



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

**LA DISPOSICIÓN AFECTIVA Y SU RELACIÓN CON LA APERTURIDAD EN
LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

MANUEL FRANCISCO REYES BARRAZA

PROFESOR GUÍA:
JORGE ACEVEDO GUERRA

SANTIAGO DE CHILE
MAYO, 2023

Para Pamela

Agradecimientos

El pensar que da inicio al presente trabajo nace sobre la base del encuentro terapéutico que afortunadamente me toca vivir, en mi calidad de Psiquiatra, día a día. Lo misterioso de dicho encuentro ha suscitado en mí numerosos cuestionamientos, uno de ellos dió partida al preguntar en torno a lo afectivo en el ser humano. Al no encontrar respuestas en las ciencias médicas, o más bien, al encontrar certezas que en su reduccionismo perdían al ser humano como tal, mi camino condujo a la filosofía. Vaya para ellos entonces, los pacientes, el primero de mis agradecimientos.

Agradezco a mi profesor tutor el Prof. Jorge Acevedo Guerra, por su guía y orientación, además por la rigurosidad de sus clases y paciencia para con los estudiantes, las que guardo con cariño y espero poder transmitir a mis alumnos. Agradezco también al Prof. Cristian Soto, que con su motivación a un trabajo interdisciplinar fue un impulso para trabajar en áreas de intersección entre la Psiquiatría y Filosofía, pudiendo desarrollar un Coloquio y un Dossier dedicado al tema.

Agradezco también a mis compañeros y amigos de la Unidad de Filosofía y Humanidades de la Psiquiatría de la Clínica Psiquiátrica Universitaria de la Universidad de Chile, en especial a Jonathan y Manuel, con quienes he compartido camino durante los últimos años, un andar que me ha permitido abrir nuevas sendas y disfrutar de su amistad y apoyo. Agradezco a mi amigo Rodolfo, quién desde los primeros años del pregrado en Medicina ha compartido conmigo una sincera preocupación por el ser humano más acá del ser paciente, una disposición a cuestionar los fundamentos de nuestra práctica clínica y más allá de eso, una verdadera amistad.

Agradezco a mis padres, Manuel y Yolanda, que han impulsado y acompañado cada uno de mis pasos tanto académicos como en el devenir de la vida, su apoyo incondicional ha sido fundamental para perseverar en mi camino. Agradezco a mi hermana en quién reconozco el hogar, el cariño profundo y la compañía fraterna a lo largo de la vida.

Por último agradezco a Pamela, compañera de vida, quién ha sido decisiva para tomar caminos que en otro momento habría evitado, que me ha motivado y motiva

constantemente a continuar en la senda del pensar, a pesar de las horas de estudio y trabajo que pueden mermar el convivir cotidiano, compartimos el interés por el ser humano y sus complejidades, a ella mi admiración por su encomiable fortaleza e inteligencia. Mi agradecimiento a ella, no sólo por ser mi principal apoyo sino por su profundo amor.

“*Der Gedanc* significa: el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, que llega hacia fuera hasta lo más lejano y hasta el último trance...”

Martin Heidegger 2005, p. 211

“El ser, las más de las veces, parece dado al hombre fuera de los movimientos de la pasión. Diré, por el contrario, que jamás debemos representarnos al ser fuera de esos movimientos”

Georges Bataille 2013, p. 16

Índice

Agradecimientos	III
Índice	VI
Resumen	VII
1 Capítulo 1: La analítica existencial del Dasein como propuesta metodológica	1
1.1 Introducción	1
1.2 El Dasein	4
1.3 La analítica existencial	6
1.4 Estar-en-el-mundo, constitución fundamental del Dasein	9
1.5 El estar-en	11
1.6 La aperturidad	17
2 Capítulo 2: La disposición afectiva como forma constitutiva de ser el Ahí	22
2.1 La disposición afectiva	22
2.1.1 Caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva	31
2.1.1.1 Abre al Dasein en su condición de arrojado	32
2.1.1.2 Abre el estar-en-el-mundo en su totalidad	34
2.1.1.3 Abre al Dasein en un aperiente estar-consignado	36
2.1.2 Respecto del coestar y lo atmosférico de los estados de ánimo	38
2.2 El miedo	42
3 Capítulo 3: La angustia en tanto disposición afectiva fundamental	46
3.1 La angustia	46
3.2 Miedo, ansiedad y angustia	56
3.3 La angustia y la nada: la angustia de <i>¿Qué es metafísica? (1929)</i>	58
4 Consideraciones finales	65
5 Bibliografía	68
6 Excursos	71
6.1 Anexo 1: Angustia: del fenómeno patológico a la disposición afectiva fundamental	71
6.2 Anexo 2: Atmósfera delirante y mundos posibles	88

Resumen

En el presente trabajo se busca exponer la relación entre aperturidad [*Erschlossenheit*] y disposición afectiva [*Befindlichkeit*] en la obra temprana de Martin Heidegger. Tomando como eje conductor la obra *Ser y Tiempo* (1927) se procede a una lectura crítica y hermenéutica de la obra del autor. En *Ser y Tiempo* Heidegger retoma la pregunta por el sentido del ser, como parte necesaria de su proyecto llevará a cabo la analítica existencial del *Dasein*, aquel ente que por su peculiar modo de ser comprende su ser, y por lo tanto es el ente que debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente. Este análisis develará la estructura ontológica del *Dasein*: el estar-en-el-mundo con sus respectivos momentos constituyentes. En el tercero de ellos, el estar-en como tal, se nos muestra que el *Dasein* es su aperturidad. La aperturidad lejos de ser una característica espacial da cuenta de la condición ontológica de apertura al ser. El carácter de abierto corresponde a un fenómeno estructural unitario pero con tres momentos constitutivos que son cooriginarios; la comprensión, el discurso y la disposición afectiva. La disposición afectiva abre al *Dasein*, tanto a su condición de arrojado, al mundo como totalidad y a su posibilidad de verse afectado. Finalmente abordaremos la angustia, en tanto estado de ánimo fundamental [*Grundstimmung*], como modo privilegiado de la aperturidad del *Dasein* y que le posibilita el escogerse desde sí, para poder ser-sí-mismo.

Palabras clave: *Befindlichkeit*, *Erschlossenheit*, disposición afectiva, aperturidad, angustia.

1 Capítulo 1: La analítica existencial del Dasein como propuesta metodológica

1.1 Introducción

En el ámbito del conocimiento el ánimo tiene mala fama. La afectividad tradicionalmente ha sido pensada como un aditivo a la experiencia que no hace sino enturbiar la razón y contaminar los resultados del conocimiento. De esta forma el objetivo de un hombre riguroso debiese ser desprenderse de este aspecto de su vida si es que quiere llegar a la meta propuesta, las pasiones deben ser controladas y puestas bajo anestesia. Una larga tradición de pensadores han abordado el tema de la afectividad, partiendo por Aristóteles quién aborda el tema de los sentimientos o pasiones, en al menos tres obras; *Acerca del alma*, *Ética Nicomáquea* y *Retórica*; en ésta última estudia los estados de ánimo con la finalidad de que el orador impacte en sus oyentes. Continuando con Blaise Pascal, quizás el primer filósofo de la edad moderna en recordar las razones del corazón desconocidas para la razón, pero no por ello menos verdaderas y poderosas, y prolongandose hasta Max Scheler quién inaugura una fenomenología de los afectos e insiste en el hecho que nuestra conciencia originaria del mundo consiste en respuestas emocionales y no en un conocimiento privado de afectos y emociones. Mencionamos a dichos pensadores a modo de antecedente relevante en la obra del autor que nos proponemos revisar y a sabiendas de lo parcial de dicha mención.

En el presente trabajo queremos pensar lo que ha sido pensado por la tradición como facultades del ser humano, el ánimo y el conocimiento, las emociones y la razón, no con el objetivo de meramente cuestionar dicha relación y una eventual jerarquía entre ambas, sino que pretendemos pensarlos como elementos constituyentes de la existencia humana. Martin Heidegger (1889-1976), en *Ser y Tiempo*, quiere retomar el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental: el problema del ser. Para realizar su investigación primero nos muestra el olvido en que se halla la pregunta y la necesidad de replantearla. Heidegger buscará responder desde una perspectiva totalmente nueva, encontrando un ente con primacía sobre otros entes y que permita un acceso al ser por su peculiar modo de ser, este ente es el Dasein. La analítica existencial del Dasein le permitirá

llevar a cabo una ontología fundamental dando cuenta de la constitución ontológica de éste. En nuestra investigación, con la analítica existencial del Dasein a la base, podremos pensar la aperturidad y la disposición afectiva como constituyentes ontológicos del Dasein. Heidegger cuestiona lo sostenido por la tradición y va a pensar la afectividad, no como un coloración que se adiciona a posteriori a la experiencia del ser humano sino como un existencial que a nivel ontológico constituye la aperturidad del Dasein. El aproximarnos a la afectividad desde Heidegger, nos demandará pensar en el ser humano ya no como *res cogitans* [y *res extensa*] según el planteo cartesiano, sino que como Dasein, donde la afectividad no aparece en un plano de la experiencia fáctica sino que la posibilita a nivel ontológico, teniendo presente esta diferencia ontológica en cuanto “La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico”¹.

Nos aproximamos a la obra de Martin Heidegger tomando como centro su obra capital *Ser y Tiempo*, realizaremos una lectura crítica y hermenéutica de la misma, que nos permitirá lograr un entendimiento de sus planteamientos en esta obra. En un primer momento revisaremos la noción de Dasein y su constitución fundamental, esto nos permitirá tener los elementos necesarios para, en el marco de la analítica existencial, revisar las nociones de aperturidad [*Erschlossenheit*] y disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. Para este cometido nos centraremos en la primera etapa del pensamiento del autor que corresponde fundamentalmente a la ontología fundamental o etapa previa al viraje, lo que nos permitirá una unidad temática y así evitar posibles dificultades de interpretación al tratar conceptos en los que el mismo Heidegger hace énfasis distintos en las etapas posteriores de su pensamiento². Una vez expuesta la estructura fundamental de Dasein en tanto estar-en-el-mundo, podremos centrarnos en el estar-en, la aperturidad del Dasein, que debe ser distinguida de un mero conocer y que da cuenta de una apertura ontológica que posibilita la experiencia y el conocimiento, una apertura que no es espacial,

¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria. p. 37

² Para profundizar el tratamiento de la disposición afectiva en la obra tardía de Heidegger, remitimos al lector al libro *El temblor del Ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger*, de Valentina Buló.

sino una apertura en tanto ek-sistencia, estando ya desde siempre afuera, siendo el Ahí el momento de comparecencia del ser. Procederemos a revisar la disposición afectiva como constituyente de la aperturidad cooriginariamente con el comprender y el habla. Al revisar la disposición afectiva, daremos cuenta de un encontrarse afectivamente situado del Dasein, no como algo transitorio y secundario, sino como uno de los aspectos fundamentales de su apertura, siempre nos encontramos en una disposición afectiva, ésta abre al Dasein a la condición de arrojado [*Geworfenheit*], al estar-en-el-mundo en su totalidad y la posibilidad de consignados y ser concernidos por el ente intramundano. Veremos de esta forma que la disposición afectiva no es una mera facultad de la conciencia, sino que corresponde a un existencial que forma parte de la aperturidad del Dasein. Por último revisaremos la angustia, como forma de acceso directo a la constitución ontológica del Dasein, y por tanto disposición afectiva fundamental. Cerramos reexaminando la relación entre la angustia y la nada a la luz de *¿Qué es metafísica?* (1929) de Heidegger. Finalmente hemos querido agregar dos anexos a modo de excursos, que si bien se alejan del núcleo temático de la investigación, parten desde él y dan cuenta de la intención de pensar el campo de la psiquiatría con fundamentos filosóficos robustos, empresa que tenemos plena confianza es fructífera para la práctica clínica. El primero de ellos (Anexo 1), corresponde a una ponencia presentada en el Ciclo de Conferencias “La existencia extenuada: acerca de los límites que constriñen la vida humana” organizada por los Profesores Patricio Mena y Felipe Johnson de la Universidad de la Frontera el año 2022. El texto se titula *Angustia: del fenómeno patológico a la Disposición afectiva fundamental*; en él se pretende distinguir la angustia en cuanto síntoma de la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental y pensar posibles solapamientos entre ambos. El segundo texto (Anexo 2) corresponde a una ponencia presentada en el coloquio “Fenomenologías de la psicopatología: el sufrimiento humano como prueba radical de la vulnerabilidad del existir”, organizado por la Unidad de Filosofía y Humanidades de la Psiquiatría de la Clínica Psiquiátrica Universitaria de la Universidad de Chile, y que tuvo lugar en la casa central de la misma Universidad en Octubre del 2022. El texto se titula *Atmósfera delirante y mundos posibles*; aquí a partir de la noción heideggeriana de estados

de ánimo se propone pensar un fenómeno psicopatológico singular como los estados predelirantes en sujetos con esquizofrenia. Sabemos que dichos textos toman caminos propios pero hemos creído prudente incluirlos en la presente tesis pues dan cuenta del trabajo llevado a cabo los últimos años, un pensar la disposición afectiva más allá del ámbito de las emociones, sino que como fundamento ontológico de quienes somos.

1.2 El Dasein

Dasein es uno de los términos centrales en *Ser y Tiempo*, nos parece fundamental, dar luces respecto a dicha noción y exponer cómo lo entiende Heidegger. La tradición ha utilizado las palabras hombre y vida humana para designar aquello que Heidegger denomina Dasein, sin embargo, con el uso de estas palabras se cree que no hay mayor necesidad de preguntar por el ente así designado; por lo tanto, en una investigación por el hombre, se da por asumido lo que es el hombre y sólo cabría hacer algunas precisiones. Para Heidegger, lo más fundamental del hombre todavía es desconocido, por lo que, para evitar dar por sabido lo que es esencialmente el hombre, es mejor llamarlo Dasein, que normalmente significa existencia.

La palabra existencia tiene un doble significado, aquel del lenguaje filosófico y corriente, que significa existencia, la cual sustantivada como *das Dasein* se utiliza en el sentido de presencia, como algo que está meramente ahí, al modo de un objeto como una taza ubicada sobre una mesa. Heidegger lo emplea para referirse al existir humano en tanto nunca es objeto, y por tanto nunca es mera presencia, sino que aquel ente que existe no como un yo encapsulado sino que abierto en la realización de posibilidades en el mundo. En los seminarios organizados por el psiquiatra suizo Medard Boss y ante un público principalmente conformado por profesionales de salud mental, el 8 de septiembre del 1959, Heidegger provee una aclaratoria delimitación de la noción de Dasein: “el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [Gegenstand] que esté ahí en un lugar, ni mucho menos un objeto [G] cerrado en sí”.³ No es un objeto en términos de algo físico que ocupa un lugar y menos aún uno cerrado; continúa Heidegger: “más bien

³ Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder, p. 29

el existir como Da-sein significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder recibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste” El Dasein “no es en ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado”⁴.

Adrián nos aclara que, “Heidegger utiliza la expresión Dasein, exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (Da) al ser (sein), y por la capacidad de interrogarse por su sentido”⁵. Aparece acá entonces una diferencia que será capital en la obra de Heidegger, la distinción entre el ente que tiene la misma forma del Dasein y el ente que no tiene la misma forma del Dasein, otorgando al primero una prioridad óntica y ontológica; esto, justamente, pues el Dasein posee constitutivamente una comprensión de su ser y puede interrogarse por su sentido.

El término aparece ya en el Informe Natorp 1922: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto se le interroga acerca de su carácter ontológico”⁶; sin embargo, el significado que vemos en *Ser y Tiempo*, se consolida en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, curso del semestre de verano de 1923.

“Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (fenómeno de la «ocasionalidad»; véase «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello», «estar-aquí») en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» por lo que toca a su ser.”⁷

El Dasein, es pura posibilidad e indeterminación. El Dasein no es un individuo concreto; una mujer, un hombre, o una persona concreta con tales o cuales particularidades, sino fuente originaria de toda posibilidad previa a cualquier determinación concreta, su existencia no está predeterminadas, sino que debe ser llevada a cabo cada vez. Tal como

⁴ Ibíd. p. 30

⁵ Adrián, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Editorial Herder. p. 63

⁶ Heidegger, M. (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Editorial Trotta. p. 31

⁷ Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 25

lo plantea Félix Duque, “el Dasein, es neutro, ontológicamente superior incluso a la división sexual. Pero no por ser una mera abstracción (como cuando decimos: el Hombre), sino al contrario: porque al no ser *ni* varón *ni* mujer, *ni* alemán *ni* judío, posibilita toda “manera-humana-de-ser” facticamente”⁸.

En lo que sigue ahondaremos en las características fundamentales del Dasein en el marco de la analítica existencial desplegada en *Ser y Tiempo*.

1.3 La analítica existencial

“Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser.”⁹

Heidegger designa con el término de “analítica existencial” el programa de un análisis filosóficamente riguroso y adecuado de la vida humana. Para aquello, entonces, se deberá partir por tener un concepto que dé cuenta de la vida humana, y la diferencia de los otros entes. Como sabemos Heidegger ha escogido el término Dasein, el ente que “somos cada vez nosotros mismos”¹⁰, para designarla. Un análisis ontológico fundamental dará cuenta de sus peculiaridades. Heidegger plantea que debemos pasar de la precomprensión de aquello “prefenomenológicamente experimentado y conocido”¹¹, a la comprensión, y es ésta la tarea que emprende en su analítica existencial. Heidegger distingue dos características propias del Dasein; seguimos acá el ordenamiento propuesto por Jesús Adrián.¹²

⁸ Duque, F (2002). *Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)*. En: Domínguez, A. *Vida Pasión y razón en grandes filósofos*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. p. 339

⁹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., p. 41. (de aquí en adelante ésta será la traducción utilizada de dicha obra, a menos que se indique lo contrario)

¹⁰ *Ibíd.* p. 69

¹¹ *Ibíd.* p. 87

¹² Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Barcelona: Editorial Herder. p.111

- Primacía de la existencia

“El “qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*).”¹³

La esencia del Dasein es su existencia. La existencia acá debe ser distinguida de la concepción tradicional que designa el estar-ahí de un ente. A esa concepción de la tradición Heidegger la denomina *Vorhandenheit*, “estar-ahí” como lo traduce Jorge Rivera o “ser ante los ojos” como lo traduce José Gaos; lo fundamental, es que designa algo que meramente está ahí; como un lápiz o cualquier otro objeto que ocupa un lugar en el espacio. El Dasein nunca es un objeto como algo que está-ahí en algún lugar, ni tampoco es el sentido de estar encerrado en sí, como sí lo es un objeto. El existir como Dasein significa una aperturidad, un estado de abierto, desde el cual percibimos las cosas que nos son dadas y que nos interpelan. Rivera en su comentario nos plantea que esta aperturidad constitutiva lo abre a cinco cosas: “1º al mundo; 2º a las cosas del mundo; 3º a los demás Dasein; 4º a sí mismo; 5º al ser en general. Esta última abertura es la más radical y el fundamento de las demás”¹⁴.

Con esta distinción Heidegger reserva el concepto de existencia exclusivamente para el Dasein. Existencia en el caso del Dasein designa, un “tener-que-ser”. Heidegger agrega en una nota al pie correspondiente a su ejemplar de la cabaña “que él “tiene” que ser [*zu seyn:*] ¡Destinación!”¹⁵. Esto designa la facticidad del Dasein, en tanto tener que realizar su existencia de alguna manera, está en un proceso constante de realización.

- El carácter de ser de ser-en-cada-caso-mío [*Jemeinigkeit*]

“Ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio”¹⁶.

La existencia humana se está haciendo a sí misma en sus propios actos, el Dasein se juega su propia existencia en cada acto de realización, y la forma en que la realiza es, en cada

¹³ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ed. citada. p. 69

¹⁴ Rivera, J. E., & Stiven, M. T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II Primera Sección*. Santiago: Ediciones UC. p. 18

¹⁵ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ed. citada. p. 69

¹⁶ *Ibíd.* p. 70 nota b

caso suya y de nadie más. Al Dasein le va su ser, tiene una relación de ser con su ser como posibilidad, es esencialmente posibilidad. De esta forma tiene dos posibilidades fundamentales de realizar su existencia: bien puede escogerse a sí mismo, o puede perderse. En otras palabras, el Dasein posee dos posibilidades básicas de ser en cada caso mío: la de la propiedad y la de la impropiedad. Estas posibilidades, aclara Heidegger, no deben ser entendidas en sentido moral, sino que corresponde a dos modalidades de existencia constitutivas del Dasein, que vive constantemente en la tensión entre propiedad e impropiedad, entre la pérdida de sí y la reapropiación de sí.

A continuación se debe esclarecer cómo asegurar un punto de partida correcto para la analítica existencial, el desde dónde. Heidegger plantea que se debe “desarrollar la problemática de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia”¹⁷; debemos partir de lo ónticamente más cercano a nosotros, que en nuestro caso es la cotidianidad, la realidad cotidiana en la que inmediata y regularmente vivimos; “Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad.”¹⁸.

En este contexto busca desocultar las estructuras constitutivas del ser del Dasein; éstas no se deben buscar en un sus modos de ser particulares, “sino en su estructura ontológica que se da siempre en esos modos ónticos”¹⁹, y ella corresponde a la existencia cotidiana del Dasein. Para Heidegger el ser del Dasein se muestra en la cotidianidad y no en las existencias particulares o situaciones límite. La cotidianidad tiende a ser pasada por alto por ser lo más cercano a la experiencia; sin embargo, ya nos ha mostrado Heidegger este problema al abordar la pregunta por el sentido del ser, y aquí lo reitera diciendo “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.”²⁰. Esta cotidianidad media

¹⁷ *Ibíd.* p. 21

¹⁸ *Idem*

¹⁹ Rivera, J. E., & Stuvan, M. T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II Primera Sección*. Santiago: Ediciones UC. p. 24

²⁰ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ed. citada. p. 71

no es un mero aspecto del Dasein, sino que muestra justamente las determinaciones ontológicas del modo propio de ser del Dasein.

A los caracteres de ser del Dasein resultantes de esta analítica, Heidegger los llamará existenciales²¹, y los distinguirá de las categorías que son los modos de ser de los entes que no son Dasein.

1.4 Estar-en-el-mundo, constitución fundamental del Dasein

Como parte de su analítica existencial, Heidegger debe profundizar en su análisis para desocultar la estructura originaria del ser del Dasein; es así como plantea que la constitución fundamental corresponde al estar-en-el-mundo. La interpretación de esta estructura, es la que da el punto de partida a la analítica del Dasein.

