



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

**Existencia y Afectividad: una aproximación al lugar de la
dimensión afectiva en los planteamientos de Martin
Heidegger y Jean-Paul Sartre**

Tesis para optar al Grado de Licenciado en Filosofía

Tesista:
Mitchel A. Rojas Valdés

Profesor patrocinante:
Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile
Diciembre
2021

A ti, que llegaste de forma inesperada.
Que sin conocerte aprendí a quererte.
Y que antes de poder ver tus ojos tuve que despedirte.
Que este trabajo honre tu memoria.

Agradecimientos

Al llegar hasta este punto del camino, a esta investigación que viene a culminar una larga senda transitada entre dificultades y facilidades, afloran en mi mente recuerdos no solo de mí mismo sino también de quienes han acompañado ese transitar, siendo, muchas veces, mis luces de ruta. Es por ello que, en este lugar, quisiera expresar mis más sinceros agradecimientos a quienes han hecho posible, de una u otra manera, la elaboración de este escrito y que han fomentado y apoyado mi formación académica durante estos largos años de carrera, es decir, de estudio y aprendizaje incansables.

En primer lugar, quisiera agradecer a mi familia, al esfuerzo y cariño de mis padres y al coraje y espíritu de superación de mi hermano. Le agradezco en especial a mi madre, Margarita Valdés Orellana, por su cariño incondicional, su apoyo, su motivación, su fe en mí, su sacrificio por mí y su constante interés por mi bienestar; a mi padre Miguel Rojas Toledo, por darme respaldo siempre que lo necesité durante mis largos años de estudio; a mi hermano Hazan Rojas Valdés, por su constante búsqueda de motivarme, ya sea por medio de conversaciones extensas, de frases poderosas o simplemente de preguntas que expresaban genuino interés (por mis avances). Sin ellos no hubiera podido concretar este trabajo de investigación; se los debo profunda y eternamente.

Agradezco, también, a los profesores y las profesoras de la Universidad de Chile, específicamente a quienes forman parte del Departamento de Filosofía, pues han sido mis maestros y maestras, no solo en lo que respecta a los estudios y mi formación intelectual, sino también como personas, por su calidad humana y moral.

Especialmente, quiero agradecer al profesor Jorge Acevedo Guerra de la U. de Chile, por creer en mis capacidades, apoyar mi proyecto de investigación de Licenciatura y aceptar ser mi profesor guía de tesis. Le agradezco no solo sus constantes recomendaciones, observaciones y referencias bibliográficas en lo tocante a esta investigación, sino también por mi formación durante los años de universidad, al tomar sus diferentes cursos y Seminarios Electivos, los cuales fomentaron y fueron forjando parte de lo que en este escrito se desarrolla; igualmente, le doy gracias por su apoyo personal, su consejo y el que no perdiera la confianza en mí y mi trabajo.

También quisiera agradecer al profesor Raúl Madrid Meneses del Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la U. de Chile, por mostrar desde el comienzo un genuino interés por mi trabajo, instándome a culminarlo de la mejor manera,

además de facilitarme parte de su propio trabajo sobre el tema, a saber, su tesis doctoral, la que me sirvió bastante para aclarar algunos conceptos heideggerianos.

No puedo dejar de expresar mis agradecimientos a la Universidad de Chile como institución, por los diversos medios de apoyo a sus estudiantes y por las instalaciones que posee; también quiero dar gracias a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile, por ofrecer un espacio adecuado para el estudio.

Agradezco, igualmente, a mis amigos y compañeros de estudio en diferentes periodos y etapas de mi vida; a Felipe Leibur Chinchón, por su amistad, apoyo y consejo, así como también por sus observaciones formales respecto del presente escrito; a Sergio Ortega Bravo, tanto por nuestras largas charlas sobre temas filosóficos, en donde expresó sus acotaciones y su opinión, especialmente sobre aspectos puntuales de mi investigación y su alcance, como por su amistad y consejo personal.

También quisiera mostrar mi gratitud con todas aquellas personas, presentes o ausentes en el ahora, que han aportado algo en mi vida y que han estado en los momentos de oscuridad y de claridad. En parte, este trabajo también es fruto de sus aportes vitales.

Por último, quiero agradecer de forma muy especial a quien me ha acogido y aceptado con amor y cariño en su vida e intimidad: a mi pareja Nicol Figueroa Espinoza, amiga incondicional y compañera de ruta. Le agradezco profundamente por su amor sincero, su comprensión, su apoyo, su consejo y su compañía en las buenas y en las malas; por creer en mí y motivarme en mi trabajo de investigación, así como en todo lo que hago o pretendo hacer; por darme la oportunidad y la confianza para conocer la bella persona que es; por ser fuente de motivación, ideas y proyectos. Juntos hemos vivido lo mejor y lo peor, momentos felices y placenteros y momentos tristes y dolorosos; todas han sido vivencias únicas e inolvidables. Por eso, este trabajo está permeado y es fruto, en gran medida, de muchas de nuestras experiencias vitales juntos. Además, ha tenido la amabilidad y entrega para aportar técnicamente a la redacción de este escrito. De ahí mi sincero agradecimiento hacia ella, al igual que mi amor, cariño, cuidado y dedicación.

Tabla de contenidos

Resumen /7

Introducción: El asunto de la dimensión afectiva o *afectividad* del ser humano /8

§ 1. Contextualización: la dimensión afectiva o afectividad en la filosofía /8

§ 2. Sentimientos, pasiones, afectos y emociones /11

§ 3. Heidegger y Sartre: planteamiento del problema y estructura del escrito /15

Capítulo I: Heidegger y la afectividad: la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] /17

§ 4. La disposición afectiva o encontrarse: existencial fundamental del *Dasein* /18

A. El ser humano como *Dasein* /19

B. El estar-en-el-mundo como constitución fundamental del *Dasein* /25

C. El *Dasein* o estar-en-el-mundo como disposición afectiva o encontrarse /30

§ 5. Caracterización de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] /32

A. Estructura y carácter de la disposición afectiva /34

B. Disposición afectiva y temporeidad [*Zeitlichkeit*] /37

§ 6. Modos de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] /39

A. Disposiciones afectivas fundamentales y no-fundamentales /39

B. Algunas disposiciones afectivas relevantes: el miedo [*die Furcht*], la angustia [*die Angst*] y la serenidad [*Gelassenheit*] /40

Capítulo II: Sartre y la afectividad: conciencia afectiva y deseo de ser /48

§ 7. Conciencia y afectividad: la dimensión afectiva como intencionalidad /48

A. La concepción sartreana del ser humano: realidad-humana [*réalité-humaine*], existente [*existant*], ser-para sí [*être-pour-soi*] y conciencia [*conscience*] /49

B. Conciencia, intencionalidad y mundo /50

C. La afectividad [*affectivité*] como modalidad de la conciencia de mundo /55

§ 8. La conciencia afectiva y las emociones: el abordaje del *Bosquejo* /58

A. Determinación del carácter y la estructura de la emoción /58

B. Desplazamiento hacia una ontología fenomenológica de la afectividad /62

§ 9. La realidad-humana o para-sí como deseo de ser: el abordaje en *El ser y la nada* /64

A. La afectividad en la ontología fenomenológica del para-sí: afectividad originaria y afectividad constituida /64

- B. La náusea [*la nausée*] y la angustia [*l'angoisse*]: dos afectos fundamentales /67
- C. El deseo [*le désir*]: el afecto primario y constitutivo del para-sí /71
- D. El para-sí como proyecto deseante /72

Capítulo III: Plausibilidad de una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad a partir de Heidegger y Sartre /74

§ 10. Interrogantes a partir de la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger y dificultades que arroja el *Bosquejo* de Sartre / 74

- A. Las interrogantes que deja abiertas el planteamiento de *Ser y tiempo* /74
- B. Las dificultades de la distinción entre mundo-utensilio y mundo mágico del *Bosquejo* /75
- C. Una posible respuesta a las interrogantes y dificultades precedentes /75

§ 11. Relación, vínculo y afinidad entre el pensamiento de Heidegger y Sartre / 79

- A. La existencia como el punto de partida: fenomenología, ontología y hermenéutica /80
- B. La hermenéutica del *Dasein* y la ontología fenomenológica de la conciencia I: estar-en-el-mundo, para-sí y ser-posible /82
- C. La hermenéutica del *Dasein* y la ontología fenomenológica de la conciencia II: estar-afectivamente-en-el-mundo y ser-conciencia-afectiva-en-el-mundo /84
- D. El lugar de la afectividad: una afinidad fundamental entre Heidegger y Sartre. Primera aproximación y esbozo para una lectura hermenéutica conjunta /85

§ 12. Hacia una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad /85

- A. Determinación provisoria del lugar de la afectividad en Heidegger y Sartre /86
- B. El vínculo entre la afectividad y las otras dimensiones de la existencia /88
 - c.1. La dimensión afectiva y otras dimensiones de la existencia /88
 - c.2. Afectividad y corporeidad /89
 - c.3. Afectividad y alteridad /93

Consideraciones finales /96

Bibliografía /98

Resumen

En este trabajo se busca exponer, brevemente, la importancia que tiene la dimensión afectiva del ser humano en los planteamientos filosóficos de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Desde un enfoque fenomenológico-existencial, a la vez que ontológico y hermenéutico, el filósofo alemán y el autor francés comparten algunas consideraciones sobre la afectividad, aunque también se distancian en puntos claves que se tendrán que examinar en esta investigación. El objetivo es realizar una aproximación o acercamiento al *lugar* que ocupa la afectividad o dimensión afectiva en las filosofías de ambos autores, considerando el examen de solo *algunas* obras cruciales, puesto que esta investigación se concibe como una lectura de carácter *preliminar* que intenta determinar provisoriamente aquel lugar. Por ello, se tratará de establecer lazos entre ambas posturas, demarcando sus diferencias en un diálogo entre los textos. En otras palabras, lo que se pretende es determinar preliminar y provisoriamente el lugar de la afectividad en estas lecturas filosóficas que parten desde la *existencia* y su tematización. Por todo lo anterior, se abordará el asunto a partir de una clarificación de los conceptos y elementos teóricos fundamentales en ambos autores, como por ejemplo: el *Dasein*, el estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo y la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], en lo tocante a Heidegger; la conciencia intencional o para-sí, el deseo de ser y la afectividad, en lo que respecta a Sartre. Se trazará una lectura común del fenómeno afectivo que concilie las posibles diferencias de apreciación entre ambos autores y que respete aquellas diferencias que sean inconciliables. Por último, se esbozarán los posibles vínculos entre afectividad y otras dimensiones de la existencia humana en las posturas de ambos filósofos, es decir, se apuntarán, como parte del examen filosófico-hermenéutico de esta investigación, algunas reflexiones *preparatorias* sobre la relación entre afectividad y otras dimensiones humanas, poniendo énfasis y deteniéndose especialmente en dos de ellas, a saber, la corporeidad [*Leiblichkeit*] y la alteridad, pero solo a modo de examen preparatorio e inicial, como mero esbozo acotado para futuras indagaciones, teniendo a la vista las divergencias de ambos autores sobre dichas relaciones existenciales.

Palabras clave: existencia, conciencia, *Dasein*, intencionalidad, estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo, afectividad, estado anímico, emoción.

Introducción:

El asunto de la dimensión afectiva o *afectividad* del ser humano

§ 1. Contextualización: la dimensión afectiva o afectividad en la filosofía

El asunto que aquí se aborda tiene una seria complejidad que, ciertamente, no es cosa nueva para la filosofía. Y es que desde hace siglos que la consideración de los afectos humanos se ha revelado como algo problemático o dificultoso –piénsese en la metáfora de Platón del auriga, el carro y los caballos que aparece en el *Fedro*, por mencionar solo un ejemplo¹. Además, al tiempo que se ha constatado su dificultad, se ha tendido a *relegar* dicha consideración a un segundo plano, quitándole la atención que merece o no otorgándole la importancia que tiene, sobre todo a la hora de tratar las *estructuras fundamentales* del ser humano o sus *dimensiones* de ser constitutivas y al concebir o tematizar los modos que tiene el ser humano de relacionarse con el mundo, con el Otro y consigo mismo. Si bien ha habido autores que han tematizado extensa y detalladamente esa dimensión humana que puede ser llamada *dimensión afectiva* o *afectividad*, no ha sido hasta el siglo XX que su estudio ha dado pasos cruciales, logrando un tratamiento más apropiado, especialmente de la mano de la fenomenología y las filosofías de la existencia.

Lo dicho anteriormente se justifica en el hecho de que la filosofía se ha inclinado, históricamente, a catalogar al ser humano como un animal *racional* –siguiendo a Aristóteles-, es decir, como un ser (un ente) que se caracteriza por el *pensamiento*, por la *razón* (la *ratio*), esto es, por una cierta cualidad intelectual o capacidad teórica que podría aplicarse o utilizarse de forma natural y originaria. El propio Aristóteles señala al comienzo del capítulo uno del libro primero de la *Metafísica* que todos “los hombres por naturaleza desean saber”² y que esa sería la nota distintiva del ser humano. No obstante, si se presta atención a la afirmación del estagirita, se puede notar un detalle importante: la inclusión de la palabra “deseo”. Habitualmente se cree que si el ser humano anhela o desea saber, conocer, etc., esta primera determinación suya estaría apuntando a su carácter de ser-racional y cognoscente. Aristóteles mismo así parece haberlo pensado. Sin embargo, aquella caracterización que suele desprenderse de la afirmación aristotélica del libro I de la *Metafísica* carece de sustento, pues pasa por alto lo obvio: el carácter deseante del saber o conocer. Que el ser humano es racional y se determina por su carácter

¹ Cf. Platón. *Fedro*, 246a-254e. (Trad. E. Lledó Íñigo: *Diálogos*. Vol. III, Madrid, Editorial Gredos, 1988).

² Aristóteles. *Metafísica* I, 1, 980a21 (Trad. T. Calvo Martínez: *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos, 1994).

cognoscente, es una apreciación que podría desprenderse solo si se dijera que todos los hombres por naturaleza saben o conocen; pero justamente no es así. El que el ser humano busque conocer se debe a la *carencia* de saber que lo constituye, una falta en su ser, la cual el estagirita vislumbra claramente al introducir la palabra “deseo”: lo característico del ser humano es el *deseo* de saber, no el saber. Ahora bien, el deseo no es racional, no forma parte del pensamiento o la razón, sino que es un fenómeno o estado *afectivo*, es decir, un modo de ser –o estar(se)- que forma parte de lo que se llama *afectividad*, por lo que la nota distintiva y originaria del ser humano se muestra, contra toda creencia habitual y tradicional, como dimensión afectiva y no como racionalidad cognoscente.

Por otra parte, en aquella concepción tradicional y *racional* del ser humano antes mencionada, los afectos no solo quedan relegados a un segundo plano, sino que, además, son considerados muchas veces como *obstáculos* para el pensamiento; bien se puede decir que lo “sentimental se ha entendido como un obstáculo para el conocer, y solo como eso”³. A pesar de ello, ya a comienzos del siglo XX, Miguel de Unamuno vislumbró que dicha concepción era errada y que, incluso, la cuestión podría ser planteada al revés: concebir al ser humano como un ser afectivo o sentimental⁴. Ciertamente, ha habido varios filósofos anteriores a Unamuno que han dado un lugar importante a los afectos, como por ejemplo Agustín de Hipona, Pascal, Hume, Schopenhauer, Nietzsche o Kierkegaard, entre muchos otros, sin embargo es posterior a ellos, incluso al propio Unamuno, cuando la dimensión afectiva conquista su lugar eminente en la reflexión filosófica. Es con la fenomenología y las filosofías de la existencia que emergen nuevas apreciaciones y exámenes sobre la afectividad que intentan hacerle justicia a este importante fenómeno humano. Partiendo por el propio Husserl, fundador de la fenomenología, y pasando por autores tan relevantes como Scheler y Ortega y Gasset, se va constatando cada vez una mejor tematización de la dimensión afectiva, hasta llegar a los planteamientos *decisivos* de Heidegger y Sartre, que se volverán, asimismo, puntos de discusión ineludibles para propuestas como las de Lévinas, Merleau-Ponty y Henry.

A partir de los aportes de Husserl y sus exámenes descriptivos de *actos* o *vivencias intencionales*, se abrirá un espacio nuevo para re-pensar la afectividad humana, ya no como una mera pasividad-negativa (*pathos*, *passio*; *pasión* en sentido tradicional),

³ Acevedo, J. *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014, p.173.

⁴ Cf. Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Editorial Sarpe, 1984, p.27.

sino como una pasividad-positiva, es decir, como pasividad-*activa*⁵. En otras palabras: con la irrupción de la fenomenología de Husserl se conquistó un nuevo terreno para la reflexión, lo que permitió una apertura del horizonte filosófico, desencadenando una serie de investigaciones fenomenológicas sobre temas que anteriormente estaban *estancados*. Uno de esos temas es la afectividad, sobre la que van a indagar con detalle y nuevos aires varios filósofos del siglo XX que considerarán que aquella no es una pura *receptividad-pasiva*, sino que, más bien, se trata de una *receptividad-activa* o *disponibilidad*⁶.

Además, la fenomenología, entre otras cosas, vino a poner el acento sobre dos factores esenciales en la experiencia humana: la *intencionalidad* y el mundo⁷. Por tanto, al estudiar la dimensión afectiva o afectividad del ser humano, se tiene que tener siempre en cuenta esos factores esenciales: la afectividad debe ser concebida como una dimensión humana que está atravesada completamente, de extremo a extremo, por la intencionalidad, que es propia de la *conciencia* o es ella misma –pues la conciencia es *vivencia intencional*⁸–, y que, por lo mismo, está también lanzada o *arrojada* hacia una exterioridad, más allá de sí, hacia un *mundo*; por ello se la encontrará, constantemente y por regla general, *a distancia de sí*⁹. Esta caracterización de la afectividad del ser humano no solo es novedosa y ajustada a su mostrarse, sino que también trae consigo una nueva *valoración* de ella: ya no se la concibe negativamente como un obstáculo.

Asimismo, hay otro elemento importante para la reflexión filosófica que parece entregar la fenomenología, a saber, autonomía fundacional: “La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma”¹⁰. Pensar sobre el ser humano y su interioridad o intimidad¹¹ es, en primer lugar, *describir* lo que aparece como la intimidad humana, hacerla ver desde sí misma tal como se *muestra* desde sí misma¹². Hay que emprender el estudio filosófico, en este caso una hermenéutica

⁵ Este término de *pasividad-activa* es tomado de la teología: apunta al fenómeno de la *receptividad* (humana) a la Gracia, una ductilidad, la voluntad como *don* divino que es auxiliada por Dios, pero que, como contraparte, debe ponerse en *acción*, trabajar con las fuerzas recibidas, con la fuerza de auxilio que es su *don*. A este fenómeno también se le denomina *acción deponente de la Gracia*.

⁶ Cf. Rovalletti, M. *La existencia como tonalidad afectiva*. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2012, p.46.

⁷ Cf. Sartre, J.-P. *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*. En *Situaciones I. El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960, pp.27-28.

⁸ Cf. Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp.489-ss.

⁹ Cf. Richir, M. *Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad*. En *Eikasia*, 2013, p.497.

¹⁰ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, p.20.

¹¹ Cf. Ortega y Gasset, J. *Vitalidad, alma, espíritu*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador V*), Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp.453-ss.

¹² Cf. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p.57.

fenomenológico-existencial, como un principiante¹³, ateniéndose a lo captado directamente, es decir, amparándose solo en la intuición de lo *dado* como fenómeno para, en base a ello, examinar las estructuras de ser fundamentales que así aparecen (que se muestran) y evidenciar sus conexiones esenciales.

Es por todo lo anterior, que aquí se adoptará una posición fenomenológico-existencial y hermenéutica, ya que se presenta como la línea de investigación más ventajosa y rica en posibilidades al abordar la dimensión afectiva del ser humano.

§ 2. Sentimientos, pasiones, afectos y emociones

Ahora bien, cabe destacar que con el término de “afectividad” o “dimensión afectiva” se suele apuntar o referir, habitual e históricamente, al ámbito humano en el que se sitúan y despliegan diversos fenómenos *afectivos*, los cuales pueden ser agrupados, nuevamente, bajo los términos de “afectos”, “pasiones”, “emociones” y “sentimientos”, pero, ¿qué significan estas palabras? ¿Son estos términos equivalentes y sinónimos o, más bien, señalan aspectos diversos de *lo que se muestra*? ¿Hay un contenido conceptual que los distinga y que se sustente en la descripción de fenómenos de diferente determinación (aunque de igual tonalidad y origen)? Lo cierto es que en el desarrollo histórico de la filosofía, al tratar este tema, se puede hallar una disparidad, no solo en cuanto a los términos en cuestión y sus significados, sino también respecto a los criterios que se han utilizado para delimitarlos (esto desde la antigüedad hasta ahora). Por lo tanto, para los fines de la presente investigación, aquellos conceptos deben ser aclarados previamente, es decir, se tiene que determinar su sentido antes de comenzar todo estudio específico.

