

LA ANALÍTICA DE LOS ESTADOS DE ÁNIMO COMO HERMENÉUTICA DE LA COTIDIANIDAD

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

RESUMEN

En el presente artículo se examinará el análisis heideggeriano de los estados de ánimo dentro del conjunto de la propuesta de realizar una hermenéutica de la cotidianidad. En un primer momento, nuestra mirada se detendrá en el examen del escenario desde el cual emergen estos fenómenos existenciales; y después, en un segundo momento, se examinará, a la luz de lo logrado en el primero, el dispositivo existencial que se pone en juego en lo que comúnmente se conoce como estados de ánimo. Este análisis resulta decisivo al momento de evaluar los aportes heideggerianos para la comprensión de la dinámica existencial de la vida cotidiana.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

THE ANALYTICS OF BASIC MOODS OF EXISTENCE AS A HERMENEUTICS OF EVERYDAY LIFE

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

ABSTRACT

Within the broad proposal of a hermeneutics of everyday existence, this article will explore the Heideggerian analysis of basic moods of how one is in and getting on his/her own existence, firstly, describing the stage where these existential phenomena emerge. Secondly, this article provides an examination of the existential device of being-in-the-world as a whole, starting up such humdrum moods as boredom and angst. This analysis is momentous to evaluate Heidegger's apprehension of the very existential dynamisms of everyday life.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

LA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA sobre los estados de ánimo, los sentimientos y las emociones ha sido abordada habitualmente desde el punto de vista de la teoría general de la conciencia. Desde esta perspectiva estos fenómenos son examinados como simples modificaciones de nuestro psiquismo en su relación con hechos acaecidos en el entorno, es decir, como formas de realidades mentales, que en cuanto tales pueden caracterizarse por tener un campo de acción puramente interno, manifestarse de manera externa o ponerse en común a través del medio del lenguaje.

Dentro de este marco conceptual se suele afirmar que las sensaciones y las emociones son facetas de nuestra vida mental y, por lo tanto, inseparables de la cognición humana; esto implica sostener, igualmente, que al lado de los aspectos biológicos que configuran nuestro ser, existe también la dimensión intencional que nos caracteriza como seres humanos; esto es, como criaturas con propósitos, seres que persiguen objetivos y que buscan que sus acciones tengan algún sentido posible. Así, pues, nuestra naturaleza nos convierte en seres complejos que persiguen sus objetivos de manera autónoma, dotados de estados motivacionales altamente complejos que comportan intenciones, sensaciones y emociones. Incluso, se suele afirmar que el razonamiento puramente teórico, dado que implica perseguir la verdad, es una actividad con objetivos, lo que requiere alguna motivación posible. Es decir, si estuviéramos desprovistos de toda curiosidad nunca podríamos desarrollar procesos de razonamiento, puesto que careceríamos de motivo alguno para formar hipótesis, para buscar datos empíricos con qué refutarlas o confirmarlas, o para seleccionar determinadas proposiciones como premisas de un argumento determinado.

Comúnmente solemos distinguir entre las cosas que una persona hace, sus acciones, y las cosas que meramente le ocurren, sus afecciones; la teoría general de la conciencia establece esta distinción como una diferencia puramente mental, es decir, como algo que tiene que ver con los estados psicológicos de la persona en cuestión y con la relación causal de éstos con el movimiento de su cuerpo. Esta distinción tiene una dimensión funcional al momento de intentar explicar ¿por qué actúan las personas del modo en que lo hacen? Normalmente la investigación filosófica aborda este problema investigando los motivos que tienen las personas para actuar de determinada manera y no de otra, o las razones para actuar, o las causas de las acciones, ya sean internas o externas. Si bien no todos los filósofos que abordan la investigación del problema de la

acción están de acuerdo en que la distinción entre motivos, razones y causas es una distinción clara, lo cierto es que se basan, en la mayoría de los casos, en estas determinaciones categoriales para intentar ofrecer una explicación funcional de la acción humana en general y del modo como interactúa el medio externo en la realización o no de una acción determinada por parte de un sujeto actuante, o de la manera como un sujeto es afectado por un cúmulo de acciones provenientes del exterior, que suelen desatar en el paciente una respuesta condicionada. En todos estos intentos de explicación de la acción y la pasión humana predomina siempre el esquema funcional, anclado en el modelo de razonamiento causal propio de las investigaciones físico-biológicas, y la intención de desarrollar un modelo conceptual que permita sacar a la luz los mecanismos funcionales que regulan normalmente nuestras acciones.

Pero en la investigación general de la acción humana se reconoce también que no siempre las causas de una acción determinada pueden ser reducidas a un modelo de explicación causal en sentido estrictamente racional, ya que a menudo solemos actuar motivados por estados emocionales como el miedo, la euforia y, en general, todos los sentimientos que se pueden tipificar dentro del campo de los estados de ánimo. Sin lugar a dudas, el modelo de un agente perfectamente racional, como un calculador carente de emociones, es un modelo distorsionado y superficial que no alcanza a dilucidar la complejidad propia de la acción humana. Tenemos que reconocer entonces que somos sujetos que actúan de una manera particularmente dispuesta, es decir, nuestra acción no es simplemente la ejecución de un plan racional, producto de un frío cálculo de costes y beneficios probables. En nuestras acciones interactúan simultáneamente razones, motivos y deseos; una acción determinada está condicionada por la manera peculiar como nos encontramos en un determinado momento, y no se realiza entonces de una manera neutra. Esto implica afirmar que somos sujetos que obran bajo un determinado temple de ánimo.

Lo que en la investigación funcional de la acción es denominado “sentimiento” es un estado intencional, en la medida en que los sentimientos son estados mentales acerca de cosas que están fuera; por ejemplo, puedo estar afectado por causa de las palabras groseras que una persona ha proferido en contra de mis acciones; o puedo tener miedo por causa de una inminente entrevista de trabajo en la cual se decide el futuro económico de mi familia. El problema aquí consiste en investigar cómo es posible que eventos externos a mí puedan determinar de manera esencial la manera

como me encuentro en un determinado momento, es decir, decidir, de cierta manera, cómo estoy siendo en el mundo aquí y ahora. Considero que tanto el modelo de explicación físico causal de la acción humana como el funcional no hacen justicia a la complejidad y simultaneidad de los fenómenos que entran en juego cuando un ser humano realiza una acción o padece una afección, es decir, no pueden dar cuenta de cómo estoy siendo en el mundo aquí y ahora; esto es, se necesita un modelo de dilucidación que esté atento a la complejidad de la vida humana y mantenga como su pauta metodológica de explicación una actitud comprometida realmente con lo que intenta comprender. Es decir, se debe abandonar la pretensión teórica de buscar un punto de explicación de la vida humana que sea particularmente neutro y distante, y que dé cuenta de lo que sucede en la acción y la pasión con una formulación omnicompresiva similar a los argumentos racionales ofrecidos por las ciencias que se refieren a estados de cosas.

Para poder dilucidar cómo es posible que hagamos lo que hacemos y que estemos afectados, como de hecho lo estamos, por lo que sucede en el exterior o proviene de los demás o anticipamos en la representación que nos hacemos de lo que sucede en el mundo, se requiere entonces atender, de manera cuidadosa, a lo que sucede en nuestro modo peculiar de estar siendo en el mundo, sin perder nunca de vista el modo como nuestra condición de existentes se manifiesta en la llamada cotidianidad media.

