algunos casos inusuales pueden proveer el lugar de análisis apropiado, ya que en algunos de ellos podemos observar una drástica alteración en este nivel de fondo afectivo. Principalmente en los cambios psiquiátricos y otros eventos disruptivos en la vida humana es que dichos sentimientos vienen a la luz, precisamente en sus rasgos alterados.¹² En consonancia con esto,

¹⁰ En la literatura, hay una preocupación expresa sobre el carácter fenoménico de estos sentimientos. La pregunta es si de hecho es posible llamar “sentimientos” a los aspectos corporales que rara vez, o casi nunca, aparecen en la conciencia reflexiva (véase Saarinen, 2018).

¹¹ Véase Ratcliffe (2005, p. 54): “La concepción de Heidegger de ‘temple anímico’ [mood] se aproxima bastante a lo que he llamado ‘sentimiento existencial’”.

¹² Debido a la discreta presencia de estos sentimientos en la experiencia cotidiana, el análisis de Ratcliffe confía en un modelo de elucidación de las estructuras de la experiencia basado en sus rasgos disruptivos: todo el planteamiento consiste en elucidar la estructura de la afectividad a partir de la falta de su funcionamiento propio. Es a partir de los casos disruptivos, por tanto, como ciertas estructuras aparecen precisamente en su carácter disfuncional. Heidegger (1957) es el caso prototípico que presenta este modelo, en el cual el análisis de la

las condiciones psiquiátricas presentan una perspectiva privilegiada para describir estos sentimientos, toda vez que las modificaciones experimentales que se experimentan en estos casos son, la mayoría de las veces, descritas en términos de sentimientos peculiares que pasan de una forma tácita a una alterada, en la cual el sentido de realidad es disminuido, fragmentado o transformado de alguna manera (Ratcliffe, 2008). Las expresiones de ruptura en este nivel afectivo elemental vienen a primer plano precisamente en los cambios experienciales manifestados en casos psiquiátricos. La mayor parte del tiempo, metáforas y analogías empleadas por pacientes psiquiátricos sugieren que estas alteraciones adquieren contornos dramáticos, que expresan colapsos en la relación entre uno mismo, los otros y el mundo. Debido a que las categorías tradicionales de emoción se refieren a cosas específicas y eventos dentro del mundo, fallan al aprehender la dimensión experimental de los padecimientos mentales, englobados en la noción de sentimientos existenciales. Esta noción fenomenológicamente orientada, basada en la lectura heideggeriana de la afectividad, se refiere más bien al espacio de posibilidad que constituye la experiencia, y que es socavado en algunas situaciones límite.¹³ Para describir estas categorías fenomenológicas casi siempre opacas, Ratcliffe frecuentemente apela a narrativas autobiográficas y literarias.

Al evocar la descripción que Styron hace de su propio proceso depresivo, por ejemplo, Ratcliffe muestra cómo dichos estados alterados fueron asociados con una experiencia completamente diferente de sí mismo y del mundo. Con referencia al sentimiento de *sofocación* descrito por Styron, Ratcliffe sostiene que este sentimiento representa “algo que no es experimentado solamente como un estado corporal intencional, sino también como una relación alterada con el mundo” (2008, p. 61). Las implicaciones prácticas de estas transformaciones afectivas consisten en que su mundo entero aparecía de un modo disminuido, modificando enteramente su manera de pertenecer al mundo. En otros casos, como en las experiencias esquizofrénicas, estos sentimientos pueden modificarse a tal medida que el sentido mismo de la realidad o de individualidad puede colapsar. Esto es lo que sucedió con Renee durante sus episodios, en los cuales ella experimentó una completa ausencia de actividades deliberativas y de una conexión práctica con las cosas. La “locura”, en el sentido propuesto por Renee, significa exactamente este sentimiento de abandonar la realidad por una *orientación existencial* completamente diferente (2008, p. 64).¹⁴

estructura paradigmática de la intencionalidad se articula a través de la identificación de rupturas en el encuentro con los útiles, ya sea que falten, estén rotos o sean inadecuados para una tarea dada.

