

## DE CAMINO A UNA HERMENÉUTICA DE LA AFECTIVIDAD

### ON THE WAY TO AN HERMENEUTICS OF AFFECTIVITY

Ángel Xolocotzi\* y Vanessa Huerta\*\*

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

*Recibido octubre de 2014/Received October, 2014*  
*Aceptado diciembre de 2014/Accepted December, 2014*

#### RESUMEN

El siguiente artículo tiene como objetivo comprender los planteamientos del joven Heidegger en torno al fenómeno afectivo. Nuestra tesis es que la obra temprana de Heidegger supera la concepción moderna del hombre que, basada en la suprema racionalidad del sujeto, excluye o subordina el fenómeno afectivo a la hora de explicarlo. Por ello, expondremos sus planteamientos hermenéuticos sobre la comprensión y la afectividad, que revelan la necesidad de repensar al hombre desde lo inhóspito de la existencia.

**Palabras Clave:** Heidegger, hermenéutica, comprensión, afectividad.

#### ABSTRACT

*The following article aims at understanding the approach of the young Heidegger with regard to the affective phenomenon. Our thesis is that Heidegger's early work goes beyond the modern conception of man, based on the supreme rationality of the subject, excluding or subordinating the affective phenomenon when it comes to explaining it. Thus, we will expose their hermeneutical approaches to understanding and affection which reveal the need to rethink man from the inhospitality of existence.*

**Key Words:** Heidegger, hermeneutics, understanding, affectivity.

### 1. Introducción

Concebir al hombre como un animal diseñado para indagar no tiene validez más que dentro de un sistema intelectualista, cuyas columnas se yerguen sobre el tácito acuerdo entre la voluntad y la inteligencia. Pero lo cierto es que el conocimiento no se da exclusivamente en el terreno de lo puramente racional ni a él se atiene, puesto que sus múltiples fuentes evocan, en última instancia, un ámbito que sobrepasa todo tipo de determinaciones abstractas. Precisamente fue Martin Heidegger, quien, grandemente influenciado por la crítica que Nietzsche extendió a la metafísica occidental, puso en evidencia la intervención *a posteriori* de la inteligencia

pura a la hora de comprender y de interactuar con el mundo. Para él, la extrema racionalización del pensamiento filosófico, en su afán de alcanzar contenidos objetivos y universalmente válidos, terminó por ofrecer facsímiles de verdad que no comprometen y que no perturban al hombre en su integridad porque ignoran las fuerzas efectivas que determinan el pensamiento a pensar: ignoran el ámbito afectivo.

Desde esta perspectiva, la disposición a pensar del filósofo metafísico no es más que un espectáculo de la razón lúcida que intenta probar sus límites, teniendo que sacrificar con ello la riqueza del pensamiento presocrático caracterizado por la reciprocidad horizontal de sus conceptos.

\* Dr. en Filosofía. Profesor-Investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Actualmente es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. E-mail: angel.xolocotzi@gmail.com

\*\* Lic. en Filosofía y Mg. en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.  
E-mail: vanessahd7@gmail.com

De hecho, el pensar *analítico-racional* en el que se desarrolló la filosofía desde Sócrates y Platón fue determinado por la autonomía y la falta de correspondencia entre conceptos como *Verdad* y *Falsedad*, *Sustancia* y *Accidente*, *Doxa* y *Episteme*, *Realidad* y *Apariencia*, *Ser* y *No-ser*. Aunque podemos distinguir cierto vínculo de contraste y oposición que salvaguarda el abismo que existe entre uno y otro extremo; lo cierto es que se trata de una relación vertical determinada siempre por la función excluyente de la conjunción que los une. La apropiación, la aclaración y la imposición de sus propias delimitaciones así lo permiten. Inclusive la propia comprensión ha sido elaborada únicamente desde este ámbito escindido en el que, por medio de la distinción entre mundo corpóreo sujeto al devenir y mundo incorpóreo y eterno se configura una suerte de hombre-híbrido mitad *planta* mitad *fantasma*, que aún no logra habérselas con su esencia bipartita (Nietzsche, 1989, p. 34).