La máxima fenomenológica de “ir a las cosas mismas” indica el camino que se debe seguir cuando nos disponemos a captar la complejidad de nuestra vida desde el movimiento mismo de ella y desde su inevitable aperturidad. Este camino fue seguido de manera particular por Martin Heidegger en 1927 en el desarrollo de su analítica existencial del *Dasein*, que tiene como objeto temático ese ente que en cada momento soy yo mismo y que tiene como peculiaridad ontológica el hecho de que su estar-en-el-mundo consiste en tener-que-ser (*Zu-sein*), es decir, que su esencia consiste en su existencia.

La tarea de dilucidar la complejidad estructural que caracteriza nuestra vida es emprendida por Heidegger teniendo siempre en mira el conjunto de los fenómenos existenciales que se manifiesta con toda su fuerza en nuestro cotidiano estar en el mundo. Esta perspectiva heideggeriana abre la consideración filosófica de los sentimientos, las emociones y los estados de ánimo, a la interpretación analítica existencial de estos fenómenos en el espacio propio de su configuración, a saber, la cotidianidad. Esto implica

abandonar la habitual búsqueda de modelos teóricos de explicación físico-causal que intentan ofrecer luz a todo aquello que acontece en nuestra vida, para retornar, por decirlo así, al mundo oscuro de la caverna, pues, como lo recuerda Gadamer siguiendo en este punto al Heidegger de 1922, “la vida es brumosa (*diesig*), siempre vuelve a rodearse de niebla, y no ofrece claridad y una visión lúcida por mucho tiempo”¹. Retener eso brumoso es, sin lugar a dudas, un desafío; y dado que los estados de ánimo y sentimientos se mueven en este espacio de lo brumoso, su consideración analítica demanda entonces concentrar, en primer lugar, nuestra mirada en el escenario desde el cual emergen estos fenómenos existenciales, y después, en segundo lugar, examinar el dispositivo existencial que se pone en juego en los comúnmente llamados estados de ánimo.

1. EL RETORNO A LA CAVERNA

EL ANÁLISIS HEIDEGGERIANO de los sentimientos y los estados de ánimo o, según su formulación técnica, de las disposiciones afectivas se desarrolla, en primer lugar, a partir de la crítica a la noción tradicional de la sensibilidad en términos de receptividad y, por consiguiente, como un comportamiento puramente pasivo del sujeto, tal como ha sido abordado hasta ahora en la teoría general de la conciencia. Esta crítica se extiende también a la consideración trascendental kantiana de la sensibilidad y a su despliegue en el terreno mismo en donde la sensibilidad opera; es decir, examina el “salir al encuentro” como una característica de nuestra estructura ontológica en cuanto somos sujetos determinados por nuestro modo peculiar de ser en el mundo. Para Heidegger, este terreno no puede ser otro más que el de la esfera de lo social, a menos que se vuelva a recaer en el viejo modelo mecanicista que ha dominado la concepción físico-biológica e, incluso, filosófica de las sensaciones y las emociones.

En otras palabras, la sensibilidad se encontraría, según la perspectiva de la analítica existencial del *Dasein*, en su permeabilidad social para recibir, junto con los otros hombres y en comunicación con ellos, el sentido y la

1. GADAMER, H. G., *Los caminos de Heidegger*, Tr. A Ackermann, Barcelona, 2002, p. 123. Si la vida significa algo brumoso, nebuloso, significa entonces que es algo inherente a ella el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia, sino que se vuelve a rodear constantemente de niebla.

comprensión del mundo que les ha tocado vivir; esto es, se reconoce aquí, de manera expresa, que nuestra existencia siempre es en y con otros, y que, por lo tanto, la pretensión de partir de un sujeto originariamente aislado de los otros en el mundo, y que sólo posteriormente entabla comercio con ellos por la mediación del lenguaje, es siempre una perspectiva que falsea de manera estructural el modo ser en el mundo propio del hombre. Se trata, entonces, de devolver la sensibilidad al mundo platónico de la caverna, asumiendo con ello las implicaciones que este camino trae consigo, a saber, que no es posible una mirada exterior que a manera de faro ilumine la oscuridad constitutiva de la caverna, pues, como indicamos anteriormente, la vida humana es siempre brumosa y debe ser asumida como tal.

Para Heidegger, se encuentra incluso en la perspectiva crítica kantiana una investigación deficiente en el terreno de la sensación (*Empfindung*) la cual, prisionera de dogmáticas limitaciones, hace tambalear la explicación de la acción trascendental del sujeto hacia un modelo casi mecanicista. Esa incorrecta explicación de la receptividad en términos de un sujeto pasivo, que recibe impresiones y se ve afectado de una cosa presente, puede conducir a pensar en el influjo causal de unos átomos, al estilo del pensamiento mecanicista de Demócrito, que actúan sobre nuestros sentidos produciendo tanto diversas sensaciones como representaciones². Si se sostiene esta perspectiva teórica, se estaría perdiendo con ello el carácter intencional de este comportamiento. Es decir, el mero presentarse algo ante la conciencia tendría entonces el carácter de tiempo de la conexión causal (*Gegenwart*) y no de la presencia intencional (*Anwesenheit*) de algo ante la conciencia³. Heidegger insiste de manera reiterada, a lo largo del trabajo analítico, en la diferencia esencial entre la presencia (*Präsenz*) y lo presente (*gegenwärtig*); esta distinción le permite a Heidegger construir una elaboración más profunda que la kantiana de lo

2. En este punto es necesario recordar la definición kantiana de sensaciones: "sensaciones son representaciones...que han sido producidas por una cosa en el presente". KANT, I., "Reflexionen", en: *Akademie Ausgabe*, Bd. XV, Nr. 619. La crítica detenida de este problema se encuentra en los estudios de Heidegger de 1925-26 sobre el esquematismo de los conceptos del entendimiento puro, que se encuentran en el tomo 21 de la *Gesamtausgabe*, que tiene como título *Logik Die Frage nach der Wahrheit*, particularmente, en el párrafo 31. Cfr. HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klosterman, Frankfurt am Main, 1976, § 31, 372-373.

3. Cfr. HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit...*, § 31, 373.

que se entiende por multiplicidad, y hacerlo desde un suelo que no sea ya el de las ciencias de la naturaleza. La consideración crítica de la multiplicidad no hace distinciones al interior de lo que se considera como presente, es decir, asume de manera indiferente la multiplicidad de los entes con los cuales no solemos topar, pues todos son reducidos a la característica genérica de entes físicos o meras relaciones objetivas.

Para superar la visión mecanicista de las sensaciones es necesario devolver la sensibilidad allí donde Platón la encontrara: a la caverna, con los otros hombres, en su naturaleza social y dejar de considerarla como un capítulo exclusivo de la teoría del conocimiento. Heidegger busca entonces darle un suelo real a la investigación fenomenológica de la acción intencional del sujeto, para evitar caer así en meras consideraciones trascendentales de una subjetividad carente de mundo o perderse en un mundo de verdades inmutables y eternas. Bajo esta perspectiva, la sensibilidad es siempre comprendida por nuestro filósofo como experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*), y el yo práctico-histórico es asumido entonces desde su naturaleza social, ya que sólo es en la medida en que convive con otros. Lo que implica afirmar que no existe un sujeto aislado que se relacione de manera puramente mecánica con un mundo exterior indiferenciado.