Heidegger sostiene que dicha estructura debe ser comprendida como un a priori, es decir, no como un derivado sino como aquello que posibilita toda relación. Ahora bien, tal como sostiene Gilardi, este a priori y el concepto de estructura deben ser entendidos en el marco fenomenológico hermenéutico, no como algo fijo o previo en sentido trascendental²².

Estar-en-el-mundo implica que estamos esencialmente involucrados con los entes del mundo y con los otros, en un todo significativo; se critica la noción de sujeto y objeto, no hay aquí un Dasein que se encuentra con un mundo, sino que el Dasein está, ya desde siempre en-el-mundo, y se halla comprometido con él. La separación de ambos elementos sólo es una abstracción teórica que no refleja nuestra vida cotidiana, y aún más importante, no da cuenta de la constitución fundamental del Dasein. A pesar de ser una expresión compuesta, apunta a un fenómeno unitario, pero que posee momentos estructurales que son constitutivos y posibles de delimitar. Mediante los guiones que unen las palabras Heidegger quiere justamente hacer explícito la unidad de los constitutivos, y es un punto en el que hará énfasis en diversas ocasiones a lo largo de *Ser y Tiempo*.

²¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ed. citada. p. 71

²² Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 76

El fenómeno de estar-en-el-mundo, posee tres momentos:

- El primero de ellos es el “en-el-mundo”, que hace referencia al mundo y el carácter de la mundaneidad de éste.
- El segundo es el ente que es cada vez como estar-en-el-mundo, que corresponde a momento estructural “quién”, esto es, el ser sí mismo cotidiano, la coexistencia de los otros y el fenómeno del uno.
- Por último, el tercer momento constitutivo corresponde al estar-en como tal, que corresponde al vínculo entre el “quién” y el mundo.

Con la determinación de estar-en-el-mundo, Heidegger enfatiza la relación constitutiva entre existencia y mundo en términos del habitar no como una relación sujeto y objeto, sino como horizonte de significados y pertenencia.

Ahora bien, hasta ahora hemos visto que Heidegger caracteriza al Dasein de múltiples formas; ¿es que acaso, va agregando características como se podría decir de una silla?, que es café, que tiene cuatro patas y que es de madera. Por supuesto que no. Primero, porque el Dasein no es un ente que esté ahí y tenga características que lo delimitan, sino que el ente que tiene el modo de ser del Dasein tiene una constitución ontológica, que puede ser tematizada a través de sus existenciales. Además de lo anterior, Heidegger procede con un análisis de carácter unitario, originario y totalizador, que avanza por “niveles de claridad y rango explicativo creciente”²³; en este punto resulta clarificadora el comentario de Roberto Rubio que muestra brevemente cómo se despliega este proceder a lo largo de la obra; es así como podemos encontrar:

“«La determinación del Dasein como estar-en-el-mundo es una determinación unitaria y originaria» (GA 20, p. 211, trad. esp. p. 196, modif.); «El estar-en-el-mundo es una estructura originaria y constantemente total» (p. 181); «La totalidad de este todo estructural (sc. estar-en-el-mundo) se reveló como cuidado» (p.231);

²³ Rubio, R. (2015) *El estar-el-mundo en general como constituyente fundamental del Dasein*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 72

«Ahora bien, el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la temporeidad. Sólo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del Dasein en tanto que cuidado» (p.234).”²⁴

Así la determinación del Dasein como estar-en-el-mundo constituye el punto de partida pues ofrece, según Rubio, un punto de vista englobador para las caracterizaciones estructurales de la existencia. Lo fundamental es que dichas concepciones se sostienen sobre bases fenoménicas de la experiencia práctica cotidiana situada para luego ser tematizadas.

Hemos visto, entonces, que la constitución fundamental del Dasein corresponde a estar-en-el-mundo, Heidegger recalca que en cada momento del análisis debe tenerse en vista el fenómeno completo como irreductible. En lo que sigue nos enfocaremos en el tercer momento constituyente, el estar-en como tal.

1.5 El estar-en

Recordemos que el estar-en-el-mundo constituye la estructura fundamental del Dasein; debe ser entendido como una estructura general a priori; ésta posee tres momentos constitutivos: el mundo, el ente que es cada vez como estar-en-el-mundo y el estar-en. Heidegger sostiene que el estar-en-el-mundo es un fenómeno unitario, énfasis que reitera en diversos momentos de la obra. ¿Cómo es que entonces podemos analizar dicha estructura por “partes”?; el autor sostiene que a pesar de la unicidad y originariedad del estar-en-el-mundo, existiría ahí una multiplicidad de caracteres ontológicos, que son constituyentes de esta estructura. Por lo tanto el énfasis apunta a que es posible una cooriginariedad, y que por lo mismo son inseparables en tanto constitutivos pero a la vez es posible tematizarles por separado. Esta delimitación no corresponde a una separación categorial sino que a momentos estructurales de un fenómeno unitario. En este sentido Heidegger sostiene que la posibilidad de pensar los momentos constitutivos como

²⁴ Idem

cooriginarios ha sido pasado de alto en la habitual búsqueda por un primer principio que dé cuenta del origen de todas las cosas.

Para abordar la noción de estar-en, es importante hacer la delimitación de aquello que podría entenderse comúnmente como un estar en, del modo en que un ente está ubicado espacialmente o en relación a otro ente; por ejemplo, la taza está sobre la mesa, o la mesa está en la pieza, o la taza está junto al lápiz y así sucesivamente. Esta forma de estar, muestra una ubicación espacial y la relación de unos entes con otros en términos de una localización. Como sabemos el Dasein no está ahí al modo de los entes que no son Dasein, sino que existe, y lo hace en una relación de familiaridad con los entes que comparecen en el mundo; es así como para Adrián estar-en es “sinónimo de «habitar-en», estar «acostumbrado a» y «familiarizado con»”²⁵. El estar-en no hace referencia a una característica contingente sino que “el estar-en muestra una constitución de ser del Dasein y es un existencial”²⁶.

El estar-en, posibilita el estar en medio del mundo, no como un mero estar junto a un ente o incluso un estar con el mundo al modo de un sujeto con un objeto llamado mundo. La única manera de que un ente puede estar junto a otro es, si estos tienen la forma de ser de estar-ahí, y si previamente ya el mundo ha sido abierto por el Dasein.

Efectivamente el Dasein en ocasiones es conceptualizado como estar ahí, pero esto ocurre cuando es tematizado como objeto, esto no puede hacer olvidar que las estructuras específicas al Dasein lo diferencian de los demás entes, el Dasein existe fácticamente, pero esta forma de estar-ahí como sostiene Heidegger es radicalmente diferente al existir fáctico de un mineral. La facticidad del Dasein, apunta a un ser cada vez, por lo tanto no es algo fijo y cerrado sino que es un proyecto “el concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio

²⁵ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder. p.166

²⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 82

mundo”²⁷. La facticidad por tanto es propia del Dasein, e implica la experiencia del existir en el mundo como una carga y un encargo ineludible. La facticidad no refiere a contenidos particulares, sino al modo de ser del Dasein, arrojado a sí mismo tiene que ser aquí y ahora, en sus posibilidades. En ese sentido la facticidad expresa la pertenencia al mundo, su carácter eminentemente temporal, y por lo tanto finito.

Hay por tanto una diferencia ontológica entre el estar-dentro-de de un ente que puede ser descrito mediante categorías tradicionales y el estar-en del Dasein. No es que el Dasein carezca de espacialidad sino que ésta está fundada en el estar-en-el-mundo. El estar-en por tanto abre al Dasein en su facticidad, el estar-en toma una multiplicidad de formas en las que el Dasein se relaciona con el mundo y los entes del mundo, “estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*]”²⁸. Nuevamente la praxis se antepone a la teoría y por lo tanto aquello que caracteriza ontológicamente al Dasein, no es el conocer teórico al modo de una contemplación sino que el estar ocupado en el mundo, habiéndoselas con el mundo, llevando a cabo o dejando de hacer, sino en una relación fundamentalmente práctica. El comportamiento práctico es nuestro modo primario de relacionarnos, es algo que ocurre de forma inmediata, ateorética y prereflexiva. Jesús Adrián plantea que a diferencia de la filosofía del conocimiento donde el acceso al mundo es teórico y reflexivo, “Heidegger subraya el énfasis en el acceso primariamente práctico-instrumental”²⁹:

“puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su vuelto estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación”³⁰.

El ocuparse [*Besorgen*] da cuenta de la relación originariamente práctica del Dasein con los entes, este ocuparse no se refiere a la mera posibilidad fáctica de la relación con un ente sino que corresponde a un existencial que designa “el ser de una determinada

²⁷ *Ibíd.* p. 84

²⁸ *Ibíd.* p. 85

²⁹ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1.* Herder. p.168

³⁰ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 85

posibilidad de estar-en-el-mundo”³¹. El Dasein está-en-el-mundo en la ocupación, ya sea haciendo, relacionándose, utilizando, o dejando de hacerlo. Esta es una “relación” constitutiva del Dasein, posibilita el trato con las cosas, a su vez este trato no está guiado por normas o reglas explícitas, sino que se da en el marco de la familiaridad en la que el Dasein se encuentra en su mundo. Esta familiaridad está dada por la circunspección [*Umsicht*] la cual implica abarcar con la mirada nuestro mundo circundante [*Umwelt*], saber desenvolverse práctica y efectivamente en la cotidianidad media en la que habitual y regularmente se despliega el Dasein:

“Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de la familiaridad con el mundo. En esta familiaridad el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas”³².

Con la explicitación de la “relación” del Dasein con el mundo, que no es una relación de sujeto y objeto, sino que una constitución fundamental del Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo una vez más Heidegger ha mostrado que “no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo”³³.

El otro modo del cuidado es la solicitud [*Fürsorge*] que da cuenta de la “relación” del Dasein con otros Dasein en el marco de un mundo compartido [*Mitwelt*]. Esta modalidad del cuidado es desarrollado por Heidegger en el Capítulo Cuarto de *Ser y Tiempo*, en particular en el §26 donde se plantea la pregunta por la coexistencia [*Mitdasein*] de los otros conmigo y el coestar [*Mitsein*] cotidiano mío con los otros. Aquí se explicita que el Dasein no es sino con otros Dasein, el otro comparece intramundaneamente no como un

³¹ Idem

³² Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 105

³³ *Ibíd.* p. 143

ente, sino como aquél que también tiene la forma de estar-en-el-mundo “es tal como él mismo Dasein que lo deja en libertad- *también existe y existe con él.*”³⁴. Los otros no son otros en referencia a un yo, sino que son los mismos de los cuales el mismo Dasein no se distingue. Esto corresponde a un existencial y por lo tanto habla de la estructura ontológica del Dasein. A pesar de estar “solo”, siempre se está “con” otro, aún en el modo de su ausencia, la existencia de un mundo compartido [*Mitwelt*] y el coestar son existencialmente constitutivos del Dasein “el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros[...] El estar-en es un coestar con los otros”³⁵. Es en el coestar donde se funda la solicitud, ésta toma diversas formas, las que inmediata y regularmente son formas deficientes o indiferentes de la misma. Estos caracterizan el convivir cotidiano y de término medio; son diferentes a los modos positivos, que tienen dos posibilidades extremas, la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora. En el primero de ellos, el “cuidado” le es arrebatado y se toma el lugar del otro, decidiendo por lo tanto por él. Si bien esta forma de solicitud alivia al Dasein pues se desprende de la carga del cuidado, obtura la posibilidad de ser-sí-mismo. En el caso de la segunda posibilidad, la anticipativo-liberadora, el Dasein se anticipa al otro y le devuelve su cuidado y “ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*”³⁶.

Heidegger avanza mediante una delimitación negativa, como él mismo afirma, procede desocultando aquello que ha quedado oculto, aquello comprendido de forma errónea en la tradición, aquello que, sin embargo, es lo más cercano. Estos errores de interpretación surgen justamente porque el Dasein se comprende a sí mismo primero a partir del ente que comparece “dentro” de su mundo:

“El estar-en-el-mundo - aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido - se hace invisible como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada”³⁷.

³⁴ *Ibíd.* p. 145

³⁵ *Ibíd.* p. 146

³⁶ *Ibíd.* p. 149

³⁷ *Ibíd.* p. 87

El origen pues de las concepciones tradicionales que asimilan al Dasein con aquellos ente que no tienen la forma de ser del Dasein, se halla en esta interpretación de rebote [*Rückdeutung*], donde el Dasein en la cotidianidad media se comprende a sí mismo primero desde su mundo, de aquello que lo rodea, sin tematizarse a sí mismo. Esto conduce a caracterizaciones que dan cuenta de lo que meramente está ahí. De esta forma el Dasein interpreta su propio ser, no a partir de sí mismo, sino de los entes y del ser de los entes que no son Dasein. Ahora bien, como sostiene Rubio, esta autointerpretación encubridora a nivel óptico, es base para una comprensión ontológica.³⁸ Así mismo plantea Heidegger “que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo”³⁹.

Vale la pena acá detenerse en el *uno*, que corresponde al quién del Dasein en la cotidianidad, en cuanto estar-en-el-mundo, el impersonal “se”⁴⁰. Es el modo de la impropiedad del Dasein, en el que se lleva a la medianía, se hace lo que se hace, se lee lo que se lee y se compra lo que se compra. De esta forma el Dasein es un anónimo que determinado por “los otros”, en el convivir sin ser sí-mismo el Dasein es el uno:

“El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”⁴¹.

Somos habitualmente en la forma de uno, no por una voluntad o falta de ésta, sino porque constituye un rasgo ontológico del Dasein, de nuevo hay que evitar acá el juicio ético a un decisión fáctica de un sujeto, sino que Heidegger apunta a elementos fundantes del Dasein y que por lo tanto son parte de cada ente con las características de Dasein. “*El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*”⁴².

³⁸ Rubio, R. (2015) *El estar-el-mundo en general como constituyente fundamental del Dasein*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 78

³⁹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 155

⁴⁰ *Ibíd.* p. 153

⁴¹ *Idem*

⁴² *Ibíd.* p. 155

El uno a su vez articula el contexto remisional de la significatividad de la cotidianidad media, así es como nuestro mundo está habitualmente determinado por las posibilidades del uno, aquello permite y limita nuestro despliegue. Heidegger sostiene que nuevamente esta es una de las estructuras que pasan desapercibidas a pesar del carácter fundante de las mismas; “sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura”⁴³.

Nos encontramos, por tanto, cotidiana y regularmente en el modo de ser del uno; sin embargo, es a partir de ahí, donde también de forma constitutiva se encuentra la posibilidad del Dasein de ser-sí-mismo. “El *modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*”⁴⁴.

1.6 La aperturidad

En el §28 de *Ser y Tiempo* el autor nos vuelve a insistir en la fundamental distinción entre una espacialidad óptica, la que designaría un ente ubicado en un lugar, es decir una propiedad de éste, del estar-en que corresponde a un existencial. El estar-en no hace referencia a una relación espacial de entes que están ahí, el Dasein no está-junto a un ente al modo de dos cosas que están-ahí, sino que está en medio del mundo. Este en medio del mundo debe ser entendido al modo de una habitar en, o estar familiarizado con, el Dasein tiene un mundo que permite a los entes comparecer.

El Ahí del ser-el-ahí es la aperturidad, a su vez la aperturidad corresponde al momento estructural del estar-en. Hemos visto que Heidegger la noción de “Ahí”, tanto como la de “estar-en” y “aperturidad”, para referirse a la calidad de abierto del Dasein, y por lo tanto tal como plantea Jorge Acevedo, debe ser entendidas como equivalentes⁴⁵. Nos dice Heidegger, “la expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella este

⁴³ Ibíd. p. 153

⁴⁴ Ibíd. p. 156

⁴⁵ Acevedo, J. (2022). Apertura o estar en la verdad. Heidegger. *Revista De Humanidades (Santiago. En línea)*, (46), 47–64. p. 52

ente (el Dasein) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo”⁴⁶.

El estar-en, por tanto, corresponde al Ahí del Dasein (ser-ahí), a la aperturidad esencial por medio de la cual “está aclarado en sí mismo”⁴⁷. Ahora bien, hemos dicho que el Dasein está ya, desde siempre en el mundo, y existe, es decir, está siempre afuera, entonces; ¿en qué consiste esta apertura?, ¿qué es lo que abre y hacia qué abre?.

Nos encontramos ya siempre, en el estado de abierto [*Erschlossenheit*]; esta apertura o carácter de abierto no apunta a una apertura espacial desde la cual ocurre una conexión del sujeto con el objeto, sino que “*El Dasein es su aperturidad [Erschlossenheit]*”⁴⁸; ésta no corresponde tampoco a una característica de Dasein sino a un modo de ser. El estado de abierto es más originario también que el conocimiento, el cual está fundado en la condición de abierto del Dasein. Heidegger plantea que el Dasein es siempre su “Ahí”, donde “Ahí” debe ser entendido como esta aperturidad esencial, la que posibilita la comparecencia y descubrimiento de entes como estando en relación unos con otros. La aperturidad por tanto, constitutiva del Dasein, da cuenta de la posibilidad de estar en un mundo. Recordemos el Dasein jamás “tiene” un mundo, lo que volvería una vez más a la distinción de sujeto-objeto, sino que está-en-el-mundo, y al ser aperturidad posibilita la comparecencia de los entes, esta comparecencia se da en el marco de la familiaridad dada por la significatividad propia del mundo de cada Dasein. Estando ya desde siempre afuera, el Dasein se encuentra en el mundo, un mundo abierto no como entes carentes de significado, sino que un mundo que a propósito de dicha aperturidad refiere al mismo Dasein. Sostiene Heidegger justamente que “el Dasein, en cuanto abierto en el «estar-en», posibilita la comparecencia del mundo”⁴⁹, así mismo lo aclara en los *Seminarios de Zollikon*:

“el *Da* de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente lo hace, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein*

⁴⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 159

⁴⁷ Idem

⁴⁸ Idem

⁴⁹ Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Editorial Herder. p. 30

significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste”⁵⁰.

Esta apertura no quiere decir el aclarar de cada ente por sí solo en tanto remiten al Dasein, sino que la apertura es a la totalidad de lo ente, es por eso que esta aperturidad es cotidiana y regularmente pasada por alto. No es que se nos abra la mesa en tanto elemento que es útil para poder dejar los libros y luego tenemos que cambiar nuestra atención hacia otro ente para que comparezca, sino que el mundo se abre en su totalidad. En esta familiaridad nos movemos sin tener que hacer un acto reflexivo sobre cada ente de nuestro mundo, sino estando en medio de ellos, nos encontramos ya en el mundo; “el carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento”⁵¹. Ya en el seminario del semestre de posguerra de 1919 llamado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo* Heidegger da cuenta de la significatividad abierta por el Dasein con el ejemplo de la cátedra:

“Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas

⁵⁰ Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder. p. 30

⁵¹ Heidegger, M. (2018). *De la esencia de la verdad (1930)*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. p. 163

negras); yo veo la cátedra en una orientación en una iluminación, en un trasfondo”⁵².

A través de la descripción de la vivencia de mundo circundante, Heidegger da cuenta del modo primario de darse de las cosas, éstas no se manifiestan en nuestra interioridad, tampoco lo hacen por parcialidades que posteriormente se vayan sumando en un ejercicio reflexivo y en el que sólo después de aquella suma podamos dar cuenta de la totalidad; sino que se dan en un contexto significativo que es abierto en su totalidad por el Dasein:

“el estar abierto a lo ente anteriormente a toda lógica, desde el cual tiene que hablar todo λόγος, siempre se ha completado ya de entrada a lo ente constituyéndolo en un «en su conjunto». Por este completamiento, no entendemos el añadido posterior de algo que faltaba hasta ahora, sino el previo configurar de lo que ya impera «en su conjunto» ⁵³.

La aperturidad por tanto no corresponde a una apertura espacial sino que en tanto que estar-en y por lo tanto momento del todo estructural estar-en-el-mundo, es un elemento constitutivo que permite la comparecencia de los entes intramundanos, de los otros Dasein y de mundo como totalidad. La aperturidad a su vez posee dos formas constitutivas y cooriginarias, éstas son la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender [*Verstehen*], ambas cooriginariamente determinadas por el discurso [*Rede*]⁵⁴.

Esta tríada debe ser entendida, como ya ocurrió con el fenómeno de estar-en-el-mundo, como una estructura unitaria, tematizable en sus distintos momentos. Pilar Gilardi sostiene que “no existe ni jerarquización ni prioridad alguna; lo que se quiere poner en manifiesto con ello, es que son igualmente originarios y por eso uno no puede ser entendido sin el otro. No hay encontrarse que no se ya comprensivo y articulado, ni comprender que no

⁵² Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Barcelona: Editorial Herder. p. 86

⁵³ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 412-413. Traducción modificada.

⁵⁴ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 160

sea ya afectivo”⁵⁵. Por otra parte, es necesario recordar, para evitar elaboraciones psicologicistas de las que Heidegger explícitamente se aleja, que la disposición afectiva, el comprender y el discurso corresponden a existenciales, es decir, corresponden al fundamento ontológico del Dasein y “no pueden ser interpretados como facultades, propiedades o características de un sujeto, porque no remiten al orden de lo categorial, sino al orden de la existencia misma que debe ser comprendida como apertura”⁵⁶ .

⁵⁵ Gilardi, P. (2013) *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 92

⁵⁶ Idem

2 Capítulo 2: La disposición afectiva como forma constitutiva de ser el Ahí

2.1 La disposición afectiva

“Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. 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”⁵⁷.

La disposición afectiva corresponde a uno de los momentos constitutivos del Ahí, o de la aperturidad. Debido al término utilizado para denominarlo, inmediatamente tiende a pensarse en un concepto psicológico, sin embargo, debemos recordar que Heidegger pretende sacar a la luz los aspectos ontológicos mediante la analítica del Dasein. Nos detendremos a revisar las traducciones de dos palabras que revisten crucial importancia para la presente sección. Primero *Stimmung*, ésta es traducida como “estado de ánimo” por Jorge Rivera, “temple” por José Gaos y “tonalidad afectiva” por Félix Duque, por su parte Ángel Xolocotzi y Pablo Redondo Sánchez optan por “temple de ánimo”. Nos parece importante evidenciar la complejidad de la traducción lo que se refleja en los esfuerzos de los traductores por no perder la riqueza del concepto y ser fieles a la intención del autor. En lo que sigue nos quedaremos con la traducción de Jorge Rivera, pues apunta a aquello ópticamente cercano, un estado en el que en cada momento nos encontramos. Creemos que vale la pena destacar también la traducción adoptada por Duque, tonalidad afectiva, quién mediante el uso del concepto de tonalidad retoma el origen de la palabra *Stimme*; “voz”, vinculada al ámbito de los instrumentos musicales, donde *Stimmen* es “afinar” y *Gestimmtsein* “estar entonado”. Dicha traducción da luces respecto la noción a la que apunta Heidegger; no de algo interno subjetivo o psíquico, sino más bien, algo que emerge

⁵⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 160

en el estar-en-el-mundo. Volveremos sobre esto al tematizar la disposición afectiva en cuanto tal.