Ante esta interpretación unívoca del mundo en la que el límite le pertenece al concepto, resulta apremiante reconsiderar el lugar que le corresponde al *Pathos* frente al dominio hegemónico del *Logos*, pero siempre desde un horizonte de plena correspondencia, que más allá de conformarse como la suma de sus partes, se constituya como un fondo entero. Precisamente en el planteamiento heideggeriano elaborado alrededor de los años 20, encontramos una innovadora tematización del fenómeno afectivo que sobrepasa el terreno óptico para instalarse en un plano ontológico, el que, a su vez, nos permitirá repensar la compleja relación que existe entre la comprensión y la afectividad. Es mediante la dilucidación de la estructura ontológica del *Dasein* que Heidegger logra poner al descubierto la condición de posibilidad de cualquier tipo de emotividad en la existencia humana, llevándola más allá de las interpretaciones psicologistas de los “afectos” y “sentimientos”, con los que hasta entonces se identificaba el fenómeno afectivo. Mediante esta sugerente propuesta, nuestro autor desafía toda concepción moderna del hombre que, basada en la suprema racionalidad del sujeto, excluye o subordina el fenómeno afectivo a la hora de explicarlo. Será, pues, mediante la exposición de la comprensión y de la afectividad que nos adentremos en el planteamiento hermenéutico de Heidegger, poniendo de manifiesto la necesidad de repensar al hombre desde la incomodidad de su condición: desde lo inhóspito de la existencia.

## 2. La dimensión existencial de la Hermenéutica: de Dilthey a Heidegger

El gran proyecto de Dilthey que tiene como finalidad fundamentar las *Geisteswissenschaften*, lo conduce inevitablemente a formular la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. Este planteamiento abrirá una vía de transición en su pensamiento, que más tarde desembocará en el abandono de las aspiraciones psicológico-fundacionales, a causa del redescubrimiento de la hermenéutica como método. Pero ¿por qué lleva a cabo este viraje en el marco de la investigación histórica? Para el hombre de *los primeros tomos*, el estatuto científico de la existencia humana es alcanzable si se funda en los procesos de comprensión e interpretación, y por esta razón exige la intervención de la hermenéutica. A su parecer, este nuevo método permitirá que la vida llegue a ser comprendida mediante la explicitación de sus propias objetivaciones o creaciones, las que se organizan en conjuntos al interior de la psique humana gracias al fenómeno fundamental de encadenamiento. Así es como a la pregunta acerca de cómo es posible conceptualizar la vida en su fluidez, Dilthey responde en términos de interpretación y comprensión de sus conjuntos estructurales. Esto último lo llevará a formular, a principios del siglo XX, una propuesta que cambiará el rumbo de la tarea hermenéutica: se trata de un giro en su investigación que consiste, fundamentalmente, en la ampliación del concepto hermenéutico de *comprensión* a un fondo más originario, la vida humana en cuanto tal. Efectivamente, para el Dilthey de 1900 la *comprensión* no se desarrolla únicamente en el seno de las ciencias del espíritu, sino que se extiende a un recinto vital e histórico, de tal modo que “lo que se perfila en Nietzsche como en los últimos trabajos de Dilthey, es el nuevo rostro de la universalidad de la hermenéutica o del dominio interpretativo” (Grondin, 2008, p. 42).

Sin embargo, las consecuencias últimas de tal proyecto no serán desarrolladas hasta 1919 por Martin Heidegger, sobre todo en su última lección como *Privatdozent* en Friburgo titulada *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* de 1923 (Heidegger, trad. 2008). Allí su autor manifiesta las razones por las que la hermenéutica, más que atenerse a la historia o a los textos, constituye el carácter esencial de nuestro existir propio, de nuestra *facticidad*. Por ello mismo, la relación que establece con este su

específico “objeto” de estudios, no será en nada similar a la relación que existe entre la aprehensión de *algo* y ese *algo* en cuanto tal; al contrario, para nuestro autor la hermenéutica es posible únicamente en el seno de su propio “objeto” porque solo hay interpretación donde hay facticidad. Esto sugiere la idea de una hermenéutica que sobrepasa el carácter metodológico para instalarse en esa *tierra incógnita* susceptible de interpretación, superando con ello tanto el significado moderno como su sentido estricto. No se trata entonces de “una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cuándo* y *hasta qué punto* aquella pide la interpretación propuesta” (Heidegger, 2003, p. 33).