¹³ Recientemente, Thomas Fuchs (2013b) presentó un relato psicopatológico de la “vulnerabilidad existencial” encontrada en los casos de padecimientos mentales, basado en el concepto de Jaspers de “situaciones límite”. En este particular sentido, las situaciones límite se refieren a circunstancias insoportables que tienen lugar en la vida humana, y que resultan en el surgimiento de padecimientos mentales como respuesta a dichas circunstancias.

¹⁴ Experiencias depresivas, por ejemplo, son expresadas frecuentemente a través de metáforas de confinamiento, las cuales transmiten una apertura alterada al mundo, basadas en notables síntomas corporales (Ratcliffe, 2015,

Después de presentar el peculiar modo en que los sentimientos existenciales explican cómo el yo y el mundo pueden colapsar en experiencias psiquiátricas, dirigiré mi atención en la crítica que hace Ratcliffe del enfoque heideggeriano de la afectividad. Al hacerlo, será posible demarcar claramente la diferencia y el papel que juegan los sentimientos existenciales y los templos heideggerianos en una teoría fenomenológica de las emociones o la afectividad.

3. La crítica de Ratcliffe a la teoría de Heidegger de la afectividad

De acuerdo con Ratcliffe (2008), es posible distinguir entre su noción de sentimientos existenciales y los templos heideggerianos, al menos en tres aspectos: 1. En la obra de Heidegger, el análisis se restringe solamente a unos cuantos templos, a saber, la *angustia* (en *Ser y tiempo*) y el *aburrimiento* (en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, GA 29/30); 2. Algunos de estos templos tendrían más matices de los que reconoce Heidegger y requieren una diferenciación más fina y detallada, como ya se indicó en la caracterización de los *Stimmungen*. Por ejemplo, ¿cuál es la diferencia entre templos, sentimientos y emociones? La superposición extensional de Heidegger sobre la afectividad obstaculiza tales definiciones pormenorizadas; 3. La obra de Heidegger soslaya el papel que desempeña el cuerpo en las experiencias afectivas. En otras palabras, no está claro cómo entiende Heidegger la relación entre la afectividad y el rol que desempeña el cuerpo (Ratcliffe, 2008, p. 3). Considero especialmente relevante este último aspecto.¹⁵ Ya que los otros dos puntos tienen que ver con la filosofía heideggeriana de las emociones en general, me concentraré en el supuesto desdén en la teoría de Heidegger por el papel que tiene el cuerpo en las experiencias afectivas.

Es bien sabido que, aunque Heidegger reconoce el problema implicado en la cuestión del cuerpo, no explica cómo se relaciona con nuestra estructura ontológica como existentes

p. 148). El tipo de colapso que tiene lugar en estos casos se refiere, la mayor parte del tiempo, al señalamiento de un “empobrecimiento del mundo” (2015, p. 8). Por otro lado, en el contexto de los llamados desórdenes del sí mismo (perturbaciones de la ipseidad), descripciones de experiencias anómalas del sí mismo, dentro del espectro de la esquizofrenia, dependen frecuentemente de ciertos sentimientos de transformación de sí mismo, en los cuales la estructura yo-mundo es “retada constantemente, inestable y oscilante”, causando experiencias anómalas de uno mismo, conocidas como desórdenes del sí mismo [*self-disorders*].

¹⁵ La lista de Ratcliffe no es exhaustiva. Véase Freeman (2014, pp. 453-454) para una lista amplia de problemas en la teoría heideggeriana de la afectividad. En particular, la crítica más significativa de Freeman con relación a los tópicos que me interesan es el descuido del nivel infrapersonal de la explicación, ya que el enfoque de Heidegger no considera la neurofisiología o la neuroquímica del estado anímico. A primera vista, ésta parece una exigencia fuera de lugar para la empresa fenomenológica de Heidegger, pero si estamos interesados, como Freeman lo estuvo, en proveer una lectura de los templos anímicos inspirada en Heidegger, aplicable a las ciencias afectivas, entonces deberíamos considerar seriamente esta falta. Ratcliffe (2002) brinda una interesante aproximación entre la fenomenología de Heidegger y el enfoque neurofisiológico de Damasio sobre las emociones.