Como primer paso, dado el enfoque metodológico que se ha adoptado hacia el final del §1, no es menester recorrer el fluctuante significado que aquellos términos han tenido en la historia del pensar filosófico, sino que basta con examinar los fenómenos mismos, describirlos y determinarlos, tomando como elementos teóricos algunos aportes de autores afines a dicho enfoque. Así las cosas, se puede observar que, ateniéndose a una significación habitual, se suele entender que la emoción es un fenómeno o estado (afectivo) repentino y de corta duración, contrapuesto a lo que es un sentimiento, pues este último es un fenómeno o estado (afectivo) más elaborado y de larga duración. Es en este sentido como habitualmente se concibe, por ejemplo, que la alegría es una emoción y que la felicidad un sentimiento, que la pena es una emoción y la tristeza un sentimiento,

¹³ Cf. Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.14.

etc. No obstante, ¿qué acontece con los “afectos” y las “pasiones”? En cierta medida, se los considera de manera similar: los afectos serían repentinos y de corta duración mientras que las pasiones tendrían una mayor elaboración y una larga duración¹⁴. Luego, salta a la vista lo obvio: que las emociones y los afectos serían lo mismo, al igual que los sentimientos y las pasiones. ¿Pero es esto así? Si se observa con detenimiento los fenómenos afectivos, se constata una cierta resistencia a aceptar la reducción precedente.

Piénsese en el siguiente caso: bajo una mirada habitual, se concibe que el deseo es una emoción, mientras que el amor es un sentimiento. Sin embargo, ¿es el deseo un afecto y el amor una pasión? Aquí surgen las discrepancias. Casi todos los pensadores han entendido que el amor es una pasión, sin duda alguna, pero muchos no estarían de acuerdo en que el deseo sea un afecto sin más: algunos lo han identificado, también, como una pasión. Sartre, por ejemplo, tematiza el deseo en doble perspectiva: como afecto pasajero y también como deseo profundo, una pasión “inútil” (pasión que es el propio ser humano en su ser)¹⁵. Schopenhauer también considera al deseo en doble acepción, en un sentido efímero (pasajero) y en otro metafísico y duradero (eterno, al pensarlo como determinación de ser de la voluntad cósmica)¹⁶. Por otra parte, Heidegger rechaza la idea de considerar la pasión y el sentimiento como exactamente lo mismo, pues, a su juicio, habría una distinción previa entre afecto [*Affekt*], pasión [*Leidenschaft*] y sentimiento [*Gefühl*]: el primero es algo que afecta y asalta al ser humano, algo repentino y fugaz, que excita y ciega a la vez, que lleva al ser humano más allá de sí mismo, pero sin ser dueño de sí y que, tan rápido como cae sobre él, suele también abandonarlo; la segunda también asalta al ser humano, en tanto no pasa por una decisión suya, pero para poder hacerlo debe haber madurado en algún momento antes en él, es decir, requiere una elaboración, además de significar un estado duradero que es clarividente y potenciador de la meditación y reflexión, un estado que no saca al ser humano fuera de sí, sino que recoge su ser en su fundamento propio; por último, el tercero viene a ser el término bajo el cual se reúne a los otros dos (afectos y pasiones), significando el estado en que se *encuentra* el ser humano siempre, en referencia al ente en general, el modo en que el ser humano está y se encuentra en el mundo¹⁷. Dice el filósofo alemán:

¹⁴ Cf. Madrid, R. *Aproximaciones a la disposición afectiva en el pensamiento de Martin Heidegger*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008, pp.12-13.

¹⁵ Cf. Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1993, p.747.

¹⁶ Cf. Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp.218-219.

¹⁷ Cf. Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona, Editorial Ariel, 2013, pp.50-ss.

Un sentimiento es el modo en que nos encontramos en nuestra referencia al ente y, con ello, al mismo tiempo en la referencia a nosotros mismos; el modo en que estamos templados tanto respecto del ente que no somos como respecto del ente que somos nosotros mismos. En el sentimiento se abre y se mantiene abierto el estado en el que en cada caso estamos, al mismo tiempo, respecto de las cosas, de nosotros mismos y de los seres humanos que nos rodean. El sentimiento es él mismo ese estado abierto a sí en el que se sostiene nuestra existencia. El hombre no es un ser pensante que además quiere, pensar y querer al que se agregarían por otra parte los sentimientos, ya sea para embellecerlos o para afearlos, sino que el estado del sentimiento es lo originario, aunque de modo tal que de ello también forman parte el pensar y el querer. Lo que ahora es importante es simplemente ver que el sentimiento tiene el carácter de abrir y mantener abierto, y por ello también, según el modo del caso, el de cerrar¹⁸.

Sin perjuicio de lo anterior, también es posible comprender de otra manera los conceptos aquí examinados: a los fenómenos o estados que se *enmarcan* en lo que, *ontológicamente*, es la “dimensión afectiva” o “afectividad” y que como *conjunto* constituyen lo que, *ónticamente*, es denominado “estado de ánimo”, “estado anímico” o “temple anímico”, puede llamárselos simplemente “afectos”; en este sentido, las emociones, pasiones y sentimientos serían todos afectos. Por “emociones” se entenderían los afectos (estados o fenómenos afectivos) de corta duración, explosivos, repentinos e intensos; por “pasiones”, los afectos (estados o fenómenos afectivos) de mediana duración, intermedios en cuanto a su elaboración y de intensidad considerable; finalmente, por “sentimientos”, los afectos (estados o fenómenos afectivos) más profundos, de larga duración, de mucha elaboración y maduración, con menos intensidad en el instante aunque más estables e interiorizados en la intimidad del ser humano.

Dicho todo esto, ya es posible tomar una postura al respecto. De acuerdo con el breve recorrido realizado y la sucinta descripción de los fenómenos afectivos hecha en este apartado, se puede determinar, para esta investigación, lo siguiente: dadas las motivaciones de este trabajo y la búsqueda de crear puentes entre autores, se optará por tomar la última caracterización conceptual que fue examinada, pues tiene la ventaja de incluir una clara distinción que facilita el diálogo entre las diversas posturas que se

¹⁸ *Ibíd.*, p.57.

estudiarán a continuación. Además, si se tiene presente que en la propuesta heideggeriana sentimiento [*Gefühl*] y temple o estado de ánimo [*Stimmung*] pueden ser considerados lo mismo, en tanto ambos vienen a apuntar a ese estado de aperturidad o cerrazón hacia el mundo (en el plano óptico), el mantener esa distinción para otros autores puede llevar a confusiones y lecturas erróneas, las cuales es de toda necesidad evitar en este trabajo.

Por tanto, en lo que sigue, se comprenderá generalmente por “sentimiento” un estado que implica afectos profundos y sumamente elaborados –junto a una larga duración-, haciendo la salvedad de que, en caso de hablar y tratar sobre el pensar de Heidegger, se usará también, en algunas ocasiones, el sentido *propriamente* heideggeriano del término. Asimismo, se asumirá que el *sentido* que da el autor alemán al término “afecto” es idéntico al que se otorga al término “emoción”, por lo que se mantendrá ese sentido para referirse especial y exclusivamente a las emociones, en tanto fenómenos o estados repentinos y de corta duración (con ello se facilitará, igualmente, el diálogo con autores como Sartre). Las “pasiones” serán comprendidas como estados o fenómenos intermedios, de duración e intensidad considerable, con una elaboración y maduración nada despreciables (lo que viene a calzar muy bien con lecturas como la heideggeriana y la sartreana). Así las cosas, los “afectos” serán entendidos como todos aquellos fenómenos propios de la dimensión afectiva del ser humano, como los diversos *estados* de su *afectividad*, es decir, como el término que, en *conjunto*, reúne a emociones, pasiones y sentimientos. Con esta determinación se estaría respetando no solo a lo que se muestra (lo que aparece, el fenómeno de tonalidad afectiva), sino también el parentesco lingüístico entre “afectos” y “afectividad”: los afectos como los fenómenos propios de la afectividad o esta como el conjunto y dimensión ontológica (dimensión de ser) de aquellos.

Por último, cabe señalar que, para fines de esta investigación, con los conceptos de “afectos”, “estados afectivos”, “fenómenos afectivos”, “estados de ánimo/estados anímicos” y “temples de ánimo/temples anímicos” se referirá a lo mismo, por lo que se emplearán como sinónimos (mismo sentido/significado). No obstante, nótese algo importante: lo anterior solo es válido para cuando se hable de “estados de ánimo/estados anímicos” o “temples de ánimo/temples anímicos”, es decir, para cuando se los use en *plural*, pues solamente ahí tienen el mismo sentido que “afectos”, “estados afectivos” o “fenómenos afectivos”. En cambio, en el caso de emplearlos en *singular*, esto es, “estado de ánimo/estado anímico” o “temple de ánimo/temple anímico”, se estará haciendo alusión al *conjunto* constituido por los diversos “afectos”, “estados anímicos”, etc., o sea, al ámbito *óptico* que reúne los distintos afectos o, lo que es igual, a la dimensión *óptica*

que agrupa los diversos fenómenos afectivos (emociones, pasiones y sentimientos); este ámbito o dimensión es la manifestación en el orden *óptico* de lo que en el orden *ontológico* es denominado *afectividad* o *dimensión afectiva* (o *disposición afectiva*, en el caso de la terminología heideggeriana).

§ 3. Heidegger y Sartre: planteamiento del problema y estructura del escrito

Siguiendo lo señalado en los párrafos precedentes (§§1 y 2), es momento de expresar claramente lo que se busca y lo que se intentará hacer en la presente investigación. El tema que suscita este escrito es indudable: la afectividad o dimensión afectiva del ser humano. Ahora bien, tal como quedó evidenciado en el §1, para cualquier indagación en esta materia, es menester partir desde un enfoque fenomenológico-existencial, el cual, a su vez, se revela también como una hermenéutica de la existencia humana. Por ende, el enfoque de investigación implica el desarrollo de una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad. Así emergen las figuras de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre en tanto referentes innegables: como se mencionó de pasada en el primer apartado (cf. §1), estos autores representan un punto de discusión ineludible para otros filósofos o pensadores, marcando un hito filosófico para la posteridad, ya que sus planteamientos sobre la afectividad son decisivos, pues ponen un énfasis novedoso y determinante en la función que tiene aquella dimensión existencial en la vida del ser humano. Desde una hermenéutica de la existencia y una ontología fenomenológica, ambos autores realizan exámenes muy detallados y pertinentes, lo que motiva a que el tema de este escrito quede limitado a la afectividad en las filosofías de Heidegger y Sartre.

Por lo tanto, en este trabajo se busca exponer, brevemente, la importancia que tiene la dimensión afectiva del ser humano en los planteamientos filosóficos de Heidegger y Sartre. Desde un enfoque fenomenológico-existencial, a la vez que ontológico y hermenéutico, el filósofo alemán y el autor francés comparten consideraciones similares sobre la afectividad, aunque también se distancian en puntos claves que se tendrán que examinar en esta investigación. Sin embargo, por ahora, cabe destacar que ambos filósofos tienen como punto de partida la *existencia* y su consideración fenomenológica y ontológica, lo cual permite y facilita un primer acceso común a sus teorizaciones.

Ahora bien, la problemática en torno al tema abordado no tarda en aparecer: puesto que se trata de examinar la importancia de la afectividad o dimensión afectiva en las consideraciones filosóficas de Heidegger y Sartre, aflora la interrogante inmediata de *cuál* es el lugar que ocupa dicha dimensión en las filosofías de ambos autores. Asimismo,

como segunda interrogante, que se desglosa de la anterior, surge la duda respecto de la plausibilidad de una lectura *conjunta* sobre el fenómeno afectivo y su estatuto ontológico, fenomenológico y epistémico. En pocas palabras, el problema se resume en estas preguntas: ¿cuál es el lugar de la afectividad en el pensamiento heideggeriano y sartreano? ¿Es plausible realizar una lectura conjunta, es decir, desde ambos autores, que se ocupe y haga justicia al fenómeno afectivo de la existencia humana en toda su complejidad?

De acuerdo a las interrogantes planteadas arriba, el objetivo que se tiene es realizar una aproximación o acercamiento al *lugar* que ocupa la afectividad o dimensión afectiva en las filosofías de ambos autores, considerando el examen de solo *algunas* obras cruciales, puesto que esta investigación se concibe como una lectura de carácter *preliminar* que intenta determinar provisoriamente aquel lugar. Por ello, se tratará de establecer lazos entre ambas posturas, demarcando sus diferencias en un diálogo entre los textos examinados. En otras palabras, lo que se pretende es determinar preliminar y provisoriamente el lugar de la afectividad en estas lecturas filosóficas que parten desde la *existencia* y su tematización explícita y profunda; para eso, se tendrán a la vista solamente los siguientes textos de Heidegger y Sartre: del primero, *Ser y tiempo*, parte de *¿Qué es metafísica?* y algunos extractos de *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*; del segundo, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad, Bosquejo de una teoría de las emociones* y parte de *El ser y la nada*. Eventualmente, según sea menester, se hará alusión a otros textos complementarios de los mismos filósofos, indicando en cada caso el por qué (motivo) y la referencia bibliográfica específica.

La relevancia de esta indagación está, por una parte, en que intenta desarrollar una interpretación hermenéutica de Heidegger y Sartre que pone el acento en la dimensión afectiva: tomando los elementos y conceptos fenomenológicos y ontológicos (ontología fundamental), a la vez que psicológicos (ontología regional), se quiere aportar una lectura fresca que intenta crear puentes entre las visiones de ambos autores acerca de la afectividad (y su problema subyacente). Además, por otra parte, si esta investigación logra su objetivo, la manera de entender la filosofía de estos pensadores –sobre todo la de Sartre– cambiaría, pues el eje se movería *hacia* el ámbito de los afectos, lo que implicaría una lectura que haría hincapié en dicha dimensión de la existencia humana, dejando temas afines por resolver que se hallarían en el marco de la estética, la antropología y la ética.

Conforme a lo anterior, se abordará el asunto en este orden: en el capítulo I se examinará el planteamiento heideggeriano, abordando algunos conceptos clave de su filosofía (§4), caracterizando en detalle la disposición afectiva en cuanto a su estructura

y relación con la temporeidad (§5), así como también señalando las modalidades que ella tiene (§6). En el capítulo II se examinará el planteamiento sartreano, tratando algunos conceptos importantes (§7), centrando el estudio tanto en la conciencia afectiva que es descrita en el *Bosquejo* (§8) y en el deseo de ser que es desarrollado en *El ser y la nada* (§9). Por último, en el capítulo III, se hará una propuesta de lectura *común* del fenómeno afectivo, haciéndose cargo de las interrogantes y dificultades que emergen de los análisis previos y ofreciendo posibles respuestas (§10), destacando la afinidad entre Heidegger y Sartre (§11) y determinando provisoriamente el lugar de la afectividad en ambos filósofos –así como también, señalando los vínculos entre afectividad y otras dimensiones de la existencia humana en sus planteamientos (§12). No obstante, debe advertirse que el §12 contendrá únicamente algunas reflexiones *preparatorias* respecto a la relación entre afectividad y otras dimensiones humanas, poniendo énfasis y deteniéndose especialmente en dos de ellas, a saber, la corporeidad [*Leiblichkeit*] y la alteridad, pero solo a modo de examen inicial, como mero esbozo acotado para futuras indagaciones.

Finalmente, antes de pasar al primer capítulo, es necesario hacer una aclaración previa: la dimensión afectiva puede ser abordada desde dos perspectivas fenomenológicas, a saber, una fenomenológico-psicológica y otra fenomenológico-ontológica. Ambas tienen por objeto de estudio el mismo fenómeno (la afectividad humana) y emplean un mismo método (método fenomenológico-descriptivo), empero, la diferencia radica en el *plano* en que se sitúa el fenómeno estudiado: en el primer caso, es considerado en un plano psíquico o psicológico, en donde el ser humano está ya en *situación*, en su *circunstancia* concreta, lo que implica, ciertamente, una ontología, pero *regional*¹⁹; en el segundo caso, es tomado en un plano ontológico *como tal*, en donde el ser humano evidencia sus estructuras o modos fundamentales de ser, su constitución existencial, lo que supone una ontología *fundamental*²⁰. En esta investigación estarán presentes ambas perspectivas, pues los autores abordados obligan a aquel desplazamiento.

¹⁹ Toda disciplina tiene desde el principio una concepción del ser de su objeto, es decir, se constituye como ontología regional en tanto acota su interés solamente a una región del ser, a un solo tipo de *esencias* o *entes*. En ese sentido, se habla de *ontologías regionales* respecto de la psicología, axiología, estética, etc.

²⁰ Se entiende por ontología fundamental la ontología que trata del ente que tiene primacía óntico-ontológica, esto es, del ser humano, ya se le llame *Dasein* (Heidegger) o *realidad-humana* (Sartre). Esta ontología es fundamental porque está a la base de toda otra ontología, no solo de las ontologías regionales (psicología, antropología, etc.), sino que también de la ontología *general* (que trata del ser en general), pues la condición de toda ontología, incluida la *general*, es el ser humano en tanto ya comprende de alguna manera el ser en general, su propio ser y el ser de los otros entes. Cf. Acevedo, J. *Hombre y mundo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984, p.117.

Capítulo I:

Heidegger y la afectividad: la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*]

§ 4. La disposición afectiva o encontrarse: existencial fundamental del *Dasein*

En el pensamiento heideggeriano la afectividad o dimensión afectiva del ser humano es abordada como asunto de suma importancia, por lo que una aproximación y primera determinación del lugar que ella ocupa en aquel pensamiento representa una tarea que es, paradójicamente, fácil y difícil a la vez. Esto porque, al ser objeto de un análisis tan extendido, se corre el riesgo de confundir el fácil acceso al asunto con una aparente simplicidad, no percatándose de la dificultad de lo planteado, de su profundidad filosófica, vale decir, conceptual y analítica. Es por esto que, en lo que sigue, se intentará hacer un examen cuidadoso de la afectividad o dimensión afectiva, considerándola tal como es descrita por Heidegger, especialmente, en *Ser y tiempo* (además de otros textos puntuales que se señalarán en su momento). En dicha obra, publicada en 1927, el filósofo alemán lleva a cabo la descripción de la afectividad en tanto es constitutiva del ser del existente humano. Para ello, acude a un enfoque fenomenológico-ontológico en donde la dimensión afectiva aparece situada en el marco de una *ontología fundamental*. Además, se debe señalar que, en el mismo lugar, Heidegger denomina a la dimensión afectiva de la existencia humana como *disposición afectiva* o *encontrarse* [*Befindlichkeit*], considerándola como una estructura fundamental del ser del existente humano cuya importancia es igual o mayor (en muchos casos) a la del intelecto y la voluntad²¹.

Además, pese a ser algo obvio, se debe tener en cuenta que la afectividad o disposición afectiva se manifiesta, ópticamente, por medio de afectos (emociones, pasiones y sentimientos), los que, a su vez, aparecen en el mundo, en la vida, como *dándose* en un ente en particular, esto es, se exhiben *en* un cierto ente específico, *a través* de él y de su *ser*. El ente en el cual se dan los afectos es el ser humano, en él se manifiesta todo fenómeno afectivo, pues es a través de su ser y su *existencia* que los afectos aparecen en el mundo y en la vida como siendo *estados* suyos (modos de *estar*, de encontrarse). Estos estados constituyen lo que Heidegger llama “*estado de ánimo*” [*Stimmung*] o “*temple anímico*” [*Gestimmtsein*]. Por ende, para comenzar este estudio sobre la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] y el estado de ánimo [*Stimmung*] o

²¹ Cf. Acevedo, J. *Heidegger, Op. cit.*, pp.173-174.

temple anímico [*Gestimmtsein*] heideggerianos, se debe partir por hacer un examen respecto de la concepción del ser humano que maneja el filósofo alemán, es decir, adentrarse en la noción de ser humano en tanto *Dasein*, pues es en el marco de una hermenéutica del *Dasein* o analítica de la *existencia* en donde emerge con claridad el significado profundo de aquellos términos o conceptos (*ontológico* el primero, *ónticos* los segundos). La concepción del ser humano como *Dasein* hace que, además, se tenga que abordar dos conceptos heideggerianos fundamentales que le van íntimamente asociados en su ser, a saber, la *existencia* y el *estar-en-el-mundo*. De acuerdo con los resultados descriptivos que arroje dicho examen previo (sobre el ser humano o *Dasein*, la existencia y el estar-en-el-mundo), se podrá abordar de lleno el asunto de la afectividad como *disposición afectiva* y su carácter de *existencial* fundamental del *Dasein*.

A. El ser humano como *Dasein*

Para hacer un examen respecto de la concepción del ser humano que maneja Heidegger, es menester profundizar en su noción de *Dasein*, pues este término es el que empleará, usualmente, para referirse al ser humano. Ahora bien, se puede constatar que el planteamiento del filósofo alemán sobre el ser humano como *Dasein*, se desarrolla contundentemente en *Ser y tiempo*, obra que tiene como objetivo proponer una analítica hermenéutica de la existencia y del *Dasein* en vistas a preparar el camino para la pregunta por el ser. En este contexto, guiado por la pregunta más general respecto del sentido del ser, emerge la concepción heideggeriana del ser humano como *Dasein*, por lo que, como primer acercamiento, es necesario hacer un análisis de la relación entre la pregunta por el ser y el *Dasein*, con la finalidad de aclarar el concepto heideggeriano de ser humano.

En *Ser y tiempo*, Heidegger parte planteando que la pregunta por el sentido del ser ha *caído* en el olvido porque sobre “la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión”²². De esta forma, según el pensador alemán, el ser estaba oculto, mas “lo que estaba oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo”²³; empero, este mismo ser, ahora, “se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico”²⁴. Por tanto, a juicio

²² Heidegger, M. *Op. cit.*, p.25.

²³ *Ibid.*, p.26.