El hecho de que la vida sea capaz de interpretarse a sí misma nos remite a su vez a un momento previo del proceso hermenéutico en el que el hombre se desenvuelve en el mundo comprendiéndolo y autocomprendiéndose. Dicha actitud le permite enfrentar a los entes que en él tienen cabida, anticipando su sentido como cosas para uno u otro uso. La comprensión (*Verstehen*) de la que habla Heidegger no refiere pues a una actividad meramente intelectual, sino más bien a un “pre-estar” (*vor-stehen*) que expresa la familiaridad con la que nos movemos en el mundo (Xolocotz, 2007, p. 198). Así por ejemplo, cuando alguien dice que *sabe* nadar, advertimos que no quiere hacer de nuestra incumbencia su conocimiento técnico de la natación ni su habilidad para las ejecuciones más dificultosas; lo que simplemente expresa al decir que *sabe* es que si se sumerge en un río no se ahogará. Ahora bien, la peculiar manera en que la *comprensión* se hace explícita es la “interpretación” (*Auslegung*), por ello Heidegger la caracteriza como una “intensificación del comprender”, y funda su estructura en un “haber previo” (*Vorhabe*) en una “mirada previa” (*Vorsicht*) y en una “manera previa de entender” (*Vorgriff*). ¿Qué quiere decir con esto? Para nuestro autor, la interpretación de algo en cuanto algo no puede llevarse a cabo sin supuestos previos, de hecho, cada vez que nos encontramos con algo lo hacemos a partir de un horizonte experiencial, que a su vez, es recortado y dirigido a una determinada interpretabilidad mediante la mirada previa, para finalmente incrustarse en una determinada conceptualidad histórica. Y ¿qué es eso que está antes de la estructura previa? A este respecto Grondin nos dice que:

La hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretender ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición. Es una interpretación de la estructura cuidadora de la existencia humana, que se expresa antes y después de todo juicio (...). (Grondin, 1999, p. 140).

Es por ello que el antes de expresar el *cómo* apofántico (enunciativo) de las cosas, el *Dasein* se mueve en el nivel antepredicativo del *cómo* hermenéutico en tanto que comprendedor. Pero esto no significa que la *Auslegung* se constituya como la toma de conciencia y aprehensión de lo comprendido, su constitución tiene que ver más bien con “la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Heidegger, 2003, p. 167). Esto quiere decir que el *Dasein* se encuentra ya siempre y cada vez consignado al mundo proyectándose en posibilidades abiertas por él mismo mediante la comprensión, de tal manera que sus determinaciones fundamentales no giran en torno a lo “real” y “necesario”, sino en torno a lo posible. Mas esto no sugiere que dichas posibilidades sean aprehendidas como meras vacuidades lógicas desprovistas de sentido, ya que han sido abiertas desde la propia comprensión del mundo. Esto lo sintetiza Heidegger diciendo que “el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo” (Heidegger, 2003, p. 33), de tal manera que su ser solo puede hacerse explícito en cuanto *modo de ser posible* pero no en tanto que *es* a secas. De aquí que la modalidad categorial de lo que simplemente *está-ahí* represente uno de los muchos modos en los que el *Dasein* puede autocomprenderse, pero esto no significa que sea el definitivo ni el más originario. En esta dirección y confrontándose con los conceptos aristotélicos, Heidegger afirma que:

“El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad”, de tal suerte que la ‘actualidad’ como categoría modal ontológicamente superior según lo dispuesto por la tradición, se ve relegada a un segundo plano; mientras que la ‘potencialidad’ adquiere un nuevo sentido que rebasa por completo el ámbito de “(...) lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario”, para designar la determinación última y más originaria del ser de este ente. (Heidegger, 2003, p. 162)