(Heidegger, 1957, p. 109).¹⁶ El punto central de la crítica de Ratcliffe no es que Heidegger ignore el problema del cuerpo, lo que es una afirmación difícil de sostener.¹⁷ Por el contrario, lo señalado es la ausencia del aspecto corporal de los *Stimmungen*. A causa de tal descuido, no está claro cómo deberíamos entender la relación entre *Stimmung* y nuestra fenomenología corporal. En otras palabras, ¿cómo es que la experiencia de la angustia, del aburrimiento, entre otros, se relacionan con su fenomenología corporal? Queda un rompecabezas con respecto a cómo estos “temples” se relacionan con el cuerpo sintiente (Ratcliffe, 2008, p. 55). En particular, al hacer a un lado nuestra fenomenología corporal, los templos heideggerianos no pueden describir la estructuración (o desestructuración) de la experiencia en casos psiquiátricos, por ejemplo. Ya que los sentimientos aparecen en la experiencia primeramente como sentimientos corporales, parece difícil hacer un análisis detallado de los colapsos del sí mismo y del mundo, tal como se presentan en los casos psiquiátricos. Este paso adicional, por completo ausente en los análisis de *Ser y tiempo*, parece decisivo para el éxito de cualquier teoría de la afectividad que intente dar cuenta de las experiencias anómalas. En la medida que los sentimientos existenciales son primeramente *sentimientos corporales*, los cambios sutiles en la experiencia del cuerpo, resultantes de una enfermedad, pueden causar cambios en la percepción individual de la realidad, modificando el entramado de relaciones entre uno mismo, los otros y el mundo.

El aspecto transparente del cuerpo en el contexto de una experiencia saludable ha sido reiterado en la literatura fenomenológica reciente. La transparencia, puede decirse, es la marca de la salud y un normal funcionamiento del cuerpo (Carel, 2016, p. 59). En casos de enfermedad, el cuerpo deja de ser el lugar invisible de los proyectos personales y adquiere el carácter de un objeto, como el foco de un estado disruptivo que demanda atención urgente. Esta forma de atención perturbada y negativa dirigida al cuerpo es llamada estado “dys” por Leder (1990), indicando a través del prefijo griego un estado disfuncional de la experiencia del cuerpo, una forma de aparecer del cuerpo como enfermo, dañado, extraño (Leder, 1990, p. 84). Si entendemos cómo es que los sentimientos existenciales capturan los cambios derivados de los padecimientos mentales, podemos decir que tales sentimientos son responsables en gran medida de los cambios psiquiátricos, y esto es así precisamente porque

¹⁶ Con respecto a la llamada “problemática oculta” de la naturaleza corporal del *Dasein*, véase Cerbone (2000).

¹⁷ A pesar de la dificultad hallada por Heidegger en *Ser y tiempo* con respecto al cuerpo, hay al menos dos momentos de la obra de Heidegger que apuntan a dicho tópico y que vale la pena mencionar. En los *Seminarios de Zollikon*, siguiendo la distinción de Husserl entre *Körper* y *Leib*, Heidegger llama la atención sobre el fenómeno del cuerpo en su dimensión vivida (*Leib*). En *Los principios metafísicos de la lógica* (GA 26), Heidegger presenta el problema del cuerpo basado en los cambios internos de su analítica existencial de *Ser y tiempo*, conocidos como *metaontología*. Dentro de este panorama, el fenómeno entero del ser-en-el-mundo y la neutralidad del *Dasein* son reconsiderados en términos de una dispersión trascendental en la corporalidad y la sexualidad. Sobre el descuido de Heidegger con respecto al cuerpo en su planteamiento filosófico, véase Aho (2009).

lo experimentado por el paciente son posibilidades de experiencia modificadas, no disfunciones cerebrales.