El segundo concepto fundamental en cuya traducción nos detendremos es el término *Befindlichkeit*; los diversos académicos que tematizan el concepto, concuerdan en que no existe palabra equivalente en español o inglés que traduzca exactamente el sentido al que Heidegger apunta. *Befindlichkeit*, ha sido traducida al inglés como *state-of-mind* (Macquarrie & Robinson 2001), *attunement* (Stambaugh 1996, Ratcliffe 2009), *disposition* (Brencio 2018), *disposedness* (Blattner 2006, Slaby 2020), *findingness* (Haugeland 2013), *ontological disposition* (Mayr and Askay 2001) y *affectedness* (Dreyfus 1991). Mientras que al español ha sido traducida como “disposición afectiva” por Jorge Rivera⁵⁸, misma traducción utilizan Francisco de Lara, Jesús Adrián Escudero y Ángel Xolocotzi entre otros. Por su parte José Gaos opta por “encontrarse”⁵⁹, traducción que comparten Pilar Gilardi y Pablo Redondo Sánchez.

Antes de proseguir nuestro camino que conduce a tematización de la disposición afectiva, conviene distinguir disposición afectiva y estado de ánimo, que aunque íntimamente ligados, son delimitables en esta etapa del pensamiento de Heidegger; la disposición afectiva correspondería al carácter ontológico del estado de ánimo, siendo éste a su vez el carácter óntico de la disposición afectiva, Xolocotzi lo enlaza con la distinción de la diferencia ontológica entre ente y ser:

“Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple. Y viceversa, el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada. Así como no hay ser sin ente ni ente sin ser, así no hay temple sin disposición ni disposición sin temple. Sin embargo, la diferencia se mantiene y, así como el ser no se agota en el ente, la disposición no se extingue en el temple”⁶⁰.

⁵⁸ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 477

⁵⁹ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 151

⁶⁰ Xolocotzi, A. (2015). *Introducción. Comprensión Afectiva y temples fundamentales*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo. p. 13

En alemán la palabra deriva del verbo *finden* que es encontrar, “*Sich befinden*” significa encontrarse, que alude a la manera como uno se siente, al estado de ánimo en que se encuentra, designa el cómo uno se encuentra o está, en determinada situación. Una de las dificultades en la traducción de *Befindlichkeit*, según Jesús Adrián, consiste en que esta palabra tiene dos significados, uno espacial y otro afectivo⁶¹; a ambos remite Heidegger en su elaboración, lo espacial se funda en un encontrarse afectivo, en un estar en medio de los entes, con la posibilidad de ser afectado. Nos encontramos ya, desde siempre, templados anímicamente, en todo momento y en toda situación, querámoslo o no, demos cuenta o no de aquello, aunque sea en la modalidad de la indiferencia, y aunque cambiemos de un estado de ánimo a otro. De esta forma la disposición afectiva alude al carácter situado de la vida, donde el Dasein se encuentra constitutivamente en un estado de ánimo, independiente de cual sea éste.

Nos encontramos aburridos un domingo por la tarde, tristes luego de una pérdida, extasiados en un concierto musical, o como una especie de indeterminación afectiva de la que un estímulo puede sacarnos violentamente, pero siempre estamos ya anímicamente templados en determinada situación. Aunque esto habitualmente pase desapercibido, lo que comparece para nosotros lo hace siempre desde y en una cierta disposición afectiva. Como hemos dicho, nos encontramos ya siempre en un estado de ánimo, lo que habitualmente no es evidente; esto ocurre en el caso del estado de ánimo indeterminado [*Ungestimmtheit*], aunque aparentemente difícil de captar, es el estado en el que nos encontramos cotidianamente y desde el que nos movemos a otros estados de ánimo. No es que aparezca un estado de ánimo y ocupe el lugar de otro, como objetos que reemplazan a otro en un espacio virtual, y que por lo tanto en ocasiones pudiera encontrarse “vacío”, sino que “la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo”⁶².

⁶¹ Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder. p. 254

⁶² Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 99

Es así como toda situación comporta un estado de ánimo (*Stimmung*), “encierra una determinada tonalidad afectiva (*Gestimmtheit*), viene acompañada de una atmósfera emocional”⁶³. En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger realiza una clarificación utilizando el ejemplo del encuentro alegre de una joven con su novio. No es que el novio produzca dicho efecto, sino que la alegría se encuentra en ella, “ella ha llegado a ser libre para un poder-estar-en-un-temple-anímico alegre”⁶⁴. Heidegger quiere delimitar su noción de las concepciones psicológicas de las emociones, las que por lo demás se dan sobre la base de la relación sujeto y objeto de la tradición; para Heidegger la disposición afectiva corresponde a una existencial en tanto estar-en-el-mundo, por tanto, no corresponde un estado interior ni tampoco algo que sea provocado de forma externa por otros sobre mí, “ya el nombre «afecto» es nefasto; *af-ficere* - hacer a. La alegría no se me hace a mí, sino que este temple anímico pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo”⁶⁵.

La disposición afectiva comporta un originario abrir, “el estado de ánimo manifiesta “como uno está y como a uno le va””⁶⁶. Heidegger no apunta a un estado psicológico o interior, sino que, a una estructura existencial. En ese sentido la disposición afectiva es un fenómeno existencial que precede la distinción interior-exterior, sujeto-objeto. La disposición afectiva posee la peculiar capacidad de apertura de mundo; esta apertura nos pone de inmediato, de forma directa y sin ningún tipo de reflexión en contacto con nosotros mismos, las cosas y los otros, es anterior a toda relación cognitiva. El mundo en su totalidad se nos abre siempre de una manera afectiva. Acevedo alude a tal experiencia, a propósito de un conocer nuestro mundo que va más allá de datos particulares:

“Nos encontramos en medio de lo real en su totalidad. Nos vinculamos con el Universo como tal a través de nuestro estado o temple de ánimo. Es el talante el

⁶³ Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder. p. 254

⁶⁴ Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder. p. 250

⁶⁵ Idem

⁶⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 161

que nos abre hacia todo lo que nos circunda y hacia nosotros mismos. Hay en el hombre una apertura sentimental hacia el todo.”⁶⁷.

El coloquial saludo: “¿cómo estás?”, tomado en un sentido literal pareciera apelar una posición o ubicación, sin embargo, en el entendido cotidiano justamente apela a aquello que apunta Heidegger, un estar afectivamente situado. Éste no hace referencia a un hecho particular sino a un estar que incluso excede lo inmediatamente emocional, sino que al menos en el plano óptico da cuenta de un trasfondo, un estado de ánimo desde el cual emergen sentimientos y emociones como intencionalmente dirigidos. Así mismo el “¿cómo te va?” es respondido sin mayor reflexión que da cuenta de un sentir, que sólo posteriormente pasa a ser objeto de tematización y elaboración. Los estados de ánimo no son susceptibles de representación, al menos no sin que dejen de ser lo que son, se los puede convertir en objeto de reflexión pero lo que ahí se halla, ya no es el estado de ánimo como tal, Gilardi sostiene que “los estados de ánimo están más allá (o más acá) de la definición y la representación”⁶⁸. Para Heidegger los estados de ánimo no son objetos y el conceptualizarlos como tal impide su genuina captación, el estado de ánimo no se puede constatar, ya que constatar implica un traer-a-conciencia y “todo hacer consciente significa un destruir”⁶⁹, para Heidegger el estado de ánimo “no es un ente: es, positivamente, una manera fundamental, *el modo fundamental como la existencia es en tanto que existencia*”⁷⁰.

La afectividad, el ánimo o las emociones, han sido relegadas por la tradición a un segundo plano tras la razón, o incluso ha sido caracterizada como aquello que enturbia la razón y que nos hace desviarnos del recto juicio. Este planteo implica el hecho de que se debiera pensar y dejar los sentimientos de lado, pues estos constituirían una obstáculo ante la

⁶⁷ Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. p. 174

⁶⁸ Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 100

⁶⁹ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 96

⁷⁰ *Ibíd.* p. 98

aprehensión correcta de la realidad. Se ha distinguido la razón, la volición y la afectividad, relegando al ánimo a un tercer lugar en esta jerarquización es así como “los sentimientos aparecen como borrosas y oscuras formas de conocimiento que enturbian la razón humana[...] que, por supuesto, no facilita ningún acceso verdadero al mundo (Kant)”⁷¹. Esta aproximación se desprende de la concepción tradicional de la existencia humana adoptada por la tradición, según la cual éste sería un animal racional. Heidegger está en desacuerdo y sostiene que justamente es “esta concepción del hombre como ser vivo que luego además tiene razón ha llevado a un desconocimiento completo de la esencia del temple de ánimo”⁷². Según ésta la razón sería la esencia del ser humano, aquello que lo distinguiría del resto de los seres vivos, y por tanto la afectividad tendría un rol más bien secundario. Para Heidegger la disposición afectiva no es un obstáculo que haya que vencer sino que por el contrario es un constituyente cooriginario de la aperturidad.

Heidegger reconoce las fuentes a las que apela para el estudio de la disposición afectiva en *Ser y Tiempo*, partiendo por Aristóteles y la noción de *πάθη* desarrollada en la *Retórica*⁷³; hace alusión directa a Kierkegaard en una nota al pie como “quien más hondamente ha penetrado en el análisis del fenómeno de la angustia”⁷⁴, y menciona también a San Agustín, Pascal y Scheler⁷⁵, en particular en lo que dice respecto de la relación entre afectividad y conocimiento. A pesar de dichos avances, Heidegger sostiene que los fundamentos ontológicos existenciales de la afectividad aún no han sido aclarados. Heidegger, continúa dicha tradición donde la afectividad muestra primacía sobre la así llamada objetividad de la razón cuyo culmine sería el conocer científico. Ahora bien, tal

⁷¹ Adrian, J. (2009). *Heidegger y el mundo de los afectos*. En: Rocha de la Torre. *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Colombia: Ediciones Uninorte. p. 35

⁷² Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 92

⁷³ Para un análisis detallado de la relación entre *τὰ πάθη* Aristotélica y *Befindlichkeit* de Heidegger remitimos al lector al libro *Heidegger: De la dimensión afectiva de la ontología fundamental* de Raúl Madrid, donde el autor rastrea el camino de la construcción de la *Befindlichkeit* hasta Aristóteles.

⁷⁴ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 214

⁷⁵ *Ibíd.* p. 165

como plantea Duque⁷⁶, Heidegger es más que sólo un hito en dicha senda, sino que va más allá al dejar atrás al sujeto y el subjetivismo que los autores previos aún manifestaban. Pasamos desde el plano de los sentimientos de un determinado ser humano a la disposición afectiva del Dasein que es un existencial, lo dice el mismo Heidegger en el caso de la angustia:

“Las anteriores consideraciones acerca de la angustia adolecían del defecto fundamental de que realmente no se veía la estructura conceptual, existencial del Dasein, quedándose por eso la angustia -como pasa en Kierkegaard- en fenómeno psicológico. *Más la angustia es angustia ante el ser mismo*, y de tal manera que ese *angustiar* ante el ser mismo es un *angustiar* por ese ser”⁷⁷.

En el curso del semestre de invierno de 1929-1930, que ha sido traducido al español por Alberto Ciria como *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Heidegger aborda nuevamente los estados de ánimo y realiza una delimitación negativa de éstos a partir de la concepción vulgar de los sentimientos. Sostiene en primer lugar que los estados de ánimo no son entes que se ubiquen dentro de la subjetividad de un sujeto; segundo, no corresponden a fenómenos que acompañen o tiñan la experiencia y por último tampoco son pasajeros, transitorios o momentáneos. A diferencia de esta descripción, que caracteriza más bien a un ente, Heidegger sostiene que “los temples de ánimo no son un mero suceso o un estado... sino que, por el contrario, forman parte del ser del hombre”⁷⁸. Los estados de ánimo no corresponden a un agregado o aditivo, o algo pasajero de lo que podamos desprendernos, sino que forman parte del fundamento más íntimo del Dasein:

“el temple de ánimo no es lo inconstante, lo pasajero, lo meramente subjetivo: porque el temple de ánimo es el cómo original en el que toda existencia es como

⁷⁶ Duque, F (2002). *Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)*. En: Domínguez, A. *Vida Pasión y razón en grandes filósofos*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. p. 329

⁷⁷ Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 366

⁷⁸ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 95

es, no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*. ”⁷⁹.

Heidegger otorga a la afectividad un carácter ontológico de apertura a la existencia, es decir, ya no es un mero sentimiento que tiñe las experiencias o aquel elemento del vivenciar que debe enmudecer para acceder a un conocimiento verdadero; sino que aquello que permite la aperturidad y en lo cual ya siempre nos encontramos, y en el cual siempre estaremos ya sea en una u otra de sus manifestaciones ónticas.

Heidegger se opone a una concepción mentalista o psicologicista de la disposición afectiva, recordemos que el mismo autor manifiesta en el §10 de *Ser y Tiempo* que la analítica existencial no debe ser entendida como una obra antropológica o menos aún como una psicología del acontecer humano, esto implicaría una nueva vuelta al subjetivismo con el que el autor intenta romper, además de quedarse en un plano óntico de la experiencia:

“La afirmación de que la existencia es anímica implica situar el análisis de la afectividad en el orden de lo ontológico, salir del ámbito de la conciencia y por ende, hacer manifiesto que dicho fenómeno no se deja comprender, en su sentido más originario, desde lo meramente psíquico”⁸⁰.

De esta forma los estados de ánimo, no son para Heidegger estados subjetivos que ocurran dentro del sujeto y que de alguna forma colorean la experiencia cómo ha sido entendido por otros autores, sino que cooriginan la aperturidad y son condición de posibilidad. “La disposición afectiva no es una experiencia de vivencias internas”⁸¹ sino que es el cómo nos encontramos, desde ya en un estado de ánimo que nos sitúa en el mundo. Ahora bien, esto no quiere decir que la concepción psicologicista de los estados de ánimo esté

⁷⁹ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 98

⁸⁰ Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 94

⁸¹ Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Editorial Herder. p. 47

completamente errada, dentro de ciertos límites es correcta, el reparo del autor es más bien, que dicha caracterización no es la esencial. Como hemos mencionado Heidegger pretende llevar a cabo una ontología fundamental, no un estudio antropológico, psicológico o biológico del ente ser humano. Han en su libro *El corazón de Heidegger* pone en relación el ámbito psicológico con el ontológico, considerando este último fundante del primero, “el estado de ánimo inaugura el espacio del «ahí», que inunda la conciencia y que tiene que estar previamente dado para que pueda comenzar en general un trabajo tematizante y discursivo: «Únicamente basándose en el "ahí" es posible la conciencia como un modo derivado de tal "ahí"»⁸².”⁸³

Como hemos visto Heidegger distingue la aperturidad de una especie de estado psicológico reflexivo, o una aprehensión reflexiva del mundo o de sí mismo, en la cual se realiza una elaboración teórica de lo vivenciado, esta última es sólo posible porque el Ahí ya ha sido abierto por la disposición afectiva. La aperturidad nada tiene que ver con la posibilidad reflexiva de poder acceder al mundo, justamente cuando el Dasein se abandona y entrega al “mundo” de la ocupación es evidente que el estado de ánimo está desde ya abriendo el Ahí:

“En la disposición afectiva el Dasein es puesto al descubierto para sí mismo, y precisamente siempre según su respectivo estar=en=el=mundo. En la inmediatez del trato, el sí mismo comparece en aquello que se hace; a saber, está ahí en el «cómo uno se siente»”⁸⁴.

Respecto de la relación establecida entre afectividad, conocimiento y voluntad donde según la tradición la afectividad ocuparía el tercer lugar en la jerarquía, Heidegger sostiene que primero nos encontramos ya en una disposición afectiva, para luego poder dirigirnos

⁸² El pasaje citado entre comillas latinas, corresponde a GA 15, p. 205, de la cual no contamos con traducción al español, por lo que la presentada acá corresponde de forma íntegra según aparece en el libro citado de Han en su edición en español.

⁸³ Han, BC. (2021). *El corazón de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder. p 44

⁸⁴ Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Editorial Herder. p. 46

a. Aún más, la condición de abierto en la que nos encontramos excede lo alcanzado por la voluntad y el conocimiento. Para Heidegger el estado de ánimo comporta un modo de ser del Dasein, “en el que este queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer, y *más allá* del alcance de su capacidad de abertura”⁸⁵. Es desde ahí desde donde podemos leer la famosa cita de Pascal “El corazón tiene razones que la razón no conoce”⁸⁶.

Heidegger abordará distintas disposiciones afectivas a lo largo de su obra; la angustia en *Ser y Tiempo* (1927), el aburrimiento en *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-1930), el asombro y el espanto, en *Aportes a la filosofía* (1936-1938), la serenidad en la conferencia *Serenidad* (1955), y otras, lo que refleja la importancia que el autor le da a los estados de ánimo a lo largo de su obra, lo que incluso trasciende la *kerhe* o viraje. En su conferencia *¿Qué es la filosofía?* (1956) plantea una historia de la filosofía siguiendo los distintos estados de ánimo que marcan la época y por tanto las formas de pensamiento.

2.1.1 Caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva

La progresiva delimitación que Heidegger realiza de la disposición afectiva en tanto existencial, le permite desocultar los tres caracteres ontológicos esenciales de ella, éstos son:

- “*Abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora*”⁸⁷.
- “Es un modo existencial fundamental de la *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo”⁸⁸.
- “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que concierne*”⁸⁹.

⁸⁵ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.162

⁸⁶ Pascal. (1996). *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial. p.131

⁸⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.162

⁸⁸ Idem

⁸⁹ *Ibíd.* p.164

En lo que viene revisaremos cada uno de los caracteres expuestos.

2.1.1.1 Abre al Dasein en su condición de arrojado

La disposición afectiva abre al Dasein a su condición de arrojado [*Geworfenheit*], es decir, en la disposición afectiva el Dasein queda “ante su radical facticidad antes de todo conocer y querer”⁹⁰. Previo incluso a un acto volitivo o de conocimiento el Dasein en la disposición afectiva toma nota de la carga y responsabilidad para con su propio ser. Heidegger nos plantea que si bien en la cotidianidad estamos en el modo de ser del uno, en ocasiones puede irrumpir el “que es y tiene que ser”⁹¹; es decir, la carga y la responsabilidad de hacernos cargo de nuestro ser. La condición de arrojado corresponde a este “que es” del Dasein, que es y tiene que ser en su Ahí. La condición de arrojado, dice Heidegger “mienta la facticidad de la entrega a sí mismo”⁹², esto quiere decir que el Dasein es y tiene que ser, es decir, una condición que implica la responsabilidad de ser con su ser, una tarea de la que debe hacerse cargo, un tener-que-ser [*Zu-sein*], tanto lo que se es como facticidad, como el tener que ser como posibilidad; “el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser [...] El Dasein *es* cada vez su posibilidad”⁹³. Si el Dasein es cada vez su posibilidad entonces la tarea es ganarse constantemente, apropiándose del Dasein que soy, es algo que se juega cotidianamente ante el amplio espectro de posibilidades en las que me encuentro. Como sabemos la forma cotidiana de ser del Dasein es el uno, la que es justamente impropia y que nos aleja del poder ser sí mismo. La tarea es experimentada por el Dasein como una carga, la que se hace manifiesta en los estados de ánimo:

“En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”⁹⁴.

⁹⁰ Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Herder. p. 258

⁹¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.161

⁹² Idem

⁹³ *Ibíd.* p.70

⁹⁴ *Ibíd.* p.161

El Dasein esquivando ónticamente existencialmente dicha carga, es decir, cotidiana y regularmente el Dasein le da las espaldas a su ser propio, huimos de la condición de arrojado. Este esquivar, del punto de vista ontológico existencial, revela al Dasein en su estar entregado al Ahí, es decir, la carga que significa que al Dasein le va su ser, le importa, tiene una responsabilidad para con él. Al huir de ella damos cuenta de su calidad de carga. En esta línea Heidegger sostiene que “el estado de ánimo no se abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión. De ordinario, el estado de ánimo no se vuelve hacia el carácter de carga que el Dasein manifiesta en él”⁹⁵. Lo que el estado de ánimo abre cotidianamente es mediante esta aversión esquivadora, que huye de la condición de arrojado por la carga que ella supone, “este encontrarse a sí mismo no brota de un buscarse directamente a sí mismo, sino de huir de sí”⁹⁶.

La condición de arrojado da cuenta de un existencial del Dasein, éste no ha elegido estar, mas debe asumir la responsabilidad de ser. La disposición afectiva ubica al Dasein ante su radical facticidad, lo obliga fácticamente a asumir su responsabilidad, lo coloca ante el hecho de que es y tiene que ser en cada caso. Siempre nos encontramos en un estado de ánimo, incluso en la indeterminación afectiva; es decir, cuando justamente lo afectivo no aparece en primer plano o no es algo sobre lo cual reflexionemos, justamente ahí el Ser se manifiesta como una carga, de la cual el Dasein debe hacerse responsable.

Heidegger plantea que en la indeterminación afectiva es donde el ser del Ahí se manifiesta como carga. Es importante destacar que la condición de arrojado abierta por los estados de ánimo, no es accesible por medio del conocimiento, tal como plantea el autor: “las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estado de ánimo, en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”⁹⁷. Rivera sostiene que el hecho de que el Dasein esté abierto no significa que él

⁹⁵ *Ibíd.* p.162

⁹⁶ Rivera, J., Stiven M. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II. Primera sección.* Santiago: Ediciones UC. p. 149

⁹⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.161

conozca su condición de abierto, en ese mismo sentido; continúa, no es por conocimiento teórico como el Dasein se conoce a sí mismo⁹⁸, es decir, no es justamente en la reflexión teórica en la que se juega el ser del Dasein sino que en la ocupación. Una vez más Heidegger distingue la apertura del conocer, lo abierto no es una especie o tipo de conocimiento, sino que es previo a éste, es la condición de posibilidad para que algo así como un conocer cognoscitivo ocurra:

“La disposición afectiva no tiene absolutamente nada que ver con la aprehensión teórica y no debe medirse nunca según la evidencia de este tipo de aprehensión”⁹⁹.

En la cotidianidad nos vemos absortos en la ocupación y en los modos de interpretación del uno-mismo, no sentimos la carga; ésta es aliviada por el uno, sin embargo, en la indeterminación afectiva ésta aparece. En ese sentido entonces un estado de ánimo elevado puede alivianar o liberar la carga, lo que no hace más que confirmar la experiencia que el Dasein tiene en relación a la responsabilidad de ser para con su ser.