²⁴ *Ídem*.

de Heidegger es necesaria una *repetición* de la pregunta por el sentido del ser, esto es, una reiteración del cuestionamiento mismo. Sin embargo, hay ciertos *prejuicios* que impiden esa repetición, puesto que suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario aquel preguntar; estos prejuicios, empero, son desmantelados por el pensador alemán, quien demuestra su injustificada suposición, al tiempo que enuncia, igualmente, la famosa *diferencia ontológica*: que el ser no es un ente, que no puede determinarse el ser atribuyéndole una *entidad*²⁵. De acuerdo con lo anterior, se hará patente que 1) la apelación a lo obvio en los conceptos filosóficos fundamentales es un procedimiento dudoso que debe ser evitado y que 2) no solo falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que ya la pregunta en sí misma es oscura y carente de dirección²⁶. Por tanto, repetir la pregunta por el sentido del ser significa elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta, haciendo que el preguntar sea un cuestionamiento explícito y no un simple preguntar, es decir, que se haga transparente en todos sus caracteres constitutivos, o sea, en todos sus elementos o partes estructurales: 1) lo puesto en cuestión [*Gefragtes*], 2) lo interrogado [*Befragtes*] y 3) lo preguntado [*Erfragtes*]. En el caso de la pregunta por el ser que debe *repetirse*, lo puesto en cuestión es el ser, lo interrogado (el quién) es el ente (un ente privilegiado) y lo preguntado (respecto a qué se pone en cuestión al ser) es el *sentido*²⁷. A lo anterior, Heidegger añadirá que toda “pregunta es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”²⁸; luego, la pregunta por el ser no es una pregunta a ciegas, sino que ya se sitúa en una cierta *comprensión previa*, mediana, vaga, cotidiana o habitual del ser:

[...] nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa *ser*. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué *es* ser?”, nos movemos en una comprensión del “*es*”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “*es*” [...]. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*²⁹.

Ahora bien, el *quién* es interrogado, como ya se aludió, es el ente, pero ¿qué es el ente? El ente es todo aquello de lo que se puede hablar, lo que se *mienta*, aquello con respecto a lo cual se puede comportar de esta o aquella manera, así como también es lo

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp.26-27.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p.28.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p.28-30.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ *Ibid.*, p.29.

que *nosotros* mismos somos y el *modo* cómo lo somos. Dice Heidegger: “Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos”³⁰. A este ente, que somos nosotros mismos en cada caso y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, se le denomina *Dasein*. A su vez, el elaborar la pregunta por el ser va a significar hacer que el *Dasein* se vuelva transparente en su ser, puesto que el planteamiento de la pregunta misma ya es su modo de ser: “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser”³¹. A raíz de esto, surge una primera aproximación al concepto heideggeriano de ser humano como *Dasein*: es el ente que se cuestiona por el ser porque le va en su propio ser ese preguntarse por su ser.

Hay que señalar, además, que el *Dasein* o ser humano puede ser determinado en su ser, pues, según Heidegger, un “ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido del ser”³². Hay una presuposición del ser que tiene el carácter de una previa visualización del mismo, en virtud de la cual el ente dado se articula *provisionalmente* en su ser. Es decir, la visualización del ser sirve como guía en la investigación heideggeriana, ya que brota de la comprensión *mediana* del ser en la que desde siempre se mueve el *Dasein*, perteneciendo a su constitución esencial misma (pues el ser es aquello que determina al ente en cuanto ente).

Por otra parte, la pregunta por el ser busca determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad tanto de las ciencias ópticas como de las ontologías que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan³³. Esto porque la tarea fundamental de la ontología es aclarar suficientemente el sentido del ser, así como la comprensión del ser es la determinación de ser del *Dasein*; luego, la peculiaridad del ser humano como *Dasein* radica en que él *es* ontológico. Su ser-ontológico es preontológico, ya que está *siendo* en la forma de una comprensión del ser. A partir de esto, Heidegger lleva a cabo también una primera formulación de la noción de *existencia*: existencia es el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de diversa manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada. Según esto, se alude a una comprensión *existente*, o sea, la comprensión de sí mismo que sirve de guía en el preguntar; igualmente, emerge la

³⁰ *Ibíd.*, p.30.

³¹ *Ídem.*

³² *Ibíd.*, p.31.

³³ Cf. *Ibíd.*, p.34.

concepción de la *existencialidad* como la trama de estructuras ontológicas de la existencia, como la constitución de ser del ente que existe: del *Dasein* o ser humano. Dada la importancia de estas consideraciones, se debe emprender una ontología *fundamental* que tenga como eje al ser humano o *Dasein*: “la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, [debe] ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*”³⁴. Este estatus privilegiado del *Dasein* se sustenta en su triple primacía: 1) primacía óptica, ya que él está determinado en su ser por la existencia, 2) primacía ontológica, pues, en virtud de su determinación por la existencia, él es ontológico en sí mismo y 3) una tercera primacía por ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías, es decir, una primacía *trascendental*. En el fondo, para “la tarea de la interpretación del sentido del ser, el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primeramente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona”³⁵. De todo lo anterior, se seguirá que la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser es la de una *analítica* del *Dasein* que pone el acento en la *existencia* del ser humano.

Así las cosas, la concepción del ser humano como *Dasein* remite ineludiblemente a la *existencia*, la cual se revela como un concepto esencial para esta indagación. Por consiguiente, se debe profundizar un poco más en qué es la existencia y cuál es su relación con el *Dasein*, para, de esta manera, hacer un segundo acercamiento a la concepción heideggeriana del ser humano. Ya se dijo que la existencia es el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de diversa manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada. También que la existencia determina en su ser al *Dasein*, lo que develó la primacía óptico-ontológica de este ente (primacía, que, a su vez, lo vuelve condición de posibilidad de toda ontología, abriendo una tercera primacía). Empero, ¿son suficientes las descripciones antes enunciadas? Al parecer, no. Por eso, debe hacerse un examen descriptivo más detallado, el cual puede encontrar su punto de partida en un extracto muy aclaratorio de *El concepto de tiempo* (*Tratado de 1924*): en dicho lugar, Heidegger sostiene con claridad que el “análisis del tiempo se funda en una caracterización ontológica de la existencia humana. En las siguientes páginas la palabra ‘*Dasein*’ se usará exclusivamente como término técnico para designar la ‘existencia humana’”³⁶. Con esto, el autor indica la fuerte conexión entre ser

³⁴ Cf. *Ibíd.*, p.36.

³⁵ *Ibíd.*, p.37.

³⁶ Heidegger, M. *El concepto de tiempo* (*Tratado de 1924*). Barcelona, Herder Editorial, 2008, p.28.

humano y existencia; es más, si se emplea el concepto de *Dasein* para referir al ser humano es justamente para remarcar y hacer patente ese enlace constitutivo con la existencia: el *Dasein* es el ser humano en tanto se lo entiende como *existente*, no como un ente *definido*, cuasi-cósico, que posee una esencia estática e invariante.

De igual modo, se puede acudir a lo dicho por Heidegger en el §9 de *Ser y tiempo*, en donde se aborda el tema de la existencia, la esencia y el ser. Ahí, el filósofo alemán plantea todo un arsenal conceptual nuevo para emprender la analítica existencial del *Dasein*. De partida, la tematización sobre el término “esencia” es bastante novedosa: tradicionalmente, se suele aceptar que la “esencia” parece indicar ciertas cualidades que determinan objetivamente a algo; no obstante, en el marco de una analítica existencial del *Dasein*, la esencia de este ente viene a consistir en su tener-que-ser, es decir, que la “esencia del *Dasein* consiste en su existencia”³⁷. Con esto se apunta a que la esencia no indica ciertos caracteres que estén presentes en aquel ente como si fueran *propiedades* que estén-ahí en él, al tiempo que aquel está-ahí con “x” aspecto. La “esencia” del *Dasein* debe concebirse desde su existencia (el “qué” desde su “ser”), pues para el autor alemán se trata de comprender la “esencia” [*Wesen*] como una *durabilidad en sentido pleno* que no implica la *inmutabilidad*, sino que guarda en sí el sentido de una actividad³⁸, de un *hacer(se)*—si se acepta la interpretación sartreana al respecto³⁹. Es importante destacar la notoria diferencia entre el sentido de la “esencia” [*Wesen*] heideggeriana y la concepción tradicional de la misma: un *abismo* las separa⁴⁰. Por otra parte, como ya se observó, de la mano de la “esencia” va la “existencia”, otro término que va a re-definir el filósofo alemán: tradicionalmente, la “existencia” apunta al aparecer sensible individual, o sea, tiene el significado de un estar-ahí [*Vorhandensein*]; mas, esta concepción no calza con el *Dasein*, por el contrario, le es esencialmente incompatible⁴¹. Es por eso que Heidegger propone para ese sentido de “existencia” que proviene de “*existentia*” (sentido tradicional) la expresión “estar-ahí” [*Vorhandenheit*], con el sentido de un *estar ahí delante* (también traducido por ser-a-la-vista); en cambio, mantiene el término “existencia” [*Existenz*] para referirse propia y exclusivamente al *Dasein* y su determinación de ser⁴², dándole un sentido de *dinamismo* y *performatividad*. Con esto, el

³⁷ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.67.

³⁸ Cf. Fédier, F. *Después de la técnica*. En *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, n°26/27, 2013, p.18.

³⁹ Cf. Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 2009, p.31.

⁴⁰ Cf. Fédier, F. *Op. cit.*, p.18.

⁴¹ Cf. Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.67.

⁴² Cf. *Idem*.

ser humano en tanto *Dasein*, fenómeno y condición de los fenómenos, aparece en su modo de ser, a saber, la *posibilidad* (ser-posible o poder-ser): *es* cada vez, esencialmente, su *posibilidad* y no la *tiene* tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí (delante).

En pocas palabras, se puede ver en este punto un complejo entramado entre los conceptos de ser, esencia y existencia. Ciertamente, este asunto requiere de toda una investigación específica, la cual no puede ser llevada a cabo en este lugar. Por ello, aquí se ofrecerá una mera interpretación sobre el asunto que permita comprender la conexión entre el concepto de ser humano o *Dasein* y el concepto de existencia. La esencia o “el qué” apunta a ciertas propiedades que permiten determinar y definir lo que es un ente (*lo que un ente es*), mientras que el ser se refiere a los modos que tiene el ente de darse en el mundo, es el modo de darse algo (*como un ente es*); por su parte, la existencia designa el ser del *Dasein*, es el modo de ser específico del ser humano, esto es, apunta al existir no determinado (no fijado ni definido) del ente (*que el ente es, sin más*). Pero este existir, es, en razón de su no-determinación, un existir *posible*, pues el tener-que-ser del *Dasein* se muestra como un *ser-posible*. Cuando Heidegger dice que la esencia del ser humano (*Dasein*) consiste en su existencia está diciendo lo mismo que cuando, previamente (unas líneas antes), señalaba que la esencia debe concebirse desde su *ser*: la *esencia*, para fijar algo del ser humano, se tiene que atener a su *ser*, empero, ese ser de aquel ente humano es designado propiamente como existencia; la existencia es el ser del *Dasein* o ser humano y, como tal, es la base para su posible esencia (para su “qué”)⁴³.

Ahora bien, Heidegger también expresa que el *Dasein*, que *es* sus posibilidades (no las *tiene*), puede en su ser escogerse o perderse, o sea, ganarse a sí mismo o no ganarse jamás (o solo ganarse *aparentemente*)⁴⁴. Es decir, que dentro de sus *modos de ser* (posibles) están la *propiedad* e *impropiedad*: estos son modos de *existir* que articulan lo que el *Dasein* es en cuanto esencia. Tanto la propiedad como la impropiedad se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]. Ambos modos de ser son parte de la existencialidad de la existencia, la cual es el punto de partida de la interpretación *ontológica* del *Dasein*, dado que este ente, según el autor alemán, “se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del *Dasein*”⁴⁵.

⁴³ Cf. *Ídem*.

⁴⁴ Cf. Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.68.

⁴⁵ *Ibíd.*, p.69.

Por otra parte, es menester, en este lugar, introducir algunos conceptos importantes que han sido previamente aludidos, pero no tematizados, como la *medianidad*, que denota la indiferencia cotidiana del ser humano o *Dasein* y que también suele ser llamada por Heidegger *cotidianidad mediana*, constituyendo la inmediatez de aquel ente. Esta cotidianidad es el modo de ser del cual parte todo otro y en el cual desembocan todos los demás⁴⁶: “Al comienzo, al final y constantemente a la base de las maneras especiales de estar-en-el-mundo hallamos la cotidianidad de término medio”⁴⁷. Ahora bien, la explicación del *Dasein* en su cotidianidad mediana no solo otorga estructuras medias, sino que lo que ópticamente *es* en el modo de la medianidad puede, igualmente, ser aprehendido ontológicamente en estructuras concisas indistinguibles “estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un modo propio de ser del *Dasein*”⁴⁸. Según aquello, aparece el término “*existenciales*”, con el cual Heidegger señala los caracteres de ser del *Dasein* que se determinan desde la existencialidad, es decir, todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* y que se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia⁴⁹. Frente a estos *existenciales*, emerge el término tradicional de “*categorías*”, con el cual se hace referencia a las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*. Los *existenciales* no son equivalentes a las *categorías*, pues los primeros son propios del *Dasein*, son sus determinaciones de ser, su estructura existencial; las segundas, en cambio, son las determinaciones de ser de todos los entes que no son *Dasein*. Ambos, *existenciales* y *categorías*, son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser.

B. El estar-en-el-mundo como constitución fundamental del *Dasein*

En el último párrafo de la sección A, ya se mencionó una estructura fundamental del ser humano como *Dasein* (como *existente*): el ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo⁵⁰. El ser humano o *Dasein*, en cuanto se define por su existencia, *está* siempre (o *es* siempre)

⁴⁶ Cf. Acevedo, J. *Hombre, Op. cit.*, p.120.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.69.

⁴⁹ Cf. *Ídem*.

⁵⁰ En lo que sigue, se entenderá la expresión alemana “*In-der-Welt-sein*” como “ser-en-el-mundo” o “estar-en-el-mundo” de forma indistinta, pues apuntan a lo mismo. Ciertamente, la traducción estar-en-el-mundo viene a connotar más claramente el sentido de “habitar” en el mundo, habitar en el ser como tal, sin embargo, la expresión ser-en-el-mundo tiene, en Heidegger, ese mismo sentido: ser en-el-mundo es un habitar en-el-mundo, por lo que ambas traducciones son válidas a nuestro parecer. Por ello, se las utilizará como siendo idénticas.

Lo mismo ocurre con expresiones que posteriormente aparecerán en este trabajo, tales como “ser-a-la-vista” o “estar-ahí-delante” (*Vorhandenheit*) y “ser-a-la-mano” o “estar-a-la-mano” (*Zuhandenheit*).

en relación a un mundo, se sitúa en un mundo y lo habita. Por lo mismo, Heidegger señala ya en *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* que “Dasein quiere decir: *estar en el mundo*. El mundo es el en-qué de semejante ser”⁵¹. Sin embargo, es en el §12 de *Ser y tiempo*⁵² donde Heidegger introduce *en plenitud* este elemento fundamental de la analítica existencial del *Dasein*: ahí describe y precisa la estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, es decir, el *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo)⁵³. El estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del *Dasein*, la estructura que es el punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein*, pues se trata de una estructura necesaria *a priori* de aquel ente que es el ser humano⁵⁴. Esta estructura compleja es *unitaria*, pero sus partes constitutivas o momentos son objeto de examen para el pensador alemán, a saber: 1) el mundo (o en-el-mundo), 2) el *ente*, el *quién*, que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo y 3) el estar-en como tal⁵⁵.

En otras palabras, lo planteado por Heidegger puede sintetizarse así: “La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*”⁵⁶, es decir, el *Dasein* siempre *es* ya como ser-en-el-mundo (o estar-en-el-mundo), este es su *modo de ser* basal, originario y en eso radica su fundamentalidad. *Existir* como *Dasein* es siempre estar ya en un mundo, implicando mundo, pues el estar-en como tal (que es un momento del estar-en-el-mundo) ya muestra una constitución de ser del *Dasein*, es un *existencial* (un carácter de ser que se determina desde la existencialidad de su existencia) que indica un *habitar en* y un *estar familiarizado con*, es decir, revela el carácter fáctico del *factum Dasein* que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*; en otras palabras, revela la *facticidad* del *Dasein*⁵⁷. Sobre esto último, Heidegger profundizará mucho más adelante, al hablar del estar-en como tal, §§28-ss de *Ser y tiempo*, señalando, por ejemplo, en el §29, que el ser humano o *Dasein* constitutivamente, dentro de sus estructuras existenciales, está en la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*]⁵⁸ en su Ahí, en su mundo, esto es, que entra *desnudo* a la existencia y que ello forma parte de su facticidad. Si se vuelve al §12 de la misma obra, se puede observar, también, que el filósofo alemán indica que el *existencial* que designa

⁵¹ Heidegger, M. *El concepto*, *Op. cit.*, p.29.

⁵² Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, pp.79-ss.

⁵³ Cf. Acevedo, J. *Op. cit.*, p.118.

⁵⁴ Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.79.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp.79-80.

⁵⁶ Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. México D.F., Editorial Herder, 2013, p.30.

⁵⁷ Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, pp.81-82.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p.160.

el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo es el *ocuparse de algo* [*Besorgen*]; por eso dice: “Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación”⁵⁹, con lo que se viene a destacar una primacía del carácter práctico de la existencia (y de la interpretación como hermenéutica *práctica*). Mas este *ocuparse de algo* [*Besorgen*] apunta a que el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *cuidado* o *preocupación* [*Sorge*], insinuando, desde ya, que la existencia humana se revelará, en su totalidad estructural, como *cuidado* [*Sorge*]⁶⁰.

Asimismo, el *Dasein* o ser humano, en tanto es estar-en-el-mundo, se relaciona en su mundo con otros entes, entre los que se cuentan los entes no-*Dasein* o no-humanos, los entes circummundanos o intramundanos. Por esto, Heidegger se detiene, en el §15 de *Ser y tiempo*, a examinar el ser del ente que comparece en el mundo circundante. El autor comienza diciendo: “La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos *trato* en el mundo *con* el ente intramundano”⁶¹. No obstante, este trato en el mundo con los entes intramundanos no es el trato de un conocer puramente aprehensor, sino que, más bien, es un ocuparse que *manipula* y *utiliza*, el cual tiene su propio conocimiento (saber práctico)⁶². Por ende, el ente que comparece en el mundo circundante es el ente con el cual el *Dasein* se *ocupa* en su trato cotidiano: “El *Dasein* cotidiano ya *está* siempre en esta manera de ser; por ejemplo al abrir la puerta, hago uso de la manilla”⁶³. En el ejemplo precedente, la puerta es el ente intramundano que comparece en el mundo circundante y lo hace frente al *Dasein* y *por* él, en tanto que este último lo revela e *interpreta* en el *uso* que hace de aquel (*lo interpreta en o con el uso*, es decir, hay una hermenéutica fáctica, de la *praxis*). La relación práctica entre el ente *Dasein* y el ente intramundano que no es *Dasein* revela el carácter de ser de ambos, en tanto uno se muestra en su *ocupación* y el otro facilita (o dificulta) aquella ocupación en cuanto *útil* (utensilio). Así las cosas, el ente intramundano que comparece en el mundo ante el *Dasein* lo hace en el modo de la *ocupación*, mostrándose, primeramente, como lo *disponible*⁶⁴.

En el fondo, lo que Heidegger sostiene es que el ente intramundano que comparece en el mundo circundante no puede ser concebido como una *cosa* (*res*) en el

⁵⁹ *Ibid.*, p.83.

⁶⁰ Esto se verá y desarrollará más adelante, especialmente en el §5 de esta investigación.

⁶¹ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.94.

⁶² Cf. *Ibid.*, p.95.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ Cf. Heidegger, M. *El concepto, Op. cit.*, pp.31-33.

sentido de un ente que simplemente es ser-a-la-vista o está-ahí delante [*Vorhandenheit*] y que se limita a ello, sino que ha de pensarse que este ente es un *útil* o *utensilio*, es decir, un ente que es ser-a-la-mano o está-a-la-mano [*Zuhandenheit*]⁶⁵, que está no solo ahí delante sino que es *disponible* y manejable. El *ser* del ente intramundano no es primera y originariamente ser-a-la-vista o estar-ahí-delante [*Vorhandenheit*] sino ser-a-la-mano o estar-a-la-mano [*Zuhandenheit*]. En consecuencia, el comportamiento del *Dasein* en el mundo circundante, en relación a este ente intramundano, es primeramente práctico y no teórico⁶⁶, aunque en ese actuar hay un *interpretar* y un *comprender* del *útil* por parte del *Dasein*: el *Dasein* interpreta al ente intramundano, por ejemplo un martillo, cuando lo *toma* y comprende su sentido de ser-utensilio, ejecutando el acto de martillar; el acto de martillar es el acto interpretativo que permite la comprensión del *útil* en su sentido (en su ser) por parte del ente *Dasein*. En pocas palabras, se puede decir que el ser del ente que comparece en el mundo circundante es ser-a-la-mano *para* el *Dasein*.

No obstante, el *Dasein* o ser humano, como estar-en-el-mundo, no solo se relaciona en su mundo con otros entes no-*Dasein* o no-humanos, sino que también coexiste con otros *Dasein*, otros seres humanos, así como también, consigo mismo. Por esto, Heidegger aborda, en los §§25 y 26 de *Ser y tiempo*, estos dos importantes tópicos de la analítica del *Dasein*: el estar-con o coestar y el ser-sí-mismo (este último solo parcialmente, ya que su examen continúa en el §27 de la misma obra). La pregunta que guía este examen es la que interroga por el *quién* que es inherente al *Dasein* cotidiano⁶⁷. El punto de partida de la dilucidación de este *quién* son, a juicio del filósofo alemán, los *otros*⁶⁸. ¿Pero quiénes son esos *otros* o cómo deben ser entendidos? Heidegger responde: “‘Los otros’ no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”⁶⁹. Posteriormente, el pensador alemán afirma que el *nosotros* es anterior al *yo*, en el sentido de que el *Dasein* o ser humano es esencialmente en sí mismo un *ser-con*⁷⁰ o *coestar* y que, por eso, el *yo* no es más que un momento del *nosotros*: el ser-sí-mismo se muestra como un momento secundario. Conforme a esto, los otros aparecen como aquellos de quienes *uno mismo* no se distingue sino entre quienes también

⁶⁵ Remítase a la nota nº50 del presente escrito.