Precisamente porque los *Stimmungen* carecen de esta perspectiva corporal, es difícil emplearlos como una herramienta útil para el análisis de los fenómenos psicopatológicos.¹⁸ Pero esto no significa que debamos disminuir los templos heideggerianos basados en su valor nominal. Más bien, deberíamos reconocer su carácter distintivo. Aquí puede ser de ayuda un ejemplo histórico de aquello a lo cual me refiero. Al considerar la naturaleza de las experiencias religiosas, William James propone una útil distinción entre nuestras experiencias de aquellos fenómenos y sus apuntalamientos médicos, neurológicos. En contra de la opinión del materialismo médico, que era popular en ese tiempo, James argumenta que nuestros estados mentales tienen un valor sustantivo por sí mismos, independientemente de los elementos neurológicos subyacentes. James (2002) dice que, en contextos religiosos, hay una necesidad de diferenciar entre los enfoques materiales-existenciales y el significado espiritual de estas experiencias para la gente que las experimenta. Pienso que lo mismo sucede en el caso de Heidegger con respecto a su tratamiento de los *Stimmungen* como desocultantes de nuestra propia situación, los cuales difieren de las connotaciones psicológicas de los afectos y los sentimientos (*Affekte und Gefühle*) (Heidegger, 1957, p. 138). Uno de los aspectos centrales de los *Stimmungen* es exactamente este tipo de apertura evaluativa del mundo, a pesar de los basamentos biológicos de nuestra situación.¹⁹ A grandes rasgos podemos decir que los *Stimmungen*, para Heidegger, corresponden a esta dimensión personal evaluativa, irreductible a elementos neurofisiológicos, en el mismo sentido que en el análisis de James sobre las experiencias religiosas. Esta proximidad podría inclusive ser

¹⁸ Véase Svenaeus (2018) para un tratamiento del sentimiento de lo inhóspito (*Unheimliche*) en relación con fenómenos psiquiátricos como el síndrome de Cotard o la ilusión de Capgras. De acuerdo con Svenaeus, el análisis que hace Heidegger de lo inhóspito se queda corto con respecto a los fenómenos verdaderamente inhóspitos, en virtud de su descuido de los aspectos corporales e intersubjetivos de la existencia. A pesar de la distinción entre diversos niveles de la experiencia de lo inhóspito él cree, de hecho, que es posible entender la angustia heideggeriana en términos patológicos: “Desde mi punto de vista, el análisis y la descripción de Heidegger sobre la angustia existencial es más parecida a las experiencias tenidas por pacientes depresivos que a las padecidas por quienes sufren desórdenes de angustia. La angustia existencial no es tanto un caso de sentirse generalmente atemorizado sino de sentirse abrumado por una falta de sentido en la cual una persona es privada de toda esperanza. Nada importa ya, ningún evento significativo podría ocurrir en mi vida, ya que todo proyecto humano esencialmente carece de sentido” (2018, p. 17). En cambio, creo que es importante distinguir claramente entre los templos heideggerianos y otros sentimientos patológicamente motivados. Katherine Withy (2015) ofreció una clara distinción entre la angustia heideggeriana y otros fenómenos psiquiátricos, como la despersonalización, basándose en el papel metodológico y desocultante que tiene la angustia en el enfoque de Heidegger.