2.1.1.2 Abre el estar-en-el-mundo en su totalidad

El segundo carácter ontológico esencial corresponde a la apertura del estar-en-el-mundo en su totalidad, tanto al mundo como a los otros Dasein en la forma de la coexistencia:

“Todo lo que es algo para nosotros está ya siempre afectivamente templado, y lo está de forma inmediata, no como resultado de proceso alguno”¹⁰⁰.

“Todo lo que es algo para nosotros...”, todo aquello con lo que nos relacionamos, los entes que forman parte de un contexto remisional, están desde siempre afectivamente templados. No nos aparecen en un primer momento como objetos físicos asépticos de

⁹⁸ Rivera, J., Stiven M. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II. Primera sección*. Santiago: Ediciones UC. p. 147

⁹⁹ Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Editorial Herder. p. 47

¹⁰⁰ De Lara, F. (2015) *El ser-en como tal*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 147

afecto que posteriormente mediante una disposición afectiva tal o cual, adquieran su coloración afectiva. Nos aparecen de inmediato afectivamente templados, no existe un proceso que mediante el cual podamos pensar la disposición afectiva al modo de una coloración, que colorea subjetivamente una situación, ya que esta aproximación supone una relación sujeto-objeto. De Lara, pone acento en el aspecto metodológico que guía el proceder de Heidegger; sostiene respecto de la hipótesis de la coloración afectiva a posteriori de las experiencias: “Fenomenológicamente, sin embargo, esta concepción sería injustificada, abstracta y teórica, pues introduce esquemas de pensamiento que no se ven avalados por el fenómeno concreto del que se trata”¹⁰¹. En nuestra vida cotidiana o cotidianidad media, nuestra experiencia no es una de un “mundo” teñido de afecto sino de una mundanidad que ya está siempre ahí, la cual no aparece secuencialmente luego de enfrentarnos a un ente determinado. El estado de ánimo en tanto encontrarse, ya ha abierto siempre el Ahí, y este abrir, abre el estar-en-el-mundo no por particularidades, sino que “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad*”¹⁰².

Debemos constantemente recordar que Heidegger está mostrando existenciales que dan cuenta del Dasein, y en ese sentido apunta a estructuras apriorísticas a nivel ontológico; por lo que lo abierto no es la posibilidad de acceder a un ente, a otro Dasein o al mundo, ni siquiera la suma de éstos, sino que el estar-en-el-mundo como totalidad. Esto quiere decir que a través de una actividad cognoscitiva el ser humano puede separar o diseccionar su mundo circundante o la estructura psicológica de otro ser humano. Escoger por ejemplo un ente a revisar, fijar mi atención en el libro que tengo a mi lado, observar el color, la tipografía e intentar dilucidar el tipo de papel, sin embargo, lo abierto por la disposición afectiva es la totalidad en la que esa inspección puede tener lugar, Heidegger nos dice que justamente el estar abierto del estar-en-el-mundo en su totalidad “*hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*”¹⁰³. La disposición afectiva no abre a particularidades,

¹⁰¹ De Lara, F. (2015) *El ser-en como tal*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 147

¹⁰² Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.163

¹⁰³ Idem

sino que corresponde a una apertura del mundo en su totalidad, abre a todo lo que comparece. Heidegger concluye que “en efecto, *desde un punto de vista ontológico fundamental*, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo””¹⁰⁴. Lo antes expuesto nos permite comprender la experiencia cotidiana según la cual el mundo es siempre el mismo, pero también diferente cada día, aquello que tenemos en frente puede tomar diferentes significados según el estado de ánimo en el que nos encontremos, aunque los entes del mundo y los otros Dasein sean los mismos, la mundaneidad del mundo oscila en relación a la disposición afectiva del Dasein. Es así cómo, si bien la disposición afectiva abre a lo ente en su totalidad, también puede determinar una cerrazón “el “mero estado de ánimo” abre el Ahí más originariamente; pero también lo cierra más obstinadamente que cualquier *no* percepción”¹⁰⁵, así el mal humor puede nublarnos, perdernos a nosotros mismos, de cualquier forma esta cerrazón debe ser entendida como un modo de apertura y de ninguna forma una absoluta.

2.1.1.3 Abre al Dasein en un aperiente estar-consignado

Por último, el tercer carácter ontológico corresponde a que la disposición afectiva en tanto que abre, deja comparecer al ente intramundano, por el que somos concernidos y al cual estamos consignados. Por ente intramundano entendemos, aquel ente que no tiene las características del Dasein, más concretamente y en el lenguaje cotidiano; objetos, animales, cosas, etc. El ente intramundano no está ahí aislado, sino que tiene una relación con el Dasein. El dejar comparecer tiene relación con la ocupación, los entes que no tienen la forma de ser del Dasein, se nos presentan como a-la-mano o a la vista, es decir, este dejar comparecer no es un mero permitir que los entes se presenten sino que tiene el carácter de ser concernido [*Betroffenwerden*]. La relación que se establece con lo a la mano se fundamenta en la estructura ontológica de ser concernido, es sólo de esta forma que podemos ser afectados por lo que comparece dentro del mundo. La disposición

¹⁰⁴ *Ibíd.* p.164

¹⁰⁵ *Ibíd.* pp. 162-163

afectiva abre el mundo con cierto carácter, por ejemplo, de lo amenazante, que es aquello que permite que un ente a la mano se presente como lo que amenaza. Esto ocurre primariamente en la circunspección cotidiana, en la que somos concernidos [*Betroffenheit*] en la ocupación y desde donde estamos consignados [*Angewiesenheit*] a la posibilidad. El ser afectado sensorialmente, el sentir, sólo es posible porque el Dasein es un ente que tiene el modo de ser de estar-en-el-mundo, a su vez que la disposición afectiva ha abierto la posibilidad de la afección y de que esta apertura entraña el encontrarse consignado a la posibilidad.

Heidegger reconoce la cercanía de sus planteos a nociones como los “sentimientos”, sin embargo, plantea la crítica a la tradición; pues éstos han sido clasificados como fenómenos psíquicos, es decir subjetivos e “internos”, que acompañan a otros fenómenos de conciencia como la representación o la voluntad, y de esta forma serían más bien fenómenos de segundo o tercer orden. Como ya hemos mencionado, el autor señala su punto de partida en Aristóteles y los *πάθη* como son planteados en su *Retórica* al que se refiere como la “primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del vivir”¹⁰⁶. Con la *páthe* aristotélica se hace manifiesto a que apunta Heidegger con la disposición afectiva, con el poder ser afectados por el mundo, por los entes y los otros Dasein. Somos afectados y ese ser afectados se manifiesta ópticamente en la vida afectiva, el tener expresiones afectivas (sentimientos, emociones) da cuenta de que nos encontramos afectivamente templados, que estamos en la condición de abierto. La disposición afectiva abre al Dasein en su puro estar-en-el-mundo, de esta forma posibilita el ocuparse de los entes que le salen al encuentro en el todo significativo de la mundaneidad de su mundo. La disposición afectiva tiene así una función reveladora, respecto de sí mismo, pero también de los entes que aparecen a la mano o ante la vista, al respecto plantea Jesús Adrián: “A diferencia de las emociones que remiten a situaciones específicas, las disposiciones afectivas revelan cómo le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata y contingente

¹⁰⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.163

toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos, que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación”¹⁰⁷.

2.1.2 Respeto del coestar y lo atmosférico de los estados de ánimo

Hemos revisado los tres caracteres ontológicos de la disposición afectiva, en particular en el último de ellos vimos cómo la disposición afectiva abre al Dasein a la comparecencia del ente intramundano. Ahora bien, el Dasein no corresponde a un ente cualquiera, por tanto se plantea el problema de cómo el Dasein se encuentra con otro Dasein. Este aspecto es abordado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, específicamente en el §26 denominado *La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano*. Pudiese parecer que al referirnos a dicho punto nos alejamos de nuestra ruta, sin embargo, el abordar el coestar nos parece fundamental pues nos permite pensar la disposición afectiva, de nuevo, no como algo subjetivo sino como un encontrarse; y en este encontrarse, estar afectivamente dispuestos con otros Dasein. Podemos sentir con el otro o sentir al otro, no desde una reflexión y análisis de su situación distinta de la mía, sino desde un coestar mío con él. Esto es experimentado de forma prerreflexiva.

El coestar determina un existencial del Dasein, ya siempre estamos con otros, incluso cuando estamos solos. No existe el Dasein solo, aislado al que en un segundo momento se agregaran otros Dasein, sino que ontológicamente estamos ya siempre con otros, no existe un Dasein como un polo subjetivo sin mundo ni sin otros Dasein:

“El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo”¹⁰⁸.

El estado de ánimo entendido por Heidegger, no es una vivencia, no es un qué, ni tampoco un ente; sino un cómo y ese cómo templea no sólo al Dasein sino que a su coestar, posibilita la convivencia con otros, lo que no se limita a contenidos comunes sino que un estar el

¹⁰⁷ Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder. p. 257

¹⁰⁸ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.147

uno con el otro, “el temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro “existir uno con otro””¹⁰⁹.

Hay un aspecto del estado de ánimo que queremos destacar, el carácter atmosférico de éste. Decimos que el ambiente de un lugar es festivo, triste o enrarecido, en ocasiones incluso atribuimos dicha atmósfera a una persona. Heidegger aborda este punto, al sostener que el ánimo no sólo no surge desde adentro o fuera, sino que además subyace al cómo estamos juntos:

“No viene ni de “fuera” ni de “dentro” sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de este mismo”¹¹⁰.

El hombre que se ha vuelto triste se encierra y vuelve inaccesible, este cambio no se da meramente en la subjetividad de un hombre sino en el cómo del coestar del Dasein.

En el § 17 de *Conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger caracteriza el estado de ánimo y lo hace justamente desde el coestar con un hombre que está triste, dice “todo es como siempre, y sin embargo, diferente... el cómo estamos juntos es diferente”¹¹¹. ¿Cómo es que este coestar es diferente?, es diferente pues el estado de ánimo para Heidegger no es un sentimiento subjetivo, sino una manifestación óptica, del existencial estar afectivamente dispuesto. Éste a su vez da cuenta de la estructura ontológica del Dasein en tanto estar-en-el-mundo; podemos ver entonces cómo es que la tristeza de este hombre llegue a ser también en alguna medida nuestra. Este ir más allá de los estados de ánimo se experimenta en la cotidianidad como una atmósfera. El estado de ánimo temple atmosféricamente el estar juntos, en relación al ejemplo antes mencionado, Heidegger dice: “esta tristeza es la que constituye este cómo (cómo estamos juntos)”¹¹². Esto es algo que se da no como direccionado desde mi hacia un otro, o viceversa, sino que temple el

¹⁰⁹ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 97

¹¹⁰ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.163

¹¹¹ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 97

¹¹² Idem

coestar; “el modo como nosotros podemos estar con él y como él está con nosotros es otro.”¹¹³

Que el coestar signifique un coestar afectivamente dispuesto y que esto se experimente al modo de una atmósfera, tiene consecuencias fundamentales, pues da cuenta de que el acceso al mundo del otro no es primariamente cognoscitivo, sino que afectivo. Heidegger con relación al caso anterior sostiene “nos introduce conjuntamente en el modo como él está, sin que nosotros mismos tengamos ya que estar necesariamente tristes. El “ser uno con otro”¹¹⁴, nuestro ser-ahí, es diferente, se ha templado de otro modo”¹¹⁵. Por supuesto esto no tendría que ver exclusivamente con la tristeza sino con los estados de ánimo en tanto disposición afectiva del Dasein. En ese sentido Jesús Adrián menciona “en términos fenomenológicos, la afección genera atmósferas que nos impregnan y sobrevienen, no condiciones interiores de nuestra conciencia”¹¹⁶. Rubio también concuerda con lo atmosférico de los estados de ánimo, dice “por ellos uno “se encuentra” o “se halla” de determinada manera (de buen o mal ánimo, con el ánimo alto o bajo, muy animado o desanimado) y esto a su vez con un carácter “atmosférico” o “ambiental”, es decir, arraigado ya en una situación, y además sin poder disponer voluntariamente de ello, esto es, como arrojado ya allí.”¹¹⁷ .

Por otra parte, el coestar, se da sobre la base del estar-en-el-mundo, y por tanto el estado de ánimo, en tanto expresión óptica de la disposición afectiva, posee el carácter de situado,

¹¹³ Idem

¹¹⁴ *Miteinandersein*, que apunta a la convivencia, y también ha sido traducido por “estar-el-uno-con-el-otro”, es un concepto utilizado por Heidegger en la hermenéutica de la facticidad desarrollada en *El concepto de tiempo [Tratado de 1924]* y que según comenta Jesús Adrián sería el antecesor de *Mitsein*.

¹¹⁵ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 97

¹¹⁶ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Barcelona: Editorial Herder. p. 255

¹¹⁷ Rubio, R. (2015). *Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo. p. 29

Heidegger refiere: “un hombre -como decimos- de buen humor aporta ambiente^{118,119}, en ese mismo sentido sostiene que “el ambiente contagia”¹²⁰. Contagia no en la medida de un germen que sale de un sujeto y contagia de una enfermedad a otro, sino de un coestar afectivamente dispuestos; en el que estamos-el-uno-con-el-otro:

“Parece como que en cada caso hay ya en cierto modo un temple de ánimo como una atmósfera en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No sólo parece que sea así sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia”¹²¹.

No es que un sujeto en su mundo interior desarrolle una vivencia emocional para luego poder transmitirla a otro, sino que como parte constitutiva de su condición de Dasein se encuentran previamente en el estado de ánimo, antes que en la relación cognitiva. No experimentamos el estado de ánimo como algo interno sino como la forma en cómo estamos, cómo nos encontramos. Todo lo que comparece se nos aparece desde ese estar templados con un estado de ánimo u otro; no como algo que de alguna forma tiñera la experiencia, como una especie de manto o agregado, sino como aquello que da cuenta de cómo experimentamos el mundo en el que nos encontramos:

“Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templa y determina el modo y el cómo de su ser”¹²².

¹¹⁸ La palabra del texto original es: *Stimmung*. El traductor (Alberto Ciria) ha optado por ambiente, mientras que los traductores al inglés (McNeill & Walker) han optado por *atmosphere*, término que nos parece más correcto, pues ambiente tiende a estar vinculado más bien a un espacio físico; mientras que atmósfera orienta más a las cualidades intangibles de un espacio.

¹¹⁹ Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 97

¹²⁰ *Ibíd.* p. 98

¹²¹ *Idem*

¹²² Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 98

El cómo uno se encuentra afectivamente dispuesto es el presupuesto de nuestro pensar y actuar, “el «medio» en el que ellos suceden por vez primera”¹²³. Los estados de ánimo siempre están ya siempre determinando nuestro modo de pensar y obrar en el mundo. Una persona depresiva piensa que todo está mal y que irá peor, a pesar de que su familia le muestre que no es así, así mismo sus acciones pierden impulso, se limitan y es cada vez más trabajoso hacer lo que se hace. Nos encontramos templados a pesar que habitual y regularmente no nos demos cuenta, “nunca dejamos de estar templados”¹²⁴, el estado de ánimo se hace más evidente cuando obstruye y cuando nos distancia en el ser uno con otro; “por eso la esencia del temple de ánimo la captamos primeramente a partir de aquello que en un primer momento acomete contra nosotros, a saber, a partir de las desviaciones extremas del temple de ánimo, de aquello que irrumpe y se distorsiona.”¹²⁵.

Habiendo revisado la disposición afectiva, sus caracteres ontológicos esenciales y su relación con el coestar; en el siguiente apartado revisaremos la estructura de la disposición afectiva, tomando como punto de partida el fenómeno del miedo.

2.2 El miedo

En vistas a revisar la disposición afectiva de la angustia, la cual posee gran importancia metodológica, Heidegger tematiza primero el miedo, lo que permitirá delimitar de la estructura de la disposición afectiva en general. Respecto del papel metodológico de la disposición afectiva dice De Lara: “Las disposiciones afectivas no son solamente uno de los aspectos que dicha analítica debe mostrar como constitutivos del ser de ese ente, sino la vía por la que ese ente se abre a sí mismo y a su estar siendo, esto es, la condición fundamental para que la propia analítica pueda llevarse a cabo”¹²⁶.

¹²³ *Ibíd.* p. 99

¹²⁴ *Idem*

¹²⁵ *Idem*

¹²⁶ De Lara, F. (2015) *El ser-en como tal*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 148

El autor identifica tres momentos estructurales de la disposición afectiva, que serán ilustrados usando el miedo como índice; el ante qué del miedo, el tener miedo en cuanto tal y aquello por lo que el miedo teme.

El *ante qué* del miedo corresponde a lo que tememos, aquello que tiene el carácter de lo amenazante. Este comparece en el mundo, tiene el carácter de ser de la significatividad¹²⁷ y puede corresponder a un ente o a otro Dasein. Lo amenazante, nos dice Heidegger, tiene varias características:

1. Lo amenazante forma parte de un contexto respeccional, aparece como algo perjudicial.
2. Lo perjudicial puede afectarme y viene de una zona determinada.
3. La zona es experimentada como “inquietante”.
4. Lo perjudicial no está en una cercanía estrecha, pero se acerca. “todavía no está presente pero es inminente”¹²⁸. Lo que está lejano no produce verdaderamente miedo. A medida que se acerca lo perjudicial aparece como cada vez más amenazante, “son inherentes a los amenazante los elementos estructurales del no estar todavía presente pero ser inminente, el no estar todavía ahí sino acercándose”¹²⁹. Su aproximación paulatina incrementa el miedo.
5. Lo perjudicial al acercarse en la cercanía conlleva la posibilidad de que pueda o no alcanzarnos. A pesar de que lo perjudicial pueda no alcanzarnos, no por eso deja de ser temible, sino que lo constituye como tal.

Heidegger refiere además respecto de lo perjudicial, que es siempre algo determinado y concreto, “algo histórico, algo concreto y determinado que irrumpe en el mundo familiar del trato en la ocupación con las cosas”¹³⁰ y en tanto histórico y de mi mundo, es perjudicial para mí, no necesariamente para otros. Vemos por tanto que la disposición

¹²⁷ Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 357

¹²⁸ Idem

¹²⁹ Idem

¹³⁰ Idem

afectiva en su manifestación óptica, en este caso el miedo, es situada, histórica, cultural y particular a mi mundaneidad. Por ejemplo, hasta hace 4 años ver a alguien tosiendo y con mascarilla causaría curiosidad o incluso indiferencia, sin embargo, si eso mismo hubiese ocurrido durante el período de la pandemia y sin vacunas, es muy probable, que hubiese provocado temor. El ante-qué del miedo es por tanto aquello que resulta amenazante al Dasein en tanto estar-en-el-mundo.

El *tener miedo*, en cuanto tal, apunta precisamente a la experiencia de tener miedo, y en esta disposición afectiva permite identificar aquello que es lo temible. No es que un ente sea temible por sí mismo, tampoco es que el miedo se viva como un estado subjetivo que se proyecta sobre un ente, sino que estando en la disposición afectiva del miedo aparece lo temible en un contexto remisional determinado. El tener miedo en cuanto tal corresponde a una posibilidad del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto. La disposición afectiva ya ha abierto el mundo de este modo. El tener miedo en cuanto tal da cuenta de la posibilidad de verse afectado por lo que amenaza, aquello que comparece como amenazante en una significatividad propia de mi mundo. Este verse afectado es el que va a propiciar el ocuparse en cuanto tomar medidas respecto de lo amenazante.

Aquello *por lo que* el miedo teme es el Dasein mismo: “sólo a un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo”¹³¹. El Dasein no teme a un ente particular sino en la medida que éste comparece como perjudicial para él mismo. Independiente que en un plano óptico aquello que se tema sea, por ejemplo, la pérdida de los bienes en un robo, aquello por lo que el miedo teme, es por las implicancias que esto tiene para el Dasein mismo. El Dasein está en-medio-de y es en esta medida que puede sentirse amenazado, lo temible es aquello que se experimenta como predominantemente privativo en la disposición afectiva del miedo. El miedo, abre al Dasein de un modo que hace manifiesta su vulnerabilidad frente a lo perjudicial.

¹³¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.167

Heidegger agrega al miedo el factor de la confusión, pues el miedo, o más bien lo amenazante acaece siempre, irrumpe en el presente del ocuparse, y determina un perder su orientación. Es así como aquel con miedo da vueltas y pierde referencias sin saber cómo obrar. Quedamos confundidos ante el miedo, perplejos en ocasiones, nos toma un tiempo reaccionar, el miedo perturba los nexos de remisionales de mi mundo, “la confusión en mayor o menor medida, en grados diversos según la ocasión, siempre acompaña al miedo”¹³².

Los momentos constitutivos del fenómeno del miedo pueden variar, estas variaciones darían lugar a distintas formas que toma el miedo como; el susto, el espanto, la timidez, la temeridad, la ansiedad [*Bangigkeit*] y el estupor. Nos parece importante destacar acá una distinción; primero la ansiedad [*Bangigkeit*] que correspondería a una forma del miedo, por otra parte estaría la angustia [*Angst*] que corresponde a una disposición afectiva fundamental y que funda la posibilidad del miedo. En este sentido “el *miedo es un fenómeno derivado*, que a su vez se funda en lo que nosotros llamamos el fenómeno de la *angustia* [...] La angustia *no* es, digamos, un modo del miedo, sino al revés: *todo miedo se funda en la angustia*”¹³³. Veamos pues el fenómeno de la angustia.

¹³² Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 359

¹³³ *Ibíd.* p. 355

3 Capítulo 3: La angustia en tanto disposición afectiva fundamental

3.1 La angustia

El análisis del miedo permitió identificar los tres momentos estructurales de la disposición afectiva; el ante qué del miedo, el tener miedo en cuanto tal y aquello por lo que el miedo teme. Estos momentos estructurales serán comunes a toda disposición afectiva y Heidegger los revisará también en la angustia para lograr delimitarla del miedo, por esta vía llegará a constatar que por sus especiales características la angustia es una disposición afectiva fundamental, lo que tiene profundas implicancias metodológicas para la analítica del Dasein.

Pero ¿por qué esta distinción?, es habitual que se confunda el miedo con la angustia y la angustia con el miedo, y esto tiene que ver con que poseen similitudes, sin embargo, distan de corresponder al mismo fenómeno. Mediante un análisis que se vale de los momentos constitutivos de la disposición afectiva, Heidegger concluirá que el miedo es una angustia caída en el mundo.