Esta permeabilidad del *Dasein* para recibir, a través del trato y comunicación con los otros *Dasein*, el sentido y la orientación del mundo en que viven, aparece construida en *Sein und Zeit* con toda claridad en la analítica del *Uno* (*Man*) y de su cotidianidad. El sentido de esta permeabilidad es asumida por Heidegger con formulaciones muy diversas. Por ejemplo, en 1927 es interpretada a partir del análisis de la medianidad (*Durchschnittlichkeit*) propia del *uno*, que en cuanto característica derivada del ser con otros configura eso que podemos denominar como la esfera común de lo público, esto es, el mundo de las opiniones (*die Öffentlichkeit*)⁴. Bajo esta perspectiva, se considera ahora la sensibilidad como una modificación existencial de nuestro modo peculiar de estar en el mundo, modo que se encuentra

4. En el texto de 1923 titulado *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, esta esfera de lo público es interpretada bajo la expresión el “hoy en la conciencia histórica”. En el párrafo 10 este “hoy”, que más tarde en 1927 configura el sentido propio del “uno”, es examinado en su particularidad histórica y generacional del modo siguiente: “el existir en cada ocasión está

determinado de manera social. Esta determinación de la sensibilidad como modificación existencial se distancia también de la consideración leibniziana de la actividad interna de la mónada como *appetitus* o apercepción. A la sentencia leibniziana que afirma que la mónada “no tiene puertas ni ventanas por las cuales pueda entrar o salir algo”, Heidegger opone su concepción de la sensibilidad como forma de modificación existencial⁵. Para Heidegger, lo que caracterizaría a una mónada es que no tiene paredes, pues no hay nada exterior que limite la actividad de un sujeto que tiene como modo de su existencia una actividad intencional.

El *Dasein* no necesita de ventanas porque no necesita mirar fuera, él se encuentra, por decirlo así, de manera esencial ya en la calle; no es entonces un sujeto que se relaciona con el exterior de manera contemplativa, pues no es un espectador pasivo del escenario desde el cual él se configura⁶. De esta manera, la fenomenología de origen heideggeriano se distancia de la vieja metáfora de los sentidos como las “ventanas del alma”, para colocar

aquí en su ocasionalidad. Ésta viene codeterminada por la actualidad ocasional del existir. La actualidad es la actualidad actual. *Un* modo como la actualidad se presenta, en el que, en consecuencia, se ve ya algo así como el existir es su *publicidad*. La publicidad se hace efectiva en cierto hablar sobre..., tener ciertas opiniones acerca de..., dárseles de... o charlar. El hablar trata –característicamente– de todo, por lo que se puede suponer que también de aquello que no le queda tan lejos al existir, el propio existir. Así pues, si el existir actual hay que ponerlo a la vista partiendo del ahora de la actualidad, para ello será necesario buscar en la publicidad el hablilla en que hable propiamente de sí mismo, en la que digamos, de algún modo esté el existir ahí objetivado. Tal hablilla pública, o conciencia pública de la formación, nace del modo del trato con la cosa de que se habla, modos que cada vez resultan más verdaderos. La conciencia histórica y la filosofía son, entre otros, modos tales, en los que de alguna manera se habla del existir; modos expresos, expuestos, en un sentido particular, de hablar de sí mismo”. HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Tr. J. Aspizunza, Madrid, 2000, p. 68 (48).

5. El problema de la relación como forma de ser-uno-con-otros ha sido abordado normalmente en el terreno de la filosofía práctica, esto es, como el problema de la fundamentación de la acción a partir de criterios compartidos por todos de manera universalidad; para Heidegger, este problema tiene una raíz esencialmente metafísica: “el problema de ser-unos-con-otros no es primariamente el problema de la relación entre sujeto y sujeto, sino ante todo un problema que concierne a la determinación esencial del sujeto como tal”. HEIDEGGER, M., *Introducción a la Filosofía*, Tr. M. Jiménez Redondo, Valencia, 2001, p. 154.

6. Esta tesis no consiste en mejorar el planteamiento inicial de la monadología leibniziana por medio de un mecanismo subjetivista como la llamada introyección afectiva, sino de lo que se trata es de radicalizarlo.

así la sensibilidad en su terreno originario, en el encontrarse en la situación, junto con los demás, comunicándose verbalmente con ellos. Heidegger crítica también, de manera reiterada, el modelo leibniziano de la mónada como espejo del universo, contraponiéndole el sentido activo práctico del comportarse (*Verhalten*) como modo peculiar y característico de nuestro estar en el mundo. Esta actividad no sólo determina de manera esencial nuestra manera peculiar de ser en el mundo, sino que configura también incluso nuestra individualidad.

Al devolver la sensibilidad al mundo de la caverna, el del acontecer histórico de la vida fáctica, Heidegger coloca al mismo tiempo su modelo inicial de la actividad trascendental del hombre bajo la dimensión de la finitud, es decir, amplía la consideración fenomenológica de la vida fáctica del *Dasein* a la dilucidación existencial de aquello que está dentro de los límites de lo que permanece temporalmente. El análisis de los estados de ánimo se convierte así en un tema particular de la hermenéutica de la cotidianidad⁷; sin lugar a dudas, esta consideración existencial de los afectos y los sentimientos es un aporte decisivo a la dilucidación de aquello que nos configura de manera esencial, a saber, nuestra facticidad.

La propuesta fenomenológica heideggeriana busca captar de manera estructural aquellos fenómenos que acontecen en nuestra cotidianidad tal como se experimentan en la vida práctica, planteándose, al mismo tiempo, la tarea filosófica de investigarlos en sus estructuras *a priori* que operan siempre

7. Hermenéutica de la cotidianidad y fenomenología hermenéutica son giros que han servido para caracterizar la autocomprensión filosófica de Heidegger de su apertura producida en el terreno propio de la filosofía. Heidegger transforma el concepto de hermenéutica en un sentido inusual. En la tradición el término hermenéutica ha significado en general el desarrollo de una disciplina teórica que se ocupa de los problemas referentes a la exégesis e interpretación de textos, por ejemplo, en el terreno de la teología o de la ciencia del derecho. El giro novedoso que Heidegger le da a este concepto se encuentra expresado por primera vez en el párrafo 7 de *Sein und Zeit*: “la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del *Dasein* se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son *Dasein*...”. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo (Sein Und Zeit)*. Tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, 1998, p. 60 (37). Esto implica, que la hermenéutica en sentido heideggeriano tiene como problema ya no la interpretación de textos, sino ahora la interpretación de la vida humana en su cotidianidad. Cfr. DEMMERLING, Chr., “Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein”, en RENTSCH, Th. (Hrsg.) *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, 2001, pp. 89-115.

de manera inmanente⁸; es decir, este análisis no busca ya la formulación teórica de hechos que se han construido de manera artificial por el trabajo propio de las ciencias, como es el caso de la construcción de una especie refinada de mecánica de las sensaciones, tal como algunos fenomenólogos de los inicios del siglo XX habían intentado desarrollar. En este sentido, “ir a las cosas mismas” significa ahora, para Heidegger, ir a los fenómenos y no a los problemas transmitidos dentro del contexto académico de la psicología y la teoría de la conciencia⁹. Lo que ahora es objeto de dilucidación ontológica no es otra cosa más que el devenir mismo de la vida humana.