⁶⁶ Cf. Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.97.p

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp.140-142.

⁶⁸ Cf. Acevedo, J. *Hombre, Op. cit.*, p.128.

⁶⁹ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.143.

⁷⁰ Cf. Acevedo, *Hombre, Op. cit.*, p.128.

se está, tal como indicaba Heidegger en la cita de más arriba. Inclusive, el estar-solo del *Dasein* viene a ser un *coestar* o estar-con en el mundo, pues únicamente *en y para* un estar-con puede hacer falta [*fehlen*] el *otro*⁷¹. Es más, es una prueba del estar-con el que se dé y sea posible el estar-solo del *Dasein* ya que este es un modo deficiente de aquel.

El *Dasein* se *ocupa* de los entes intramundanos que están-a-la-mano [*Zuhandenheit*] o se cura de ellos y es solícito o *procura-por* los otros (entes que son *Dasein*). De esta forma, la preocupación o cuidado [*Sorge*] sufre una escisión, a saber, se vuelve *ocupación* o curarse-de [*Besorgen*] y solicitud o *procurar-por* [*Fürsorge*], esto según el ente con el cual entre en contacto e interactúe el *Dasein* o ser humano, es decir, dependiendo de si hace frente a un ente intramundano o *utensilio* o si se encuentra con un ente-otro u otro *Dasein* (otro ser humano; el prójimo)⁷².

Pero el coestar y el ser-sí-mismo no son los únicos en cuanto a modalidad del estar-en-el-mundo: el ser humano o *Dasein* es en el mundo relacionándose también con el impersonal “se”, con el *uno* [*das Man*]. Es por ello que Heidegger continúa en el §27 de *Ser y tiempo* con el examen que ya había comenzado en los §§25 y 26, pero desplazando el estudio desde el sí-mismo y los otros a el sí-mismo y el *uno* (el impersonal “se”). En dicho lugar, el filósofo alemán indica, según los resultados precedentes, que:

El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta⁷³.

De acuerdo con eso, y siguiendo al mismo Heidegger, se puede llegar a sostener que el *quién* de que se trata “no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]”⁷⁴. Este *uno* del que habla el autor alemán es un *existencial* que pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*⁷⁵. En consecuencia, el “sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del sí-mismo asumido expresamente”⁷⁶. Este sí-mismo *propio* se articula en el *Dasein* con posteridad a aquella remisión al *uno*. En síntesis, lo primero que se da en el *Dasein* o

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p.129.

⁷² Cf. *Ídem*.

⁷³ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.151.

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p.153.

⁷⁶ *Ídem*.

estar-en-el-mundo es ser los otros en la forma impersonal del “se” y no, como comúnmente se ha pensado en la tradición, ser sí-mismo (este sí-mismo se tiene que *recuperar* posteriormente). Es en este sentido que se puede decir que el ser humano o *Dasein* se encuentra en su cotidianidad bajo el señorío de los otros y que el ser-sí-mismo es solo una modificación existencial (óptica) del existencial esencial (ontológico) del *Dasein* que es el “se”⁷⁷ o *uno* [*das Man*]. Ahora bien, aquella forma de captar a los otros, tal como indica el profesor Acevedo, leyendo a Heidegger, ya está atravesada por una afectividad y por un comprender *originarios*:

El hombre *comprende* y *siente* su ser, el de los demás entes y el ser en general, y a través del *habla* dice y se dice esa comprensión y ese sentir. El hombre *está en un comprender* (*Verstehen*); en un temple de ánimo o talante (*Befindlichkeit*) y en un habla (*Rede*). Todo ello constituye el *ahí* (*Da*) del ser-ahí (*Dasein*)⁷⁸.

Esta última observación crucial sobre el *Dasein* o ser humano hace retornar al tema de la afectividad y su lugar en el pensamiento heideggeriano, pues apunta a una *originariedad* de aquella dimensión humana. Por ende, en la siguiente sección se abordará, por fin, el *Dasein* o estar-en-el-mundo *afectivo*.

C. El *Dasein* o estar-en-el-mundo como disposición afectiva o encontrarse

Después de la extensa caracterización del ser humano como *Dasein* y estar-en-el-mundo, en donde se revisó elementos teóricos tan relevantes como la esencia [*Wesen*], la existencia [*Existenz*], el ocuparse [*Besorgen*], el cuidado o preocupación [*Sorge*], el estar-con o coestar y el *uno* [*das Man*], ya se puede hacer frente al asunto de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*]. Esta se revela, primero, como modalidad del estar-en-el-mundo, esto es, que el *Dasein*, que es estar-en-el-mundo, aparece como *siendo* en el modo de la disposición afectiva o encontrarse: el ser humano es disposición afectiva, se *encuentra* siempre de cierta manera, está en este o aquel *estado* (ánimico), o sea, está habitual y constantemente *templado*, existiendo como ser-afectivo en su cotidianidad. El *Dasein* vive, ópticamente, *en* y *desde* sus sentimientos (ateniéndose al sentido heideggeriano del término)⁷⁹, se ocupa o es solícito a partir de ciertos afectos que constituyen su estado de ánimo cotidiano. En otras palabras, para Heidegger, los afectos

⁷⁷ Cf. Acevedo, J. *Hombre*, *Op. cit.*, pp.132-ss.

⁷⁸ *Ibid.*, pp.134-135.

⁷⁹ Remítase al §2 del presente escrito.

(emociones, pasiones y sentimiento) son diferentes modos del encontrarse o disposición afectiva del propio ser humano en tanto *Dasein* y estar-en-el-mundo.

Más aún, este modo de estar-en-el-mundo que es la disposición afectiva, es la modalidad del estar-en como tal en donde el *Dasein* o ser humano se capta y se descubre a sí mismo. Dice el autor alemán: “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»⁸⁰. De igual manera, el *Dasein* también descubre y aprehende, como se señaló al final de la sección B de este apartado, el estar-con o coestar y el impersonal “se” o uno [*das Man*] (lo que constituye su procurar-por o ser-solícito), lo mismo que su ocuparse de algo; la disposición afectiva abre *originariamente* al ser humano como descubridor y aprehensor de sí-mismo, de los otros y de las cosas-utensilio, con lo que se revela un segundo aspecto de aquel encontrarse.

También, se constata que, para Heidegger, la disposición afectiva o afectividad se revela como *originaria* del *Dasein*, esto es, como parte estructural y original del ser humano, un modo del estar-en-el-mundo que *está* desde el origen de su existencia. Este tercer aspecto con el que se revela la disposición afectiva apunta a su *carácter de ser*: ella se da en el orden ontológico y viene a ser un *existencial* del *Dasein*, es decir, una estructura de existencia fundamental de él, manifestándose, igualmente, en el orden óntico como estado de ánimo [*Stimmung*] o temple anímico [*Gestimmtheit*]⁸¹, o sea, como ese dejarse templar y determinar de tal o cual manera en el estado de ánimo, modo fundamental en el que el ser humano está fuera de sí mismo (esencialmente y siempre). Dice Heidegger: “Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar solo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado⁸²; en otras palabras, el “hecho de que el *Dasein* siempre esté en un cierto temple de ánimo y que éste incida en el modo en que se encuentra con su entorno, es señalado en *Ser y tiempo* como una manifestación óntica de que la disposición afectiva es uno de sus existenciales constitutivos⁸³”.

Por último, en conformidad con lo previamente establecido, se revela un cuarto y último aspecto sobre la disposición afectiva o encontrarse, aspecto que, a su vez, es el más general de todos: que aquel existencial o modo de ser del *Dasein*, solo puede

⁸⁰ Heidegger, M. *El concepto*, *Op. cit.*, pp.46-47.

⁸¹ Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.158.

⁸² *Ídem*.

⁸³ Lythgoe-Conicet, E. *Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930*. En *Revista de Filosofía Aurora*, Vol. 26, N°39, Curitiba, 2014, p.760.

abordarse, esto es, tematizarse y describirse adecuadamente, en el marco de una ontología fundamental o, lo que es lo mismo, una analítica existencial del *Dasein*, pues ahí se develan las estructuras existenciales fundamentales que le son propias a este ente. Dicho de otro modo: la analítica existencial clarifica al ser humano en su ser, partiendo de su existencia, por ende, se presenta como el lugar idóneo para examinar en profundidad la dimensión afectiva o afectividad humana. El profesor Madrid indica al respecto:

Es [en la analítica existencial del *Dasein*] donde se pone de manifiesto que aquello que a nivel *ontológico existencial* denominamos disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) y que es a nivel óntico existencial conocemos como estado de ánimo (*Stimmung*), temple anímico (*Gestimmtsein*) o, simplemente, como sentimiento (*Gefühl*), no es meramente una "nada", sino que es, junto con el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*), uno de los tres modos de aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*⁸⁴.

Ahora bien, qué significa que la afectividad o disposición afectiva sea un modo de *aperturidad* y cuál es el sentido de esta última, son interrogantes que se aclararán en el siguiente apartado de este escrito (cf. §5). De momento, lo importante es tener presente que, para Heidegger, solamente en el marco de una ontología fundamental o analítica existencial del *Dasein* es plausible examinar de forma adecuada la disposición afectiva o encontrarse, ya que únicamente ahí se revelan los caracteres de ser fundamentales del ser humano. Asimismo, hay que subrayar que el análisis existencial que realiza el autor alemán sobre la disposición afectiva, esto es, sobre aquello que en el plano óntico se denomina estados de ánimo, temple anímico o, simplemente, sentimientos, se debe poner a la base de toda *psicología* de los estados de ánimo, en tanto dicho análisis se enmarca en el proyecto más amplio de dar respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía⁸⁵ (la ontología fundamental como base de toda ontología regional).

§ 5. Caracterización de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*]

En la sección C del apartado precedente (§4) se desarrollaron algunas descripciones preliminares sobre la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*], dentro de las cuales se destacó que ella es un existencial o modo de ser fundamental del *Dasein*, o sea, una estructura de existencia o constituyente existencial fundamental de aquel ente. Por eso, se dijo que el hecho de que el *Dasein* o ser humano siempre esté en

⁸⁴ Madrid, R. *Op. cit.*, p.9.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.11.

un cierto temple anímico y que, a la vez, dicho temple incida en el modo en que se *encuentra* con su entorno o se *dispone* hacia él, es indicado en *Ser y tiempo* como una manifestación óptica que demuestra que la disposición afectiva es uno de sus existenciales constitutivos. Empero, sobre la base de esta observación preliminar, hay que detenerse en un punto que no ha sido enfatizado lo suficiente: en el planteamiento heideggeriano de la afectividad o dimensión afectiva, esta no solo es llamada *disposición* afectiva o encontrarse –como mero capricho terminológico– sino que es considerada estructuralmente, en su ser, como *disponibilidad*⁸⁶ o un estar-dispuesto (en el mundo)⁸⁷. Es más, este estar-dispuesto indica, desde ya, la capacidad desveladora que va a caracterizar a la disposición afectiva⁸⁸; esta última es “la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el Dasein”⁸⁹.

Así las cosas, Heidegger sostiene que el “hecho de que el ente que tiene el carácter del Dasein sea su *ahí* significa, al mismo tiempo, que el Dasein es la posibilidad de ser caracterizada como el haber abierto el mundo”⁹⁰, es decir, como *apertura*. Anteriormente, se ha descrito que el ser humano como *Dasein* o estar-en-el-mundo, tiene en su estructura, a modo de existencial, el momento constitutivo del estar-en, momento que en sí mismo ya implica la totalidad de la estructura existencial estar-en-el-mundo y que en su ser se muestra como cuidado o preocupación [*Sorge*] (cf. §4, sección B). De igual modo, hacia el final del §4, sección C, se mencionó que la disposición afectiva es un modo de apertura [*Erschlossenheit*] y que esta tendría que ser descrita posteriormente. Pues bien, en este lugar es menester hacerse cargo de aquellas observaciones: la disposición afectiva o encontrarse aparece entonces, ante el examen fenomenológico-existencial, como uno de los modos de apertura del *Dasein*, o sea, como uno de los modos que toma el estar-en, en cuanto cuidado o preocupación, para *abrir* el mundo y *estar-abierto* a él. La apertura es el modo fundamental que tiene el *Dasein* o ser humano de abrirse y de descubrir el mundo, al tiempo que este último se abre y se descubre ante aquel:

Y por apertura entendemos el modo fundamental como el Dasein es su Ahí (como el Dasein en su Da), es decir, por el cual él se abre y se descubre el mundo y, a su vez, el mundo de abre y de descubre ante él. De ahí que la

⁸⁶ Rovaletti, M. *Op. cit.*, p.46.

⁸⁷ Cf. Heidegger, M. *El concepto*, *Op. cit.*, p.47.

⁸⁸ Cf. *Ídem*.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ *Ídem*.

verdad esté íntimamente ligada con al aperturidad e incluso se pueda llegar a afirmar que es en la aperturidad del Dasein donde el fenómeno de la verdad alcanza su sentido más originario, ya que *con* ella y *por* ella tiene lugar el ser-descubridor del Dasein y el estar al descubierto de los entes intramundanos⁹¹.

Por ende, la afectividad, como *disposición* afectiva, es una manera fundamental que tiene el ser humano o *Dasein* de encontrarse en el mundo, de abrirlo y de *abrirse* a él. De esta forma, queda consignado que la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] es uno de los tres modos de aperturidad [*Erschlossenheit*] del *Dasein*, junto con el comprender [*Verstehen*] y el habla o discurso [*Rede*]: con ellos el *Dasein* se abre al mundo y lo abre al mismo tiempo, puesto que se *encuentra* en su mundo y se *dispone* hacia él en una cierta *tonalidad* afectiva, a la vez que en una cierta *compresión* fáctica, las cuales son expresadas, igualmente, en un cierto habla o discurso (lenguaje).

A. Estructura y carácter de la disposición afectiva

Pese a que ya se han descrito varios aspectos de la disposición afectiva o encontrarse, aún quedan por determinar, con mayor precisión y detalle, tanto su estructura como su carácter (de ser). Para ello, se debe volver a lo expuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*, especialmente al §29 de dicha obra. En ese lugar, el filósofo alemán “va a presentarnos el fenómeno de la disposición afectiva como un existencial fundamental, a través del cual el Dasein es su Ahí (Da), definiendo la estructura y caracteres de ésta”⁹². Heidegger identificará y describirá, entonces, tres caracteres ontológicos esenciales que definen la estructura de la disposición afectiva, por lo que, a continuación, se tendrá que examinar cada uno ellos, para así poder determinar aquella estructura en toda su plenitud.

Desde un comienzo, el pensador alemán va a insistir en que el *Dasein* ya está siempre *abierto afectivamente* en el temple de ánimo y lo está como aquel ente al que le ha sido confiada en su ser la existencia, esto es, “un ser que él tiene que ser existiendo”⁹³. De esta manera, la afectividad, como disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*], abre al *Dasein* primariamente a su condición de arrojado [*Geworfenheit*] a un mundo, al puro hecho de existir o facticidad; se puede decir que la “afectividad es receptividad activa, es *disponibilidad*, pero también tiene la función de *abrirnos* a nuestro propio ser para darnos a entender nuestra situación originaria: la “facticidad” [o condición de

⁹¹ Madrid, R. *Op. cit.*, p.9.

⁹² *Ibid.*, p.42.

⁹³ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.159.

arrojado] (*Geworfenheit*)”⁹⁴. En este sentido, el primer carácter esencial de la disposición afectiva es que “*abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de una aversión esquivadora*”⁹⁵.

Son los diferentes estados de ánimo [*Stimmungen*] los que abren al *Dasein* originariamente, o sea, lo abren en su condición de arrojado (facticidad), condición que es una determinación existencial de aquel ente que *es* en la forma del estar-en-el-mundo; el que aquellos estados de ánimo (plano óptico) varíen constantemente, cambien de uno a otro, no hace sino demostrar que el ser humano o *Dasein* ya está siempre anímicamente templado y afectivamente abierto (plano ontológico). Empero, aquel cambio constante de un estado anímico a otro, llamado también *indeterminación afectiva* –que suele ser persistente, monótona y descolorida–, hace que el ser del Ahí se manifieste como *carga*: el *Dasein* es el Ahí [*Da*] del ser [*sein*], por lo que el *carácter de ser* del *Dasein* que se presenta como carga en la indeterminación afectiva es la *facticidad* o condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí⁹⁶. Por consiguiente, el estado de ánimo [*Stimmung*], puede liberar de la carga del ser, al tiempo que revelar el carácter de carga del propio *Dasein*, esto es, revelar que el ser humano está entregado a su *existir* y tener-que-ser. Esto último es lo que el *Dasein* esquivo regularmente en la vida cotidiana, huye de sí mismo, de su propio ser, de su estar *entregado* a su ser; a dicho huir(se), que solo puede darse “en la forma de la disposición afectiva”⁹⁷ –pues el *encontrarse* se origina no en un directo buscar sino en un huir–, Heidegger lo denomina *aversión esquivadora*. Por todo lo anterior, el *Dasein* queda abierto por la disposición afectiva para sí mismo, para su condición de arrojado, al modo de una aversión que intenta esquivar dicha condición⁹⁸.

Por otra parte, se puede observar que el estar-en-el-mundo del *Dasein* es, él mismo, disposición afectiva⁹⁹; a esto apunta el filósofo alemán cuando señala que: “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 éste mismo”¹⁰⁰. El estar-dispuesto, que es propio del estado de ánimo [*Stimmung*], abre el Ahí de modo originario o lo cierra de manera obstinada: “tanto la apertura como la cerrazón del Ahí del *Dasein* dependen de un estado

⁹⁴ Rovaletti, M. *La afectividad como pathos: la vuelta a la experiencia originaria*. En *Revista Nufen*, Vol. 10, N°3, 2018, p.57.

⁹⁵ Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.160.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p.159.

⁹⁷ *Ibid.*, p.160.

⁹⁸ Madrid, R. *Op. cit.*, p.45.

⁹⁹ Cf. Rovaletti, M. *La existencia*, *Op. cit.*, p.45.

¹⁰⁰ Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.161.

de ánimo”¹⁰¹, lo cual queda evidenciado al considerar la indisposición afectiva (o también llamada “mal humor”) que sobreviene cuando el *Dasein*, irreflexivamente, “se abandona y entrega por entero al ‘mundo’ de la ocupación”¹⁰², ya que en ella “el *Dasein* se torna ciego para sí mismo, el mundo circundante de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía”¹⁰³. Por tanto, el estado de ánimo ha abierto ya siempre, de alguna manera, el estar-en-el-mundo en su totalidad y hace posible por vez primera un *dirigirse hacia*, esto es, posibilita la *intencionalidad*¹⁰⁴. Con esto se muestra un segundo carácter esencial de la disposición afectiva, a saber, que ella 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”¹⁰⁵. Con ello, queda expresado el carácter ontológico que dice relación con la apertura del estar-en-el-mundo en su totalidad.

Asimismo, puede captarse que la apertura del mundo, propia del estar-en, está constituida por la disposición afectiva y que en ello se muestra un tercer carácter de aquella: “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*”¹⁰⁶. De esta manera, Heidegger acentúa que el “temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo”¹⁰⁷, ya que determina previamente al *Dasein* en su estructura existencial para que pueda ser *afectado* por los otros entes que comparecen en el mundo ante él, esto es, por los entes *intramundanos*, los *útiles* o utensilios, cuyo ser se muestra como estar-a-la-mano o ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] (cf. §4, sección B).

Lo anterior ocurre porque los entes intramundanos comparecen en el mundo que ya ha sido abierto previamente, o sea, su comparecer depende de la apertura previa del mundo, la cual es permitida por la disposición afectiva o encontrarse en tanto es su co-constituyente. Así las cosas, los entes comparecen en el mundo por medio de la *circunspección*, que es un modo de relacionarse con los entes, una mirada alrededor, que tiene un carácter *práctico*, en tanto es la manera de ver los entes que se presentan a través de un modo de trato específico que se tiene con ellos: el uso y la manipulación. Este trato hace comparecer a los entes como *útiles* cuyo modo de ser es estar-a-la-mano (para el *Dasein*), por lo tanto, la circunspección maneja y da seguridad al trato con los entes

¹⁰¹ Madrid, R. *Op. cit.*, p.46.

¹⁰² Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.161

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ Cf. *Ídem.*

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.162.

¹⁰⁷ *Ídem.*

intramundanos¹⁰⁸, de manera que implica un cierto cuidado o precaución de los útiles; además, ella tiene el carácter de ser-concernida [*Betroffenwerden*] a partir de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*], lo que viene a significar que si en el orden ontológico los entes intramundanos conciernen al *Dasein* en algo, ya sea en su resistencia, amenaza, etc., es porque la estructura existencial del estar-en en cuanto tal puede ser afectada, de las maneras antes mencionadas, por lo que comparece dentro del mundo¹⁰⁹. Dicho de otra forma: “si los entes que comparecen dentro del mundo (los *a la mano*) se nos presentan afectándonos como inservibles, resistentes o amenazantes, es porque la estructura existencial del estar-en lo permite, permite su concernencia”¹¹⁰.