Como es habitual, el autor nos conducirá a abordar la cotidianidad media del Dasein como momento de análisis, es así como observa que cotidiana y regularmente el Dasein se da la espalda a sí mismo. Por este sí-mismo debemos entender la posibilidad de poder-ser-sí-mismo propio, es decir, el modo de la propiedad. Este darse la espalda significa que el Dasein huye de sí mismo y lo hace absorbiéndose en el uno y en el “mundo”, siendo uno-mismo. El uno se manifiesta cotidianamente en el habla como el “se”: lo que se hace, lo que se lee, lo que se compra, lo que se piensa, es lo que ocurre en la caída donde el Dasein en la ocupación es en la impropiedad del uno. Heidegger sostiene “en la caída el modo propio de ser-sí-mismo está existentemente cerrado y repelido”¹³⁴.

El Dasein huye ante sí mismo, pero esto sólo puede ocurrir porque ontológicamente el Dasein está puesto ante sí mismo por su propia aperturidad. En este darle la espalda el ante-qué queda abierto, lo que a nivel ontológico permite la posibilidad de entender el ante-qué de la huida en cuanto tal, es decir, un acceso fenoménico al Dasein. Es decir, el

¹³⁴ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.209

Dasein se da la espalda a sí mismo, huye ante sí mismo, pero esto sólo es posible porque el ante-qué es el Dasein propio. Por tanto, el desandar los pasos de la huida permite dar cuenta de un acceso posible al Dasein. No obstante, la huida del Dasein no está fundada en un miedo, pues lo amenazante comparece como un ente intramundano. La huida o el darse la espalda a sí mismo propio de la caída, se funda en la angustia.

Heidegger pretende acceder al Dasein de la forma más directa posible, de una forma preflexiva y que no tenga que pasar por la comprensión que habitualmente el Dasein realiza de sí mismo desde el mundo, una “autocomprensión artificial”¹³⁵. La angustia será el camino que el autor encuentra para lograr su cometido:

“La posibilidad de avanzar hacia el ser del Dasein por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es por tanto mayor cuanto más originario es el fenómeno que sirve metodológicamente de disposición afectiva aperiente”¹³⁶.

Heidegger procederá a revisar el fenómeno de la angustia utilizando los momentos estructurales que se determinaron para la disposición afectiva, que en el caso del miedo corresponden a: el ante qué del miedo, el tener miedo en cuanto tal y aquello por lo que el miedo teme.

El primero de los momentos estructurales corresponde a: el ante-qué, “*el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*”¹³⁷. El ante-qué de la angustia es el Dasein en cuanto su constitución fundamental, he ahí la importancia metodológica de la angustia, pues abre al Dasein en cuanto tal, no existe acá un ente intramundano que angustie, no hay un contexto remisional como el que aparecía en el miedo, no aparece al modo de lo perjudicial en la facticidad. Heidegger sostiene que “el ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado”¹³⁸, indeterminado pues no corresponde a ningún ente intramundano, al no tener el carácter de la circunspección y carácter de contexto

¹³⁵ Idem

¹³⁶ Idem

¹³⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.210

¹³⁸ Idem

remisional, no puede ser determinado. No hay ente a la mano o a la vista que angustie, lo amenazante no está en ninguna parte, esto no quiere decir que sea simplemente nada, ya se ha sostenido que el ante-qué es el estar-en-el-mundo, este ante-qué debe ser entendido a nivel ontológico existencial, a diferencia del miedo que se da en el plano óptico existencial, “en la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva”¹³⁹

En el caso del miedo, existe una zona que es experimentada como inquietante y que se acerca, hay una espacialidad en la que ocurre el acercarse de lo temible; en el caso de la angustia, como el ante-qué no corresponde a un ente intramundano, lo que angustia no tiene dicha espacialidad, no está en ninguna parte y tampoco puede acercarse, pues ya está en el Ahí. Fácticamente es experimentada como “nada y en ninguna parte”, sin embargo, “*el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*”¹⁴⁰. El intramundamente “nada y en ninguna parte” apunta a la falta de significatividad, pues como dijimos en la angustia lo amenazante no es un ente intramundano, en la angustia no hay un contexto remisional del que resulte lo temible, sino que el estar-en-el-mundo en cuanto tal es el ante qué de la angustia. Por lo tanto en un escenario de completa falta de significatividad sigue estando el mundo y los entes, pero ahora se hace manifiesta la posibilidad de lo a la mano, ya no en el contexto remisional sino que como pura posibilidad, se hace aún más patente nuestro estar arrojados al mundo lo que resulta en la opresión de la angustia. Lo que oprime al Dasein en la angustia es el *mundo* en cuanto pura posibilidad:

“el ante-qué de la angustia era la nada, es decir, nada que suceda en el mundo, nada concreto y determinado, nada del mundo, sino que, por lo opresivo que su imponerse puede ser, es mucho más que lo amenazante del miedo, es de hecho el *mundo en su propia mundanidad*. Esa indeterminación del ante-qué, es decir, esa nada que es nada del mundo está fenoménicamente por completo determinada. Es el mundo en su mundanidad, que, por supuesto, no se da como se da una cosa del

¹³⁹ Idem

¹⁴⁰ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.211

mundo. Esa nada que es lo que amenaza está cerquísima, hasta el punto de que (la mundanidad del mundo o el mundo en cuanto tal) le rodea a uno y hace que se le corte la respiración, sin que haya nada de lo que se pueda decir: era eso”.¹⁴¹ .

Por tanto, experiencialmente el ante-qué de la angustia es nada, ónticamente sería correcto decir que el ante-qué de la angustia era nada, pues no es un ente el que angustia, sin embargo, vimos que es justamente experimentado como nada pues no es un ente intramundano, sino que es el mundo en cuanto tal. A su vez, el mundo pertenece ontológicamente al ser de Dasein, por tanto Heidegger concluye: “*aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*”¹⁴²:

“El ante-qué de la angustia, que no es nada del mundo, es el de-qué, constitutivo del *Dasein*, del propio estar-siendo-en. *Aquello-ante-lo-cual [Wovor]* se angustia la angustia es *aquello-en-que [Wo-rin]* el estar-siendo-en-el-mundo está siendo, y *aquello-por-lo-cual [Worum]* se angustia uno en la angustia es ese *mismo estar-siendo-en-el-mundo*, en particular en ese modo primario de estar descubierto que es el «no-[estar]-en-casa». En la angustia, por lo tanto, el ante-qué de la angustia y el por-qué del angustiarse están no sólo indeterminados en el mundo, sino que coinciden, mejor dicho: en la angustia no se llega aún a la separación de ambos - *el ante-qué y el por-qué es el Dasein*. En la angustia se abre el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal, más no en cuanto *Faktum* concreto y determinado sino en su *facticidad*. La angustia no era otra cosa *que el encontrarse en la inhospitalidad*¹⁴³”
¹⁴⁴.

¹⁴¹ Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 363

¹⁴² Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.211

¹⁴³ El texto original dice: “Angst ist nichts anderes als die *Befindlichkeit* in der *Unheimlichkeit*” GA20 p. 402

¹⁴⁴ Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 363

Debemos insistir que la nada, en el marco de *Ser y Tiempo*, que aparece en la angustia; no corresponde a la ausencia de ente o mundo, el mundo y los entes intramundanos siguen estando ahí, sin embargo, ahora no significan nada, han perdido su contexto remisional y por tanto su significatividad. La angustia abre la insignificancia del mundo, lo que devela la imposibilidad de ser desde el mundo, pero al mismo tiempo da cuenta de la posibilidad de un modo propio de poder ser:

“La nada del mundo frente a la cual la angustia se angustia no significa que en la angustia se experimente una especie de ausencia de lo que debiera estar-ahí dentro del mundo. Lo que está-ahí debe justamente comparecer para que de *este modo* pueda no tener *ninguna* condición respectiva y mostrarse en una vacía inexorabilidad”¹⁴⁵.

El segundo momento estructural de la disposición afectiva, que en el caso del miedo, correspondía al tener miedo en cuanto tal; en el caso de la angustia, sería el angustiarse, y el angustiarse como tal “abre originariamente y directamente el mundo en cuanto mundo”¹⁴⁶. En la cotidianidad media, el Dasein huye ante sí mismo y lo hace hacia los entes intramundanos. Como rasgo propio de la caída, el Dasein se interpreta desde el gobierno del uno, hace lo que se hace, lee lo que se lee, viste lo que se viste, de esta forma da la espalda a su poder-ser-si-mismo propio. En la ocupación del mundo el Dasein se relaciona con familiaridad con los entes que lo rodean. En la angustia no hay un ente intramundano, es experiencialmente indeterminada, lo amenazante está en ninguna parte, pero este en ninguna parte no es nada sino que el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal. Para poder aclarar lo que el autor nos intenta mostrar debemos retomar su concepción de mundo, y en particular la mundeanidad del mundo.

La mundaneidad está compuesta por remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. En nuestro mundo estamos en casa, existe una totalidad o contexto remisional, es decir, un todo significativo en que los objetos en nuestro mundo nos significan algo, no

¹⁴⁵ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 361

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 211

ofrecen posibilidades, nos son útiles. El mundo nos ofrece posibilidades y nos pide acciones. La mundanidad apunta a un mundo que ya ha sido previamente abierto y en que la relación que establecemos con los entes es primariamente pragmática:

“el mundo ya está siempre “presente” [*schon “da”*] en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece aunque no lo está en forma temática”¹⁴⁷.

Por lo tanto la mundaneidad conlleva una totalidad respeccional que es propia de cada Dasein. El conjunto de las totalidades respeccionales que llenan el mundo corresponde a la significatividad¹⁴⁸. La que puede ser entendida como un sistema de relaciones. El ser humano pues, vive en un mundo que le es familiar; “la familiaridad con el mundo es constitutiva del Dasein”¹⁴⁹.

En la angustia el Dasein pierde la posibilidad de interpretarse a sí mismo desde el mundo, la angustia aísla al Dasein pero el mismo tiempo lo abre a sí mismo, a la radical apertura de posibilidades que dependen de sí y no de la totalidad respeccional otorgada por el uno, “la angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”¹⁵⁰, teniendo como posibilidades de su ser la propiedad y la impropiidad:

“la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto compresor, se proyecta esencialmente en posibilidades.”¹⁵¹

¹⁴⁷ *Ibíd.* p. 111

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 115

¹⁴⁹ *Idem*

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 212

¹⁵¹ *Idem*

Este aislamiento determina primero que podemos acceder al Dasein en cuanto tal, y segundo, que estando aislado y fuera de este estado interpretativo público la angustia abre al Dasein como ser-posible, es decir, como pura posibilidad desde la cual puede ser sí mismo propio. Lo pone frente a la libertad de poder escogerse mediante las acciones que se encuentran dentro de sus posibilidades cada vez.

El tercer momento estructural de la disposición afectiva, correspondía en el caso del miedo a aquello por lo que el miedo teme; en el caso de la angustia, aquello por lo que la angustia se angustia es estar-en-el-mundo en cuanto tal. Si en el caso del miedo, el ante qué se temía era el ente intramundano y el por lo que se temía era el Dasein mismo; en el caso de la angustia el ante-qué y el por-lo-qué coinciden y corresponden al estar-en-el-mundo en cuanto tal. Incluso, agrega Heidegger, el angustiarse mismo se corresponde con el estar-en-el-mundo. De esta forma se concluye que la angustia en cuanto modo fundamental de estar-en-el-mundo, corresponde a una disposición afectiva fundamental pues “aísla” al Dasein, nos permite acceder directamente él:

“Así la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*.”¹⁵²

Esta especie de solipsismo planteado no indica una subjetividad aislada del mundo, sino que muy por el contrario, es justamente un estar puesto al frente del mundo en cuanto mundo; con las posibilidades de éste, ante sí mismo como estar-en-el-mundo. El Dasein queda puesto de esta forma ante su estructura fundamental. En la angustia entonces, se han perdido las remisiones, hay una completa falta de significatividad, ante esto en la angustia, uno se siente “desazonado”¹⁵³. El vocablo en alemán que utiliza el autor es *Unheimlich* y es complejo de traducir, ha sido traducido como desazonado por Jorge Rivera, inhóspito por José Gaos y Jaime Aspiunza, siniestro por Félix Duque, extraño por Helena Cortés y Arturo Leyte, y desasosegado por Luisa Rodríguez, mientras que en inglés la traducción habitual es *uncanny*. Sin embargo es el mismo Heidegger quién nos

¹⁵² Idem

¹⁵³ Idem

da luces respecto a lo que apunta; “pero, la desazón [*Umheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzhause-sein*]”¹⁵⁴:

“En ese caso solemos decir: *me siento inquieto, me siento extraño [unheimlich]*. En el mundo-en-torno más próximo y familiar no está ya uno en casa, y no porque falle algo concreto del mundo hasta ahora familiar y conocido, no porque no esté en casa justo en ese entorno en el que uno se encuentra pero en otro sí, sino que en la angustia es el estar-siendo-en-el-mundo el que deviene un absoluto «no-[estar]-en-casa», el «no-[estar]-en-casa» por antonomasia.”¹⁵⁵

En la angustia la familiaridad cotidiana del mundo se derrumba, no hay totalidades respeccionales, los entes intramundanos ya no “significan” nada, el Dasein queda aislado, no como sujeto sino aislado en cuanto estar-en-el-mundo. Al no haber ya nada familiar, nada que pida acciones, el Dasein se siente desazonado; “el estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa [Un-zuhause]*. Es lo que se quiere decir al hablar de “desazón” [*Unheimlichkeit*]”¹⁵⁶.

Nos interesa destacar este punto que creemos no se le da la relevancia que corresponde al analizar el fenómeno de la angustia en Heidegger. Los comentaristas habitualmente acentúan el característico enfrentarse a la nada, y pareciera pasar a segundo plano el cómo uno se siente. La relevancia de este fenómeno subyace en que tal como nos lo plantea el autor “*el-no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico existencialmente como el fenómeno más originario*”¹⁵⁷. Lo primero es la desazón, el tranquilo estar familiarizado con el mundo es un modo de éste. Estamos constantemente sintiéndonos y no sintiéndonos desazonados, huyendo a la familiaridad de la caída, pues nos provee de la seguridad óptica que anhelamos. Como hemos dicho el Dasein no huye ante un ente intramundano, sino

¹⁵⁴ Idem

¹⁵⁵ Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 362

¹⁵⁶ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.213

¹⁵⁷ Idem

que huye hacia él, encuentra la familiaridad en la ocupación de la cotidianidad media del uno:

“Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye *ante* un ente intramundano, sino precisamente hacia él, en cuanto ente en el que la ocupación, pérdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad. La huida cadente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno. Esta amenaza puede muy bien ir fácticamente unida a una plena seguridad y a una carencia de necesidades de la ocupación cotidiana.”¹⁵⁸

Heidegger se encarga clarificar que el desazón no debe ser comprendido como la angustia fáctica, como hemos dicho ésta se aproxima mucho más al miedo, por su parte el desazón implica el no-estar-en-casa a un nivel ontológico-existencial. El Dasein cotidianamente se entrega a la ocupación con lo que disminuye esta experiencia, pero “la angustia pertenece, como disposición afectiva fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo”¹⁵⁹. En ese sentido, en tanto que parte de su constitución, nunca podría ser algo así como “eliminada”, sino que está intrincada en nuestra estructura ontológica. A su vez el no-estar-en-casa, debe ser entendido como el fenómeno más originario, el estar-en-casa, no es más que un modo del primero. A nivel ontológico no-estamos-en-casa, y aquella modalidad existencial es la condición de posibilidad para que podamos estar-en-casa y sentirnos en casa en la cotidianidad del uno; pero a su vez y más importante aún, posibilita que tengamos la libertad de poder ser sí-mismo, en tanto que ser pura posibilidad, que al estar ante sí debe apropiarse:

¹⁵⁸ Idem

¹⁵⁹ Idem

“Cuando ya no se siente en el mundo como en su casa, la angustia arroja al Dasein hacia aquello de lo que, en su angustia, huye; la angustia le devuelve a su propio o auténtico poder-estar-en-el-mundo.”¹⁶⁰

Este aislar al Dasein de la angustia, corresponde a sacarlo de la caída, y eso es justamente lo que convierte a la angustia en una disposición afectiva fundamental, pues lo revela como ser posible, separado de la familiaridad, aislado del “mundo”. Sólo desde sí mismo puede extraer la posibilidad de ser sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, la angustia revela al Dasein como posibilidad en la forma de la propiedad y la impropiidad, en un Dasein que es cada vez el mío:

“La angustia es el verdadero principium individuationis: pues sólo en ella se abre la libertad. Libertad... para corresponder al originario «estar-arrojado» (*Geworfenheit*), haciendo de necesidad virtud, convirtiendo lo tradicional en posibles maneras de hacer-mundo”¹⁶¹.

En este sentido, también puede ser leída el planteamiento de Kierkegaard, según el cual “la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”¹⁶². Heidegger sostiene que la angustia saca al Dasein de la caída en el uno impropio de la cotidianidad, sitúa al Dasein ante sí mismo, abriendo de esta forma la posibilidad de la propiedad, lo libera de las posibilidades del uno y lo pone frente a las propias para poder ser-sí-mismo, “la angustia libera de las posibilidades “nihilicas” [*nichtigen*] y hace libre para las propias”¹⁶³. La angustia nos muestra que somos posibilidad, y ese ser pura posibilidad nos permite estar abiertos a nuevas posibilidades y escogernos cada vez:

¹⁶⁰ Garcia Norro, J. (2015) *El cuidado como el ser del Dasein*. En: Rodriguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 173

¹⁶¹ Duque, F (2002). *Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)*. En: Dominguez, A. *Vida Pasión y razón en grandes filósofos*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. p. 351

¹⁶² Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe. p. 60

¹⁶³ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 363

“La ausencia de determinación de la angustia es la que justo nos coloca ante la pura condición de arrojado (*Geworfenheit*) y nos permite asumir posibilidades que en cada caso somos”¹⁶⁴.

3.2 Miedo, ansiedad y angustia

Retomaremos la relación y distinción entre el miedo, la ansiedad y la angustia, para hacer algunas precisiones necesarias. El miedo es sólo posible porque la angustia es una disposición afectiva fundamental. El miedo se funda en la angustia, éste opera a nivel óntico y oculta aquello por lo cual la angustia se angustia. Heidegger sostiene además que la angustia “verdadera” es más bien excepcional, y sostiene que existiría algo así como una angustia impropia, la que se correspondería con el miedo. De esta forma vemos que la angustia que experimentamos en la cotidianidad más bien sería una forma de miedo:

“Miedo es angustia caída en el “mundo”, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma”¹⁶⁵

Sandra Baquedano aborda dicho punto, y plantea cómo la angustia en cuanto disposición afectiva se transforma en miedo a nivel óntico; “la transformación de la angustia en miedo consiste, entonces, en el intento de hacer inteligible –concretando en algo específico– la vaguedad propia de la angustia[...]. A través de este mecanismo se intenta diseminar lo difuso de esta vaguedad para luego poder plasmar sobre alguna persona, objeto o situación específica, el sentimiento de desasosiego”¹⁶⁶. Según lo propuesto por Baquedano, en esta transformación la angustia se hace abordable al estar localizada y asociada a un ente. Ésta correspondería a otra forma de huir, ya no directamente a la publicidad, sino que al miedo en cuanto todo respeccional que da lugar a lo temible. El miedo de esta forma permitiría al Dasein dar lugar a la angustia que experimenta a nivel ontológico.

¹⁶⁴ Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder. p. 319

¹⁶⁵ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 217

¹⁶⁶ Baquedano Jer, S. (2018). *La huida ante el sí mismo: ¿Seguridad óntica o inseguridad ontológica?.* Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe, (25), 5–23. p. 15

En la cotidianidad la angustia “verdadera” es poco frecuente, lo más habitual de experimentar es la angustia caída. Además de distinguirla del miedo, Heidegger también distingue la angustia de la ansiedad; “con esta angustia no estamos aludiendo a esa temerosa ansiedad que tan frecuentemente acompaña al miedo, el cual después de todo aparece con extrema facilidad”¹⁶⁷. En este sentido, la ansiedad corresponde a un fenómeno habitual en la cotidianidad del Dasein que aparece en el desplegarse fáctico y que más bien se acerca, pues lo acompaña, al miedo.

Es que en la experiencia cotidiana tanto en la angustia normal, como en la patológica el ser humano presiente la nada, nos parece que en la cotidianidad lo que experimentamos es más bien angustia impropia, en la que la experiencia de la nada aparece localizada. Es por esto que nos parece poco riguroso cuando autores tanto desde la psiquiatría como desde la filosofía realizan elaboraciones que instalan directamente en la clínica la angustia cómo es planteada por Heidegger, equiparándola a la angustia como síntoma, por ejemplo, de un neurótico. Como sabemos el mismo Heidegger fue crítico con los usos de la analítica existencial al modo de una psicología o antropología filosófica y más aún con el uso clínico de dichos conceptos. Un famoso caso de aquello es la cruda crítica que hace a Ludwig Binswanger, psiquiatra suizo, que desarrolla el análisis existencial o *Daseinsanalyse* a partir de la estructura de ser-en-el-mundo. Las críticas son varias, pero la central es justamente el olvido de la diferencia ontológica, el reconocimiento del ente frente al ser en tanto que ser y la persistencia de una epistemología cartesiana que implica la distinción sujeto-objeto, donde por una parte está la psyché, la conciencia o la mente y por otra parte está el mundo.

Por último es necesario aclarar qué es lo que distingue a la angustia de otras disposiciones afectivas, y por lo tanto, le da su estatuto de disposición afectiva fundamental. Todas las disposiciones afectivas abren el estar-en-el-mundo en su totalidad, sin embargo, es sólo la angustia provee la posibilidad de una apertura radical, pues ella aísla al Dasein sacándolo de la caída y lo pone frente a su poder ser, el que se puede efectuar al modo de la propiedad

¹⁶⁷ Heidegger, M. (2018) *¿Qué es metafísica?* (1929). En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. p. 99

o la impropiedad. Estas posibilidades aparecen acá ya no interpretadas desde la publicidad sino que desde el Dasein mismo.

3.3 La angustia y la nada: la angustia de *¿Qué es metafísica?* (1929)

Hasta ahora hemos revisado la disposición afectiva de la angustia en *Ser y Tiempo* y en obras previas. El concepto de la angustia es también abordado por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (1929) que corresponde a la lección inaugural pública para tomar posesión de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929.

Si bien en ambos escritos se tematiza a la angustia, hay distinciones que vale la pena destacar, y que darán cuenta de la especial relación entre la angustia y la nada que sostiene Heidegger en *¿Qué es metafísica?*(1929). En *Ser y Tiempo* Heidegger se remite al olvido del ser en la tradición y hace la pregunta al ente que posee algún nivel de comprensión sobre él, siendo éste el Dasein. De esta forma emprende una analítica existencial para desocultar la estructura ontológica del Dasein y es ahí donde la angustia juega un rol fundamental pues provee un acceso directo al Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Por su parte en *¿Qué es metafísica?*, Heidegger se pregunta por la metafísica, y es en este preguntar que la angustia es tematizada en cuanto devela la nada. La angustia en ambos casos, es modo de acceso a lo ontológico, en el caso de *Ser y Tiempo* al Dasein en cuanto tal, y en el caso de *¿Que és metafísica?* a la nada.