En su obra fundamental *Sein und Zeit* de 1927, Heidegger emprende esta dilucidación mostrando la articulación interna entre la constitución ontológica fundamental de la vida humana entendida como ser ahí (*Dasein*) y la dimensión de la temporalidad, que configura el horizonte desde el cual esta vida adquiere su sentido. En esta dilucidación, Heidegger muestra como mí estar en el mundo, existir, se define por el hecho de la ocupación (*besorgen*) y por la actividad práctica derivada de ella; esto quiere decir que la teoría no es la primera postura que tomamos hacia el mundo. En este sentido, el hecho de que yo pueda estar ocupado de algo en el mundo no depende de mi consideración *a priori* como sujeto cognitivo, que ve y contempla de manera pasiva lo que sucede a su alrededor, sino del conjunto de disposiciones prácticas (*Stimmungen*) que han resultado del comercio o trato (*Umgang*) cotidiano con las cosas de mi entorno. Las formas diversas de este trato son igualmente expresión de la facticidad de mi existencia¹⁰. Entonces, el

8. Es necesario aquí recordar que esta hermenéutica “se convierte también en una hermenéutica en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo (Sein Und Zeit)*, p. 60 (37).

9. En *Sein und Zeit* Heidegger precisa su consigna fenomenológica de la siguiente manera: “el término fenomenología expresa una máxima que puede ser formulada así: ¡a las cosas mismas! –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a recepción de conceptos sólo aparentemente legítimos, frente a las pseudopreguntas que con frecuencia se propagan como problemas a través de generaciones”. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo (Sein Und Zeit)*, p. 51 (28).

10. “En virtud de su facticidad, el estar en el mundo del *Dasein* ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse (*Besorgen*), ... El término *Besorgen* tiene, en primer lugar,

análisis de los sentimientos y estados de ánimo tiene, para Heidegger, como punto de anclaje esencial mi modo peculiar de encontrarme en el mundo y de tratar con las cosas que salen a mi encuentro en el espacio propio de mi vida cotidiana, a saber, el ahí. Este análisis es abordado por Heidegger en el capítulo cuarto de la primera parte de *Sein und Zeit*, cuando se dispone a examinar la constitución existencial del ahí.

2. LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA O DEL ENCONTRARSE

DESPUÉS DE HABER EXAMINADO qué significa estar-en-el-mundo y de dilucidar en qué consiste la *mundaneidad* del mundo, distanciándose así de la consideración cartesiana de la *res extensa* como determinación esencial de lo que llamamos mundo, Heidegger se dispone en este capítulo cuarto a investigar quién es el que está en el mundo y cómo lo está. Este análisis concreta la investigación fenomenológica de la cotidianidad, al indicar que yo mismo soy el que está inmerso en el mundo oscuro de la caverna y que me encuentro ahí siempre de una manera afectivamente dispuesta, es decir, que estoy absorbido por el mundo en el que me encuentro y que este mundo en común determina mis posibilidades de ser. En este análisis Heidegger tematiza el papel fundamental que tienen los afectos en la determinación existencial de mis posibilidades de ser. Así con la expresión *Befindlichkeit*¹¹ (disposición afectiva) Heidegger asume que me encuentro en el mundo con cosas que me importan y que me comporto hacia ellas siempre de una manera dispuesta, pues mi trato con ellas no es pasivo ni neutral.

una significación precientífica, y puede significar: llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto. La expresión puede significar también (en alemán) procurarse algo, en el sentido de conseguirlo. Además se usa en un giro particular: temo (*ich besorge*) que la empresa fracase. *Besorgen* quiere decir aquí algo así como temer por alguna cosa". HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo (Sein Und Zeit)*, p. 83 (57). Como se puede ver Heidegger establece aquí un puente, que más tarde explorará con más detenimiento, entre el ocuparse y el estado de ánimo preponderante del miedo.

11. Hubert Dreyfus precisa el sentido de este término heideggeriano de la siguiente manera: "esta no es una palabra del alemán corriente, pero se construye a partir de un saludo cotidiano, *Wie befinden Sie sich?*, que literalmente pregunta: ¿Cómo se encuentra usted mismo? –algo parecido a nuestro saludo ¿cómo le va? Para traducir este término, ciertamente no podemos el término común de los traductores estados-de-la-mente, que sugiere, al menos para los filósofos, un estado mental, una condición determinada de un sujeto presente aislable. Heidegger se esmera en mostrar que nuestro sentido de cómo marchan las cosas no es precisamente

Mi forma peculiar de estar en el mundo y de la manera como las cosas me salen al encuentro es realmente un fenómeno cotidiano y bastante familiar, aunque no solemos reparar en ello de manera expresa; todos reconocemos esta situación que se caracteriza en el hecho de que mi estar siempre se encuentra mediado por un cierto estado de ánimo (*Stimmung*) o un temple anímico (*Gestimmtsein*). Para Heidegger, el análisis de este fenómeno, claramente existencial, debe preceder a toda investigación psicológica de los estados de ánimo¹², y debe tener, por consiguiente, como punto de partida la tarea propuesta en su proyecto de realizar una ontología de la vida humana, es decir, debe buscar dilucidar las estructuras existenciales que hacen posible dicho fenómeno en y a partir de la observación detenida de la cotidianidad en su facticidad estructural.

Mi estar en el mundo no consiste en un estar cerrado que posteriormente se ve afectado por los sucesos del mundo; más bien, radica en un originario abrirse al mundo que se despliega existencialmente en la disposición afectiva, la comprensión y el discurso¹³. Estos fenómenos existenciales son cooriginarios y como

un estado mental privado". DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Tr. Francisco Huneeus, Santiago de Chile, 1996, p. 187. En español el término *Befindlichkeit* es traducido por José Gaos como "encontrarse" (HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. México 1971, 151) y por Jorge Eduardo Rivera como "disposición afectiva" (HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera..., 158-134); ambas traducciones son correctas, siempre y cuando se indique con ellas que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo. Una mayor precisión del significado de este término en su sentido hermenéutico se puede encontrar en: INWOOD, M., *A Heidegger Dictionary*, Oxford, 2000, 131. Y sobre la traducción del término *Befindlichkeit* como un estado mental ver: Galven, Mch., *A commentary Heidegger's Being and Time*, Revised Edition, Dekalb, Illinois, 1989, p. 80.

12. "Antes de toda psicología de los estados de ánimo –por lo demás aún sin hacer– será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura". HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 158 (134). Como se puede ver aquí el trabajo de la analítica existencial no se contraponen a las investigaciones propias de las ciencias particulares, por ejemplo, la psicología; más bien, la analítica puede servir de base a un trabajo posterior, en la medida en que ella determina de manera fundamental los conceptos que las ciencias presuponen como evidentes.

13. "Las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser del ahí son para nosotros la disposición afectiva y el comprender; el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática posterior. La disposición afectiva y el comprender está cooriginariamente determinados por el discurso (Rede)". HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., 157-158 (133). Para el caso

tales deben ser comprendidos en su articulación estructural interna, en cuanto son modificaciones del estar en el mundo del *Dasein* en y con otros, y, por tanto, de su originario estar abierto.

Por esta razón, no es ninguna arbitrariedad que la dilucidación de la denominada comprensión (*Verstehen*)¹⁴ empiece con un fenómeno singular que Heidegger enuncia con la expresión disposición afectiva. Ya en sus lecciones *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925 (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*) la aperturidad de la existencia se despliega en cuanto tal de manera originaria en la disposición afectiva, ya que ella constituye el *a priori* de la aperturidad¹⁵.

Pero, como el mismo Heidegger lo indica en 1927, esta formulación de la prioridad de la disposición afectiva no implica que pueda ella por sí sola legitimar las otras dimensiones ontológicas existenciales de la comprensión y del discurso (*Rede*), ya que ellas son también *a priori*. En este sentido, la primacía así enunciada de la disposición afectiva no radica en que es *a priori*, pues son así también las otras estructuras de la aperturidad; su lugar dominante radica, más bien, en que en ella se expresa con claridad la aperturidad que caracteriza el modo de existir propio del hombre, que en cuanto tal es realmente una forma de comportarse, es decir, de praxis en su sentido existencial más alto.