Para finalizar, se puede sintetizar todo lo expuesto en esta sección recurriendo a las siguientes palabras de Heidegger:

La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo¹¹¹.

De esta manera, se da término al examen sobre los tres caracteres ontológicos que determinan la estructura de la disposición afectiva o encontrarse, enfatizando en que ellos se pueden reunir, simple y sintéticamente, bajo el término de *carácter aperiente*, con el cual se pone al descubierto su función ontológico-existencial originaria.

B. Disposición afectiva y temporeidad [*Zeitlichkeit*]

Ahora bien, dado que la *temporeidad* [*Zeitlichkeit*] es “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein*”¹¹², es necesario llevar a cabo una breve descripción de la relación que ella tiene con la disposición afectiva o encontrarse, haciendo una revisión de lo que es la constitución tempórea de esta última.

En primer lugar, se tiene que hacer una observación general sobre qué es la temporeidad [*Zeitlichkeit*] y cuál su importancia en la analítica existencial del *Dasein*. La temporeidad es puesta al descubierto por la determinación del sentido ontológico del fenómeno del cuidado o preocupación [*Sorge*], siendo este último el

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, p.97.

¹⁰⁹ Cf. Madrid, R. *Op. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ *Ídem.*

¹¹¹ Heidegger, M. *Ser, Op cit.*, p.163.

¹¹² *Ibíd.*, p.254.

existencial que expresa la totalidad estructural del *Dasein* en sus varios momentos; es así que la temporeidad se revela como el *sentido* del cuidado propio, entendiendo por “sentido” el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser. Asimismo, la temporeidad se experimenta de manera original en el modo propio del estar-entero del *Dasain*, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora (que es uno de los modos eminentes de la temporeidad); ella es aquello que hace posible la totalidad de aquel todo estructural articulado que es el cuidado o preocupación. Ahora bien, la temporeidad es el fenómeno unitario de tres momentos o *éxtasis*, a saber, pasado, presente, y futuro¹¹³; dice Heidegger: “El haber-sido emerge del futuro de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente”¹¹⁴. En otras palabras, para el autor alemán, la temporeidad se presenta unitariamente “como futuro que está siendo sido y presenta”¹¹⁵, siendo su esencia la temporización¹¹⁶ en la unidad de dichos éxtasis, temporización que tiene como carácter propio la *finitud*.

Después de lo previamente establecido, como segundo paso, ya se puede considerar y describir la relación entre temporeidad y disposición afectiva o encontrarse. En el §68 de *Ser y tiempo*, Heidegger se dedica a hacer visible la constitución tempórea de la disposición afectiva. Ahí, se vuelve a recalcar que la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*] se funda en la condición de arrojado o facticidad [*Geworfenheit*], ya que el *estar-arrojado* [*Geworfensein*] significa, existencialmente, *encontrarse* [*sich befinden*] de esta o aquella manera. Es así como el estado de ánimo viene a manifestar la *manera* como el *Dasein* es cada vez el ente arrojado, mas este modo de *encontrarse* del ente arrojado es posibilitado, exclusivamente, por el pasado o *haber-sido*, tal como indica, acertadamente, el profesor Madrid:

[...] lo que posibilita el encuentro del *Dasein* consigo mismo a través de la disposición afectiva, es decir, lo que posibilita el encontrar-se afectivo del *Dasein* ante su *factum*, es el haber sido el, *pasado* (entendido desde el tiempo originario), que es uno de los tres éxtasis (salida fuera de sí) que conforman en su unidad [...] la temporeidad¹¹⁷.

¹¹³ Debe tenerse en cuenta que, a juicio de Heidegger, el futuro tiene una primacía por sobre los otros momentos o éxtasis, pues es el fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia.

¹¹⁴ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.343.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.344.

¹¹⁶ Entiéndase por “temporización” es *desplegarse* del tiempo o temporizarse del tiempo.

¹¹⁷ Madrid, R. *Op. cit.*, p.54.

Dicho lo anterior, se puede constatar que, según Heidegger, los estados de ánimo son posibles únicamente sobre la base de la *temporeidad* [*Zeitlichkeit*], puesto que ellos se *temporizan* primariamente en el *haber-sido* (pasado). De este modo, el breve examen sobre la relación entre disposición afectiva y la temporeidad puede darse por concluido, en tanto ha puesto de manifiesto la esencial conexión, a través de la temporización, entre el estado de ánimo [*Stimmung*] (con sus constantes cambios) y el haber-sido o pasado.

§ 6. Modos de la disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*]

Un estudio de la disposición afectiva o encontrarse no puede pasar por alto su modalidad, esto es, sus diversos modos de darse, aparecer o manifestarse en la vida del ser humano, por lo que es necesario detenerse en el examen de estas modalidades. En el planteamiento heideggeriano, puede notarse una división crucial en los modos de la disposición afectiva, a saber, la distinción entre disposiciones afectivas con carácter de fundamentales y no-fundamentales. Por tanto, aquí se tiene que indagar, en un primer momento, esa distinción heideggeriana, para posteriormente, en un segundo momento, abordar en un análisis acotado algunas disposiciones afectivas relevantes (y concretas).

A. Disposiciones afectivas fundamentales y no-fundamentales

A juicio de Heidegger, la disposición afectiva, en tanto se manifiesta ónticamente en los temples o estados de ánimo, puede darse de dos maneras, o sea, puede ser aprehendida de dos modos: 1) como teniendo el carácter de *fundamental* o 2) como teniendo el carácter de no-fundamental. De esta forma, la disposición afectiva siempre se da en una u otra modalidad –de ahí que pueda hablarse de *disposiciones afectivas*, en *plural*-, dependiendo de tres aspectos o características esenciales de su estructura que determinan el *carácter de fundamental*; bien dice el profesor Madrid al respecto:

Para el análisis heideggeriano de los temples o disposiciones afectivas, no todos tienen el carácter de fundamental y ello se debería principalmente a tres características esenciales de su estructura. Por un lado la capacidad de una determinada disposición afectiva de templarse ante la totalidad; por otro, el modo de temporizarse de ella, ya sea este a partir de la *propiedad* o *impropiedad*; y por otro el carácter de experiencia que reside en todo temple fundamental¹¹⁸.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.56.

Así las cosas, el carácter de fundamental de una determinada disposición afectiva o temple anímico se sustenta en aquellas tres características esenciales de su estructura, con las cuales se apunta a rasgos descriptivos muy específicos dentro de los fenómenos afectivos. En primer lugar, se observa que el carácter de fundamental le viene dado a una determinada disposición afectiva o temple anímico cuando ella se temple ante una *totalidad* de lo ente –como pasa, por ejemplo, en la *angustia*- y no ante un objeto determinado –como pasa en el caso del *miedo*-. En segundo lugar, se otorga el carácter de fundamental a las disposiciones afectivas por el modo de temporizarse que ellas tienen respecto de otras disposiciones afectivas *comunes*: “Las disposiciones afectivas fundamentales o temples fundamentales adquieren su *propiedad* al temporizarse primariamente desde un haber-sido retrotrayendo al Dasein hacia el *factum* de su condición de arrojado”¹¹⁹. En tercer lugar, en las disposiciones afectivas fundamentales o temples fundamentales destaca su carácter de experiencia, es decir, que en todos ellos hay una *experiencia fundamental* (sobre lo ente). De acuerdo a estos rasgos esenciales, ya es plausible acometer la labor de analizar brevemente algunas disposiciones afectivas relevantes, considerando si estas son o no fundamentales para la existencia del *Dasein*.

B. Algunas disposiciones afectivas relevantes: el miedo [*die Furcht*], la angustia [*die Angst*] y la serenidad [*Gelassenheit*]

Dentro de las disposiciones afectivas relevantes se hallan el miedo, la angustia y la serenidad –entre muchas otras-, siendo confundidas, habitualmente, la primera con la segunda, pese a tener un carácter de ser muy distinto; es por esto que aquí se las intentará describir concisamente, demarcando sus diferencias esenciales, ya que ambas son cruciales en la existencia humana. A ello se agrega la descripción de la tercera disposición afectiva mencionada, pues se trata de un modo de encontrarse que es de suma importancia en el contexto actual del ser humano (época técnica) y su trato con la naturaleza.

El miedo o temor [*die Furcht*] se muestra, en el análisis heideggeriano de *Ser y tiempo* (§30), como una disposición afectiva no-fundamental y existensiva, pues su *ante qué* (ante qué del miedo) es *algo definido*, algún ente intramundano que se muestra como amenazante; igualmente, el *tener miedo* en cuanto tal es el estado de ánimo que revela al *Dasein* lo amenazante como lo que es, o sea, como una amenaza para él, para su existencia en el mundo: “el *tener miedo* en cuanto tal es una disposición afectiva del Dasein , y que,

¹¹⁹ *Ibíd.*, p.57.

como uno de los posibles modos de estar-en-el-mundo, nos abre a la posibilidad de que desde él (del mundo) pueda acercárenos revelándose lo temible”¹²⁰. Además, aquello *por lo que* teme el miedo, esto es, aquello por lo cual se siente miedo, es por el ente que puede experimentar el temor, es decir, por el *Dasein* (tanto por sí-mismo como por los otros, en el coestar). El profesor Madrid señala:

Cuando nos hemos preguntado por aquello por lo que teme el miedo, hemos respondido, con Heidegger, que es el *Dasein* mismo. Además, hemos visto que cuando el *Dasein* teme por *la casa y los bienes*, aun así teme por él, por su propia existencia, puesto que lo que se ve amenazado es su estar-en-medio-de. Por último podemos sumarle la duda de que el *Dasein* no teme solo por las cosas en medio de las cuales *está* o *es*, sino también teme por otros, por otros *Dasein*¹²¹.

De esta manera, el *temer por* es desvelado como un modo de la disposición afectiva que es solidario con los *otros*; dice Heidegger: “Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno”¹²². Empero, todo aquello no agota la descripción del miedo, debido a que también se puede constatar que él se muestra como una disposición afectiva *impropia* a partir de su interpretación tempórea: su carácter impropio le viene dado por la impropiedad de su temporeidad, ya que su sentido tempóreo primario *parece* ser más bien el futuro, antes que el haber-sido (pasado), pues el miedo se caracteriza como la espera de un mal venidero. Ahora bien, aquello es solo en *apariencia*, pues en el fondo el sentido tempóreo-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, siendo el olvido una modalidad del haber-sido que modifica la temporización de los otros dos éxtasis (presente y futuro o porvenir); luego, el miedo, pese a ser una disposición afectiva impropia, se temporiza primariamente en el haber-sido y solo es posible gracias a este último sentido existencial.

Por su parte, la angustia [*die Angst*] es considerada por Heidegger, en el §40 de *Ser y tiempo*, como una disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*] o estado de ánimo fundamental [*Grundstimmung*]: en dicho lugar, el pensador alemán sostiene que la angustia se angustia *ante* el estar-en-el-mundo, es decir, el “*ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*”¹²³ o, con más precisión, “*el mundo en cuanto tal*”¹²⁴,

¹²⁰ *Ibid.*, p.59.

¹²¹ *Ibid.*, p.60.

¹²² Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.166.

¹²³ *Ibid.*, p.208.

¹²⁴ *Ibid.*, p.209.

ya que no se trata de ningún ente intramundano (ni *a la mano* ni que *está-ahí*) sino de algo *indeterminado*, cuya indeterminación descansa, por una parte, en que el *Dasein* angustiado no sabe cuál es el ente intramundano que lo amenaza, y por otra, en que los entes intramundanos se le presentan como *irrelevantes*. El ser humano o *Dasein* se angustia ante una *nada*, esto es, lo amenazante ya está en el Ahí, pero, a la vez, en ninguna parte (en específico)¹²⁵, por lo que el *ante qué* de la angustia del *Dasein* se revela como una nada –en el sentido de nada determinado o nada en particular- que, al mismo tiempo, es *algo*, a saber, el mundo en cuanto tal: “el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”¹²⁶. Asimismo, tal como pasaba con el miedo, la angustia no solo tiene un ante qué, sino que también es angustia *por*: aquello *por lo que* la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo. En la angustia, el *Dasein* “es arrojado ante sí mismo, ante aquello por lo cual se angustia, ante su poder-estar-en-el-mundo”¹²⁷, con lo cual se indica que el *por lo que* de la angustia abre a aquel ente como *ser-posible*, vale decir, “como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”¹²⁸. De esta manera, la angustia viene a darle al *Dasein* la posibilidad de ser libre para escogerse, de escoger la propiedad de su ser¹²⁹. Además, esta disposición afectiva fundamental manifiesta la peculiaridad de que su *ante qué* y su *por lo que* son lo mismo: el estar-en-el-mundo. Inclusive, *angustiar-se mismo*, en tanto disposición afectiva (por ser una disposición afectiva), es un modo fundamental de estar-en-el-mundo; en pocas palabras, en la angustia, el *Dasein* “es llevado ante sí mismo como estar-en-el-mundo”¹³⁰, debido a “las posibilidades de apertura del mundo como mundo”¹³¹ y del “*estar-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado*”¹³².

De acuerdo a lo anterior, la angustia permite sacar al *Dasein* de la *caída* en que está habitualmente. Recuérdese que en el fenómeno de la caída, el *Dasein* huye de sí mismo, de su poder-ser-sí-mismo propio, refugiándose en el impersonal “se”, en el uno [*das Man*], y en la publicidad que impera en este. La angustia retrotrae al *Dasein*, lo pone en un aislamiento consigo mismo, abriéndole su propio ser como estar-en-el-mundo, por lo que lo arranca de la caída en que cotidianamente está. Lo terrible de la angustia es,

¹²⁵ Cf. *Ídem*.

¹²⁶ *Ídem*.

¹²⁷ Madrid, R. *Op. cit.*, p.65.

¹²⁸ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.210.

¹²⁹ Cf. Madrid, R. *Op. cit.*, p.65.

¹³⁰ *Ídem*.

¹³¹ *Ídem*.

¹³² Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.210.

justamente, que en ella el *Dasein* está fuera de todo lugar, no tiene una morada, no tiene un lugar donde estar, se *encuentra* ensimismado en su ser. Por eso, en aquel estado de ánimo impera una profunda falta de sentido, una carencia de significatividad¹³³ total. Por otra parte, la angustia se revela, además, como una disposición afectiva *propia*, dado que se temporiza o es constituida por el modo extático específico que es el llevar ante la posibilidad de ser-repetido o, simplemente, *posibilidad de repetición*, el que, a su vez, es un modo específico del haber-sido (pasado). Hasta aquí llega, en síntesis, lo planteado por el filósofo alemán en *Ser y tiempo* respecto de la angustia.

A la luz de las descripciones de la analítica existencial desarrolladas hasta ahora, se puede observar un claro contraste entre la angustia y el miedo, puesto que, mientras el segundo es provocado por el ente de la *ocupación*, la primera surge del propio *Dasein*¹³⁴; además, mientras el segundo sobreviene desde lo intramundano, la primera “se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte”¹³⁵; en resumen, mientras el segundo es un modo de *encontrarse* no-fundamental, la primera consiste en un fundamental modo de *encontrarse* en el mundo.

Ahora bien, la angustia también es abordada en *¿Qué es metafísica?*, un texto en el que Heidegger le otorga un rol preponderante, pues permite situar al ser humano dentro de un preguntar metafísico. En dicho texto, la angustia es caracterizada como el estado de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] en el cual es develada la nada al *Dasein* o ser humano¹³⁶. La nada es revelada al ser humano en la angustia porque en esta disposición afectiva fundamental o estado de ánimo fundamental se escapa, a la circunspección humana, todo lo ente; ese es el motivo por el que la “angustia revela la nada”¹³⁷. Hay que tener presente, empero, que la “angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella”¹³⁸, vale decir, “en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad”¹³⁹. El ser humano o *Dasein* no *aprehende* la nada por medio de la angustia, sino que, con más precisión, él *vivencia*, *sufre* o *experimenta* la nada por en esta disposición afectiva o temple anímico¹⁴⁰. En la angustia, la nada se manifiesta al *Dasein* a través de la totalidad de lo ente, no por una aniquilación o negación de dicha

¹³³ Madrid, R. *Op. cit.*, p.68.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p.69.

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ Cf. Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*. Madrid, Alianza Editorial, 2009, p.25.

¹³⁷ *Ibid.*, p.27.

¹³⁸ *Ibid.*, p.29.

¹³⁹ *Ídem.*

¹⁴⁰ Cf. Madrid, R. *Op. cit.*, p.73.

totalidad¹⁴¹, sino que la totalidad de lo ente se vuelve caduca al manifestarse la nada como una huida o escape por parte de aquella totalidad. En este sentido, la nada se muestra esencialmente como un *desistimiento*, el cual remite, en su rechazo, a lo ente que se escapa en su totalidad, revelando a esta totalidad de lo ente, en su extrañeza, como lo absolutamente otro respecto de la nada¹⁴². De ahí que Heidegger diga que la “esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal”¹⁴³. De esta forma, queda al descubierto que el “Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada”¹⁴⁴. Es así como la trascendencia del *Dasein* es permitida por la nada, siendo aquella trascendencia la que posibilita el ser-sí-mismo y en libertad del ente humano.

De todo lo anterior, el autor alemán concluirá que la pregunta por la nada sitúa al ser humano que interroga dentro de la pregunta misma, es decir, lo pone en cuestión, porque se trata de una pregunta *metafísica*¹⁴⁵ y la metafísica, a su vez, forma parte de la naturaleza humana. Dice Heidegger: “La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo”¹⁴⁶. En síntesis:

La angustia es una disposición afectiva de gran importancia para el pensamiento de Heidegger. En ella, aunque no solo en ella, media la posibilidad del hombre de ponerse ante su ser, ante sí mismo en su condición de arrojado, y, a la vez, de acceder a la nada. Para Heidegger, la angustia es la disposición afectiva fundamental a partir de la cual el hombre logra tener la experiencia de la nada, situándose en su preguntar metafísico¹⁴⁷.

Por último, la serenidad [*Gelassenheit*] es abordada por el filósofo alemán en *Serenidad*, texto de una alocución que él pronunció el 30 de octubre de 1955. En ese lugar, Heidegger describe la serenidad en el marco de una reflexión sobre la técnica moderna y su impacto en la vida del ser humano. Por ende, es menester considerar, en primera instancia, qué entiende el autor alemán por técnica moderna –es decir, cuál es su *esencia*-, para luego, en una segunda instancia, determinar cuál es su relación con la serenidad y qué significa esta última disposición afectiva o estado de ánimo.

¹⁴¹ Cf. Heidegger, M. *¿Qué es...?*, *Op. cit.*, p.29-30.

¹⁴² Cf. *Ibíd.*, pp.30-31.

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ *Ídem.*

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p.40.

¹⁴⁶ *Ídem.*

¹⁴⁷ Madrid, R. *Op. cit.*, p.77.

En la consideración heideggeriana, la esencia de técnica moderna, como indica el profesor Acevedo, “no es nada humano –por tanto, no consiste en un mero instrumento, hecho y manejado a su antojo por el hombre-, sino, una manera de destinarse el ser al hombre y, a la vez, un modo de develar lo que hay –luego una modulación de verificar o estar en la verdad-”¹⁴⁸. Mas, como la “técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es”¹⁴⁹, con el ser y con el mundo, el des-ocultar del ser humano se da como des-ocultar técnico que devela todo, exclusivamente, como constante [*Bestand*], vale decir, como “objetos de encargo”, “stocks”, “reservas” o “fondos”¹⁵⁰. Inclusive, desde la óptica de la técnica moderna, el “hombre mismo pasa a ser comprendido y tratado como simple mano de obra o como cerebro de obra; en suma, como ‘material humano’”¹⁵¹. Así aflora, también, el mayor peligro de la técnica moderna, a saber, que el pensar que no calcula técnicamente es rechazado y hostilizado, no es considerado un genuino pensar ni tomado en serio (pues se lo tilda de mera poesía o misticismo): “El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y sólo *un modo* de él [...]”¹⁵².

No obstante, para Heidegger, el des-ocultar técnico y su pensar calculador, no son el *único* pensar y modo de des-ocultar lo ente: hay dos tipos de pensar, a saber, pensar calculador y pensar o reflexión meditativa; esta última consiste en un demorarse junto a lo próximo y meditar acerca de él, de lo que concierne a cada cual aquí y ahora, esto es, en su contexto vital (su tierra) y en su tiempo actual (su época)¹⁵³. De este modo, se presenta el desarraigo del ser humano, que se da en la era atómica y su técnica moderna, como tema del pensar meditativo¹⁵⁴. El ser humano de la era atómica o época técnica se vería sometido a la irresistible prepotencia de la técnica si desistiera de poner en juego el *pensar meditativo* frente al *pensar meramente calculador*¹⁵⁵. Dado que el arraigo de las obras humanas se ve amenazado en la época técnica¹⁵⁶, el “pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo [*einlassen*] que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte”¹⁵⁷, pero que de hecho lo hace en lo más profundo.

¹⁴⁸ Acevedo, J. *Introducción a La pregunta por la técnica*. En Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, p.91.

¹⁴⁹ Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones de Serbal, 2002, p.24.

¹⁵⁰ Cf. Acevedo, J. *Introducción, Op. cit.*, p.93.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p.95.

¹⁵² *Ibíd.*, p.96.

¹⁵³ Cf. Heidegger, M. *Serenidad, Op. cit.*, pp.19-20.

¹⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, pp.21-ss.

¹⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, p.26.

¹⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, p.27.

¹⁵⁷ *Ídem*.