Gilardi plantea que si bien *¿Qué es metafísica?* es considerada por el mismo Heidegger y sus comentaristas como parte del horizonte de *Ser y Tiempo*, allí se “radicalizan las tesis fundamentales expuestas en *Ser y Tiempo*”¹⁶⁸, a la vez que hay un cambio de lenguaje, el cual se ve reflejado en la ausencia de nociones imprescindibles de *Ser y Tiempo*. De acuerdo con dicha propuesta, es por tanto, que presentamos este apartado que se distingue de lo planteado en el previo referido a la angustia.

¹⁶⁸ Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 151

Heidegger abordará la cuestión de la pregunta por la metafísica en tres momentos: *El despliegue de un preguntar metafísico*, *La elaboración de la pregunta* y finalmente *La respuesta a la pregunta*.

Para Heidegger la pregunta por la metafísica abarca la totalidad de la problemática de la metafísica, la totalidad de lo ente, incluido el ente que hace la pregunta. Dicha totalidad no significa que pretenda abarcar cada uno de los entes o el conjunto de ellos; la metafísica pretende dar cuenta del ente en cuanto ente, de lo que constituye y determina al ente en su ser; “no se trata de un ente determinado, sino de *todo aquello que es*”¹⁶⁹.

Una forma de aproximarse a la pregunta sería la ciencia, sin embargo, la ciencia se remite a lo ente y sólo a lo ente, no puede dar cuenta de la totalidad. Heidegger destaca la relación de la ciencia “con el ente mismo... y nada más”¹⁷⁰. Aparece entonces la necesidad de preguntarse por esa nada, ya que incluso al ser negada como objeto de estudio por la ciencia, sin darse cuenta se le reconoce como tal. Si el preguntar por la metafísica involucra un preguntarse por la totalidad, ¿qué lugar tiene la nada?. Heidegger concluye que la ciencia no es el camino que debe tomar este preguntar, pues a pesar de estar en alguna medida determinada por la nada, “la ciencia no quiere saber nada de la nada”¹⁷¹.

La dificultad de preguntarse por la nada, es que al preguntarse por ella ya la estamos abordando como si fuera un ente, sin embargo, la nada no es un ente. La nada ha sido entendida por la tradición como la “negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente”¹⁷². Sin embargo, esta posición ubica a la nada al nivel de lo ente, la nada se nos escapa, no puede ser pensada pues en este gesto deviene ente. Si la negación es una acción del entendimiento y no podemos llegar a la nada por éste último, ¿es que no hay vía posible para acceder a ella?. Heidegger sostiene: “tenemos que encontrarnos con ella”¹⁷³.

¹⁶⁹ Idem

¹⁷⁰ Heidegger, M. (2018) *¿Qué es metafísica?* (1929). En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. p. 95

¹⁷¹ Idem

¹⁷² *Ibíd.* p. 96

¹⁷³ *Ibíd.* p. 97

Siguiendo su proceder habitual, Heidegger nos muestra que cotidianamente tenemos una relación con la nada; “ya conocemos la nada, aunque sólo sea como eso sobre lo que charlamos”¹⁷⁴. Como ya hemos visto, el encontrarse hace alusión a la disposición afectiva, pues nos encontramos ya desde siempre en un estado de ánimo, por tanto, la forma de acceder a la nada no sería el pensarlo como un ente, sino por medio de un estado de ánimo que nos debe el ente en su totalidad.

Los estados de ánimo nos conducen ante lo ente en su totalidad, algo que no puede ocurrir a través del conocimiento o por algún ejercicio del entendimiento debido a que a través de ellos conocemos a los entes, pero jamás a lo ente en su totalidad. Esto coincide con lo planteado en *Ser y Tiempo*, con relación a la apertura a la totalidad como momento estructural de la disposición afectiva. Sostiene además Gilardi, que aquella totalidad abierta, “repele toda objetivación y conceptualización, resulta imposible de ser captada desde el ámbito del conocimiento teórico y, sin embargo, en ella nos encontramos ya siempre”¹⁷⁵. La totalidad de lo ente y la nada se escapan al pensar:

“Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein”¹⁷⁶

Habitualmente los estados de ánimo al ponernos en medio de lo ente ocultan la nada, sin embargo, existe un estado de ánimo que devela la nada, éste es la angustia. Ésta en su calidad de disposición afectiva fundamental hace patente la totalidad de lo ente.

¹⁷⁴ Idem

¹⁷⁵ Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 100

¹⁷⁶ Heidegger, M. (2018) *¿Qué es metafísica? (1929)*. En: *Hitos*. Madrid. Alianza Editorial. p. 98

Ahora bien, si en *Ser y Tiempo*, la nada era más bien un índice del estar-en-el-mundo en cuanto tal, desprovisto de la significatividad, en *¿Que és metafísica?* la nada se tematiza en tanto que nada.

Heidegger vuelve a hacer notar que la angustia es algo fundamentalmente distinto del miedo, y más bien raro, en la angustia no aparece un ente ante el cual nos angustiamos, sin embargo, aquello que pareciese ser una deficiencia del entendimiento corresponde a una “imposibilidad esencial de una determinabilidad”¹⁷⁷. No es que simplemente no se puede delimitar aquel ente ante el cual, y por el cual nos angustiamos, sino que al ser la nada es imposible aquella determinación.

Recordemos que la pregunta por la metafísica, implica un preguntar por la totalidad de lo ente, incluyendo aquel que pregunta. En la angustia “se siente uno extraño” dice Heidegger, no “yo” me siento extraño o el Dasein se siente extraño, sino que “uno”, ese uno apunta a que, justamente, no queda un Dasein o menos un yo, el ente se aparta en su totalidad; “no nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún». La angustia revela la nada”¹⁷⁸. Este escaparse de lo ente en su totalidad, nos incluye, por eso es que “uno” se siente extraño, “aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí”¹⁷⁹.

La nada no se aparece al entendimiento como un objeto a captar, lo que la convertiría en un ente intramundano, más bien es a través de la disposición afectiva de la angustia que la nada es develada. En la disposición afectiva nos encontramos ya de un estado de ánimo u otro, en la angustia la nada se manifiesta, nos sale al encuentro. Tal como lo plantea Pilar Gilardi; “la nada no es objeto de captación sino de afectación”¹⁸⁰, en la misma línea

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 99

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 100

¹⁷⁹ *Ibíd.* p. 100

¹⁸⁰ Gilardi, P. (2015). *Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo. p. 104

Raúl Madrid refiere “el hombre lo que hace no es una aprehensión de la nada a través de la angustia, sino que, más bien, él *vivencia* o *sufre* la nada en esta disposición afectiva”¹⁸¹.

Heidegger sostiene que en la angustia uno retrocede, este retroceder toma su punto de partida en la nada, pues la nada no atrae “sino que por esencia rechaza.”¹⁸². Este rechazar que es una forma de remitir a lo ente, es la esencia de la nada, aquello que Heidegger llama “el desistimiento” (*Die Nichtung*)¹⁸³:

“La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al ser-aquí ante lo ente como tal.”¹⁸⁴

La nada en tanto desistir posibilita el aparecer de lo ente, el fundamento originario es la nada, ésta permite al Dasein dirigirse a lo ente, estamos inmersos en la nada. A partir de esto se hace manifiesto la estrecha relación entre ser y nada, estamos desde ya en la nada, desistiendo huimos a lo ente. Heidegger clarifica dicha relación con una nota al pie de página, agregada en la 5ta edición de 1949 de *¿Qué es metafísica?*; “es decir, nada y ser son lo mismo”¹⁸⁵. La dualidad no es nada y ente, sino que nada y ser. Heidegger da respuesta entonces a la pregunta por la nada:

“La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada”¹⁸⁶.

¹⁸¹ Madrid, M. (2019) *Heidegger: De la dimensión afectiva de la ontología fundamental*. Santiago: Editorial Doble Ciencia. p. 198

¹⁸² Heidegger, M. (2018) *¿Qué es metafísica? (1929)*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. p. 101

¹⁸³ Idem

¹⁸⁴ *Ibíd.* p. 102

¹⁸⁵ Idem

¹⁸⁶ Idem

No es que en la angustia desaparezcan los entes y quede la nada, “la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente”¹⁸⁷, más bien estando los entes, estos ya no remiten ni significan nada para el Dasein. Ser y nada se copertenecen, ambos son lo originario, en una dialéctica que no tiene síntesis, sino que aparecer y desistir, lo que posibilita la comparecencia de todo lo ente. La nada es el fundamento ontológico, el ente comparece en el plano óptico, es por eso que la nada no puede ser la negación de lo ente. En ese mismo sentido la nada, es el fundamento de la negación, y no al contrario, la nada posibilita el “no”, que a su vez funda la negación.

El Dasein inmerso en la nada logra ubicarse más allá de lo ente, lo que le permite la trascendencia, “esta trascendencia propia de la esencia del Dasein es lo que le da la posibilidad a este último de ser-sí-mismo y en libertad”¹⁸⁸.

Vale la pena destacar, a propósito de la ontologización que se observa de la angustia en *¿Qué metafísica?*¹⁸⁹, la precisión que hace Heidegger al agregar el adjetivo “originaria”, apuntando de esta forma al fundamento ontológico y porque además exige la delimitación del temor, ansiedad o angustia óptica, lo que también se ve reflejado en la insistencia por parte del autor se precisar que esta angustia originaria, “sólo acontece en raros instantes”¹⁹⁰. En la cotidianidad media no sentimos la nada, a pesar de que estamos inmersos en ella, la nada se nos disimula, en tanto estamos volcados a lo ente; “en su desistir la nada nos remite precisamente a lo ente”¹⁹¹. La nada se nos devela en la angustia originaria, no nos ponemos delante de ella a voluntad o por un ejercicio del entendimiento, sino que somos puestos ante ella por la angustia. Heidegger una vez más, ahora con respecto al preguntar por la metafísica, pone en manifiesto la calidad de disposición afectiva fundamental de la angustia en la medida que permite acceso a los fundamentos ontológicos, en este caso a la metafísica entendida como constitutiva del Dasein en cuanto

¹⁸⁷ *Ibíd.* p. 101

¹⁸⁸ Madrid, M. (2019) *Heidegger: De la dimensión afectiva de la ontología fundamental*. Santiago: Editorial Doble Ciencia. p. 199

¹⁸⁹ Gilardi propone una “progresiva ontologización de los estados de ánimo” que se ve reflejada incluso en que Heidegger abandona la noción de estado de ánimo y se queda exclusivamente con angustia.

¹⁹⁰ Heidegger, M. (2018) *¿Qué es metafísica? (1929)*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial. p. 103

¹⁹¹ *Idem*

trascendencia. La metafísica y el filosofar son acontecimientos fundamental del Dasein, la filosofía sólo puede ser puesta en marcha en cuanto es una de las posibilidades fundamentales del Dasein para lo cual hay que dar un salto, este consiste en: “darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después abandonarse a la nada”¹⁹².

¹⁹² *Ibíd.* p. 108

4 Consideraciones finales

El presente trabajo se ha propuesto revisar la relación entre disposición afectiva y aperturidad en la obra temprana de Martin Heidegger. Para eso hemos hecho objeto de investigación, fundamentalmente, la obra *Ser y Tiempo* del autor. Para alcanzar nuestro objetivo hemos debido, primero, adentrarnos en los fundamentos de la concepción heideggeriana de ser humano, examinando la noción de Dasein y su peculiaridad en tanto poseedor de una precomprensión del sentido del ser, y por tanto aquel ente que puede preguntarse por aquello. Conocimos la estructura fundamental del Dasein en tanto estar-en-el-mundo, lo que implica el intento de superación de la dualidad sujeto-objeto por parte del autor y que da cuenta del esfuerzo metodológico al que nos invita, el que mediante un fenomenología hermenéutica quiere examinar la cotidianidad media del Dasein, donde el aspecto pragmático relacional es previo al conocer reflexivo tematizante. Teniendo en frente la estructura fundamental de estar-en-el-mundo, como fundamento ontológico del Dasein, pudimos tematizar el estar-en, siempre teniendo presente que es un momento estructural y no aspecto aislado. Con el estar-en, pudimos distinguir el conocimiento teórico de una aperturidad fundante que no implica un movimiento reflexivo sino que lo posibilita, y que no sólo lo posibilita, sino que corresponde un constituyente ontológico del Dasein. La aperturidad nos abre a la condición de arrojados, a la responsabilidad de tener que hacernos cargo de nuestro propio ser, en un movimiento que ocurre constantemente en tanto un tener-que-ser cada vez, por otra parte nos abre al ente en su totalidad y a la coexistencia con otros Dasein. Nuestra relación con los entes intramundanos y otros Dasein no es ya una relación con objetos singulares sino que al estar-en-el-mundo, nuestra relación es primeramente con la totalidad y una relación con los entes en el marco de una totalidad respectiva. Así mismo nuestra relación con los otros Dasein no es primariamente cognoscitiva sino que de naturaleza afectiva lo que además se ve ilustrado en el carácter atmosférico de los estados de ánimo que se experimentan previo a toda reflexión. Finalmente la disposición afectiva nos abre y permite estar concernidos, a la vez que estar consignados a los entes intramundanos, el

mundo nos ofrece posibilidades y nos pide acciones, mostrando una vez más la primacía del aspecto pragmático de la experiencia por sobre el reflexivo. De esta forma vemos que la relación de la disposición afectiva con la aperturidad es fundante, no existe una aperturidad sin afectividad, una constitución cooriginaria entre el comprender, la disposición afectiva, ambos determinados por el habla. Como lo plantea Xolocotzi, revisado los planteamientos de Heidegger “el Dasein ya no puede ser pensado en sentido estricto como subjetividad ya que éste no es otra cosa que comprensión afectiva de posibilidades templadas”¹⁹³.

Finalmente revisamos la angustia, no en su calidad de emoción como ha sido entendida por la psicología y parte de la filosofía, sino que como disposición afectiva fundamental. Fundamental en tanto pone al Dasein ante sí mismo y nos da acceso a la constitución fundamental de este peculiar ente, pero además de su importancia metodológica es fundamental en tanto que al poner al Dasein ante sí, lo aísla del mundo, le niega la interpretación de rebote desde el mundo que nos permite el uno. Al singularizarlo, le demanda y a la vez posibilita, el escogerse a sí mismo desde sus propias posibilidades, permitiendo una existencia propia. Ante tal escenario el Dasein huye a los entes intramundanos lo que provee la seguridad óptica que anhelamos. La angustia de esta forma, en el marco de la analítica existencial y posteriormente en el cuestionamiento respecto de la metafísica pone al Dasein frente a la nada. En base a la obra de Heidegger, ya no podemos pensar la angustia como una mera emoción, sino como una disposición afectiva fundamental en tanto abre lo ente en cuanto ente y cuya experiencia aunque rara, pone al Dasein ante la posibilidad única de escogerse a sí mismo.

Para finalizar creemos que los fundamentos ontológicos del Dasein desocultados por Heidegger, posibilitan un pensar el ser humano situado, que puede ser de mucho provecho para la psiquiatría. Esto no significa trasladar conceptos arbitrariamente y aplicarlos con ligereza a la práctica clínica. Por el contrario, un pensar filosófico puede aportar la rigurosidad conceptual, que la psiquiatría muchas veces carece, y dotar de un andamiaje

¹⁹³ Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Editorial Plaza y Valdés. p. 202

conceptual robusto. De esta forma, pensamos que la psiquiatría puede dejar de pensar sólo en el cerebro y lograr un encuentro con el ser humano que sufre.

5 Bibliografía

Obras de Martin Heidegger:

Heidegger, Martin.

_____. *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Alianza Editorial, 2020

_____. *De la esencia de la verdad (1930). Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001

_____. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2008

_____. *El Ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1993

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. tr. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2013

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. tr. Jesús Adrián Escudero México: Herder, 2005

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. tr. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006

_____. *¿Qué es metafísica?* en *Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001

_____. *Seminarios de Zollikon*. tr. Ángel Xolocotzi, México: Herder, 2013

_____. *Ser y Tiempo*, tr. J.E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2019

Bibliografía secundaria:

Acevedo, J. (2014) *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Acevedo Guerra, J. . (2022). Apertura o estar en la verdad. Heidegger. *Revista De Humanidades (Santiago. En línea)*, (46), 47–64. <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.603>

Adrián, J. (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.

Adrian, J. (2009) *Heidegger y el mundo de los afectos*. En: Rocha de la Torre. *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Colombia: Ediciones Uninorte.

Adrián, J. (2016) *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Editorial Herder.

Baquedano Jer, Sandra. (2013) La huida ante el sí mismo: ¿seguridad óptica o inseguridad ontológica? *Tópicos*, núm. 25, pp. 5-22

De Lara, F. (2015) *El ser-en como tal*. En: Rodriguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos

Duque, F (2002) *Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)*. En: Dominguez, A. *Vida Pasión y razón en grandes filósofos*. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Garcia Norro, J. (2015) *El cuidado como el ser del Dasein*. En: Rodriguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos.

Girardi, P. (2013) *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores.

Gilardi, P. (2015). *Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

Han, BC. (2021) *El corazón de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder

Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe

Madrid, Raúl. (2019) *Heidegger: De la Dimensión Afectiva de la Ontología Fundamental*. Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia.

Pascal, B. (1996) *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivera, Stiven (2010) *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II Primera Sección*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

Rubio, R. (2015) *El estar-el-mundo en general como constituyente fundamental del Dasein*. En: Rodríguez, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos

Rubio, R. (2015). *Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Editorial Plaza y Valdés.

Xolocotzi, A. (2015). *Introducción. Comprensión Afectiva y temples fundamentales*. En: Xolocotzi, A. *Studia Heideggeriana. Volumen IV. Afectividad*. Buenos Aires: Editorial Teseo

6 Excursos

6.1 Anexo 1: Angustia: del fenómeno patológico a la disposición afectiva fundamental

Introducción

En esta exposición pretendo abordar un fenómeno tan complejo como cotidiano, la angustia. ¿Qué es la angustia?, todos lo sabemos, pues la hemos experimentado. La angustia es una emoción básica humana. Psíquicamente la angustia se vivencia como un estado displacentero con una sensación de que algo desagradable va a ocurrir. Se experimenta un malestar indefinido, un desasosiego, un temor ante algún acontecimiento peligroso que no se puede explicar claramente, adoptándose una actitud de vigilancia y alerta. Habitualmente se acompaña de síntomas neurovegetativos como temblor y sudoración.

Es un fenómeno que hemos vivido con mayor o menor regularidad, está presente en la vida normal, pero también corresponde a síntoma; probablemente el más frecuente en psiquiatría. Es descrito en múltiples cuadros de salud mental, conformando síndromes y siendo conceptualizado incluso como trastorno, es decir, como una entidad nosológica delimitable. La angustia es objeto de estudio de la psiquiatría, pero también de la filosofía, sobre todo desde mediados del siglo XIX con la obra del danés Soren Kierkegaard quién explorará la relevancia capital de dicho fenómeno para el ser humano. Creemos que ambas disciplinas, psiquiatría y filosofía, pueden nutrirse mutuamente, pero aquel diálogo requiere de rigor metodológico y claridad conceptual.

En lo que sigue expondremos, en un primer momento, el lugar de la angustia en la psiquiatría contemporánea en cuanto síntoma; posteriormente revisaremos el tratamiento que hace el filósofo Martin Heidegger del concepto, en particular en la obra de 1927 *Ser y Tiempo*, donde la angustia lejos de ser un síntoma de un cuadro morboso es una disposición afectiva fundamental. En un tercer momento argumentaremos que la angustia así planteada por Heidegger no es experimentada habitual y regularmente por el ser humano y que las descripciones que intentan así plantearlo parecen olvidar la diferencia

ontológica. Para finalizar intentaremos mostrar que existen algunos cuadros en los que aquella experiencia se presente y otros en los que es llevada a una radicalidad absoluta. Para este cometido me aproximo desde la que creo, es una posición privilegiada, en primer lugar en tanto ser humano he experimentado la angustia por lo que cuento con la experiencia singular de dicho fenómeno, en tanto que psiquiatra atiendo al encuentro con personas cuyo motivo de consulta es un cuadro angustioso, y por último en tanto que estudiante de filosofía, puedo apelar a recursos teóricos de ésta, donde el fenómeno de la angustia, ha sido extensamente tematizado.

La angustia en psiquiatría

Para comenzar, una forma concreta y relacionada con la práctica psiquiátrica es revisar que lo que plantean los manuales diagnósticos, los que son ampliamente usados en investigación pero también en clínica. La angustia aparece como una manifestación inespecífica de un sinnúmero de trastornos, pues se menciona como síntoma en las psicosis, en los cuadros anímicos, orgánicos, etc. En el caso del Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales de la American Psychiatric Association en su 5ta versión (DSM-5) cuenta con un apartado propio, los trastornos de ansiedad¹⁹⁴, que incluye el trastorno de pánico y trastorno de ansiedad generalizada, entre otros. La angustia en psiquiatría es entendida, primeramente como parte de la vida psíquica normal en tanto fenómeno reactivo a estresores, pero a la vez en ocasiones es conceptualizado como un síntoma, es decir apunta a una patología, entonces, ¿en qué momento la angustia deviene en síntoma?

El problema de lo normal y lo patológico¹⁹⁵ es complejo y excede nuestro propósito, sin embargo, a modo de ilustrar proponemos la clásica distinción clínica entre angustia normal y patológica. La angustia normal se caracteriza por ser una respuesta adaptativa ante situaciones de tensión, peligro o amenaza, es autolimitada, es vivida como una

¹⁹⁴ Asociación Americana de Psiquiatría (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5®), 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría. p. 189

¹⁹⁵ Para un acabado estudio de este problema remitimos al lector al libro *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem.

respuesta adecuada a la situación y cumple una función homeostática; mientras que la angustia patológica es desproporcionada al estrés que la provoca, se mantiene después que el peligro ha desaparecido, se experimenta como algo raro, como un síntoma psíquico perturbador, carente de “legitimidad” e interfiere con el funcionamiento habitual del individuo¹⁹⁶.

Ahora bien, lo que en medicina es entendido como la señal de una enfermedad, ha sido tratado por diversos autores en filosofía logrando una enriquecedora aproximación a dicho fenómeno, entre ellos la obra de Soren Kierkegaard, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre entre otros. Nos centraremos en la elaboración de Heidegger pues ha tenido profundo impacto en la filosofía y psiquiatría.