La mayoría de las veces con la expresión “disposición afectiva” se entiende eso que solemos comúnmente denominar como el estado de ánimo o el temple anímico¹⁶. Pero aquí es necesario tener en cuenta que un estado

de la analítica de las disposiciones afectivas, Heidegger examina el fenómeno del miedo, por ser revelador del fenómeno de la angustia en su alcance ontológico.

14. “La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del Ahí. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aún cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado (*gestimmtes*)”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 166 (142-43).

15. Para Heidegger, la *Befindlichkeit* es el verdadero *a priori* para la aperturidad del *Dasein* al mundo. Cfr. HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd., 20. Frankfurt am Main, 1979, p. 354.

16. Heidegger es plenamente consciente de este desplazamiento categorial, cuando afirma “lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo (*Stimmung*), el temple anímico (*Gestimmtsein*)”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 158 (134).

de ánimo no es lo mismo que un sentimiento o un afecto. En efecto, Heidegger quiere hacer comprensibles también los sentimientos y los afectos como una especie de modos derivados de la disposición afectiva, y no interpretarlos como signos de provocaciones de realidades exteriores, es decir, como meros efectos de modificaciones sensibles. Recordemos aquí que ya anteriormente habíamos discutido la interpretación de la sensibilidad determinada fundamentalmente por el modelo del mecanicismo clásico, para indicar que el modo básico de la existencia del hombre en el mundo es un comportarse afectivamente dispuesto.

Con lo anterior se quiere indicar ahora que, incluso cuando los afectos no significan ya ellos mismos señales de una afección provocada por una cosa cualquiera, se caracterizan porque se puede encontrar en ellos siempre un aspecto determinado de mi relación con el mundo, aunque hayan sido provocados por algo determinado; por esta razón, se puede afirmar entonces que los afectos determinan un comportarse de un modo ciertamente variado, pero siempre determinado. Obviamente, este no es el caso de los comúnmente llamados estados de ánimo. Por ejemplo, lo que sucede de una manera clara en el fenómeno de la indiferencia afectiva o aburrimiento, esto es, en ese estado en el que solemos experimentar que la existencia es monótona y descolorida, vale en general también para los estados de ánimo, pues ellos permiten abrir de una manera determinada la siguiente pregunta: ¿cómo *uno* puede comportarse frente a esto que irrumpe de esta forma? Por esta razón, Heidegger afirma que en el temple anímico se muestra el puro “que es”, es decir, nuestro ahí (*Da*), pues el estado de ánimo manifiesta siempre “el modo cómo uno está y cómo a uno le va”¹⁷.

Este puro “que es” es también denominado por Heidegger “condición de arrojado (*Geworfenheit*)”¹⁸ de este ente que somos de manera esencial en su ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo el *Dasein* es el ahí.

17. M Heidegger. *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., 159 (134). En el término alemán *Befindlichkeit* resuena el sentido de la pregunta cotidiana ¿cómo se encuentra? (*Wie befinden Sie sich?*), o, ¿cómo le va? (*Wie geht es Ihnen?*). El estar en el mundo radica entonces en el cómo uno está o cómo a uno le va, pues de este modo se revela siempre el puro ahí. Uno siempre está como a uno le va.

18. El carácter propio de la *Befindlichkeit* es explicado por Andreas Luckner indicando los siguientes aspectos: 1) La *Befindlichkeit* se realiza como el estar arrojado, precisamente cuando el *Dasein* se aparta de sí para buscar eludir el mundo; 2) La *Befindlichkeit* es al mismo tiempo la condición de posibilidad para que el mundo en general pueda ser representado como

Con el término condición de arrojado se designa entonces “la facticidad de la entrega a sí mismo”¹⁹. Estar arrojado significa, por consiguiente, que no se puede no estar en el mundo, es decir, que no depende de una simple elección estar o no estar; más bien, en este estar arrojado se muestra de manera esencial que mi estar en el mundo se caracteriza por la aperturidad a los entes en los cuales puedo ser, pues mi estar está siempre determinado por las posibilidades que se abren en cada momento a mi ser. Ahora bien, dado que la entrega (*Überantwortung*), tal como está caracterizada en los estados de ánimo, consiste en que uno tiene que proceder en el espacio propio de las diferentes posibilidades abiertas a este modo de comportarse en cuanto estar en el mundo, se hace manifiesto entonces que el estado de ánimo nunca indica un simple modo determinado de comportarse, sino más bien la plena apertura a sus posibilidades. Para precisar lo que aquí se indica, Heidegger considera este fenómeno como el “carácter de carga del *Dasein*”²⁰, pues en los estados de ánimo se experimenta el simple ser como carga; pero esto no significa que en todos los casos sea desagradable e, incluso, incomodo estar-ahí, en un estado casi de tedio existencial, ya que siempre se cuenta también con la posibilidad, igualmente abierta, de retornar una vez más a una forma de estar en el mundo que sea más relajada.

La aperturidad propia del *Dasein* indica entonces que en los estados de ánimo se hace manifiesto el carácter imprescindible del comportarse, pues existir consiste siempre en un comportarse afectivamente dispuesto y permanentemente abierto, que en cuanto tal se despliega en el modo de ser de la comprensión. La aperturidad al mundo no puede significar, por tanto, simplemente que estamos abiertos para un mundo o que estamos en una perspectiva determinada referidos al mundo²¹; pues si este fuese el caso, se

una conexión y como tal ser tematizado; 3) La *Befindlichkeit* posibilita en primer lugar que podamos estar perplejos en el mundo ante lo que aparece en conexión; y esta perplejidad es una presuposición necesaria del ocuparse circunspecto. Cfr. Luckner, A., *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Paderborn, 1997, pp. 63-64.

19. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 159 (135). Es claro que en la entrega al ser se anuncia ya el carácter de carga del *Dasein* como constituyendo la finitud estructural de la existencia. Cfr. McDonald, P., *Daeinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers Sein und Zeit*, Würzburg 1997, p. 78.

20. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 159 (134).

21. Es preciso recordar aquí que “el estado de ánimo nos sobreviene. No viene de fuera ni de dentro, sino que, como forma de estar en el mundo, emerge de este mismo. Pero, con esto pasamos desde una delimitación negativa de la disposición afectiva frente a la aprehensión

interpretaría entonces el *Dasein* y el mundo bajo el esquema metafísico de la relación de sujeto y objeto. Esta aperturidad al mundo o “dirigirse hacia...” significa, más bien, que desde un comienzo es posible comportarse en el trato con los entes, y que con ello el puro encontrarse de estos entes es siempre una posibilidad ya interpretada, en la medida en que ellos se configuran en referencia directa con la perspectiva de modos posibles de comportarse que se despliegan habitualmente en el mundo cotidiano de la caverna, y que en cuanto tales son socialmente compartidos, si se tiene en cuenta que mi estar-en es ya siempre un estar-con. Por consiguiente, los estados de ánimo no son otra cosa más que modos diferentes de introducirse en la aperturidad de los entes; ellos son entonces experiencia de una libertad que en todo momento se piensa como dejar ser²², pues no determina en un sentido clásico a lo que sale a mi encuentro, sino que lo deja libre en sus posibilidades de ser y en su necesaria referencia a la aperturidad que me configura en las posibilidades de mi estar en el mundo.