¹⁹ “Frecuentemente, la angustia está condicionada ‘psicológicamente’. Este hecho es un problema ontológico en su facticidad, no solo con respecto a sus causas ónticas y al curso de su desarrollo. El desencadenamiento psicológico de la angustia solo es posible porque el *Dasein* es angustiado en el fundamento de su ser” (Heidegger, 1957, p. 190).

mayor si recordamos que algunos conceptos operativos en el marco fenomenológico de Heidegger dependen de una especie de *teología secularizada* (Mulhall, 1996). Esto aplica ciertamente para el *Stimmung* más importante en *Ser y tiempo*, la angustia, la cual, no por casualidad, tiene un papel central en la tradición cristiana, desde Agustín hasta Kierkegaard.²⁰ Pero, a diferencia de los pensadores cristianos, la angustia en Heidegger no nos lleva a un encuentro con Dios, sino que nos compele a encarar nuestra propia mortalidad. En este sentido, la angustia tiene un importante rol metodológico que debería ser enfatizado, en la medida que solamente a través de ciertas experiencias emocionales, no proposicionales, podemos alcanzar ciertas verdades ontológicas de la existencia humana. Al final de esta historia, el agente atrapado por la angustia mostrará algunos rasgos distintivos, como una individualización que suspende temporalmente nuestra inmersión en el normativo mundo impersonal (Golob, 2017).

La angustia, en tanto *Stimmung* privilegiado en *Ser y tiempo*, otorga al sí mismo una nuclear dimensión unitaria de un modo muy distinto al de los estados psicopatológicos —como el yo dividido, o el yo que escapa de sus sentimientos— (Ratcliffe, 2008). Otro punto muy importante se refiere a la dimensión en la cual la angustia retira la existencia de un mundo impersonal. Cuando es atrapada en la angustia, la existencia no comparte ningún patrón normativo provisto por las normas impersonales (*das Man*), que también son responsables de los patrones aceptados de normalidad y anormalidad. En pocas palabras, en los estados de angustia, incluso el estatus diagnóstico se vuelve problemático. Otro aspecto que vale la pena considerar es la rareza y sutileza con las que se manifiesta la angustia de acuerdo con Heidegger, lo cual es muy diferente de las experiencias dolorosas de los padecimientos mentales, llenos de sufrimiento (Heidegger, 1957). Tal vez esta es la mayor diferencia entre *Stimmung* y sentimiento existencial. En este punto, inclusive podríamos decir que uno de los papeles metodológicos más importantes de los sentimientos existenciales consiste en revelar el sentimiento de vulnerabilidad constitutivo de la existencia humana. Como recientemente ha propuesto Svenaeus, solo a través de una adecuada apreciación de los sentimientos existenciales en casos serios, como la ilusión de Capgras y el síndrome de Cotard, podríamos lograr comprender el sentido profundo de lo que Heidegger llama “lo inhóspito” (*Unheimlichkeit*) en *Ser y tiempo*: nuestro no estar en casa. Por tanto, más que individualización, los sentimientos existenciales promueven una conciencia de nuestra propia situación corporal permeada por la vulnerabilidad (Svenaeus, 2018).

²⁰ De acuerdo con Hans Ruin (2000), el significado del concepto heideggeriano de *Stimmung* solo es accesible por medio del contraste y comparación con las concepciones clásicas de pasión y razón, y de su desarrollo en el pensamiento cristiano, especialmente en Kierkegaard. La recepción heideggeriana de este problema culminará como una “apasionada forma de racionalidad” (2000, p. 158), o una “filosofía emocionalizada” (Golob, 2017, p. 264).