El Dasein en el proyecto de *Ser y Tiempo*

Si bien, es posible y muy probable, que los presentes estén familiarizados con la obra de Martin Heidegger; con el propósito de introducirnos en el tema, es necesario abordar algunos aspectos generales de la obra para luego encaminarnos al tratamiento que el autor hace de la angustia. En *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger quiere retomar el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental, el problema por el sentido del ser¹⁹⁷. Para dar cuenta de dicho problema acudirá a aquel ente que permita un acceso al ser por su peculiar modo de ser, el Dasein. Será necesaria una analítica existencial, la que resultará en una ontología fundamental dando cuenta de la constitución ontológica del Dasein. Entre las características que distinguen al Dasein, Heidegger destaca dos: la primacía de la existencia y el carácter de ser-en-cada-caso-mío¹⁹⁸. Primero, la esencia del Dasein es su existencia. La existencia acá debe ser distinguida de la concepción tradicional que designa el estar-ahí de un ente. El Dasein nunca es un objeto como algo que está-ahí

¹⁹⁶ Jadresic, Carvajal (2017) *Trastornos de Ansiedad*. En: Ivanovic-Zuvic (ed) *Texto de Psiquiatría*. Santiago de Chile, Ediciones de la Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía de Chile

¹⁹⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. p. 25. (de aquí en adelante ésta será la traducción utilizada de dicha obra, a menos que se indique lo contrario)

¹⁹⁸ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Barcelona: Herder. p. 111

en algún lugar, ni tampoco en el sentido de estar encerrado en sí. El existir como Dasein significa una aperturidad. Segundo, la existencia humana se está haciendo a sí misma en sus propios actos, el Dasein se juega su propia existencia en cada acto de realización, y la forma en que la realiza es, en cada caso suya y de nadie más. Al Dasein le va su ser, tiene una relación de ser con su ser como posibilidad, es esencialmente posibilidad¹⁹⁹.

El Dasein está entonces en el mundo, pero no al modo de una oposición sujeto-objeto como ha sido pensado por la tradición, sino que estar-en-el-mundo quiere decir que el Dasein está, ya desde siempre, en el mundo, en términos formales estamos activamente comprometidos con él, no existe mundo sin Dasein, ni Dasein sin mundo. El estar-en-el-mundo corresponde a la constitución fundamental del Dasein²⁰⁰, y muestra un fenómeno unitario. Ésta posee tres momentos constitutivos: el mundo, el ente que es cada vez como estar-en-el-mundo y el estar-en. El tercero de ellos, el estar-en, corresponde a la aperturidad constitutiva del Dasein. Nos encontramos ya siempre en el estado de abierto [*Erschlossenheit*]; esta aperturidad esencial²⁰¹, es la que posibilita la comparecencia y descubrimiento de entes como estando unos en relación con otros²⁰². Las formas constitutivas y cooriginarias de la aperturidad, son la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender, ambas cooriginariamente determinadas por el discurso²⁰³.

La disposición afectiva

La expresión alemana *Befindlichkeit*, ha sido traducida al español como disposición afectiva por Jorge Rivera²⁰⁴ y como encontrarse por José Gaos²⁰⁵; una de las dificultades en la traducción, según Jesús Adrián, consiste en que esta palabra tiene dos significados,

¹⁹⁹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 37

²⁰⁰ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Barcelona: Herder. p. 164

²⁰¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 159

²⁰² Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, p. 85

²⁰³ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 160

²⁰⁴ *Ibíd.* p. 477

²⁰⁵ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. p. 151

uno espacial y otro afectivo²⁰⁶; a ambos remite Heidegger en su elaboración. Nos encontramos ya, desde siempre, templados anímicamente, en todo momento y en toda situación, querámoslo o no, demos cuenta o no de aquello, aunque sea en la modalidad de la indiferencia y la rutina. La disposición afectiva comporta un originario abrir; “el estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va””²⁰⁷. Heidegger no apunta a un estado psicológico o interior, sino que, a una estructura existencial, es decir, a un nivel ontológico. La disposición afectiva posee la peculiar capacidad de apertura de mundo; esta apertura nos pone de inmediato, de forma directa y sin ningún tipo de reflexión en contacto con nosotros mismos, las cosas y los otros. Heidegger plantea que la disposición afectiva posee los siguientes caracteres ontológicos esenciales: primero, el Dasein queda “ante su condición de arrojado [*Geworfenheit*], ante su radical facticidad antes de todo conocer y querer”²⁰⁸, condición que implica la responsabilidad de ser con su ser, una tarea de la que debe hacerse cargo, un tener-que-ser [*Zu-sein*], tanto lo que se es como facticidad, como el tener que ser como posibilidad. El segundo carácter ontológico esencial corresponde a que “la disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo.”²⁰⁹. De esta forma Heidegger da cuenta que este abrir no está dirigido meramente a entes particulares, sino que corresponde a una apertura del mundo en su totalidad. Por último, la disposición afectiva deja comparecer al ente intramundano, permite que nos veamos afectados por las cosas y las personas. Esto ocurre primariamente en la circunspección cotidiana, en la que somos concernidos [*Betroffenheit*] en la ocupación y desde donde estemos consignados [*Angewiesenheit*] a la posibilidad.

²⁰⁶ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Herder. p. 254

²⁰⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 161

²⁰⁸ Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Herder. p. 258

²⁰⁹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 163

La angustia como disposición afectiva fundamental

Hemos visto que la disposición afectiva y los estados de ánimo, no son para Heidegger un fenómeno subjetivo de una conciencia aislada, no corresponden a una emoción o un sentimiento como son entendidas por la psicología o la psiquiatría; más bien, son temples que dan el telón de fondo a nuestra experiencia, no pueden ser ubicados exclusivamente en algo así como mi mente o mi entorno, nos dice Heidegger: “el estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que como forma del estar-en-el-mundo, emerge de este mismo”²¹⁰.

Heidegger diferencia la disposición afectiva de la disposición afectiva fundamental, tomando dos fenómenos para ejemplificarlos, el miedo y la angustia respectivamente. A partir del miedo identifica tres momentos de la disposición afectiva en general: el ante-qué del miedo o lo temible, que en este caso sería un ente intramundano, el tener miedo en cuanto tal, que refiere al carácter vulnerable, a la posibilidad de afección propia del modo de ser del Dasein; y el por qué del miedo o aquello por lo que el miedo teme, que corresponde al Dasein mismo, “aun cuando el Dasein teme por algún ente intramundano, este temor está en última instancia referido a su propia existencia”²¹¹.

La angustia por su parte, es para Heidegger, una disposición afectiva fundamental, en ella, a diferencia del miedo, el ante-qué no se identifica como un ente intramundano, sino con el estar-en-el-mundo en cuanto tal. Veamos esto; en la cotidianidad media, el Dasein huye ante sí mismo y lo hace hacia los entes intramundanos. Como rasgo propio de la caída, el Dasein se interpreta desde el gobierno del uno, hace lo que se hace, lee lo que se lee, viste lo se viste, de esta forma da la espalda a su poder-ser-sí-mismo propio. En la ocupación del mundo el Dasein se relaciona con familiaridad con los entes que lo rodean. En la angustia no hay un ente intramundano, es experiencialmente indeterminada, lo amenazante está en ninguna parte. Pero este en ninguna parte no es nada sino que el ante-

²¹⁰ Idem. p. 163

²¹¹ Gilardi, P. (2013). Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930). México: Bonilla Artigas Editores, p. 113

qué de la angustia es el mundo en cuanto tal; “el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”²¹².

Para poder aclarar lo que el autor nos intenta mostrar debemos retomar su concepción de mundo, y en particular la mundaneidad del mundo.

La mundaneidad está compuesta por remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. En nuestro mundo estamos en casa. Existe una totalidad o contexto remisional, es decir, un todo significativo en que los objetos en nuestro mundo nos significan algo, no ofrecen posibilidades, nos son útiles.

Por lo tanto la mundaneidad conlleva una totalidad respectiva que es propia de cada Dasein. Este todo respectivo corresponde a la significatividad²¹³. La que puede ser entendida como un sistema de relaciones. El ser humano pues, vive en un mundo que le es familiar, “la familiaridad con el mundo es constitutiva del Dasein”²¹⁴. A la vez que los entes remiten a nosotros, nosotros estamos consignados a éstos.

En la angustia el Dasein pierde la posibilidad de interpretarse a sí mismo desde el mundo. La angustia aísla al Dasein pero al mismo tiempo lo abre a sí mismo, a la radical apertura de posibilidades que dependen de sí y no de la totalidad respectiva otorgada por el uno: “la angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre* para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”²¹⁵.

Ahora bien, si es que se han perdido las coordenadas de referencia y significación, entonces, uno se siente perdido; “en la angustia uno se siente “desazonado”²¹⁶ dice Heidegger. El vocablo en alemán que utiliza el autor es *Unheimlich* y es complejo de traducir, ha sido traducida como desazonado por Jorge Rivera, inhóspito por José Gaos, y desasosegado por Luisa Rodríguez, mientras que en inglés la traducción habitual es *uncanny*. Sin embargo, es el mismo Heidegger quién nos da luces respecto a lo que apunta: “pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa

²¹² Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 211

²¹³ *Ibíd.* p. 115

²¹⁴ *Idem*

²¹⁵ *Ibíd.* p. 212

²¹⁶ *Idem*

[*Nichtzu Hause-sein*]]²¹⁷. Nos interesa destacar este punto que creemos no se le da la relevancia que corresponde al analizar el fenómeno de la angustia en Heidegger. Los comentaristas habitualmente acentúan el característico enfrentarse a la nada, y pareciera pasar a segundo plano cómo uno se siente. La relevancia de este fenómeno subyace en que tal como nos lo plantea el autor “*El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”²¹⁸. Lo primero es la desazón, el tranquilo estar familiarizado con el mundo es un modo de éste. Estamos constantemente sintiéndonos y no sintiéndonos desazonados, huyendo a la familiaridad de la caída, pues nos provee de la seguridad óptica que anhelamos.

De la filosofía a la clínica

Una vez revisada la conceptualización de la angustia por parte de Heidegger, volvamos pues a la clínica, a los pacientes y los padeceres por los que consultan.

Revisemos nuevamente los trastornos de ansiedad como una forma de llevar lo planteado a la clínica; dos ejemplos son bastante ilustrativos de este grupo: la fobia y el trastorno de ansiedad generalizada. La fobia es definida como “miedo o ansiedad intensa por un objeto o situación específica”²¹⁹. Ya desde la definición y de la descripción clínica de casos, podemos plantear que la fobia se aproxima al miedo. En términos de Heidegger hay un ente intramundano que nos resulta amenazante, tenemos por nosotros mismos y lo hacemos porque somos vulnerables. Un paciente teme a las agujas, es por esto que ha evitado realizarse exámenes, y sólo lo ha hecho en contadas ocasiones cuando ha debido consultar al Servicio de Urgencia. Desde la psiquiatría se acuerda también que la fobia es un fenómeno cercano al miedo.

Veamos ahora el caso de trastorno de ansiedad generalizada, el más insigne de los trastornos de ansiedad. En este caso lo característico es que se experimentan “ansiedad y preocupaciones excesivas (anticipación aprensiva) [...] Se asocia a: inquietud,

²¹⁷ Idem

²¹⁸ *Ibid.* p. 213

²¹⁹ Asociación Americana de Psiquiatría (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5®), 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría. p. 197

fatigabilidad, dificultad para concentrarse o quedarse con la mente en blanco, irritabilidad, tensión muscular y problemas de sueño.”²²⁰

En el encuentro clínico es habitual que los pacientes justamente refieran la angustia como agobio, inquietud y sobre todo como la amenaza ante posibles futuros ominosos, aún cuando puedan enjuiciar la situación como desmedida. “He estado muy ansioso...”, dice un paciente, “no se... tengo muchos proyectos, empiezo a pensar que no voy a poder terminar, qué me va a decir mi jefe, quizás me pueden despedir... no me puedo quedar sin trabajo en este momento...”. Los últimos días le cuesta quedarse dormido pues no puede dejar de pensar en aquello y en la mañana siente una opresión precordial al despertar pues sabe que debe ir a trabajar.

Ahora bien, ¿corresponde la descripción recién presentada a la angustia a la que se refiere Heidegger?, nos parece que no. No es angustia sino más bien miedo, y el ente al que se refiere es amenazante, no está necesariamente localizado en el espacio contingente pero se aproxima, desde donde, desde el futuro.

Volvamos por un momento a la relación entre angustia y miedo, se ha planteado que la distinción entre ambos corresponde desde una diferencia de grados, hasta que existe una diferencia categorial que permite distinguirlos completa y absolutamente. Heidegger sostiene que dichos fenómenos son confundidos, en la cotidianidad, pues “manifiestamente hay entre ambos afinidad fenoménica”²²¹. Sin embargo, el mismo autor es claro en la delimitación, pues el miedo se funda en la angustia, el miedo corresponde a una angustia caída. Sandra Baquedano propone esta relación al modo de una transformación de la angustia en miedo, que la haría de esa forma más asible; mediante la cual, sin embargo, se perdería la angustia como tal:

“la transformación de la angustia en miedo consiste, entonces, en el intento de hacer inteligible –concretando en algo específico– la vaguedad propia de la angustia. De esta manera, la deformación implica falsificar la nada de la angustia

²²⁰ *Ibíd.* p. 222

²²¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.209

–al hacerla más específica y determinarla tras razones suficientes– a fin de poder explicarla, expresarla, nombrarla, moldearla, definirla e incluso en algunos casos personificarla.”²²²

Es que en la experiencia cotidiana tanto en la angustia normal, como en la patológica, el ser humano presiente la nada. En la cotidianidad lo que experimentamos es más bien angustia impropia, en la que la experiencia de la nada aparece localizada. Es por esto que nos parece poco riguroso cuando autores de la psiquiatría y filosofía realizan elaboraciones que instalan directamente en la clínica la angustia heideggeriana. Como sabemos el mismo Heidegger fue crítico con los usos de la analítica existencial al modo de una antropología filosófica y más aún con el uso clínico de dichos conceptos, un famoso caso de aquello es la cruda crítica que hace a Ludwig Binswanger, psiquiatra suizo, que desarrolló el análisis existencial o *Daseinsanalyse* a partir de la estructura de ser-en-el-mundo. La críticas son varias, pero la central es el olvido de la diferencia ontológica, el reconocimiento del ente frente al ser en tanto que ser y la persistencia de una epistemología cartesiana que implica la distinción sujeto-objeto, donde por una parte está la *psyché*, la conciencia o la mente y por otra parte está el mundo.

Es así como cuando autores desde una posición existencialista, articulan la angustia desde Heidegger como un fenómeno experimentado fácticamente por el ser humano, nos parece discutible. Más bien parecen estar justamente cayendo en la egología que Heidegger intenta superar. Por otra parte, es el mismo autor el que plantea que la “verdadera” angustia es un fenómeno poco habitual. Ahora bien, tal como lo plantea Ratcliffe creemos que la concepción heideggeriana de angustia tan fructífera que “abarca una gama de experiencias sutilmente diferentes”²²³, por lo mismo ha sido una fuente teórica tan importante y de tanto impacto en la psiquiatría.

²²² Baquedano Jer, S. (2018). La huida ante el sí mismo: ¿Seguridad óptica o inseguridad ontológica?. *Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe*, (25), 5–23. p. 15

²²³ Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press. p. 53

Angustia existencial y angustia vital

Para finalizar revisaremos la propuesta de Juan José López-Ibor, psiquiatra español del siglo pasado, que trabajó extensamente el tema de la angustia en sus libros *Angustia Vital* (1950) y *Las Neurosis como enfermedades del ánimo* (1966), además de diversos artículos. López-Ibor delimita distintos tipos de angustia entre ellos: angustia normal, angustia patológica o neurótica, angustia vital y angustia existencial. Nos interesa en particular la noción de angustia vital y la angustia existencial. En términos bastante generales, la angustia existencial correspondería a la angustia como es planteada por Heidegger, es decir, la angustia que nos pone frente a la nada y nos permite el paso a una existencia auténtica apropiándonos de nuestras posibilidades. Por otra parte la angustia vital sería aquella dominante en los cuadros neuróticos endógenos, es vital en el sentido en el que Kurt Schneider (1935) había planteado la tristeza vital²²⁴ como característica de la melancolía. Schneider se basa en la fenomenología de las emociones de Max Scheler donde los sentimientos vitales son muy cercanos a la corporalidad. En la angustia vital dice López-Ibor: “el ser siente que se desatan las armaduras del yo, pero cuando la marea angustiosa sube, es la propia existencia del yo la amenazada, no sólo su unidad. En este ascenso de la marea puede llegar un instante, cuando la crisis se desencadena de un modo violento, en el que el yo, que comienza temiendo perder su unidad, llega a temer por su propia existencia; entonces aparece el *presentimiento de la nada*...”²²⁵

En la angustia vital se presiente la nada, en una forma similar Luisa Paz Rodriguez dice aparece un “destello de la nada”²²⁶. Creemos que ambas nociones apuntan a lo mismo, es decir, en la angustia morbosa del neurótico, no se alcanza a experimentar la nada pero si existe un asomarse al abismo, del que se huye rápidamente.

²²⁴ Schneider, K. (1963). *Patopsicología Clínica*. Madrid: Editorial Paz Montalvo. p 195.

²²⁵ López-Ibor, JJ. (1950) *La angustia vital (Patología general Psicósomática)*. Madrid: Editorial Paz Montalvo. p. 126

²²⁶ Rodriguez, LP (2018) *La disposición afectiva de la angustia como fenómeno patológico*. En: *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza. p. 83

El presentimiento de la nada y la nada como tal: el caso de la crisis de pánico y de la atmósfera delirante en la Esquizofrenia

Hasta ahora hemos planteado que la angustia normal o patológica, no se corresponden con la angustia planteada por Heidegger, en vez de abrir posibilidades cierra y paraliza, no nos abrimos a la nada sino que nos cerramos al mundo, la angustia así entendida sería cercana al miedo. Sin embargo, creemos que existen dos escenarios clínicos que nos acercan a la experiencia de radical aperturidad hacia el ser-en-el-mundo en cuanto tal.

Revisaremos brevemente lo que ocurre en una ataque o crisis de pánico, pues creemos que en dicha experiencia la nada se presiente. Primero es interesante notar, que tal como lo describen con alta frecuencia los pacientes, entre las manifestaciones que pueden ser parte de la crisis de pánico el DSM-5 detalla: “desrealización (sensación de irrealidad) o despersonalización (separarse de uno mismo)” a su vez de “miedo a perder el control o de “volverse loco””²²⁷. Se ha descrito de forma clásica el temor a morir o a enloquecer, lo que según Lopez-Ibor, correspondería a la experiencia de disolución yoica. Los pacientes parecieran perder el marco de referencia. Un paciente acude a la consulta en el piso 10 en plena crisis de pánico, “doctor ayudeme... como que voy a caer... no tengo piso... hay como vacío...” después de lo cual se tiende en el piso, de forma de aumentar su contacto con el piso y menguar la sensación que experimenta. La intensidad de la experiencia pareciera aproximar a estos pacientes al fenómenos de la pérdida de significatividad o todo respeccional. Ahora bien estos estadios ocurren con instalación súbita y de muy breve duración. Creemos que en la crisis de pánico ante la ausencia de relaciones de significación y la pérdida de la familiaridad justamente se produce la huida del Dasein a la caída, la vuelta al uno:

²²⁷ Asociación Americana de Psiquiatría, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5®), 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría, 2014. p. 208

“Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye ante un ente intramundano, sino precisamente hacia él. En cuanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad.”²²⁸

Revisemos ahora el caso de los pacientes con esquizofrenia. Nos parece que algunos de estos pacientes podrían atravesar algo así como la angustia descrita por Heidegger. El caso de la esquizofrenia, ha sido ampliamente estudiado debido a que algunas manifestaciones de la enfermedad han sido conceptualizadas como de orden ontológico por algunos autores como es el caso de Louis Sass²²⁹. Nos detendremos particularmente en el humor o atmósfera delirante, que ha sido descrita clásicamente como una etapa en el inicio e instalación de la enfermedad, antes de que se cristalice el delirio y emerja la productividad psicótica. En la atmósfera delirante ocurre un cambio, que lo abarca todo, el sentido de realidad es trastocado, el sujeto experimenta una desagradable sensación de generalizada incertidumbre. Se describe como un periodo caracterizado por un humor particular, donde el individuo nota algo extraño e inusual que lo rodea, pero a pesar de ello es incapaz de definirlo. Karl Jaspers en su *Psicopatología General* de 1913 describe el humor delirante con la muy citada frase “pasa algo, dime que es lo pasa”, afirma que “el ambiente es de alguna manera diferente, no en un grado grosero, la percepción no se altera en sí misma, pero hay algún cambio que lo envuelve todo con una luz sutil, penetrante y extrañamente incierta.” En el “temple delirante” [*Wahnstimmung*], sin embargo, hay siempre un “algo”, aunque muy vago, germen de un valor y una significación objetivas”²³⁰.

En la atmósfera delirante, basándonos en las concepciones heideggerianas, podemos decir que la significatividad del mundo, aquello que le confiere su mundaneidad, empieza a fragilizarse, no porque haya una emoción alterada, sino que porque la disposición afectiva,

²²⁸ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 213

²²⁹ Sass, L (1992). *Heidegger, schizophrenia and the ontological difference*. *Philosophical Psychology*, 5:2, 109-132

²³⁰ Jaspers, K. (2010). *Psicopatología General*. México: Fondo de cultura económico. p. 113

determina una pérdida de las remision de los entes y por tanto también el estar consignados a ellos, de esta forma ya nada es familiar, ya no se está en casa.