Así como los estados de ánimo de carácter negativo juegan un papel importante en el análisis heideggeriano de la disposición afectiva, así también es posible interpretar los estados de ánimo en general como modificaciones de la percepción de los entes en su aperturidad. Esta aperturidad se indica ya en ellos de manera clara; por ejemplo, en la indiferencia afectiva no es posible determinar comportamiento alguno que libere una determinabilidad propia. Pero también los estados de ánimo elevados o la tranquilidad pueden comprenderse como modificaciones de la escucha de la aperturidad de todo aquello que experimentamos en el mundo. Por ejemplo, podemos identificar con relativa facilidad que cuando se está tranquilo o contento, nos comportamos en formas diversas, pero conocidas por todos; sin embargo, esto no sería posible si, por un lado, lo ente no fuese ya percibido como libre por un comportamiento igualmente libre; y, por el otro, si estos estados de ánimo no indicasen ya también el comportarse mismo: estar sereno significa entonces encontrarse en un modo de comportamiento determinado en su indeterminación.

reflexiva de lo interior hacia una intelección positiva de su carácter aperiente. El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, ya hace posible por primera vez un dirigirse hacia...” HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 161 (136-137). 22. Cfr. FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, 2000, p. 161.

También una euforia es caracterizada por ese estado en el cual sencillamente no se hace algo de un modo natural. Así mismo los estados de ánimo tienen, por consiguiente, la propiedad que Heidegger caracteriza con la expresión “carga”. Para Heidegger, es claro que no es posible obtener una claridad reflexiva y desapegada sobre nuestros estados de ánimo; los estados de ánimo nos sobrevienen de un modo originario sólo cuando no reflexionamos sobre ellos. No podemos entonces ponernos detrás de nuestros estados de ánimo, ni aclararnos acerca de ellos, ni tampoco deshacernos de ellos, pues, como lo indica el mismo Heidegger, “el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto”²³.

Dado que los estados de ánimo permiten producir el carácter de carga pero no a todos con la misma claridad, se debe entonces afirmar ahora que nos comportamos frente a eso que nos afecta ya sea con aversión (*Abkehr*) o con conversión (*Ankehr*). Sin embargo, estas expresiones son a menudo malinterpretadas, porque ellas sugieren ya que los estados de ánimo son una especie de orientación hacia el carácter de carga del *Dasein*²⁴, y que serán cumplidas como tales. Así una formulación como “aversión que se aleja” refuerza aún más esta impresión. Ahora bien, el contener un estado de ánimo implica ciertamente un modo determinado de ejecución, y conlleva a que los estados de ánimo en ella determinados serán reprimidos y se les dará, por consiguiente, a otros su realización. De este modo, se puede explicar ahora cómo los estados de ánimo tienen en sí la forma de la aversión o de la conversión, sin caer con ello en una interpretación ambigua de la estructura propia de la disposición afectiva. Así es posible afirmar que lo que denominamos como un estado de ánimo elevado, a saber, la serenidad, no se vuelve hacia el carácter de carga que el *Dasein* mismo manifiesta. Esto es ciertamente una metáfora; y si se pretende aquí que sea algo más, se cae entonces en una descripción inadecuada del dispositivo propio de la disposición afectiva. El sentido pleno de las expresiones “aversión” y “conversión” solamente se puede aplicar a la

23. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 160 (135).

24. En este punto es necesario recordar que “el estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*, p. 160 (135).

manera como nos abrimos a la vivencia de aquello que se nos da como contenido en los habituales estados de ánimo.

Los estados de ánimo son así comprendidos como el comportamiento del existente en su aperturidad al mundo en el que tiene que comportarse de una u otra manera, o, dicho con los términos propios de Heidegger, como el comportarse de la facticidad en el modo de la condición de arrojado en el mundo. Con esta formulación se interpretan los estados de ánimo como ejecuciones afectivas que tienen su origen en la condición propia del hombre de estar abierto al mundo, en la medida en que ellas son posibles de acuerdo con la estructura propia que caracteriza a la existencia humana en general.

Pero para que los estados de ánimo puedan corresponder, obviamente, a su carácter pasivo, Heidegger reformula la doctrina aristotélica de las pasiones en términos de las categorías propias de su analítica del *Dasein*²⁵. Heidegger se remite, incluso, a Aristóteles para su análisis de los estados de ánimo de manera expresa²⁶. La interpretación por sí sola de los estados de ánimo como situaciones soportables es tan problemática como la referencia de Heidegger a Aristóteles. Para entender ahora el sentido de esta hermenéutica de la cotidianidad del convivir, tal como el mismo Heidegger la denomina en su referencia directa a Aristóteles, es necesario detenerse un poco más en la experiencia fenomenológica de lo que acontece en nuestra

25. El sentido de esta transformación de la filosofía aristotélica es comentado por Franco Volpi de la siguiente manera: “con el concepto de *Befindlichkeit* Heidegger eleva a una potencia ontológica y conduce a una raíz unitaria las determinaciones del sujeto de la acción que tradicionalmente se trataban en la doctrina de las pasiones, es decir, el momento de la pasividad, de la receptividad, de la finitud y hasta de la corporeidad. Con el concepto de *Verstehen*, a su vez, ontologiza el momento activo de la proyectabilidad y de la espontaneidad del ser-ahí. Tan originaria como estos dos momentos de la aperturidad del ser-ahí es la *Rede* con la cual Heidegger designa la discursividad constitutiva del ser-ahí. El *logos*, que Aristóteles piensa como una capacidad que el hombre posee, se convierte en Heidegger en una estructura en virtud de la cual el ser-ahí está siempre determinado”. Volpi, F., “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”, en VATTIMO, G. (Compilador), *Hermenéutica y racionalidad*. Tr. S Perea, Barcelona, 2000, pp. 364-65.

26. “No es un azar que la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada que nos ha sido transmitida, no haya sido hecha en el marco de la psicología. Aristóteles investiga los *pathē* en el segundo libro de su *Retórica*. Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de disciplina, la *Retórica* de Aristóteles debe ser entendida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., pp. 162-163 (138).

cotidianidad media: por ejemplo, en nuestra cotidianidad lo primero que salta a la vista es que las depresiones se sufren o que se experimenta el aburrimiento como algo que acosa habitualmente nuestro apacible estar en el mundo de la publicidad. Y cuando en nuestra facticidad cotidiana experimentamos estados de ánimo elevados y una serenidad sin molestia, no queremos saber nada de otras condiciones de las que antes hemos tenido ya también experiencia y queremos ahora alejarnos. Lo que se quiere aquí mostrar con esta indicación es que, en primer lugar, no se manifiesta algo así como un interés en tener, por ejemplo, calma, pues “el estado de ánimo nos sobreviene”²⁷, y no se trata de una realidad de la que podamos disponer de manera consciente, ya sea en un sentido intencional, pues no es tanto que tengamos o no éste o aquel estado de ánimo, sino que, más bien, estamos determinados en nuestra forma de estar en el mundo por ésta o aquella afección que nos sobreviene. Y, en segundo lugar, indicar también el dispositivo que hace posible no contener de manera adecuada un estado de ánimo elevado, o dejar otros a un lado, de modo que estos permanezcan por ahora ocultos, para así retener o soportar ese estado que sobreviene.