Pese a todo, la esencia de la técnica es ambigua, ya que por un lado constituye un peligro y por otro es en donde aparece lo *salvador*. Ella pone en peligro el ligamen con la esencia de la verdad, aunque también acontece en lo confiador, permitiendo que el ser humano perdure en su papel de custodio de la esencia de la verdad y, con ello, aparezca el nacimiento de lo salvador¹⁵⁸. El ser humano es, para Heidegger, “el que custodia la esencia de la verdad, del desocultamiento”¹⁵⁹; esa dimensión de lo humano es lo que oculta la esencia de la técnica cuando se erige como *único modo de develamiento*, por eso constituye un *peligro*. Pero dentro del propio peligro emerge una manifestación de lo salvador: he aquí que el autor alemán postula la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio como temples de ánimo o actitudes acordes con la técnica moderna¹⁶⁰.

Ciertamente, los objetos técnicos son indispensables, por ello sería necio y miope querer condenar el mundo técnico como obra diabólica; el ser humano depende de los objetos técnicos y es desafiado por ellos a perfeccionarlos constantemente. No obstante, el problema está en que el ser humano, sin darse cuenta, cae en una relación de *servidumbre* con ellos¹⁶¹. Es ante esta servidumbre que Heidegger propone lo que sigue:

 Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de la forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos [*loslassen*] de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.

 Pero si decimos simultáneamente “sí” y “no” a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que

¹⁵⁸ Cf. Acevedo, J. *Introducción*, *Op. cit.*, p.99.

¹⁵⁹ *Ídem*.

¹⁶⁰ Cf. *Ídem*.

¹⁶¹ Heidegger, M. *Serenidad*, *Op. cit.*, pp.27-28.

dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad [Gelassenheit] para con las cosas*¹⁶².

En la disposición afectiva o estado de ánimo de la serenidad, el ser humano deja de ver las cosas *tan solo* desde una perspectiva técnica; empieza a ver con claridad y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de él *otra relación* con las cosas que no está desprovista de sentido, aunque dicho sentido permanezca oscuro y oculto¹⁶³. La serenidad permite ver que el “*sentido del mundo técnico se oculta*”¹⁶⁴ y que lo hace en la medida en que sale al encuentro del ser humano, se muestra y al mismo tiempo se retira, es decir, es un misterio; la serenidad puede conducir entonces al ser humano hacia la *apertura al misterio*: una actitud en la que él se mantiene abierto al sentido oculto del mundo técnico¹⁶⁵. Es más, la serenidad y la apertura al misterio se pertenecen mutuamente y hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto, pues prometen al ser humano un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenerse y subsistir, “*estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza*”¹⁶⁶.

Así las cosas, la serenidad y la apertura al misterio “*nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo*”¹⁶⁷. Con ello, se hace frente a la revolución de la técnica, la cual puede llegar a fascinar al ser humano, hechizándolo, deslumbrándolo y cegándolo de tal manera que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado, lo que acarrearía una total ausencia de pensamiento (reflexivo), haciendo que el ser humano niegue y arroje de sí lo que tiene de más *propio*: que es un ser que reflexiona. Por ello, hay que salvaguardar esa esencia humana manteniendo despierto el *pensar reflexivo*¹⁶⁸. Dado que la serenidad y la apertura al misterio crecen desde un *pensar* incesante y vigoroso¹⁶⁹, ofrecen un nuevo camino al ser humano en su trato con la técnica moderna, ya que salvaguardan la esencia de aquel y se nutren de la misma, evitando una servidumbre ante la técnica y su pensar calculador. De esta forma, la disposición afectiva de la serenidad se revela como un modo fundamental de *encontrarse* en el mundo, en cual se *deja ser* las cosas (de dice “sí” y “no” a la vez), modo que se presenta como crucial para la vida actual del ser humano, dado el contexto técnico y de desarraigo.

¹⁶² *Ibíd.*, p.28.

¹⁶³ *Ibíd.*, p.29.

¹⁶⁴ *Ídem.*

¹⁶⁵ Cf. *Ídem.*

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p.30.

¹⁶⁷ *Ídem.*

¹⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, pp.30-31.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p.31.

Capítulo II:

Sartre y la afectividad: conciencia afectiva y deseo de ser

§ 7. Conciencia y afectividad: la dimensión afectiva como intencionalidad

En el pensamiento sartreano el tema de la afectividad [*affectivité*] o dimensión afectiva es abordado con mucho interés y detalle en varias obras, ya que se trata de un asunto que se mantuvo por varios años a la vista del escritor francés. Sin embargo, para los fines de esta investigación, se tendrá en cuenta lo expuesto por el filósofo parisino especialmente en el *Bosquejo de una teoría de las emociones* y en parte de *El ser y la nada*, aunque también se aludirá eventualmente, de ser necesario, a otros textos (los cuales serán referidos debidamente cuando corresponda). Ahora bien, antes de comenzar, hay que advertir que en Sartre se produce un desplazamiento de enfoques metodológicos entre una obra y la otra: en el *Bosquejo* se asume una perspectiva fenomenológico-psicológica para estudiar ciertos fenómenos afectivos (o afectos) específicos, a saber, las *emociones*; en cambio, en *El ser y la nada* se adhiere a una perspectiva fenomenológico-ontológica, donde la afectividad es tematizada en el marco más amplio y general de una ontología fenomenológica de la conciencia –la que, igualmente, podría denominarse *ontología fundamental de la realidad-humana*. Este desplazamiento se justifica en que ambos enfoques son complementarios para el autor de *La náusea*, por lo que lo descrito en ambas obras puede conectarse por medio de un examen que remita lo regional a lo fundamental y que *atterrice* lo abstracto y fundamental en lo concreto y regional; es más, el propio Sartre sugiere este proceder hacia el final del *Bosquejo* de 1939.

Además, se tiene que tener en cuenta que las descripciones y reflexiones sartreanas sobre la afectividad humana o dimensión afectiva se desarrollan siempre a la luz de ciertos conceptos esenciales de su filosofía, como son los términos de existencia [*existence*], conciencia [*conscience*], intencionalidad [*intentionnalité*], mundo [*monde*], realidad-humana [*réalité-humaine*] y ser-para-sí [*être-pour-soi*]. Es por esto que, en un primer momento, se tiene que examinar aquel marco conceptual y clarificarlo, para después, en un segundo momento de la indagación, basándose en las observaciones que se hayan obtenido, adentrarse de lleno en el análisis descriptivo de la afectividad. En conformidad con lo anterior, en este apartado (§7) se llevará a cabo, brevemente, dicha clarificación conceptual (secciones A y B), con la finalidad de poder hacer, sobre esa

base, un examen descriptivo de la afectividad humana que la revele (en su ser) como una modalidad de la intencionalidad de la conciencia (sección C).

A. La concepción sartreana del ser humano: realidad-humana [*réalité-humaine*], existente [*existant*], ser-para sí [*être-pour-soi*] y conciencia [*conscience*]

El estudio sobre la afectividad o dimensión afectiva exige, como primer eslabón, partir, sí o sí, desde una consideración precisa del ser humano, en tanto él es el ente *en donde* aparecen o se exhiben los afectos o estados afectivos (emociones, pasiones y sentimientos); es únicamente *a través* de él, de su ser y su *existencia*, que todo fenómeno afectivo se manifiesta en el mundo. En consecuencia, el ser humano, en tanto es el *quién en donde se dan* los afectos o fenómenos afectivos, debe ser caracterizado previa y adecuadamente, esto es, tiene que ser revelado y descrito en su *mostrarse* específico. Por ende, cualquier examen sobre el planteamiento sartreano de la afectividad debe comenzar por una apreciación de la compleja concepción que tiene Sartre del ser humano.

En el pensamiento sartreano aparece una amplia y, a primera vista, complicada caracterización del ser humano, es decir, de aquel ser *que es cada cual*. Esto porque el filósofo francés llama al ser humano, al ente que es cada cual, de varias maneras, vale decir, empleando diversos conceptos que apuntan a aspectos distintos de aquel ente. Por lo tanto, es necesario hacer una breve revisión de aquellos términos o conceptos sartreanos, teniendo en cuenta su especificidad y particular contenido descriptivo. Sartre denomina al ser humano, al ser que es cada cual, como *realidad-humana*, *existente*, *ser-para-sí* o, simplemente, *conciencia*. Esta multiplicidad de términos para referirse a lo mismo responde a un intento del escritor parisino de determinar distintos *aspectos* y *niveles ontológicos* del ente que es el ser humano: 1) *realidad-humana* [*réalité-humaine*] viene a significar el ser humano en tanto ente definido en *su ser específico*, el ente *ontológico*¹⁷⁰, 2) *existente* [*existant*] viene a referir al ser humano en cuanto a su puro *carácter de existencia*, de *ser-algo-que-es*¹⁷¹, 3) *ser-para-sí* [*être-pour-soi*] apunta al ser humano en su *carácter de ser* –por contraposición al ser-en-sí y en relación al ser-para-otro¹⁷²- y 4) *conciencia* [*conscience*] viene a referir al ser humano en su *aspecto ontológico-epistemológico*, es decir, en su aspecto de *vaciedad* que remite a algo *fuera de*

¹⁷⁰ Cf. Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.15.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp.11-ss.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, pp.123-ss.

sí –es por esto que la conciencia es siempre conciencia *de...*, o sea, conciencia *de* algo, especialmente conciencia *de* mundo, tal como se verá más adelante¹⁷³.

En otras palabras, la realidad-humana [*réalité-humaine*] es el mismo ente *existente* [*existant*] –el que cada cual es en tanto ser-algo-que-es-, es decir, el ser humano como tal, en cuanto se lo considera en su puro aspecto ontológico. En este sentido, viene a ser una interpretación sartreana de lo que es el *Dasein* heideggeriano. Ahora bien, esta realidad-humana, en lo que respecta a su carácter de ser o estructura ontológica, se enmarca dentro de una división del ser: el ser se da como ser-para-sí [*être-pour-soi*] o ser-en-sí [*être-en-soi*], ubicándose aquella como un ser-para-sí [*être-pour-soi*]. A partir de esta caracterización, Sartre da un paso más allá de Heidegger, volviendo a introducir en la ontología fenomenológica el concepto de conciencia [*conscience*]: puesto que el ser-para-sí es la estructura ontológica o modo de ser de la realidad-humana, viene a constituir también la región de ser de la conciencia [*conscience*]. De esta forma, la realidad-humana, por su carácter de ser-para-sí, se muestra como conciencia, la que, a su vez, al estar atravesada plenamente por la *intencionalidad* [*intentionnalité*], siempre implica o remite al mundo [*monde*]: “[la] conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”¹⁷⁴. De esto se sigue que, a juicio del pensador francés, la conciencia emerge junto al mundo, al mismo tiempo, en un mismo movimiento (por decirlo de alguna manera).

B. Conciencia, intencionalidad y mundo

De acuerdo a lo último que se señaló en la sección precedente, conciencia, intencionalidad y mundo tienen un enlace íntimo y esencial, el cual debe ser descrito ahora con más detalle, para así poder desarrollar más adelante una interpretación acertada de la afectividad en Sartre, a luz de la conciencia intencional (cf. §7, sección C). El mismo autor parisino, en *El Ser y la nada*, hace notar desde un principio que su ensayo de ontología fenomenológica se estructura a partir de la noción de *cogito*, es decir, de la conciencia como realidad fundamental o modo de ser primario de todo existente: la ley de ser del sujeto es *ser-consciente*¹⁷⁵. La conciencia [*conscience*] emerge como “la dimensión de ser transfenomenica del sujeto”¹⁷⁶ y no como un particular modo de conocimiento, ya sea llamado sentido interno o conocimiento de sí. Esta conciencia,

¹⁷³ Cf. *Ibíd.*, pp.17-ss.

¹⁷⁴ Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, p.27.

¹⁷⁵ Cf. Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p. 18.

¹⁷⁶ *Ídem.*

además, se caracteriza por ser siempre conciencia *de* algo, esto es, por la *intencionalidad* que la constituye y atraviesa plenamente: ella es conciencia *intencional*.

Puede decirse sin temor a errar que, a juicio de Sartre, la intencionalidad [*intentionnalité*] es el aporte fundamental de la fenomenología, su noción *basal*, sobre la cual se pueden sostener todas las demás. Incluso la evidencia del mundo, en tanto siempre estando-ahí, previo “a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo”¹⁷⁷, y en el cual se está inserto desde un comienzo, se sigue de la intencionalidad (de la conciencia). Esta innovación filosófica, de manos de Husserl, vino a indicar que los *actos* o vivencias psíquicas tienen como nota esencial una referencia a un contenido¹⁷⁸, es decir, toda vivencia es intencional, es un *acto* (en sentido husserliano estricto), en cuanto que refiere a un objeto (intencional): “En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.”¹⁷⁹. En otras palabras, la intencionalidad es una relación, un nexo entre vivencia/conciencia y contenido/objeto, un *estar dirigido a...* La conciencia, para Husserl —especialmente en su primera etapa— es el conjunto o compuesto de estos actos o vivencias intencionales; luego, la conciencia es intencional porque sus actos lo son. Por lo mismo, la regla de la conciencia es ser vivencia intencional, es estar referida *a objeto*.

A partir de los análisis fenomenológico-descriptivos de Husserl y Sartre aparece una clara delimitación de qué es la intencionalidad y la conciencia intencional, al punto que podría sostenerse que hablar de intencionalidad y conciencia intencional es redundar (en un *cierto* sentido), pues la intencionalidad *es* consciente y la conciencia *es* pura intencionalidad: no se da la una sin la otra. Su distinción es solamente analítico-teórica y apunta a dos aspectos del análisis sobre lo *mismo*. Por lo tanto, hablar de intencionalidad es hablar de conciencia y viceversa: la conciencia es el *acto de referirse a*, es la intencionalidad *efectuándose, siendo*, es su *existir*; y la intencionalidad, por sí misma, no es más que un continuo *movimiento* centrífugo¹⁸⁰. Por otra parte, con esta concepción de la conciencia como intencionalidad se supera, como señala el filósofo de París, una ilusión común al idealismo y al realismo, a saber: que conocer es un absorber lo conocido, reducirlo, asimilarlo¹⁸¹. Mientras el idealismo reduce las cosas, los objetos a un cierto

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología*, *Op. cit.*, p.9.

¹⁷⁸ Cf. Husserl, E. *Investigaciones*, *Op. cit.*, p.491.

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ Cf. Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, pp.26-ss.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p.26.

“conjunto de ‘contenidos de conciencia’, un orden de esos contenidos”¹⁸², el realismo considera que las cosas del mundo constituyen “un absoluto que entraría más tarde en comunicación con nosotros”¹⁸³. En el primer caso, la asimilación es una reducción total del mundo, de las cosas, a meros contenidos de conciencia, a elementos mentales (absolutización del sujeto), mientras que en el segundo, el mundo, las cosas, se consideran absolutos previos a la conciencia que las capta y que posteriormente entran en comunicación con dicha conciencia y son asimiladas (absolutización de la exterioridad o del objeto). Según Sartre, la concepción fenomenológica de la conciencia intencional supera a ambas posturas, ya que muestra que ni el sujeto es absoluto, porque “no se puede disolver las cosas en la conciencia”¹⁸⁴, ni las cosas, el mundo, se da como un absoluto previo a la conciencia: “[la] conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”¹⁸⁵.

La conciencia se revela como intencionalidad en tanto es una entidad “que constantemente está deslizándose hacia algo que no es ella misma, hacia el mundo”¹⁸⁶. La conciencia es un *estallar-hacia*, un arrancarse de la intimidad de sí misma para ir más allá de sí, hacia algo otro que no es ella misma, hacia las cosas, hacia el mundo [*monde*], pero sintiendo su rechazo, su resistencia, vale decir, fuera de él, imposibilitado de perderse en él, así como él de diluirse en ella; la conciencia está fuera del mundo, de las cosas, al tiempo que fuera de sí misma¹⁸⁷. Por eso Sartre propone una filosofía de la trascendencia que se origina en la naturaleza misma de la conciencia: “Toda conciencia [...] es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ‘contenido’”¹⁸⁸. El sentido profundo del descubrimiento de Husserl es que la conciencia es como una serie ligada de estallidos que no dan ni siquiera el tiempo necesario para que un *sí-mismo* se forme detrás de ellos sino que, por el contrario, lo impulsan, lo lanzan, más allá de ellos, hacia afuera, al *mundo*, entre las cosas; el ser humano es rechazado y abandonado, a partir de su naturaleza, a un mundo indiferente, hostil y reacio¹⁸⁹. La conciencia no tiene *interior*, es pura posición *de* mundo: ella “se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota

¹⁸² *Ídem*.

¹⁸³ *Ibíd.*, p.27.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p.26.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p.27.

¹⁸⁶ Acevedo, J. *Hombre, Op. cit.*, p.69.

¹⁸⁷ Cf. Sartre, J.-P. *Una idea fundamental, Op. cit.*, p.27.

¹⁸⁸ Sartre, J.-P. *El ser, Op. cit.*, p.18.

¹⁸⁹ Cf. Sartre, J.-P. *Una idea fundamental, Op. cit.*, p.27.

en esa posición misma: todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior”¹⁹⁰. En resumen, la conciencia es siempre conciencia *de* mundo.

De lo anterior se sigue que intencionalidad y mundo son nociones íntimamente relacionadas. Es por ello que, siguiendo a Sartre, se puede interpretar incluso la estructura ontológica fundamental del *Dasein* heideggeriano, a saber, el estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo¹⁹¹, como una lectura ontológica de la intencionalidad: el escritor francés apunta al sentido de *movilidad* que tendría el “ser-en-el” que conforma el ser-en-el-mundo heideggeriano. De ahí que Sartre interprete la formulación de Heidegger de la siguiente manera: “Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo”¹⁹². Con esta interpretación, el pensador francés vuelve a introducir la noción de *conciencia* en el planteamiento de Heidegger (en el que no se encuentra dicha noción, es más, se la rechaza en *Ser y tiempo*), acercando las posiciones de este autor con las de Husserl. Podría decirse que, tal como Sartre lo entiende, tanto Heidegger como Husserl estarían apuntando a lo mismo, aunque de modos un poco distintos (diferencias no solo terminológicas), a saber: a la estructural condición humana de *estar arrojado* a un mundo y *referido a él*, o sea, a lo que podría denominarse, simplemente, *apertura a mundo*. De acuerdo a esta lectura, Sartre indicará también que lo que Husserl llama intencionalidad es dicha *necesidad* que manifiesta la conciencia de *existir* como conciencia de otra cosa que ella misma¹⁹³.

Ahora bien, “[t]oda existencia consciente existe como conciencia de existir”¹⁹⁴, esto es, que la conciencia [*conscience*], además de ser conciencia de *algo* (trascendente), es, al mismo tiempo, conciencia (de) sí, no *reflexivamente* sino que *pre-reflexivamente*. Lo que Sartre está apuntando es que la conciencia es conciencia posicional o tética *de* mundo y, a la vez, conciencia no-posicional o no-tética (de) sí-misma; todo percibir algo es también conciencia (de) percibir¹⁹⁵: es la descripción del *cogito* pre-reflexivo. Ninguna de las partes de la relación intencional es anterior o posterior: “objeto, conciencia tética o posicional de objeto y conciencia no-tética o no posicional (de) sí misma se dan al mismo tiempo en indisoluble unidad”¹⁹⁶. Ateniéndose a esta descripción de la conciencia y la

¹⁹⁰ Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.19.

¹⁹¹ Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.79-ss.

¹⁹² Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, p.28.

¹⁹³ Cf. *Ídem*.

¹⁹⁴ Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.21.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, pp.21-ss.

¹⁹⁶ Acevedo, J. *Hombre*, *Op. cit.*, p.73.

intencionalidad, no es errado sostener que “el ser de la conciencia estriba en *aparecerse*”¹⁹⁷, tal como observa, atinadamente, Merleau-Ponty.

Hay que subrayar, además, que al describir la conciencia intencional pareciera que Sartre comete un “fecundo” malentendido del pensamiento de Husserl, pues le asigna un alcance mucho mayor que el que expresamente le había otorgado el filósofo alemán¹⁹⁸. El autor francés concibe que la conciencia es una pura nada de ser-en-sí, una ruptura en el ser¹⁹⁹, y que por ello, en virtud de su *condición* ontológico-existencial de vaciedad, de ser una *nada*, siempre está intencionalmente trascendiéndose a sí. Por consiguiente, se puede decir, con Merleau-Ponty, que la conciencia es trascendencia *activa* y no soportada²⁰⁰, es decir, que no es un substrato ni se sostiene en alguno –como por ejemplo: un *yo-*, sino que es actividad, movimiento hacia fuera de sí. Asimismo, Sartre también sostiene que la conciencia que se adquiere de las cosas no se limita al aspecto cognoscitivo, sino que el conocimiento es solo *una* de las formas posibles que tiene la conciencia en tanto *conciencia de*: existen, igualmente, otras disposiciones, como el amor, el temor o el odio, en las cuales se vuelve a encontrar la *intencionalidad*, es decir, ese excederse de la conciencia a sí misma²⁰¹. Aquí surgen similitudes evidentes con lo planteado por Husserl²⁰² y Ortega²⁰³ respecto a los *modos* de conciencia.

Por último, puede observarse que con aquella lectura sartreana se abre todo un nuevo panorama para la filosofía: a causa de su profunda concepción de la conciencia y la intencionalidad, la filosofía puede tratar temas no solo epistemológicos (Husserl) y ontológicos (Heidegger), sino también éticos, sociales y psicológicos, dado que lo crucial es partir de la conciencia como ese *deslizamiento hacia*. Por ejemplo, hacia el final de su texto acerca de la intencionalidad, Sartre realiza una rápida observación sobre el *descubrimiento* de la propia *mismidad*: “todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubrimos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”²⁰⁴. Con estas palabras, el escritor francés apunta a que el

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.387 [la cursiva es nuestra].