Con esta discusión en mente, ahora podemos inferir la relación entre *Stimmungen* y sentimientos existenciales, así como los aspectos en los que difieren. Si estos últimos designan los mismos fenómenos que Heidegger llama *Stimmungen*, ¿para qué diferenciarlos? Como señalé previamente, los sentimientos existenciales tienen la ventaja de presentar la fenomenología corporal de los fenómenos afectivos, y pueden ser descritos como sentimientos corporales y como un sentimiento de pertenencia al mundo. En cierto modo, puede decirse que se refieren a los mismos fenómenos, a saber, el persistente sentido de pertenencia al mundo. Pero a diferencia de los templos heideggerianos, los sentimientos existenciales son mucho más detallados y comprenden muy diversas experiencias de la vida humana. Al emplearlos como categorías descriptivas es posible analizar un rango mucho mayor de experiencias, incluyendo aquellas de las enfermedades mentales. También hay una importante diferencia a nivel lingüístico. La mayoría de los fenómenos incluidos en la noción de sentimientos existenciales son referidos por la gente como “sentimientos”, en lugar de “emociones” o “temples” (por ende, superando el traslape transicional de Heidegger). Para usar algunos ejemplos de Ratcliffe: “pertenencia”, “familiaridad”, “plenitud”, “extrañamiento”, “distanciamiento”, entre otros son usualmente referidos como sentimientos, no como templos (Ratcliffe, 2008, p. 55). Esto es correcto, pero también deberíamos evaluar críticamente la aceptación de Ratcliffe de la traducción de *Stimmung* simplemente como “estado anímico” [mood].²¹ En las taxonomías tradicionales, los estados anímicos [moods] son generalmente comprendidos como estados subjetivos comprendidos en estados corporales dirigidos a objetos muy generales (Goldie, 2000). Así que una significación importante que se pierde en la traducción inglesa consiste en la dimensión atmosférica, no subjetiva, implicada en el término alemán.²² Es bien sabido que algunos de

²¹ Tanto Macquarrie y Robinson como Joan Stambaugh traducen *Stimmung* al inglés como “mood”. Por otro lado, si tomamos seriamente la asunción de una superposición extensional al interior del concepto de *Stimmung* (Golob, 2017), pienso que deberíamos ofrecer una traducción del término sensible al contexto, como sugiere Slaby con respecto a la *Befindlichkeit* (véase la nota 3). Al hacerlo, seremos capaces de considerar propiamente diversos aspectos fenoménicos internos al concepto de *Stimmung*, como emociones, templos, sentimientos existenciales, atmósferas, etc.

²² Véase Bollnow (2017, p. 6): “En el *Stimmung*, el mundo no se ha convertido en un objeto, como aparecerá en posteriores formas de conciencia, especialmente en el conocimiento; más bien, el *Stimmung* aún vive enteramente en la unidad indivisa del sí mismo y del mundo, con un compartido coloramiento del *Stimmung* que permea a ambos. Por ello también es equivocado tratar el *Stimmung* de Heidegger solamente a partir de su lado subjetivo y asumir entonces que, por así decirlo, luego se difumina en el mundo”. Krebs (2017) muestra cómo la palabra alemana *Stimmung* difiere de la inglesa “mood” [estado de ánimo] en al menos tres aspectos: 1. En general, los “estados de ánimo” son típicamente entendidos como “transitorios y no muy confiables en cuanto a la versión que ofrecen del mundo, pero también como actitudes afectivas más duraderas y confiables”; 2. El *Stimmung* “no solo se refiere a los estados de ánimo como estados psicológicos de seres humanos individuales, sino también a atmósferas intersubjetivas, como el pánico de masas, y atmósferas no humanas, como la melancolía de los paisajes o de las ciudades”; 3. Como una metáfora musical, *Stimmung* “se inscribe en la tradición de la antigua idea griega del mundo como armonía o *música mundana*”, con respecto a la cual el sujeto humano está sintonizado [*attuned*].

los *Stimmungen* que describe Heidegger podrían ser mejor entendidos como atmósferas, como en el caso del aburrimiento y sus características social e históricamente extendidas (Heidegger, 1983).²³ A diferencia de los estados anímicos, las atmósferas tienen un rasgo perceptual, accesible intersubjetivamente para diferentes sujetos en diferentes estados mentales. Muestran un tipo de estructura material que les hace posible ser disponibles perceptualmente y aprehensibles afectivamente. (Trigg, 2020, pp. 4-5). Finalmente, podríamos diferenciar ambas nociones de acuerdo con los aspectos temporales de nuestra vida afectiva. En este sentido, los sentimientos existenciales son más amplios que los *Stimmungen*, en la medida que estos últimos duran solamente unos instantes, como sugiere la discusión de Heidegger. Los sentimientos existenciales, por el otro lado, pueden ser rápidos y transitorios o prolongarse en períodos de la vida (un largo periodo de depresión, por ejemplo. Véase Kreuch, 2019, p. 87).