Pero esta explicación requiere una mayor dilucidación, porque en el intento de eludir un determinado estado de ánimo, uno no se orienta necesariamente hacia aquél otro estado que se pretende retener. Es decir, si se puede hablar de un soportar en un sentido lacónico, es decir, si se da algo así como un acto correspondiente al soportar, no se puede caracterizar entonces a los estados de ánimo como sufrimientos, porque ellos manifiestan realmente el comportarse de la facticidad de lo que somos. Pero el que habla de los sufrimientos según el modelo psicológico de la depresión, no puede pensar así los estados de ánimo como una determinación ontológica propia de nuestro peculiar modo de ser en el mundo; más bien, piensa simplemente en que las depresiones son experimentadas como algo desagradable; y dado que éste no es el caso de los estados de ánimo elevados, duda entonces en decir que ellos se sufren también.

Sólo resta ahora preguntar: ¿cómo pueden ser interpretados de manera ontológica los llamados estados de ánimo?; ¿cómo se puede alcanzar entonces este nivel de dilucidación? Esto es, ¿cómo se puede avanzar en la comprensión de la problemática ontológica, superando así la consideración

27. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., pp. 161 (136)

habitual de los estados de ánimo bajo el modelo físico de las afecciones y las emociones?

Aunque en este punto Heidegger recurre a los términos “afectos” y “sentimientos”, para indicar cómo los fenómenos que él quiere redescubrir son abordados normalmente en la tradición²⁸, deja aquí, no obstante, aún oscura la diferencia entre su propia concepción de la naturaleza de los estados de ánimo y la de la tradición. Sin embargo, se está autorizado a interpretar los estados de ánimo enfrentándolos a los afectos, a partir de una posible similitud existente entre el análisis heideggeriano del fenómeno del miedo y la consideración aristotélica de la teoría general de las pasiones.

El camino que sigue Heidegger consiste entonces en alejarse de la terminología clásica, dominada por la psicología, que considera a los estados de ánimo como modificaciones de sentimientos o afectos, para concentrar así su mirada en la cotidianidad del convivir. Heidegger encuentra la indicación de este camino en la *Retórica* de Aristóteles.²⁹

Para entender el sentido de este nuevo trabajo, es necesario tener en cuenta que Heidegger quiere, en un primer momento, demostrar con el análisis del fenómeno del miedo, en cuanto expresión concreta de un modo de ser del encontrarse, la dinámica ontológica de la disposición afectiva o el encontrarse en cuanto tal³⁰, y más tarde busca contraponer

28. “Bajo el nombre de afectos y sentimientos, estos fenómenos son ópticamente conocidos desde antaño, y han sido tratados desde siempre por la filosofía”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 162 (138).

29. “La *Retórica* de Aristóteles se convirtió para Heidegger en la introducción a la antropología filosófica. En el segundo libro de la *Retórica* encontró Heidegger especialmente la doctrina de los afectos, *pathç*, las disposiciones y resistencias que el oyente siente frente al orador. Teniendo presente este modelo de pensar aristotélico imbuido por su propia experiencia viva, Heidegger llegó a penetrar el significado del modo de encontrarse (*Befindlichkeit*). Es su propia expresión, que es elocuente y, sin embargo, es buen alemán. La significación fundamental del modo de encontrarse fue elaborada por él como una de las superaciones más importantes de la filosofía de la conciencia”. GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*..., p. 258.

30. El análisis del miedo se realiza teniendo en cuenta el siguiente esquema: “el fenómeno del miedo puede ser considerado desde tres puntos de vista: analizaremos el ante qué del miedo (*Wovor der Furcht*), el tener miedo (*das Fürchten*) y el por qué del miedo (*Worum der Furcht*). Estos posibles puntos de vista, conexos entre sí, no son casuales. En ellos sale a la luz la estructura de la disposición afectiva en general”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 164 (140).

este fenómeno a la angustia como “una fundamental disposición afectiva del *Dasein*, de gran importancia ontológico-existencial”³¹. Esta forma de proceder es viable en la medida en que el análisis del fenómeno del miedo tiene por lo general como fundamento el análisis de la angustia. Sin embargo, el camino seguido aquí por Heidegger no consiste en examinar la naturaleza de la angustia en contraste inmediato con el fenómeno del miedo, pues si lo hubiese hecho así, no hubiese podido justificar, de manera acertada, la importancia sistemática del análisis de la angustia en el desarrollo de su argumentación metafísica.

En su tratado de *Retórica* Aristóteles determina el miedo (*phobos*) como una aflicción inminente en un caso singular o como una especie de desconcierto, que nace a partir de la aparición de un mal próximo a venir: “el miedo es un cierto pesar o turbación nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”³². En esta definición aristotélica ya se expresa con toda claridad que el miedo sólo puede surgir si se da la proximidad inminente de lo temible; por ello, los males demasiado lejanos no dan miedo: por ejemplo, todos sabemos que moriremos, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa de ello³³.

31. Heidegger precisa más adelante la importancia de esta disposición afectiva fundamental del siguiente modo: “teniendo en cuenta la interpretación que se hará más adelante de una fundamental disposición afectiva del *Dasein*, de gran importancia ontológica existencial –la angustia–, el fenómeno de la disposición afectiva deberá ser ilustrado más concretamente por medio de ese modo determinado que es el miedo”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 164 (140).

32. ARISTÓTELES, *Retórica*, Tr. Q Racionero, Madrid, 1990, 1382 a. 21-22. En la concepción aristotélica del miedo (*phobos*) se indica ya el elemento de la inminencia del mal esperado como elemento del temor; elemento que Heidegger interpreta como el ante que del miedo (*das Wovor der Furcht*). Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 164 (140).

33. Esta situación de nuestra vida cotidiana Heidegger la examina como un proceso público de nivelación de la gravedad de la muerte: “el uno ya tiene también asegurada una interpretación para este evento. El hablar explícito o también frecuentemente reprimido y fugaz sobre ella se reduce a decir: uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo. El análisis de este uno se muere revela inequívocamente el modo cotidiano de ser del estar vuelto hacia la muerte. La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza. El uno se muere difunde la convicción de que la muerte, por así decirlo, hiere al uno”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 273 (253).

Igualmente, Aristóteles señala aquí, de manera acertada, que es necesario, para que se produzca el sentimiento del miedo, la representación de aquellas cosas que manifiestan tener un gran poder de destruir o provocar daños y que, por lo tanto, nos conducirían a un estado de gran penalidad. Heidegger se basa entonces en esta definición aristotélica del miedo, para examinar la estructura fundamental de cualquier disposición afectiva, a saber: en este caso concreto, el ante qué del miedo, el tener miedo, es decir, la condición en la cual alguien se encuentra, y el por qué del miedo.

La condición de tener miedo en cuanto tal es la aflicción o el desconcierto que libera lo amenazante y manifiesta, por lo tanto, el estado de afección que nos caracteriza en nuestro ser en el mundo, cuando estamos afectados por el miedo³⁴. El ante qué del miedo, es decir, lo temible (*Furchtbare*), es en cada caso aquello que se nos presenta como un mal inminente, pues solamente ante eso que experimentamos como amenazante, y que sentimos como muy próximo, es que somos afectados de manera desconcertante; solamente ante algo temible experimentamos el miedo. Y, finalmente, el porqué del miedo radica en la condición misma del *Dasein*, pues

sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro (*Gefährdung*), en su estar entregado a sí mismo³⁵.

La provocación del miedo es entonces un movimiento (*metabole*) que acontece con la aparición de algo amenazante en la representación. Con esta formulación se puede hacer entendible ahora cómo es que en general el miedo puede ser un *pathos*; él no está provocado por el sujeto que tiene miedo, sino que es un devenir igualmente conmocionado, pues el que tiene miedo está realmente movido por causa de algún mal que es representado como tal en la imaginación. El miedo es también, por ello, activo en la *phantasia*; y, ciertamente, lo es, porque aquel está provocado por algo que aparece, en este momento, en la percepción sólo como imaginado

34. Para Heidegger, "el tener miedo, en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto –vale decir: la medrosidad (*Furchtsamkeit*)–, ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible. El poder-acercarse mismo queda liberado por medio de la esencial espacialidad existencial del estar-en-el-mundo". M Heidegger. *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., 165 (141).

35. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., 165 (141).

o previamente a lo percibido como tal. Este devenir se nos hace efectivo solamente a causa de su realidad, esto es, *por mor* de su aflicción y de su desconcierto. De acuerdo con la concepción aristotélica de las pasiones, la representación y el afecto en cuanto tal no se pueden separar, porque lo que aparece por sí mismo en la *phantasia* desencadena el miedo.

De la misma manera que lo hace Aristóteles, Heidegger piensa también el miedo como una especie de ensamblaje o composición de una representación libre de afecto y un afecto del que se sigue dicha representación:

el tener miedo en cuanto tal es el dejarse-afectar que libera lo amenazante... No es que primero se constate un mal venidero (*malum futurum*) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temeridad (*Furchtbarkeit*). Y teniendo miedo, el miedo puede, en seguida, en una explícita mirada observadora, aclarar qué es lo temible. La circunspección (*Umsicht*) ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo³⁶.

De esta manera, Heidegger intenta explicar cómo en mi experiencia de tener miedo se abre ya para mí el mundo desde el cual se me acerca lo temible³⁷. Este mundo no es otro más que el que ya se ha configurado en y a partir de mi ineludible facticidad. El punto decisivo en esta interpretación radica en afirmar que lo temible no es pensado ya como un simple movimiento efectivo, sino como posibilidad (*Möglichkeit*), es decir, no se trata ya de un sufrimiento verdadero, sino de descubrir algo determinado cada vez de manera esencial en su carácter de posibilidad. Este descubrir es solamente posible, porque en el *Dasein* lo ente es siempre también percibido o dejado en libertad en la mirada circunspecta caracterizada de antemano por el miedo:

36. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., 165 (141).

37. Para Heidegger, en la experiencia del miedo el hombre no se encierra en su subjetividad inmediata, sino que se abre en su puro e inmediato estar-en-el-mundo; es decir, en el miedo no me paraliza, sino que me abro de manera originaria a partir de mi estar en el mundo; y, por tanto, es manifestación de mi aperturidad originaria y, en cuanto tal, es una forma de trascendencia. Cfr. HENRY, Mch., "The power of revelation of affectivity according to Heidegger", en MACANN, Chr. (Edit.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London and New York, 1992, *Volume I: Philosophy*, p. 359.

el tener miedo, en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto –vale decir la medrosidad (*Furchtsamkeit*)– ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible³⁸.

Aunque el miedo esté también definido por algo determinado, su consideración no puede estar condicionada a una orientación únicamente hacia lo determinado. En efecto, el tener miedo en cuanto tal está siempre determinado en nuestra cotidianidad de manera óptica, porque en él algo de la disposición de lo amenazante es descubierto; esto presupone, sin embargo, que lo ente está abierto en general en el modo de la amenaza. Por otro lado, cuando me encuentro ocupado de los diversos entes que salen a mi encuentro, buscando en su trato alguna satisfacción, la referencia de algo temible en mi estar-en-el-mundo cotidiano no es empero abordada de manera autoconsciente, pues lo que amenaza no es siempre algo próximo³⁹; por esta razón, se trata con él de manera negativa mientras se busca huir de él o se desea poseer alguna seguridad.

El modo del trato con lo amenazante ofrece también la explicación sobre por qué se teme:

aquello por lo que el miedo teme es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*. Sólo un ente ante quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al *Dasein* en el ser de su Ahí, aunque en distintos grados de explicitud⁴⁰.

En efecto, se está amenazado en el miedo solamente bajo el aspecto del estar autoconsciente en el mundo. Esto lo enuncia Heidegger también con la formulación críptica: “el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*”. En este sentido, se experimenta algo como amenazante en referencia a eso que el carácter de posibilidad del *Dasein* tiene a la vista bajo el aspecto de ese poder confirmado ya siempre por la interpretación:

si tememos por la casa y los bienes, esto no contradice la definición recién dada del por-qué (*Worum*) del miedo. Porque el *Dasein*, en cuanto

38. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 165 (141).

39. Es necesario recordar aquí que “este acercamiento acontece dentro de la cercanía. Lo que puede ser dañino en grado máximo y se acerca, además, constantemente, pero, en la lejanía, no se revela en su temeridad”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 164 (140).

40. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 165 (141).

estar en el mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... Inmediata y regularmente el *Dasein* es en función de aquello de que se ocupa. El peligro para él es la amenaza de su estar-en-medio-de (*Bedrohung des Seins bei*). El miedo abre al *Dasein* de un modo predominantemente privativo. Lo confunde (*verwirrt*) y lo hace perder la cabeza (*macht kopflos*)⁴¹.

Para terminar con esta presentación de la analítica heideggeriana de la disposición afectiva como hermenéutica de la cotidianidad, es necesario recordar, por último, el límite propio de los estados de ánimo: en cuanto ellos son realmente experiencia de vida, no pueden abrir al otro que está conmigo al “puro qué” que los determina, esto es, la aperturidad de lo ente que aquí acontece tiene el límite propio de la forma determinada de mi encontrarme en el mundo, pues la experiencia de vida nunca se da en el vacío, siempre sucede en el límite de su finitud. Pero dado que lo amenazante es algo determinado en cada momento, es, por ello, también posible tener miedo por otro; naturalmente, este temer no toma sobre sí el miedo del otro. Por razón de la comparación entre comportamientos diferentes y de circunstancias determinadas, esta forma de miedo consiste únicamente en colocarse en el lugar del otro. En este sentido, temer por otro es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros, pero no implica en cuanto tal tener miedo con otro, ni mucho menos junto a otro⁴². Para Heidegger, el miedo se puede explicar únicamente por medio del existencial de la disposición afectiva, que tiene un significado fundamental en la analítica heideggeriana para el análisis de su concepción de la libertad. Dado que en el miedo se experimenta la evidencia cotidiana como amenazante, se necesita entonces que el *Dasein* pueda reencontrarse una vez más consigo mismo⁴³. Por consiguiente, el comportarse encuentra así en la disposición afectiva la posibilidad de un

41. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 165 (141).

42. Para Heidegger, el “temer por...es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros (*Mitbefindlichkeit mit den Anderen*), pero no es necesariamente un tener-miedo-con, ni menos todavía un tener-miedo-juntos. Se puede temer por... sin tener miedo uno mismo. Pero, en rigor, temer por... es temer también uno mismo. Se teme entonces por el coestar (*Mitsein*) con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno. Lo temible no apunta directamente al que tiene-miedo-con (*Mitfürchtende*)”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., pp. 165-166 (142).

43. Este movimiento ocurre de la siguiente manera: “...el miedo, junto con hacer ver, cierra el estar-en puesto en peligro, de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el *Dasein* necesita reencontrarse”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*..., p. 165 (141).

continuo comienzo, que se abre de manera permanente al carácter proyectivo propio de la comprensión. En este sentido, la disposición afectiva abre en cada momento aquello que estaba reservado antes en la filosofía trascendental de Kant al pensamiento de la razón en su espontaneidad, y que en la filosofía de Aristóteles lo estaba en el de la entelequia: el despliegue de la libertad en la comprensión del mundo.