Esta capacidad proyectiva reconocida como *existencialidad*<sup>1</sup> exige un espacio en el que el juego

de posibilidades pueda tomar lugar. Justamente a ello refiere Heidegger con la noción del “proyecto” (*Entwurf*)<sup>2</sup>, entendido como aquel elemento constitutivo de la existencia que arroja al *Dasein* ante su *poder-ser*. Pero dicha proyección no se agota en la realización efectiva de un plan previamente ideado, como si con el hecho de llevar a buen fin este o aquel proyecto concreto, el *Dasein* lograra clausurar sus posibilidades de manera definitiva. De hecho, ninguna posibilidad *local* agota el ser de este ente<sup>3</sup>, ya que el proyecto mismo forma parte de su constitución ontológica. Para finalizar con este apartado, aún es necesario delimitar bien aquello a lo que nos dirigimos cuando empleamos el término proyección a fin de evitar cualquier posible mal entendido, sobre todo el término ‘impulso’ de tan cercana significación. Si bien ambos términos sugieren gráficamente el movimiento de salida hacia algo, el impulso no es capaz de *ver* aquello a lo que se dirige, avanza hacia adelante y nada más. Decimos entonces que el impulso es una especie de ceguera desorientada, como a veces lo decimos también del amor. La proyección, en cambio, muestra un carácter direccionado que indica aquello *por* y *a* lo cual se dirige el *Dasein*; orientación que empero no remite a ningún tipo de causalidad final, sino a su ser mismo. La *direccionabilidad* refiere al hecho de que *Dasein* “tiene que ser a través de su ser” (Xolocotzi, 2007, p. 191), de tal suerte que al decidirse por tal o cual posibilidad se elige también a sí mismo y se comprende desde su elección. “El *Dasein*, como recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización. Para decirlo de una forma gráfica: existiendo nos jugamos el tipo” (Heidegger, 2002, p. 22).

El hecho de que el *Dasein* se mueva en su ser respecto de su ser mismo convierte a este último en su *ocupación* más importante, de modo que en todo lo que hace y lo que deja de hacer tiene en la mira el *cuidado* de su ser. “Cuidándolo” y “usándolo” de cierta manera y en cierto grado el *Dasein* se mantiene atento y abierto a él mismo y, por consiguiente, a su ser. A esto se refiere Heidegger cuando dice que *en su ser le va su ser mismo*, pero de tal manera que este *irle* de su ser está condicionado por el ser en general. Aquello que *le va* y *le viene* al *Dasein*, aquello que lo mueve y lo condiciona en su ser es entonces el propio ser, con el que ya de entrada mantiene una relación de *ser* que consiste en *serlo*. Dicha relación jamás podría comportar

la indiferencia característica de la representación neutra de lo que para sí mismo se es o no se es. El *Dasein* no es indiferente respecto de su ser y tampoco puede serlo porque aquello que está en juego es su ser mismo.

Él es en vista de su propio poder-ser, lo mismo que en cada una de sus tareas mundanas, es a sí mismo su propia finalidad (...). Es por eso que podemos decir que él está ‘ante’ sí mismo y que se precede siempre a sí mismo como proyecto de sí. (Dastur, 2006, p. 60)

### 3. Comprensión y afectividad

Frente al enfoque activo y proyectante del *ahí* propio de la constitución comprendedora del *Dasein*, Heidegger coloca la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) que indica cómo a uno le va, al mismo tiempo que expresa la vulnerabilidad de la existencia y su carácter arrojado. Precisamente en esto reside un segundo momento esencial de la condición existencial del *Dasein*, que señala el *modo* en el que se comporta respecto de su ser. Solo a través de la consideración de este elemento en cooriginariedad<sup>4</sup> con el proyecto, podremos llegar a la plena comprensión de la esencia de este ente. De lo que ahora se trata es de explicar la existencia desde el punto de vista de la entrega a sí mismo, esto es, desde el *factum* de *que es* y *que tiene que ser*.