Observaciones finales

Después de ofrecer una breve muestra de las aproximaciones recientes a la afectividad en fenomenología, presenté el enfoque de Heidegger con respecto a los fenómenos afectivos, y el modo en que estos desocultan simultáneamente aspectos del mundo y de nosotros mismos. A continuación, abordé el modo en que los sentimientos existenciales dan cuenta de los cambios experienciales en los casos de enfermedades mentales, alterando al mismo tiempo el rasgo desocultante del sí mismo y del mundo que tiene la afectividad en la tradición heideggeriana. Llegó a ser claro que el colapso del mundo personal que se da en algunos padecimientos mentales no es considerado en los términos afectivos tradicionales, como estados de ánimo y emociones, entre otros. Al mismo tiempo, fue posible señalar el papel especial desempeñado por el cuerpo en la estructuración de las orientaciones de fondo que constituyen nuestra pertenencia al mundo y nuestro sentido de la realidad. El concepto de sentimientos existenciales, pues, ofrece una clara mejora en la noción de afectividad de fondo, en la medida que consigue presentar las dimensiones disruptivas de la vida humana que se dan en las enfermedades. Por lo tanto, la principal diferencia entre *Stimmung* y sentimientos existenciales radica en que estos últimos presentan en detalle, al mismo tiempo, el sentimiento corporal y un sentido de pertenencia al mundo.

Mi principal objetivo fue clarificar la relación entre estas categorías descriptivas, enfatizando, al mismo tiempo, sus diferentes usos. En un sentido, ambas categorías se refieren a los mismos fenómenos, a saber, la afectividad de fondo que constituye nuestra vida mental. Pero

²³ Freeman y Elpidorū (2015b) analizan el particular significado y el rol metodológico de los *Stimmung* fundamentales del aburrimiento (*Langewile*) en relación con la teoría de Heidegger de la temporalidad.

en este punto fueron hechas algunas evaluaciones. Por un lado, el enfoque de Heidegger no discrimina entre las varias distinciones dentro de la noción general de *Stimmungen*; por el otro, la comprensión de Ratcliffe sobre los *Stimmungen* como estados de ánimo le impide reconocer la dimensión atmosférica de los mismos.

La relación entre sentimientos existenciales y lo que Heidegger llama estado de arrojado (*Geworfenheit*) aún debe ser elucidada. En la medida que uno de los rasgos más importantes de los fenómenos afectivos es la apertura de dicha dimensión, parece relevante considerar los aspectos constitutivos de los sentimientos existenciales, como su mnemotécnica y aspectos de desarrollo, entre otros. Del mismo modo, la noción de posibilidad (*Möglichkeit*) también debería ser dilucidada, dados los mutuos condicionamientos entre afectividad y los tipos de posibilidad que se nos presentan en la vida cotidiana. Si buscamos un completo análisis estructural de la existencia, así como de los modos concretos en los cuales experimentamos las cosas en nuestra vida diaria, como hace Heidegger en *Ser y tiempo*, también deberíamos buscar describir la manera en que la existencia es desordenada, así como las variedades de colapsos del sí mismo y del mundo que podemos experimentar. Esta descripción, propongo, es mucho más acertada cuando reconocemos la utilidad del concepto de sentimientos existenciales.

Referencias

- Aho, K. (2009) *Heidegger's Neglect of the Body*. Albany. State University of New York Press.
- Aho, K. (2019) *Contexts of Suffering: A Heideggerian Approach to Psychopathology*. London, New York. Rowman and Littlefield International.
- Bollnow, O. F. (2017). The Nature of *Stimmungen*. *Philosophia*, 45, 1399-1418. DOI: 10.1007/s11406-017-9923-z
- Carel, H. (2016). *The Phenomenology of Illness*. Oxford. Oxford University Press.
- Cerbone, C. (2000) Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic? *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 209-230, DOI: 10.1080/09672550050084018
- Drummond, J. (2018). Emotions, value, and action. En Parker, Rodney K.B./Quepons, Ignacio. (Eds.) *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London. Routledge.
- Ferran, I. (2015). The Emotions in early phenomenology. *Studia Phaenomenologica*, 15, 349-374.
- Freeman, L. (2014). Toward a phenomenology of mood. *Southern Journal of Philosophy*, 52 (4), 445-476.