¹⁹⁸ Cf. Acevedo, J. *Op. cit.*, p.59.

¹⁹⁹ Iglesias, M. *La alteridad en El ser y la nada de J. P. Sartre*. En *Revista de Filosofía*, Vol. 24, N°2, Maracaibo, 1996, p.30.

²⁰⁰ Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.386.

²⁰¹ Cf. Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, p.28.

²⁰² Cf. Husserl, E. *Investigaciones*, *Op. cit.*, p.491.

²⁰³ Cf. Ortega y Gasset, J. *Conciencia, objeto y las tres distancias de este*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador I*), Madrid, Revista de Occidente, 1993, pp.61-ss.

²⁰⁴ Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, p.28.

descubrimiento de *sí-mismo* está irremediabilmente atado al mundo en el cual se está arrojado; no hay un Sí-mismo auténtico si no es en relación a un mundo en que esté *situado* y en donde se vincule con un Otro. La intencionalidad permite esa trascendencia de sí y la búsqueda de *sí-mismo* en el mundo y en el prójimo. Esta observación es de suma importancia a la hora de tratar no solo el tema del Sí-mismo, sino que también el problema del Otro, la cuestión de la corporeidad, la importancia de la afectividad, etc.

C. La afectividad [*affectivité*] como modalidad de la conciencia de mundo

Conforme a lo expuesto en la sección anterior, el examen descriptivo de la dimensión afectiva o afectividad [*affectivité*] debe situarse, según Sartre, en el marco de una filosofía de la conciencia y la intencionalidad, vale decir, una filosofía de la trascendencia. En dicho marco teórico-conceptual, los afectos (emociones, pasiones y sentimientos) tienen que *aparecer* como ligados íntimamente a la conciencia intencional, tal como los otros fenómenos (epistémicos, éticos, etc.). Dicho con más precisión, los fenómenos o estados afectivos, tendrán que *mostrarse* como formas que adopta la propia conciencia, tal como se aludió previamente en este apartado (cf. sección B); es por eso que el escritor parisino dice lo siguiente:

[...] la conciencia que adquirimos de las cosas no se limita a su conocimiento. El conocimiento o pura representación” no es sino una de las formas posibles de mi conciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la conciencia a sí misma, a la que se llama “intencionalidad”, se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor²⁰⁵.

No es casualidad que Sartre enumere en aquel lugar distintos afectos o fenómenos afectivos (amor, odio, etc.), ya que, de esa manera, está planteando que estos fenómenos tienen el mismo carácter estructural que los fenómenos de conocimiento, es decir, que se dan *intencionalmente* en la conciencia, que son formas que adopta esta última para dirigirse hacia algo-otro. Para ejemplificar aquello, el escrito francés agrega, en el mismo lugar, una breve descripción sobre el odio: “Odiar a otro es una manera más de estallar hacia él, es encontrarse de pronto frente a un desconocido del que se ve y se sufre ante todo la cualidad objetiva de ‘aborrecible’”²⁰⁶. Así las cosas, todo afecto se manifiesta como intencional, o sea, es un *ir hacia* el objeto que los suscita. Otro ejemplo muy ilustrador de esto mismo es ofrecido también por Ortega al hablar sobre amor: se

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ *Ídem.*

trata de un sentimiento *intencional* que fluye *hacia* el objeto amado desde su fuente anímica en el amante²⁰⁷; mientras lo amado atrae al amante y se vuelve su centro gravitacional, el amante experimenta su amor como un ir virtualmente hacia lo amado²⁰⁸.

Según lo establecido arriba, los afectos son *modos* que toma la intencionalidad de la conciencia para trascenderse hacia algo, es decir, son modos de la conciencia intencional o conciencia *de* algo. Es más, en estricto rigor, para Sartre los afectos o fenómenos afectivos no son nunca, en primera instancia, *estados* afectivos *de* la conciencia (intencional), sino que ellos mismo *son* conciencias *afectivas* de algo. Dice el autor de *La náusea*:

[...] no hay estados afectivos, es decir, contenidos inertes que serían arrastrados por el río de la conciencia y que se fijarían a veces, siguiendo el azar de las contigüidades, en unas representaciones. La reflexión nos entrega *conciencias* afectivas. Una alegría, una angustia, una melancolía son conciencias. Y tenemos que aplicarles la ley de la conciencia: toda conciencia es conciencia *de* algo. En una palabra, los sentimientos tienen intencionalidades especiales, representan una manera –entre otras- de *trascenderse*. El odio es odio *de* alguien, el amor es amor *de* alguien²⁰⁹.

Hasta aquí la afectividad [*affectivité*] se revela como una modalidad de la conciencia intencional o conciencia *de* algo; se trata de un *modo* específico que adopta la conciencia para trascenderse –podría decirse, simplemente, que es un cierto *modo* de conciencia o tipo de conciencia. Bajo esta modalidad, la conciencia “trata de alcanzar a un objeto, pero lo trata a su manera, que es afectiva”²¹⁰. Empero, si se tiene en cuenta lo analizado y descrito anteriormente sobre la conciencia y la intencionalidad (cf. §7, sección B), se constata lo siguiente: dado que la conciencia intencional o conciencia *de* algo es, primera y originariamente, conciencia *de* mundo y que, a su vez, la afectividad es una modalidad de aquella conciencia intencional o conciencia *de* algo, la afectividad se muestra entonces como una modalidad de la preeminente conciencia *de* mundo. Por lo tanto, los afectos o fenómenos afectivos “no son sino maneras de descubrir el mundo”²¹¹ que emerge y aparece ante la conciencia humana; es en relación a esto último que Sartre

²⁰⁷ Cf. Ortega y Gasset, J. *Facciones del amor*. En *Obras completas*, Vol. V (dentro de *Estudios sobre el amor*), Madrid, Revista de Occidente, 1964, p.556.

²⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, p.557.

²⁰⁹ Sartre, J.-P. *Lo imaginario*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2005, p.101.

²¹⁰ *Ídem.*

²¹¹ Sartre, J.-P. *Una idea fundamental*, *Op. cit.*, p.28.

afirma que son “las cosas que se nos revelan de pronto como aborrecibles, simpáticas, horribles o amables”²¹². Por ejemplo: la máscara japonesa tiene como *propiedad* suya el ser terrible, “una propiedad inagotable e irreductible que constituye su naturaleza misma, y no la suma de nuestras reacciones subjetivas ante un trozo de madera esculpido”²¹³. Es por todo esto que el filósofo francés va indicar que:

Husserl ha reinstalado el horror y el encanto *en las cosas*. Nos ha restituido el *mundo* de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y amor. Ha preparado el terreno para un nuevo tratado de las pasiones que se inspiraría en esa verdad tan sencilla y tan profundamente desconocida por nuestros refinados: si amamos a una mujer es porque ella *es amable*²¹⁴.

Igualmente, hay que resaltar otro aspecto de la afectividad que se sigue de su carácter de modalidad de la conciencia *de mundo*: ya que, por un parte, la conciencia es conciencia posicional o tética *de mundo* y, a la vez, conciencia no-posicional o no-tética (de) sí-misma, y que, por otra, la afectividad es un modo de la conciencia de mundo, la afectividad se revela como una modalidad *irreflexiva* o *pre-reflexiva* de la conciencia, vale decir, como conciencia posicional o tética *de mundo* y, al mismo tiempo, conciencia no-posicional o no-tética (de) sí-misma. En pocas palabras, se puede decir que “el existente humano vive la afectividad a un nivel pre-reflexivo, existe su afectividad”²¹⁵. Sartre señala al respecto:

La psicología clásica [...] pretende que el sentimiento aparece en la conciencia como cierta tonalidad subjetiva. Es confundir a la conciencia reflexiva y a la conciencia irreflexiva. El sentimiento se da como tal a la conciencia reflexiva cuyo significado es precisamente el ser conciencia de *ese* sentimiento. Pero el sentimiento de odio no es conciencia *de* odio. Es conciencia *de* pablo como odiable; el amor no es, ante todo, conciencia de sí mismo, sino conciencia de los encantos de la persona amada. Tomar conciencia de Pablo como odiable, irritante, simpático, inquietante, atractivo, rechazante, etc., es conferirle una nueva calidad, constituirle según una nueva dimensión. Y en cierta forma estas cualidades no son propiedades del objeto, y, en el fondo, el término

²¹² *Ídem.*

²¹³ *Ídem.*

²¹⁴ *Ídem.* [la cursiva es nuestra].

²¹⁵ Suárez, D. *El carácter mágico de la vida emocional irrefleja dentro de la ontología sartreana*. En *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, Nº 3, Buenos Aires, 2013, p.36.

mismo de “cualidad” es impropio. Más valdría decir que forman el sentido del objeto, que son su *estructura* afectiva: se extienden totalmente a través de todo el objeto; cuando desaparecen –como en el caso de la despersonalización-, la percepción queda intacta, las cosas no parecen afectadas, y sin embargo el mundo se empobrece singularmente²¹⁶.

De esta manera, queda suficientemente delimitada la afectividad en su carácter de modalidad de la conciencia de mundo –atendiendo a sus variados aspectos y detalles. Por consiguiente, luego de haber obtenido aquella serie de descripciones y observaciones puntuales, se puede dar término al examen que se proponía en esta sección.

§ 8. La conciencia afectiva y las emociones: el abordaje del *Bosquejo*

Después de haber llevado a cabo un análisis sucinto sobre la conciencia, la afectividad y la relación entre ambas –develando que la segunda es una modalidad de la primera, en tanto conciencia posicional de mundo y no-posicional (de) sí-misma- (cf. §7, secciones B y C), en este apartado se debe acometer la labor de examinar lo planteado por Sartre en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*. En esta breve obra, el pensador francés, busca comprender el modo afectivo de estar inmerso en el mundo, que es propio del ser humano²¹⁷, a partir de la descripción de un tipo específico de afectos o fenómenos afectivos: las emociones. De esta manera, el examen sartreano de aquel texto se sitúa en y adhiere a un enfoque fenomenológico-psicológico –una ontología regional. Lo que desarrolla ahí el filósofo francés es una caracterización fenomenológico-existencial de la emoción, o sea, un análisis que determina el carácter y estructura aquel fenómeno afectivo en la vida del ser humano. Por ello, se considerará a continuación dicha caracterización de la emoción (sección A) y la necesidad que aquella expresa de ser remitida a una ontología fenomenológica de la afectividad (sección B).

A. Determinación del carácter y la estructura de la emoción

En el examen sartreano del *Bosquejo* se puede hallar tres determinaciones de la emoción que definen qué es ella y cuál es su estructura íntima. Estas determinaciones son las que deben ser consideradas con detenimiento en todo estudio de la emoción que quiera

²¹⁶ Sartre, J.-P. *Lo imaginario*, *Op. cit.*, pp.101-102.

²¹⁷ Cf. Acevedo, J. *Heidegger*, *Op. cit.*, p.174: “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 que nos abre hacia todo lo que nos circunda y hacia nosotros mismos. Hay en el hombre una apertura sentimental hacia el todo”.

conseguir una clara concepción de ella –una concepción ajustada a su *mostrarse-*, por lo que aquellas serán el objeto que articulará el examen descriptivo de esta sección.

Si se intenta averiguar qué son las emociones, se obtiene como primera respuesta que “una emoción es precisamente una conciencia”²¹⁸, vale decir, que la emoción es *intencionalidad*, una conciencia intencional que se dirige *hacia* algo, intencionando ese algo que la suscita con un *sentido* afectivo (emocional). Es así como la emoción revela un aspecto muy importante de sí misma: que ella es *significativa*, que se trata de una forma organizada de la existencia humana²¹⁹; el que las emociones, en tanto *conciencias* emocionales o emotivas, sean significativas “implica que indican algo, y este algo no es otra cosa que la realidad humana total en su relación con el mundo”²²⁰. En consecuencia, dado que toda conciencia lo es, posicionalmente, de *algo* distinto a sí-misma –esto en virtud de la *intencionalidad* de la conciencia- y que, por eso, lo es, preeminentemente, *del* mundo, se logra develar que la conciencia emocional es una modalidad de la conciencia del mundo²²¹:

[...] ciertamente, siempre es posible tomar conciencia de la emoción o la estructura afectiva de la conciencia, para decir “estoy enojado, tengo miedo, etc.”. Pero el miedo no es originalmente conciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia *de* percibir el libro. La conciencia emocional es, primero, irreflexiva, y en este plano solo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es, primero, conciencia *del* mundo²²².

En el texto citado arriba, Sartre no solo hace énfasis en que la emoción es una conciencia, sino también en que la conciencia emocional o emotiva es, originariamente, *irreflexiva* o *irrefleja* y que, por lo mismo, puede ser conciencia (de) sí únicamente en el modo no-posicional –lo cual ya se mencionó en este escrito (cf. §7, sección C); de eso se sigue que la conciencia emocional es, en primer lugar, una conciencia *de* mundo –un modo específico que adopta esta última. Las observaciones y descripciones expuestas

²¹⁸ Sartre, J.-P. *The emotions outline of a theory*. New York, Carol Publishing Group Edition, 1993, p.15 [la traducción es nuestra].

²¹⁹ Cf. *Ibíd.*, pp.17-ss.

²²⁰ Suárez, D. *Op. cit.*, p.34.

²²¹ Cf. Vásquez, A. *Sartre: teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo*. En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 36, Nº4, 2012, p.5.

²²² Sartre, J.-P. *The emotions*, *Op. cit.*, pp.50-51 [la traducción es nuestra].

hasta ahora arrojan la primera determinación de la emoción: ella es un *modo* de conciencia, concretamente, un modo de la conciencia *de* mundo.

Por lo tanto, Sartre afirma, basándose en lo descrito previamente, que una psicología que quiera estudiar y describir la emoción, debe partir por “[tomar] al hombre en el mundo”²²³, pues “lo que le interesa es el *hombre en situación*”²²⁴. Es más, dicho interés se debe a que “es el hombre quien *asume* su emoción y, en consecuencia, la emoción es una forma organizada de la existencia humana”²²⁵. Es así como el pensador francés llega a concebir una segunda determinación de qué es una emoción: “Es una transformación del mundo”²²⁶ que se concretiza a través del cuerpo y su comportamiento²²⁷; se transforma el mundo proyectando una *significación afectiva* sobre él. Pero eso no es todo puesto que la conciencia, según Sartre, “no se limita a proyectar [una] significación afectiva sobre el mundo que la rodea. Ella *vive* el mundo nuevo que acaba de establecer”²²⁸, es decir, se sitúa emotivamente en ese mundo o, lo que es igual, se *inserta* en el mundo afectivamente²²⁹. Empero, ¿en qué consiste, precisamente, esto último? ¿Qué se quiere decir con que el ser humano se sitúe emotivamente en su mundo?

El autor del *Bosquejo* indica que lo “que es constitutivo de la emoción es que percibe [o aprehende] en el objeto algo que la excede sin medida”²³⁰; ese exceso es lo que configura al mundo en tanto mundo *emotivo*. Así pues, la conciencia puede *estar-en-el-mundo* o *ser-en-el-mundo* de dos maneras distintas, esto es, el mundo puede aparecérselo o como totalidad organizada de utensilios o como totalidad no-utensilio; a este último, Sartre lo denomina *mundo mágico*²³¹. La emoción aparece cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo *mágico* o mundo emotivo²³² a raíz de un exceso que sobrepasa a la conciencia. Dicho de otro modo: en la emoción, la conciencia experimenta el mundo como siendo *apremiante* y lleno de dificultades –su *facticidad* la sobrepasa y excede-, lo que la insta a intentar cambiar dicho mundo a través de un viraje intencional (emotivo), el cual, sin embargo, no puede ser sino

²²³ *Ibíd.*, p.18 [la traducción es nuestra].

²²⁴ *Ídem* [la traducción es nuestra].

²²⁵ *Ibíd.*, pp.17-18 [la traducción es nuestra].

²²⁶ *Ibíd.*, p.58 [la traducción es nuestra].

²²⁷ Cf. *Ibíd.*, p.61; 74-75.

²²⁸ *Ibíd.*, p.75 [la traducción es nuestra].

²²⁹ Cf. Suárez, D. *Op. cit.*, p.36: “[...] el existente humano vive la .afectividad a un nivel pre-reflexivo, existe su afectividad”.

²³⁰ Sartre, J.-P. *The emotions, Op. cit.*, p.79 [la traducción es nuestra].

²³¹ Cf. *Ibíd.*, pp.89-90.

²³² Cf. *Ibíd.*, p.90.

mágico, ya que la estructura del mundo en sí misma no se altera²³³. La transformación mágica del mundo en la emoción tiene el aspecto meramente de una *virtualidad*, pues la conciencia “se transforma a sí misma en conciencia emocionada, ante la imposibilidad de resolver una dificultad del mundo, sin transformar el objeto”²³⁴. Puede sintetizarse lo previamente expuesto recurriendo a las palabras de la profesora D. Suárez:

Sartre entiende que las emociones no son más que intentos de huida ante dificultades del mundo. Estos intentos de huida buscan plenificarse a partir de transformaciones de ese mundo que se presenta como un obstáculo a los fines del existente humano. Ahora bien, el acto emocional, en realidad, no tiene ningún tipo de efectividad sobre el mundo, puesto que no posee la capacidad de modificar su estructura. Por ende, lo que se genera a partir del viraje emocional de la conciencia frente a un estado de cosas es una suerte de nuevo mundo en donde el existente humano hace “como si” los objetos tuvieran tales o cuales cualidades²³⁵.

El ejemplo que da el pensador francés para ilustrar lo que se dice en la cita de arriba es el de las uvas: “extiendo la mano para tomar un racimo de uvas. No puedo alcanzarlo, está fuera de mi alcance. Levanto los hombros, dejo caer mi mano, murmuro: ‘están muy verdes’ y me alejo”²³⁶. Este ejemplo viene a manifestar que el cambio que realiza la emoción en el mundo es únicamente una modificación del *sentido* con que él aparece para la conciencia y no un cambio en su estructura misma²³⁷. Aquí, ya se puede constatar que con la emoción emerge un *específico* acceso al mundo –y su sentido– en tanto es mundo emotivo o mágico. Por ende, según a lo ya establecido, se puede indicar que el estar afectivamente en el mundo consiste en vivir o existir en el mundo conforme a una modalidad de ser distinta a la habitual, modificando a ese mundo en su sentido y su comprensión. De esta manera, se obtiene la segunda determinación de la emoción: ella es una transformación del mundo que opera por medio de la proyección sobre él de una significación afectiva o *sentido* afectivo, abriendo tanto una modalidad particular de ser y de existir en aquel mundo como también una nueva comprensión sobre él.

²³³ Cf. Suárez, D. *Op. cit.*, p.38: “[...] el atributo “mágico” suele referirse a un vínculo entre lo espontáneo y lo que implica permanencia. Mágicos son los vínculos entre las conciencias afectivas y el estado emocional. Mágicos son, también, los vínculos entre la espontaneidad de la conciencia y el ego”.

²³⁴ *Ídem.*

²³⁵ *Ídem.*

²³⁶ Sartre, J.-P. *The emotions, Op. cit.*, p.61 [la traducción es nuestra].

²³⁷ Cf. Sartre, J.-P. *Lo imaginario, Op. cit.*, pp.102-ss.

Además, siguiendo el mismo hilo descriptivo, se puede observar que, a juicio de Sartre, la “emoción no es un accidente. Es un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que *comprende* (en el sentido heideggeriano de ‘Verstehen’) su ‘ser-en-el-mundo’²³⁸. Es decir, la emoción se revela como una manera de comprender el mundo, de captarlo *hermenéuticamente*; es un modo de acceso interpretativo al estar-inmerso-en-el-mundo. Con ello, el escritor parisino apunta a que la emoción permite al ser humano o realidad-humana comprender –esto es, captar o aprehender hermenéuticamente- de *cierta* manera su estar arrojado al mundo: el estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo se muestra a la realidad-humana en la emoción como teniendo ciertas características particulares y distintivas; es por eso que el mundo puede ser *interpretado* en la emoción como un mundo *mágico*. La emoción aparece como un tipo de interpretación respecto del mundo en su totalidad como siendo una totalidad no-utensilio, un mundo virtualmente modificado por la magia. Igualmente, la emoción es un modo de *existencia* de la conciencia, debido a que su carácter de ser-comprensora (del mundo) revela su aspecto existencial como tal: el comprender es el modo que tiene la realidad-humana, en cuanto conciencia, de ser-en-el-mundo, de existir o estar arrojado en la existencia, mientras que la existencia en sí misma ya es siempre comprensora en tanto es *consciente*; luego, la emoción, que es una modalidad de la conciencia de mundo, es también un modo de existir y, por ello, de comprender el mundo –en virtud de que la existencia es, desde el origen, comprensión. De aquí se desprende la tercera determinación de la emoción: ella es un modo del comprender [*Verstehen*] originario de la realidad-humana como conciencia –el cual clarifica el ser-en-el-mundo del ser humano.

B. Desplazamiento hacia una ontología fenomenológica de la afectividad

Hacia el final del *Bosquejo*, Sartre señala algo muy importante sobre el examen fenomenológico-psicológico –por tanto regional- que ahí ha llevado cabo, así como también sobre la afectividad en general. El autor francés menciona que si se vuelve reflexivamente sobre la emoción se puede constatar que ella “aparece como *estructura* de la conciencia”²³⁹, lo que evidencia el ser-estructural de la afectividad misma. En este punto, tiene que recordarse que el análisis sartreano de las emociones emprendido en el *Bosquejo*, parte de una concepción de aquel afecto o fenómeno afectivo como conciencia irreflexiva o irrefleja, es decir, como conciencia posicional *de* mundo y no-posicional (de)

²³⁸ Sartre, J.-P. *The emotions, Op. cit.*, p.91 [la traducción es nuestra].