Para ilustrar lo planteado remitámonos a la experiencia en primera persona descrita por René en el libro autobiográfico *Diario de Esquizofrénica*:

“Todo era claro, liso, artificial, tenso hasta aquí y allá, las alumnas y las maestras, marionetas que se movían el extremo; las sillas y las mesas me parecieron maquetas puestas sin razón, sin meta. No reconocí ya nada ni a nadie. Parecía que la realidad se había disuelto, evadido de todos esos objetos y las personas. Me invadió una angustia espantosa...”²³¹

Imaginémonos que estamos en un lugar conocido para nosotros pero los entes que pueblan espacialmente nuestro mundo se aprecian extraños, ya no significan lo que siempre han significado, sin embargo, al ser mi mundo, aún están referido a mi, pero sin un significado claro. De esta forma el individuo pierde la familiaridad con el mundo, el mundo deviene desmundaneizado, un mundo desprovisto de significados y de posibilidades es un mundo imposible. Se produce un radical no-estar-en-casa, Louis Sass y Josef Parnas de hecho sugieren que: “en ocasiones, los pacientes con esquizofrenia parecen experimentar algo muy parecido a la angustia heideggeriana: la ansiedad que surge al registrar la arbitrariedad de una forma particular de ver la vida y el vértigo que esto puede generar.”²³² Ahora bien con esto no queremos decir que la angustia tal como es planteada por Heidegger corresponda o sea equivalente a la atmósfera delirante, sino más bien que el escenario de una inseguridad ontológica donde la mundaneidad del mundo se pone a prueba permite a la vez volver a pensar en la diferencia ontológica e intentar ser rigurosos con dicha distinción. Nos parece que la atmósfera delirante por su parte, determina un radical no-estar-en-casa, la experiencia clínica nos muestra qué pacientes pueden estar

²³¹ Séchehayé, M. (2008), *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*. México: Fondo de cultura económico. p. 123

²³² Sass, L., & J. Parnas, J. (2007). *Explaining schizophrenia: The relevance of phenomenology*. In M. C. Chung (Ed.), *Reconceiving schizophrenia* (pp. 63–95). Oxford, England: Oxford University Press. p. 79

meses en ese estadio de la enfermedad, creemos que ante esta pérdida de la mundanidad del mundo, en vez de dejarse determinar primariamente a partir del mundo compartido, la percepción delirante configura un nuevo mundo posible, un mundo cuya toda totalidad respectiva es en parte quasi solipsista. En este nuevo mundo hay relaciones de significado privadas y el mundo ya no solicita acción como lo solía hacer.

Conclusiones

Lo presentado corresponde a intuiciones clínicas que encuentran lugar en la filosofía y permiten pensar desde ambas disciplinas conceptos complejos y problemáticos. Corresponden más bien a un trabajo exploratorio y por tanto superficial en su elaboración, sin embargo, creemos que siguen un camino trazado por tantos psiquiatras que han buscado en la filosofía fundamentos teóricos sólidos para una práctica clínica que trabaja no con un síntoma, un órgano o una enfermedad; sino que con el ser humano situado. En lo visto distinguimos la angustia existencial, más cercana a la concepción heideggeriana, pero poco habitual en la clínica, de la angustia neurótica o patológica, más cerca al miedo. La angustia existencial, nos descubre el mundo y nos salva de la posibilidad de perdernos en la inautenticidad de la existencia, mientras que otras formas de angustia en lugar de abrir el mundo lo cierran y en lugar de salvarnos nos pierden, estas son las que encontramos en la patología mental y particularmente en los cuadros ansiosos y depresivos.

Creemos que la obra de Martin Heidegger puede ser muy provechosa para pensar el padecer humano, en tanto individuo situado, sin embargo, reviste la complejidad de pensar lo ontológico al mismo tiempo del esfuerzo constante de escapar al dualismo sujeto-objeto.

Para terminar cerramos con el mismo Heidegger, que en diálogo con Medard Boss plantea una crítica que sigue siendo tan vigente y necesaria como en ese momento.

“.. el «análisis psiquiátrico del Dasein» es una interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo y de la trascendencia. Uno toma estos fenómenos, por cierto, como fenómenos fundamentales, pero como los de un Dasein aislado para sí como representación antropológica del ser humano en tanto que sujeto. El «análisis psiquiátrico del Dasein» trabaja con un Dasein recortado, del cual está sacado y recortado el rasgo fundamental.”²³³

²³³ Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder. p. 278

Bibliografía

Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Herder

Asociación Americana de Psiquiatría (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5®)*, 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría.

Baquedano Jer, S. (2018). La huida ante el sí mismo: ¿Seguridad óptica o inseguridad ontológica?. *Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe*, (25), 5–23.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Editorial Herder

Jadresic, Carvajal (2017). *Trastornos de Ansiedad*. En: Ivanovic-Zuvic (ed) *Texto de Psiquiatría*. Santiago de Chile, Ediciones de la Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía de Chile.

López-Ibor, JJ. (1950). *La angustia vital (Patología general Psicósomática)*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press

Rodriguez, LP (2018) *La disposición afectiva de la angustia como fenómeno patológico*. En: *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza

Sass, L (1992). *Heidegger, schizophrenia and the ontological difference*. *Philosophical Psychology*, 5:2, 109-132

Schneider, K. (1963). *Patopsicología Clínica*. Madrid: Editorial Paz Montalvo.

6.2 Anexo 2: Atmósfera delirante y mundos posibles

El humor delirante en la psiquiatría

Las alteraciones de la afectividad en la esquizofrenia han sido un tema central de estudio desde que se describió como entidad nosológica e incluso se ha planteado que podría formar parte del núcleo psicopatológico de la misma. Emil Kraepelin, padre de la psiquiatría, ya planteaba que los pacientes presentaban un “embotamiento emocional y ataxia de los sentimientos”²³⁴, describe esta afectación de la siguiente manera: “la indiferencia singular de los pacientes hacia sus relaciones afectivas anteriores, la extinción del afecto por los parientes y amigos, por la satisfacción en su trabajo y en su vocación, en la recreación y en los placeres, no pocas veces es el primer y más sorprendente síntoma del comienzo de la enfermedad”²³⁵. Fue Eugen Bleuler, sin embargo, el que puso en el centro la alteración de la afectividad al incluirla entre los síntomas fundamentales²³⁶. Nos centraremos en una alteración particular de la afectividad, el humor delirante, pues creemos entrega importantes luces respecto a la transición a la psicosis; a la vez que permite entender cambios estructurales en el vivenciar de la persona con esquizofrenia. El humor delirante ha sido descrito por importantes autores de la psiquiatría clásica como una etapa fundamental en el inicio e instalación de la esquizofrenia, se describe como un período caracterizado por un humor particular, donde el individuo nota algo extraño e inusual que lo rodea, pero a pesar de ello es incapaz de definirlo.

Karl Jaspers en su *Psicopatología General* de 1913 describe el humor delirante con la muy citada frase “pasa algo, dime que es lo pasa”, afirma que “el ambiente es de alguna manera diferente, no en un grado grosero, la percepción no se altera en sí misma, pero hay algún cambio que lo envuelve todo con una luz sutil, penetrante y extrañamente incierta.”²³⁷

²³⁴ Kraepelin, E. (2008). *La demencia precoz*. Buenos Aires: Polemos. p. 59

²³⁵ Idem

²³⁶ Bleuler, E. (1993). *Demencia precoz: el grupo de las esquizofrenias*. Buenos Aires: Editorial Lumen. p. 21

²³⁷ Jaspers, K. (2010). *Psicopatología General*. México: Fondo de cultura económico. p. 113

Klaus Conrad por su parte realizó notables aportes al respecto, combinó el análisis gestáltico con descripciones fenomenológicas, pudiendo dar cuenta de vivencias previas al brote delirante. Para el autor el humor delirante es el concepto más importante de la psiquiatría clásica, y marca el umbral entre la vivencia normal y la delirante²³⁸. La describe como una vivencia generalizada o ambiental de difícil descripción. La persona percibe que los demás están enterados de lo que ocurre. Es algo inferido de la fisionomía de la situación, de su gestalt. Para Conrad el humor delirante se encuentra en el trema, mientras que la percepción delirante corresponde a la apofanía.

Nos interesa hacer notar acá que tanto Jaspers como Conrad destacan, primero la extrañeza como parte del fenómeno “algo está pasando” pero además, lo describen como algo envolvente, ambiental o atmosférico.

En lo que sigue intentaremos argumentar que el humor delirante puede ser mejor entendido como una alteración de la atmósfera y que ésta determina un radical no-sentirse-en-casa. Para finalizar sugeriremos que mientras el sujeto sin esquizofrenia encuentra la vuelta a casa en el uno, la persona con esquizofrenia a través de la percepción delirante determina la construcción de un mundo quasi-solipsista.

El humor delirante como atmósfera

Tomando este aspecto envolvente o atmosférico ya mencionado abordaremos ahora una concepción contemporánea del humor delirante. Para ello revisaremos lo propuesto por el filósofo Mathew Ratcliffe, quien desarrolla la noción de sentimientos existenciales, la cual creemos nos acerca a comprender mejor el fenómeno del humor delirante.

Ratcliffe a partir de la noción heideggeriana de *Stimmung*, desarrolla el concepto de “sentimientos existenciales”²³⁹. Éstos no están dirigidos a objetos o estados de cosas específicos dentro del mundo. En cambio, constituyen un sentido de relación entre el yo y el mundo, que da forma a toda experiencia. Dan un sentido cambiante de "realidad" y

²³⁸ Conrad, K. (1997). *La esquizofrenia incipiente*. Madrid: Editorial Fundación Archivos de Neurobiología. p. 101

²³⁹ Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press. p. 41

de "pertenencia al mundo". Constituyen un sentido de realidad que lo envuelve todo y un arraigo dentro de un mundo compartido, un mundo que se presupone en nuestras experiencias y pensamientos más particulares. Por lo general, este aspecto de la experiencia pasa desapercibido, pero puede volverse manifiesto cuando se altera²⁴⁰.

Estos son sentimientos que no parecen referirse en absoluto a ningún objeto distinto; más bien son una especie de tonalidad que acompaña nuestra situación en el mundo y no pueden relacionarse con nada en particular. Ratcliffe reconoce explícitamente el fundamento heideggeriano de su propia concepción y a la vez se distancia, al plantear al menos tres críticas, la que nos interesa destacar acá es que, según lo planteado por Ratcliffe, Heidegger no aborda, al menos explícitamente, el rol del cuerpo en la experiencia. A partir de ahí es que realiza un aporte significativo, pues los sentimientos existenciales de Ratcliffe "son sentimientos, en el sentido de que son estados corporales que tienen influencia sobre nuestra conciencia [awareness] de las cosas."²⁴¹ Es decir para Ratcliffe los sentimientos existenciales son corporales, a su vez la atmósfera delirante sería tipo de sentimiento existencial²⁴².

El concepto de atmósfera ha estado ligado al estudio de la estética y también ha sido desarrollado por autores de la así llamada neofenomenología, nos interesa destacar acá más bien su aplicación al campo de la psicopatología siendo entendida como un sentimiento existencial. Sin embargo, nos parece interesante partir de la descripción planteada por Gernot Böhme debido a que plantea cuestiones fundamentales respecto de la experiencia de las atmósferas:

“Las atmósferas son indeterminadas sobre todo en cuanto a su estatuto ontológico.

No estamos seguros de si debemos atribuir las a los objetos o ambientes de los que

²⁴⁰ Sass, L., & Ratcliffe, M. (2017). Atmosphere: On the Phenomenology of “Atmospheric” Alterations in Schizophrenia - Overall Sense of Reality, Familiarity, Vitality, Meaning, or Relevance (Ancillary Article to EAW Domain 5). *Psychopathology*, 50, 90 - 97.

²⁴¹ Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press. p. 38

²⁴² Ratcliffe, M. (2013). Delusional atmosphere and the sense of unreality. In G. Stanghellini & T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology* (pp. 229–244). Oxford: Oxford University Press. p. 236

proceden o a los sujetos que las experimentan. Tampoco estamos seguros de dónde están. Parecen llenar el espacio con un cierto tono de sensación de neblina”²⁴³.

Ya en el campo de la psicopatología Francesca Brencio destaca justamente esta experiencia de difícil descripción y localización, que sin embargo enmarca la experiencia; “las atmósferas nos dicen que “se siente algo en el aire”: son una cualidad inacabada que no tiene un objeto preciso y determinado”²⁴⁴ y que además surgen en un *entre* lo que sería según la autora su característica distintiva.

Creemos entonces que la atmósfera delirante puede ser entendida como un sentimiento existencial siguiendo a Ratcliffe, veremos pues que las alteraciones que conlleva este fenómeno no sólo se juegan en el campo de lo anímico, afectivo o emocional sino que determinan profundas alteraciones en cómo se estructura el mundo y las posibilidades que éste ofrece.

En la atmósfera delirante ocurre un cambio, que lo abarca todo, el sentido de realidad es trastocado, el sujeto experimenta una desagradable sensación de generalizada incertidumbre. Ratcliffe plantea que existe una pérdida al menos parcial de una realidad consensuada y, por tanto, la erosión de la distinción entre lo que es "parte del mundo público" y lo que "imagino yo". Según el autor los cambios en la atmósfera delirante, pueden entenderse en términos de cambios en los tipos de posibilidad que incorpora la experiencia²⁴⁵. Como veremos este punto es clave para nuestro planteamiento.

Otros autores contemporáneos en el campo de la psicopatología fenomenológica comparten lo envolvente e inefable de la experiencia, en una reciente publicación Josef Parnas y Mads Henriksen plantean que “en la atmósfera delirante, el mundo parece

²⁴³ Böhme, G. (1993). Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, 36(1), 113–126. p. 114

²⁴⁴ Brencio, Francesca (2018). Disposition: the “pathic” dimension of existence and its relevance in affective disorders and schizophrenia. *Thaumàzein. Rivista di Filosofia* 6:138-157. p. 149

²⁴⁵ Ratcliffe, M. (2013). Delusional atmosphere and the sense of unreality. In G. Stanghellini & T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers’ general psychopathology* (pp. 229–244). Oxford: Oxford University Press. p. 236

extraño, aunque indefiniblemente diferente. Los eventos u objetos pierden su sentido natural de familiaridad, propósito y coherencia, y el mundo en sí mismo se vuelve cada vez más extraño («*unheimlich*», que literalmente significa «no hogareño»), es decir, el individuo ya no se siente como en casa o cómodo en el mundo.”²⁴⁶

Supongamos que nada se presenta como prácticamente significativo de ninguna manera, las propiedades reales de las entidades pueden permanecer sin cambios, pero los tipos de posibilidad que enmarcan la experiencia y el pensamiento de uno han cambiado, y nada se presenta como si ofreciera lo que solía ofrecer.

Volvamos ahora a Ratcliffe, para él la atmósfera delirante, tendría tres características centrales²⁴⁷:

1. Un cambio en el sentido de habitar un mundo público compartido, lo que implica la pérdida de ciertos tipos de posibilidad interpersonal de la experiencia.
2. Una desconexión práctica y una pasividad, el mundo ya no solicita la actividad práctica de la forma habitual.
 - a. En lugar de que las cosas parezcan significativas en relación a uno, de ellas emana un significado aparentemente autónomo y, por lo tanto, todo parece extrañamente diferente.
3. Una sensación de novedad o sorpresa que lo envuelve todo.

Justamente la relación con el mundo y los entes del mundo que el sujeto establece en el marco de la atmósfera delirante nos parece fundamental, y es por eso que preferimos usar el término de atmósfera delirante en vez de humor delirante, ya que este último nos parece más restrictivo al aspecto meramente emocional.

²⁴⁶ Henriksen & Parnas (2018). Delusional Mood. In Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli & René Rosfort (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press: Oxford University Press. pp. 743-752. p. 745. La traducción es nuestra.

²⁴⁷ Ratcliffe, M. (2013). Delusional atmosphere and the sense of unreality. In G. Stanghellini & T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology* (pp. 229–244). Oxford: Oxford University Press. p. 239

Para abordar la relación con el mundo, recurriremos a la noción de mundo como es desarrollada en *Ser y Tiempo*. Para Martin Heidegger la mundaneidad es un existencial, es un carácter propio del Dasein. La mundaneidad está compuesta por remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. En nuestro mundo estamos en casa. Existe una totalidad o contexto remisional, es decir, un todo significativo en que los objetos en nuestro mundo nos significan algo, no ofrecen posibilidades, nos son útiles. El mundo nos ofrece posibilidades y nos pide acciones.

Por lo tanto la mundaneidad conlleva una totalidad respectiva que es propia de cada uno. Este todo respectivo corresponde a la significatividad,²⁴⁸ la que puede ser entendida como un sistema de relaciones. El ser humano pues, vive en un mundo que le es familiar, “la familiaridad con el mundo es constitutiva del Dasein”²⁴⁹ a la vez que los entes remiten a nosotros, nosotros estamos consignados a éstos. Es decir la significatividad del mundo, y por eso preferimos el concepto de atmósfera, aquello que le confiere su mundaneidad, empieza a fragilizarse, no porque haya una emoción alterada, sino que porque la disposición afectiva, o al modo de Ratcliffe, el sentimiento existencial en el cual el sujeto se encuentra (la atmósfera delirante) determina una pérdida de las remisiones de los entes y por tanto también el estar consignados a ellos, de esta forma ya nada es familiar, ya no se está en casa.

Para ilustrar lo planteado remitamos a la experiencia en primera persona descrita por René en el libro autobiográfico *Diario de Esquizofrénica*:

“Todo era claro, liso, artificial, tenso hasta aquí y allá, las alumnas y las maestras, marionetas que se movían al extremo; las sillas y las mesas me parecieron maquetas puestas sin razón, sin meta. No reconocí ya nada ni a nadie. Parecía que la realidad se había disuelto, evadido de todos esos objetos y las personas. Me invadió una angustia espantosa...”²⁵⁰

²⁴⁸ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. p. 115

²⁴⁹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p. 115

²⁵⁰ Séchehayé, M. (2008), *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*. México: Fondo de cultura económico. p. 123

Imaginémonos pues estamos en un lugar conocido para nosotros pero los entes que pueblan espacialmente nuestro mundo se aprecian extraños, ya no significan lo que siempre han significado, sin embargo al ser mi mundo aún está referido a mi, pero sin un significado claro. De esta forma el paciente pierde la familiaridad con el mundo, el mundo deviene desmundaneizado, un mundo desprovisto de significados y de posibilidades es un mundo imposible, se produce un radical no-estar-en-casa. Heidegger aborda este aspecto en su elaboración respecto de la angustia, refiere: “en la angustia uno se siente “desazonado””²⁵¹. La palabra precisa en alemán es *Unheimlich* y es compleja de traducir, ha sido traducida como desazonado por Jorge Rivera, inhóspito por José Gaos, y desasosegado por Luisa Rodríguez, mientras que en inglés la traducción habitual es *uncanny*. El mismo Heidegger nos da luces respecto a lo que apunta: “pero, la desazón mienta aquí también el no-estar-en-casa”²⁵².

La angustia y el radical no-estar-en-casa que pudiesen experimentar los individuos con esquizofrenia en la atmósfera delirante, ha sido tematizada por Louis Sass y Josef Parnas quienes sugieren: “en ocasiones, los pacientes con esquizofrenia parecen experimentar algo muy parecido a la angustia heideggeriana: la ansiedad que surge al registrar la arbitrariedad de una forma particular de ver la vida y el vértigo que esto puede generar.”²⁵³ Ahora bien con esto no queremos decir que la angustia tal como es planteada por Heidegger corresponda o sea equivalente a la atmósfera delirante, sino más bien y justamente como lo plantea Ratcliffe creemos que la concepción heideggeriana de angustia “abarca una gama de experiencias sutilmente diferentes”²⁵⁴, cuya distinción es compleja. El mismo Ratcliffe propone que respecto de los sentimientos existenciales; más

²⁵¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.212

²⁵² Idem

²⁵³ Sass, L., & J. Parnas, J. (2007). *Explaining schizophrenia: The relevance of phenomenology*. In M. C. Chung (Ed.), *Reconceiving schizophrenia* (pp. 63–95). Oxford, England: Oxford University Press. p. 79

²⁵⁴ Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press. p. 53

que una diferencia estructural fija y duradera, existe una diferencia “de naturaleza diacrónica”²⁵⁵.

Por último revisaremos brevemente lo que ocurre en una ataque o crisis de pánico, a propósito de establecer una diferencia entre la angustia y la atmósfera delirante. Primero es interesante notar, que tal como lo describen con alta frecuencia los pacientes, entre las manifestaciones que puede ser parte de la crisis de pánico el DSM-5 detalla “desrealización (sensación de irrealidad) o despersonalización (separarse de uno mismo)” a su vez de “miedo a perder el control o de “volverse loco””²⁵⁶. La intensidad de la experiencia pareciera aproximar a estos pacientes al fenómenos de la pérdida de significatividad o todo respeccional. Ahora bien estos estadíos ocurren con instalación súbita y de muy breve duración. En el sujeto con esquizofrenia ocurre una instalación que inicia sutil, que se sostiene, y que paulatina y progresivamente va horadando aquello que permite el agarre al mundo. Por otra parte creemos que en la crisis de pánico ante la ausencia de relaciones de significación y la pérdida de la familiaridad justamente se produce la huida del Dasein a la caída, la vuelta al uno.

“Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye ante un ente intramundano, sino precisamente hacia él. En cuanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad.”²⁵⁷

Para finalizar volvamos ahora al caso del sujeto con esquizofrenia, nos parece que la atmósfera delirante por su parte, determina un radical no-estar-en-casa, la experiencia clínica nos muestra que individuos pueden estar meses en estadio de la enfermedad, creemos que ante esta pérdida de la mundanidad del mundo, en vez de dejarse determinar primariamente a partir del mundo compartido, la percepción delirante configura un nuevo mundo posible, un mundo cuya toda totalidad respeccional es en parte quasi solipsista, en

²⁵⁵ Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press. p. 213

²⁵⁶ Asociación Americana de Psiquiatría (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5®)*, 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría. p. 208

²⁵⁷ Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, Ed. citada. p.213

este nuevo mundo hay relaciones de significado privadas y el mundo ya no solicita acción como lo solía hacer.

Bibliografía

Asociación Americana de Psiquiatría (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5®), 5a Ed. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría.

Bleuler, E. (1993). *Demencia precoz: el grupo de las esquizofrenias*. Buenos Aires: Editorial Lumen.

Böhme, G. (1993). Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, 36(1), 113–126.

Brencio, Francesca (2018). Disposition: the “pathic” dimension of existence and its relevance in affective disorders and schizophrenia. *Thaumàzein. Rivista di Filosofia* 6:138-157.

Conrad, K. (1997). *La esquizofrenia incipiente*. Madrid: Editorial Fundación Archivos de Neurobiología.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Henriksen & Parnas (2018). Delusional Mood. In Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli & René Rosfort (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press: Oxford University Press. pp. 743-752.

Jaspers, K. (2010). *Psicopatología General*. México: Fondo de cultura económico

Kraepelin, E. (2008). *La demencia precoz*. Buenos Aires: Polemos.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. New York. Oxford University Press.

Ratcliffe, M. (2013). Delusional atmosphere and the sense of unreality. In G. Stanghellini & T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology* (pp. 229–244). Oxford: Oxford University Press

Sass, L., & Ratcliffe, M. (2017). Atmosphere: On the Phenomenology of “Atmospheric” Alterations in Schizophrenia - Overall Sense of Reality, Familiarity, Vitality, Meaning, or Relevance (Ancillary Article to EAWE Domain 5). *Psychopathology*, 50, 90 - 97.

Sass, L., & J. Parnas, J. (2007). *Explaining schizophrenia: The relevance of phenomenology*. In M. C. Chung (Ed.), *Reconceiving schizophrenia* (pp. 63–95). Oxford, England: Oxford University Press. p. 79

Séchehaye, M. (2008), *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*. México: Fondo de cultura económico.