Para Heidegger “es propio de este ente el que *con* y *por* su ser este se encuentre abierto para él mismo” (Heidegger, 2003, p. 33), de tal manera que la relación de ser que guarda con su propio ser no se agota en la direccionabilidad proyectiva del *por*, sino que precisamente porque al proyectar solo proyecta ser, supone ya de entrada el hecho de que *es*. Al abrir su ser ya siendo, el *Dasein* “se encuentra” (*sich befinden*) en su ser como “arrojado” (*Geworfenheit*) al más desnudo existir, pero no como resultado de una búsqueda incansable, sino como la huida o retirada de aquello en lo que ya de entrada está. Dicho de otro modo, este ente “ejecuta” el ser con el que ya de entrada mantiene una relación, de tal manera que su existir es únicamente posible en cuanto estar. Asimismo, es solo mediante la ejecución que el *Dasein* se revela como ese ente concreto que somos nosotros mismos, se revela expresamente o no “como mío” (*Jemeinigkeit*). Y lo hace no de manera subjetiva, ni como una pertenencia que pueda ser trasladada de un lado a otro: “el *Dasein* trae de suyo consigo

su aquí no en el sentido de una propiedad muerta, sino en cuanto que ser, a saber, ser su aquí, y ese es precisamente el verdadero sentido del ser del Dasein” (Heidegger, 2006, p. 317). Esto último señala que el *Dasein*, más allá de ser objeto de la determinación y adquisición cognoscitivas, o de constituirse como un solipsismo exacerbado, se realiza en diversos modos que varían según la dirección que tome en su desenvolvimiento con el mundo: se realiza fácticamente. Gracias al vivir fáctico como carácter ontológico y modo específico de la existencia, se limita y despeja este *cómo* modal a manera de un “yo ocasional” (*Jeweilichkeit*), de modo que la facticidad se proclama decididamente por *ser lo que se es*, pero siempre en plena correspondencia con la proyección de lo que *todavía no se es*. Esto quiere decir que el ser de facto puede ser abierto únicamente a partir del *poder-ser*, el cual a su vez, está permeado por lo que ya de entrada *se es*. Así, mientras que la proyección pertenece siempre a eso que se es y en lo que se está, la condición de arrojado solo puede ser abierta al proyectar ser. Sin embargo, que el *Dasein* se abra a su existencia desde ella y para ella: que se abra *con y por* su ser a este mismo ser, no implica que pueda ser explicado a partir de la suma de dos elementos que guarden autonomía uno respecto del otro.

Para Heidegger la existencia es plenamente entendida únicamente a partir de la consideración de sus dos correlatos cooriginarios, los cuales apuntan a una constitución esencial entendida como *proyecto-yecto*. Pero entonces surge una pregunta: si la comprensión abre toda posibilidad de ser del *Dasein*, ¿cómo puede este acceder al mismo tiempo al carácter *yecto* de su existencia? Según lo estipulado en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, es solo mediante la disposición afectiva que se devela el carácter de arrojamiento al mundo, templando con ello todos los momentos activos y espontáneos del comprender. El hecho de que la *Verstehen* solo pueda ser efectuada únicamente en relación con la *Befindlichkeit* sugiere entonces que los demás entes con los que el *Dasein* se las ve en el mundo, antes que presentarse como fracciones neutrales de una materia universal, se descubren siempre provistas de algún sentido. Se nos presentan no como objetos que están ahí simple y llanamente, sino como adecuadas para esto, estorbosas para esto otro, oportunas, inútiles, bonitas, cómodas etc. Pero no solo eso:

ni siquiera la más pura *teoría* está exenta de tonalidad afectiva; lo que solo está ahí no se muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando esta lo puede dejar venir hacia sí en el apacible demorar junto (a las cosas) (...). (Heidegger, 2003, p. 157).

Por ello, ni la realidad puramente física y mecánica con su correlato psíquico, ni naturaleza en su limitada connotación que se atiene a lo viviente, agotan el sentido de *afección* que aquí está en juego.

Con todo lo anterior hemos puesto al descubierto los dos caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva, que por un lado nos remiten a la condición *yecta* de la existencia, y por el otro, descubre al *Dasein* como un ente consignado al mundo afectado siempre. Pero Heidegger destaca todavía un tercer elemento que, fundado en la posibilidad de toda *afección*, nos sitúa de golpe frente al mundo en su totalidad. En este tercer momento de la disposición afectiva se da una comprensión más honda del ser del mundo mediante varias vías. Al inicio de su texto intitulado *Introducción a la metafísica* (1993), Heidegger nos ofrece un breve párrafo que condensa esas vías de acceso que nos ofrece la disposición afectiva, mediante la exposición y reformulación de la cuestión filosófica por antonomasia, que Leibniz supo resumir de manera contundente, profunda y hasta poética de la siguiente forma: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* Para nuestro autor, el *oculto poder* de esta pregunta nos aborda:

(...) En momentos de gran desesperación (*Verzweiflung*), cuando parece desvanecerse todo el peso de las cosas y el sentido se nos oscurece por completo. (...) La pregunta está igualmente presente en los súbitos júbilos (*Jubel*) del corazón, porque en esos momentos todas las cosas se transforman y nos rodean como si fuera la primera vez, y como si pudiésemos comprender antes su inexistencia que su existencia y el que sean tal como son. También en el tedio (*Langeweile*) está presente esta pregunta, cuando nos hallamos a igual distancia de la desesperación y del júbilo. Pero cuando nos rodea la tenaz trivialidad (*Gewöhnlichkeit*) como un terreno yelmo en el que nos parece indiferente si el ente es o no es (...). (Heidegger, 1993, pp. 11-12)

Desesperación, júbilo, tedio y trivialidad son pues aquellos temples de ánimo que nos colocan

ante nuestro propio *ahí* cada uno a su manera: en el verdadero aburrimiento provocado por nuestro afán de lo cotidiano se da la experiencia que abarca todo de lo ente; entonces somos sobrecogidos por la totalidad que se implanta al frente nuestro sin posibilidad de escape, haciéndonos experimentar el mundo en su *fáctica desnudez*.

El tedio profundo –dice Heidegger–, que va de aquí para allá en los abismo del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad. (Heidegger, 2007, p. 98)

El otro posible acceso lo representa la alegría y el júbilo como episodio radical del existir, en el que de igual manera se nos revela la totalidad óptica, al momento de advertir la presencia del ser amado, por mencionar algún ejemplo. Así también, al anochecer puede sobrecogernos un profundo sentimiento de desesperación, causado por la incapacidad de distinguir la configuración estable que caracteriza los objetos de la visión diurna; entonces nos topamos con nuestro más próximo *aquí* en medio de lo ente en su totalidad. Sin embargo, el existir comprendedor afectivo no se hace presente únicamente en relación con los temples altos del ánimo. En general, el *Dasein* se encuentra ya siempre en un específico estado de ánimo que le sobreviene cuando este se entrega irreflexivamente a la ocupación cotidiana. Allí el temple emerge de la estancia en el mundo como forma constitutiva suya y no como un modo psicológico del estado interior. Esta manera específica de ejecutar la comprensión se caracteriza por la seguridad que permea el trato con el entorno circundante, razón por la cual, la cotidianidad aparece y se hunde en la monotonía. Gracias a ello logramos desenvolvernos en el mundo despreocupadamente, sabiendo de antemano que las calles por las que transitamos no se disolverán, o confiando en que el avión que abordamos no se desplomará<sup>5</sup>.

Bien es cierto que los temples mencionados no pueden definirse como meros afectos que acompañan nuestras acciones y voliciones; sin embargo, al colocarnos ante los entes en su totalidad, nos ocultan una experiencia fundamental que Heidegger describe como la negación de esa totalidad, esto es, como la nada. La única posibilidad de ser colocados ante esa nada no será, empero, usar la lógica como herramienta; el *Dasein* solo puede ser llevado ante

esa nada si es atravesado por el temple fundamental denominado “angustia” (*Angst*). Cuando esta le sobreviene dicho ente se siente extraño ante algo indefinido e indefinible, se siente extranjero en su propio hogar de manera tal que incluso aquello que le brindaba sentido al mundo se diluye en la indiferencia; las cosas del mundo se vuelven hacia él hasta aplastarlo y oprimirlo, despertando al mismo tiempo un sentimiento de impotencia y finitud.

No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, solo que da y solo nos sobrecoge ese «ningún» (...). Puesto que lo ente se escapa, y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es». (Heidegger, 2007, p. 100).