- Elpidorou, A. & Freeman, L. (2015a). Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time. *Philosophy Compass*, 10(10), 661-671.
- Elpidorou, A. & Freeman, L. (2015b). Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and beyond. *Philosophy Compass*, 10(10), 672-684.
- Fuchs, T. (2013a). The Phenomenology of Affectivity. In: K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, Tim Thornton (Eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2013b). Existential Vulnerability: Toward a Psychopathology of Limit Situation. *Psychopathology*, DOI: 10.1159/000351838.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration*. New York. Clarendon Press.
- Golob, S. (2017). Methodological Anxiety: Heidegger on Moods and Emotions. En Stern, R. & Cohen, A. (Eds.) *Thinking about the Emotions: A Philosophical History*. Oxford. Oxford University Press.
- Hadjioannou, C. (2019). *Heidegger on Affect*. Palgrave Macmillan.
- Heidegger, M. (1957). *Sein und Zeit*. Tübingen. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA29/30). Frankfurt am Main. Editorial Vittorio Klostermann.
- James, W. (2002). *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London and New York. Routledge. [Original publicado en 1902].
- Krebs, A. (2017). Stimmung: From Mood to Atmosphere. *Philosophia*, 45(4), 1419-1436.
- Kreuch, G. (2019). *Self-feeling: Can self-consciousness be understood as feeling?* Cham. Springer.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago. University of Chicago Press.
- Mulhall, S. (1996). *Heidegger and Being and Time*. Routledge Philosophy GuideBooks. New York: Routledge.
- Ratcliffe, M. (2002) Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(3), 287-312.
- Ratcliffe, M. (2005). The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), 43-60.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2015) *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. New York. Oxford University Press.
- Ruin, H. (2000). The Passivity of Reason-On Heidegger's Concept of Stimmung, *SATS* 1(2), 143-159.
- Saarinen, J. (2018). A critical examination of existential feeling. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, 363-374.
- Slaby, J & Stephan, A. (2008). Affective intentionality and self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 17(2), 506-513.

- Svenaeus, F. (2018). Why Heideggerian Death Anxiety is not Truly Uncanny: Existential Feelings and Psychiatric Disorders. *Discipline filosofiche*. XXVIII.
- Szanto, T & Landweer, H. (2020). The phenomenology of emotions-above and beyond “What it is Like to Feel”. En Szanto, T.; Landweer, H. (Eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Routledge.
- Trigg, D. (2020). The role of atmosphere in shared emotion. *Emotion, Space and Society*, 35.
- Weberman, D. (1996). Heidegger and the disclosive character of the emotions. *Southern Journal of Philosophy*, 34(3), 379-410.
- Withy, K. (2015). *Heidegger on Being Uncanny*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Acerca del autor

Marcelo Vieira Lopes es candidato a doctor de la Universidad Federal de Santa María de Brasil. Sus principales líneas de investigación son: Fenomenología, Filosofía de la mente, Filosofía de la psiquiatría. De sus principales publicaciones, podemos destacar: “Sentimentos existenciais e memória corporal: dois casos em filosofia da psiquiatria”, *Revista de Psicología*, 2021; “Broken Tool or Disordered Existentiality? The Problem of Mental Illness in Existential Phenomenology”. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Vol. II, 2021, “What Is It to Lose Trust? Covid-19 Pandemic, Extended Minds and Shared Feelings”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, Vol. 77, 2021.

Texto recibido: 21/05/2020; Revisado: 19/10/2020; Aprobado: 25/10/2020

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Seminario de Estudios de la Significación
3 oriente 212, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.
Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<https://topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>