Posteriormente, cuando la angustia ha sido calmada y el *Dasein* regresa a la tranquilidad que le proporciona el vivir cotidiano, piensa que en realidad “no era nada” aquello que le causó tal sentimiento, devolviéndose con ello a las más inmediatas posibilidades de su ser. La importancia de la angustia como temple fundamental reside pues en el impacto que deja en el ser del *Dasein*, volviéndolo hacia sus más propias posibilidades de existencia, revelando con ello su libertad para decidir y su responsabilidad al hacerlo. Eligiendo el *Dasein* puede hacerse cargo de sí y decidirse por sí de “manera propia” (*Eigentlichkeit*), o bien, puede rehusarse a ello y dejar que los demás decidan por él, quedándose al nivel de la “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*) caracterizado por la incapacidad de lograr una verdadera comprensión de las cosas<sup>6</sup>.

En resumidas cuentas tenemos que la susceptibilidad ontológica propia del *Dasein* es la mejor prueba de su condición: se trata de un ente arrojado a la existencia que se encuentra siempre a la intemperie sin esencia definitiva, él:

Se encuentra no únicamente que es, en cuanto algo que está ahí en el sentido del fondo y de fundamento, sino que en el fondo es un fondo *existencial*, es decir, un fondo abierto –de hecho, un fondo sin fondo, un *abismo*. (Heidegger, 2006, p. 364)

#### 4. Conclusión

Con Heidegger la afectividad dejó de entenderse como un fenómeno fugaz subordinado a nuestra

actitud pensante o volitiva. Ahora se ha hecho patente su importancia ontológica, en la medida en que muestra *cómo* el *Dasein* se relaciona con los demás entes y consigo mismo. En este sentido los temples de ánimo no son *una nada*, sino que forman parte de su constitución existencial, al poner de manifiesto su ser arrojado al más desnudo existir. En cambio, los “afectos” y “sentimientos” de los que ya ha hablado suficiente la tradición, remiten únicamente al cómo de sus posibilidades fácticas, mediante las cuales no se alcanza a comprender en todas sus dimensiones el fenómeno afectivo. Esto se debe a que el modo de proceder científico racional dominante clasifica todo tipo de afección como un fenómeno psíquico

surgido del campo irracional; pero lo cierto es que la vida en su carácter dinámico y temporal puede hacerse manifiesta desde su más originario mostrarse *pragmático* y no teorético, haciéndole frente a los entes siempre desde alguna tonalidad afectiva. Por ello dice Heidegger que el modo pre-reflexivo de conocer el mundo determina toda comprensión de ser, incluyendo la racionalidad científica y el preguntar filosófico; gracias a este se hace posible el descubrimiento del mundo y la aprehensión de los entes como algo matizado afectivamente. Por ello, la vía afectiva representa un posible nuevo acceso al ser, que siempre escapa a cualquier intento de aprehensión puramente intelectual.

### Referencias

- Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- (1999). *Introducción a la hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *El concepto de tiempo*. Madrid: Mínima Trotta.
- (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta.
- (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- (2008). *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (1989). *Así habló Zaratustra*. México: Alianza.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México: Plaza y Valdés/UIA.

### Notas

- <sup>1</sup> Pero en el sentido estrecho del término, ya que Heidegger también llama existencialidad a la totalidad de la trama de estructuras constitutivas de la existencia.
- <sup>2</sup> Del verbo *werfen* que significa “lanzar”, “arrojar”.
- <sup>3</sup> Excepto su posibilidad más extrema: la muerte.
- <sup>4</sup> Heidegger distingue, frente a la tendencia metodológica que todo lo unifica bajo un único elemento, una multiplicidad de momentos estructurales de igual originariedad.
- <sup>5</sup> La comprensión del mundo no solo remite a los temples que acompañan nuestras acciones, para el Heidegger tardío también se extienden a las épocas históricas que han marcado a la humanidad. Así pues, en la antigüedad clásica el “temple” (*Stimmung*) dominante era el asombro como inicio de todo conocimiento, la modernidad en cambio estuvo marcada por la duda metódica inaugurada por Descartes, mientras que la época contemporánea se caracteriza por el espanto ante la racionalidad instrumental y la maquinación.
- <sup>6</sup> El desarrollo de la propiedad e impropiiedad no pretende convertirse en un planteamiento moral, para Heidegger el *Dasein* propio es aquel que se proyecta sobre su posibilidad más propia, mientras que el impropio simplemente permanece en el estado interpretativo comunitario en el que ha nacido y crecido.