²³⁹ *Ibid.*, p.91 [la traducción y la cursiva es nuestra].

sí; es solo posteriormente, como una segunda conciencia, que la emoción, en cuanto conciencia emocional o emotiva, puede ser asumida en una *reflexión* que la tematice. En consecuencia, la conciencia emocional es siempre conciencia de mundo, conciencia de algo que la suscita –un objeto afectivo-: el amor es amor *de* algo, la angustia es angustia *de* algo, el miedo es miedo *de* algo, etc.; empero, la conciencia *de* amor, conciencia *de* angustia, conciencia *de* miedo, etc., son conciencia reflexivas que tienen como objeto a un afecto –esto es, tiene por objeto una conciencia afectiva irrefleja. Entonces, regresando a la afirmación de Sartre, si se considera reflexivamente la emoción, esta muestra su carácter estructural, vale decir, su ser-estructura o *modo* de la conciencia humana. Con ello, se constata el carácter estructural de los afectos, o sea, se descubre la *afectividad* como estructura de la conciencia y como modo *existencial* de la realidad-humana.

Ahora bien, es posible percatarse de que con aquella afirmación, el filósofo francés hace un desplazamiento entre un plano de análisis y otro, ya que a partir de los datos fenomenológicos antes mencionados –datos que se enmarcan en lo psíquico y su región ontológica específica-, describe y caracteriza a la *afectividad* como modo *existencial* de la *realidad humana*²⁴⁰, con lo cual se pasa a un plano ontológico fundamental. Este desplazamiento sartreano indica que la conciencia afectiva, como fenómeno psicológico, se sustenta, originalmente, en algo más profundo, en una estructura ontológica fundamental o modo de ser; la afectividad se revela, entonces, como una estructura existencial *originaria* del existente humano. El propio Sartre señala que “la teoría psicológica de la emoción supone una descripción preliminar de la afectividad en tanto esta última constituye el ser de la realidad-humana, es decir, en tanto que es constitutivo para *nuestra* realidad-humana el ser realidad-humana afectiva”²⁴¹. De esta manera, una psicología fenomenológica que trate la dimensión afectiva del ser humano es siempre regresiva, ya que se remonta desde sus objetos específicos hasta la realidad-humana en su totalidad, en cuanto ella es su condición de posibilidad; en otras palabras, la ontología regional psicológica remite a una ontología fenomenológica fundamental. A su vez, una fenomenología pura o una ontología fundamental de la afectividad, pese a ser progresivas, puesto que parten desde lo más *originario* y estructural, requieren de una psicología fenomenológica, ya que la *facticidad* de la existencia humana hace necesario el recurrir a lo *empírico*; es por eso que debe haber, a juicio de Sartre, una complementariedad entre ambos planos de análisis a la hora de abordar la afectividad.

²⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, p.18.

²⁴¹ *Ibíd.*, p.93 [la traducción es nuestra].

§ 9. La realidad-humana o para-sí como deseo de ser: el abordaje en *El ser y la nada*

En *El ser y la nada*, Sartre emprende una ontología fenomenológica de carácter fundamental, pues ahí aborda las estructuras de ser que constituyen al ser humano en tanto ente ontológico-existencial, esto es, en cuanto realidad-humana y ser-para-sí (cf. §7, sección A). Es en este contexto teórico-conceptual que el filósofo de París hace algunas consideraciones descriptivas relevantes sobre ciertos afectos o fenómenos afectivos fundamentales, así como también sobre la afectividad como tal. Por eso, en el presente apartado se expondrá, concisamente, lo esencial de aquel planteamiento sartreano sobre la afectividad, partiendo por una breve descripción de la estructura existencial que puede ser denominada como afectividad *originaria* –en oposición a la afectividad *constituida*.

A. La afectividad en la ontología fenomenológica del para-sí: afectividad originaria y afectividad constituida

En la tercera parte de *El ser y la nada*, capítulo II, apartado 1, en el marco de un análisis fenomenológico-existencial del cuerpo-para-sí²⁴², el autor francés lleva a cabo una importante distinción respecto de la afectividad: esta puede ser aprehendida como afectividad originaria y como afectividad constituida, siendo la primera una estructura de la conciencia del mismo cariz que la conciencia (del) cuerpo: “La conciencia del cuerpo de confunde con la afectividad original”²⁴³. Mas esta afectividad, debe ser entendida con claridad, debe captársela como distinta de la afectividad constituida que ya siempre se revela en la introspección humana; dice Sartre:

La afectividad [...], tal cual la introspección nos la revela, es ya afectividad *constituida*: es conciencia *del* mundo. Todo odio es odio *a* alguien; toda cólera es aprehensión de alguno como odioso o injusto o culpable; tener simpatía por alguien es "encontrarlo simpático", etc. En estos diversos ejemplos, una "intención" trascendente se dirige hacia el mundo y lo aprehende como tal. Hay ya, pues, un trascender, una negación interna; estamos en el plano de la trascendencia y la elección²⁴⁴.

De esta forma, el filósofo francés establece que la afectividad constituida es, propiamente, la que se manifiesta en la conciencia posicional *de* mundo, esto es, aparece como conciencia volcada a un objeto del mundo con un sentido afectivo, se trasciende

²⁴² Cf. Sartre, J.-P. *El ser, Op. cit.*, pp.389-ss.

²⁴³ *Ibid.*, p.418.

²⁴⁴ *Ídem.*

hacia él, pero, a la vez, ella misma es constituida por ese trascenderse de la conciencia – siendo esta última, en tanto conciencia de mundo, pre-reflexiva e irrefleja²⁴⁵. De cierta manera, aquella conciencia –que es la afectividad constituida- es una conciencia que se da como modo de la conciencia *irreflexiva* –que es la conciencia de mundo- y que puede volverse, a su vez, conciencia *reflexiva*. En pocas palabras, la afectividad constituida se *constituye* como conciencia de mundo, como una modalidad de dicha conciencia tética o posicional. Más aún, cuando la conciencia afectiva es conciencia reflexiva, se constituyen los llamados “estados afectivos” o “estados anímicos” como polos trascendentes a la conciencia que unifican las diversas conciencias afectivas –que se presentan en un plano irreflexivo²⁴⁶. Ahora bien, esa reflexión que permite constituir los estados afectivos, se sustenta sobre un cierto material-*reflejo* que ofrece la afectividad constituida en tanto conciencia irreflexiva de mundo.

Por otra parte, la afectividad originaria aparece delimitada a partir de una extensa descripción acerca del dolor²⁴⁷. Aquí no se detendrá en esa larga descripción sartreana del dolor, tanto por razones de extensión como por no ser estrictamente necesario para aclarar el punto en cuestión. Es suficiente, para los fines de esta sección, indicar solamente lo esencial de la afectividad originaria, remitiendo a sus caracteres descriptivos más propios. Sartre hace las siguientes observaciones al respecto:

[La afectividad originaria es una] manera en que la conciencia *existe* su contingencia; es la textura misma de la conciencia en tanto que ésta trasciende esa textura hacia sus posibilidades propias; es la manera en que la conciencia *existe* espontáneamente y en el modo no-tético; es lo que ella *constituye* tética pero implícitamente como punto de vista sobre el mundo. Puede ser el dolor puro, pero también puede ser el humor como tonalidad afectiva no tética; lo agradable puro o lo desagradable puro; de modo general, todo aquello que se denomina *cenestesia*²⁴⁸.

²⁴⁵ En Sartre aparece, además de la distinción entre conciencia pre-reflexiva o irreflexiva y conciencia reflexiva, una clasificación de la conciencia en conciencia *irrefleja*, conciencia *refleja* y conciencia *reflexiva*. Cabe decir que con la primera distinción el autor francés apunta a dos tipos de conciencia, a saber, una que es posicional de mundo y no-posicional (de) sí –la conciencia pre-reflexiva o irreflexiva- y otra que es conciencia *de* conciencia, vale decir, conciencia posicional de conciencia y no-posicional (de) sí –la conciencia reflexiva-. Con la segunda clasificación se refiere a algo similar, pues la conciencia irrefleja es la conciencia posicional de mundo y no-posicional (de) sí, viniendo a ser lo mismo que la conciencia pre-reflexiva o irreflexiva, mientras que la conciencia refleja es la conciencia que es objeto del acto de reflexión, es decir, de la conciencia reflexiva; esta última se define, evidentemente, igual que en la primera distinción. Cf. Sartre, J.-P. *La trascendencia del Ego*. Madrid, Editorial Síntesis, 2003, pp.39-ss.

²⁴⁶ Cf. Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, pp.425-ss.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp.419-ss.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.419.

En el texto citado arriba hay varios elementos para tener en consideración. En primer lugar, que la afectividad originaria es un modo de la conciencia de existir su contingencia –de ahí su vínculo esencial con la vivencia del cuerpo-para-sí y la *corporeidad* [*Leiblichkeit*] en general-, vale decir, que se presenta como un existir afectivo en la facticidad que no atiende más que a ese puro existir y que se da *espontáneamente* y de manera no-tética o no-posicional; en la afectividad originaria no se mienta ni pone objeto alguno, sino que se existe como captando *afectivamente* la pura facticidad o contingencia de sí-mismo. Esto queda ilustrado claramente en el ejemplo del dolor que propone el autor parisino: “el dolor está totalmente desprovisto de intencionalidad. [...] si el dolor se da como dolor ‘de ojos’, no hay en ello ningún misterioso ‘signo local’ ni tampoco conocimiento. Solamente, el dolor *es precisamente los ojos* en tanto que la conciencia ‘los existe’”²⁴⁹.

En segundo lugar, también se dice que la afectividad originaria es la textura misma de la conciencia que es trascendida por esta hacia sus *posibilidades* propias –esto es, se la trasciende en el proyecto. Esta textura de la conciencia viene a ser un fondo significativo o de sentido, el cual es sobrepasado por la conciencia, es trascendido por esta en proyectos de ser-posible. Además, esa misma textura es la constituida por la conciencia, de forma tética pero implícita, como un *punto de vista* sobre el mundo o contingencia referencial ante el mundo. Dicho de otra manera, la afectividad originaria es “la materia translúcida de la conciencia, su *ser-ahí*, su vinculación con el mundo; en una palabra, la contingencia propia del acto”²⁵⁰ que se lleva a cabo en cada momento.

En tercer lugar, se constata que la afectividad originaria reúne afectos de distinta índole, como son el dolor puro, lo agradable puro o el humor como tonalidad afectiva no tética; a todos estos fenómenos Sartre los denomina como fenómenos cenestésicos o, simplemente, cenestesia –de ahí que el autor francés hable también de afectividad *cenestésica* para referirse a la afectividad originaria. Lo importante es subrayar que el pensador parisino alude explícitamente, para referirse a aquella afectividad, al humor como *tonalidad afectiva no-tética*, o sea, a una *disposición* del ánimo o *temple* afectivo que se manifiesta como un modo de la conciencia –o realidad-humana- de *existir* su contingencia. Así las cosas, la afectividad originaria es originaria en el sentido de que precede a todo afecto o fenómeno afectivo, a todo estado de ánimo y a toda conciencia afectiva (intencional) con que se experimenta un suceso, un ente o un fenómeno

²⁴⁹ *Ibíd.*, p.420.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p.421.

cualquiera. Esto porque aquellos afectos, estados de ánimo y conciencias afectivas siempre se orientan *hacia* algo determinado, mientras que la *afectividad* originaria –en la que también se hace presente el cuerpo-para-sí- no se orienta *hacia* nada.

B. La náusea [*la nausée*] y la angustia [*l'angoisse*]: dos afectos fundamentales

En la sección anterior se examinó la afectividad en tanto puede ser originaria o constituida, mostrando, a grandes rasgos, lo que define esencialmente a cada una. De acuerdo a los resultados que arrojó dicho examen, se puede pasar ahora al análisis de dos afectos o fenómenos afectivos fundamentales en el pensamiento sartreano: la náusea y la angustia. Ambos fenómenos tienen que ser descritos en su especificidad y carácter propio, para así poder determinar la función que cumplen en la propuesta filosófica del autor francés –es decir, en la ontología fenomenológico-existencial.

La náusea [*la nausée*] es uno de los afectos fundamentales de la realidad humana, puesto que se revela como el fenómeno afectivo que permite descubrir la existencia, o sea, abre al ser humano a su pura existencia arrojada al mundo. En un pasaje memorable de *El ser y la nada*, Sartre señala lo siguiente:

[...] cuando ningún dolor, placer ni desplacer preciso es "existido" por la conciencia, el para-sí no deja de proyectarse allende una contingencia pura y, por así decirlo, no cualificada. La conciencia no cesa de "tener" un cuerpo. La afectividad cenestésica es entonces pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta captación perpetua por mi para-sí de un gusto insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es mi gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e incoercible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia: puede ocurrir que busquemos lo agradable o el dolor físico para librarnos de ella, pero, desde que el dolor o el agrado son existidos por la conciencia, manifiestan a su vez su facticidad y contingencia, y se develan sobre fondo de náusea. Lejos de tener que comprender este término de náusea como una metáfora tomada de nuestros malestares fisiológicos, es, muy al contrario, el fundamento sobre el cual se producen todas las náuseas concretas y empíricas (náuseas ante la carne pútrida, la sangre fresca, los excrementos, etc.) que nos conducen al vómito²⁵¹.

²⁵¹ *Ibíd.*, p.427.

De acuerdo a la cita de arriba, la náusea se muestra como un fondo afectivo que acompaña a toda vivencia del ser-para-sí, es el trasfondo de la conciencia humana que está siempre *ahí* como tonalidad afectiva que abre hacia la existencia y la descubre. Esta náusea es revelada por examen fenomenológico-existencial como una afectividad *originaria* en tanto no tiene nada por objeto, no se orienta hacia nada (en específico), sino que es *existida* como *constatación* (afectiva) de la propia existencia, de la facticidad y de la contingencia propias de la realidad-humana o ser-para-sí. La náusea se *siente* y hace sentir el mundo de cierta forma, es una modalidad de existir, de estar en la existencia y de saber que se está ahí. En su novela *La náusea*, el filósofo francés la describe así:

Tengo ganas de vomitar, y de pronto ahí esta: la Náusea.

[...] me sacude de arriba abajo. Hace una hora que la veía venir sólo que no quería confesármelo. [...] Mi mano se ha crispado sobre el mango del cuchillo de postre. *Siento* ese mango de madera negra. Mi mano es la que lo tiene. Mi mano. Personalmente, más bien dejaría tranquilo ese cuchillo: ¿para qué tocar algo? Los objetos no están para tocarlos. Es mucho mejor deslizarse entre ellos evitándolos en lo posible [...].

Entonces, ¿esto, esta cegadora evidencia es la Náusea? [...]. Ahora sé: existo –el mundo existe- y sé que el mundo existe. Eso es todo. Pero me da lo mismo. Es extraño que todo me dé lo mismo; me espanta [...] ²⁵².

La náusea posee ²⁵³ a la realidad-humana, permea completamente a la conciencia en su experiencia del mundo y de sí-mismo. Es existida y vivenciada como algo espantoso que descubre al ser humano en su existencia desnuda y sin sentido. Esta náusea originaria es todo lo que se vivencia, está en todas partes: “La Náusea no está en mí; la siento allí en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella” ²⁵⁴. Esta vivencia nauseabunda del mundo, de sí-mismo, de la pura existencia del ser humano, es una *pasión* que aflora en la conciencia humana y que puede volverse un *sentimiento* constante en ella, como una tonalidad o fondo afectivo permanente, un trasfondo de náusea constante en la que se *es*.

Por su parte, la angustia [*l'angoisse*] también es descrita por Sartre como un fenómeno afectivo fundamental en la vida del ser humano. Aquella, es tematizada por el autor francés en el pasaje de *El ser y la nada* dedicado a la indagación del origen de la

²⁵² Sartre, J.-P. *La náusea*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2010, p.202.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p.40.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.41.

nada (primera parte, capítulo I, apartado 5). La angustia aparece en el planteamiento sartreano como íntimamente ligada a la libertad, la decisión y la temporeidad. De partida, el filósofo parisino afirma que “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”²⁵⁵. Así las cosas, tal como hace Heidegger, Sartre también concibe que la angustia se diferencia del miedo en que ella nace en la propia realidad-humana –es decir, no viene de fuera-²⁵⁶, a lo que añade, además, que ella surge, de igual modo, de las propias *posibilidades de acción*; con esto, se vincula directamente y de forma esencial la angustia con la *acción*²⁵⁷.

Conforme a ello, Sartre definirá la angustia como “la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo”²⁵⁸, es decir, que ante una cierta situación el ser humano tiene que tomar una *decisión* de lo que él hará y de lo que él *es* a partir de algo que él *todavía* no es –que solo se da como *posibilidad* suya. Dice el autor francés:

Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, *nada* me impide precipitarme al abismo. La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy²⁵⁹.

De esta forma, la angustia se manifiesta como *angustia ante el porvenir*. Empero, hay otra manera o modo en que se manifiesta la angustia: la *angustia ante el pasado*. Ella aparece cuando el ser humano se percata de la total ineficacia de una resolución tomada en el pasado²⁶⁰; para ilustrar este modo de la angustia, Sartre recurre al ejemplo del jugador, que ante la tentación de seguir jugando, experimenta la angustia ante su resolución pasada: “percibo con angustia que *nada* me impide jugar. Y la angustia *soy yo*, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago *dejar de ser* ese pasado de buenas resoluciones *que soy*”²⁶¹. En consecuencia, se puede sostener que lo que angustia –tanto en la angustia ante el porvenir como en la angustia ante el pasado- es el fenómeno afectivo-existencial que viene a develar la absoluta *responsabilidad* que tiene el ser humano, en su libertad, respecto a su *ser* y su

²⁵⁵ Sartre, J.-P. *El ser, Op. cit.*, p.71.

²⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, pp.71-ss.

²⁵⁷ Cf. Bueno, N. *El futuro y la angustia*. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, p.228.

²⁵⁸ Sartre, J.-P. *El ser, Op. cit.*, p.75.

²⁵⁹ *Ídem.*

²⁶⁰ *Ibíd.*, p.76.

²⁶¹ *Ídem.*

hacer, tanto ante el porvenir como ante el pasado. La angustia va a aparecer, según Sartre, “como una captación del sí-mismo en cuanto éste existe como modo perpetuo de arrancamiento de aquello-que-es; o, mejor aún, en cuanto se hace existir como tal²⁶²”.

Es así como la angustia revela su vínculo íntimo tanto con la temporeidad (provenir y pasado) como con la libertad y la decisión. El mismo Sartre afirma que “existe una conciencia específica de libertad y que esta conciencia [es] angustia”²⁶³, con lo cual viene a mostrar que la angustia en su estructura esencial es conciencia de libertad²⁶⁴. Es por lo mismo que en la angustia “la libertad se angustia ante sí misma en tanto que *nada* la solicita ni traba jamás”²⁶⁵. Dicho de otra manera: “La angustia [...] es el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma”²⁶⁶. El ser humano vivencia la angustia como un afecto que lo pone frente a su propio ser-posible, ante su libertad o pura posibilidad (de ser), dándose, preeminentemente, en el instante de la decisión o elección; esta última tiene que ser tomada por aquel existente humano, pues en esa resolución se determina tanto su hacer o acción como también su propio ser y esencia. Para sintetizar todo esto, se puede acudir a lo dicho en *El existencialismo es un humanismo*:

Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que así mismo elige a toda la humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad²⁶⁷.

En base a esta breve descripción de la angustia y su estructura, se puede observar que se trata de un fenómeno afectivo fundamental y originario, en un sentido similar al de la náusea: ciertamente, la angustia tiene un carácter no solo de fundamentalidad sino también de originariedad, pues no solo abre una vivencia particular y fundamental, sino que también se presenta como un existir-*posible* que puede *actualizarse* cuando se toma conciencia del propio ser-posible o posibilidad, de la libertad propia –pues la angustia es conciencia de libertad en su estructura misma; empero, no tiene el matiz distintivo de la

²⁶² Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.79

²⁶³ *Ibid.*, p.77.

²⁶⁴ *Ídem.*

²⁶⁵ *Ibid.*, p.79.

²⁶⁶ *Ídem.*

²⁶⁷ Sartre, J.-P. *El existencialismo*, *Op. cit.*, pp.35-36.

náusea, esto es, el ser irreflexiva: la náusea es un trasfondo irreflejo que *puede* actualizarse como náusea específica en una reflexión, pero que no necesita hacerlo para *ser y darse*, en cambio, la angustia guarda un elemento reflexivo que la constituye, ya que en ella la conciencia toma conciencia, *reflexivamente*, de sí-misma como libertad o ser-posible, vale decir, se existe y se sabe existiendo como pura posibilidad (de ser).

C. El deseo [*le désir*]: el afecto primario y constitutivo del para-sí

Después de haber descrito dos afectos o fenómenos afectivos fundamentales del planteamiento sartreano, queda preguntarse si acaso alguno de ellos es primario ontológicamente y constitutivo de la realidad-humana o ser-para-sí. Como respuesta a esa interrogante, se puede notar que tanto la náusea [*la nausée*] como la angustia [*l'angoisse*], pese a ser fundamentales y originarias, no son *primarias* ontológicamente, aunque sí constituyen la textura íntima de la conciencia, son constitutivas de para-sí. El punto en cuestión es el siguiente: si hay un fenómeno afectivo que es primario ontológicamente y constitutivo del ser del para-sí, este tendría que ser no solamente fundamental y originario sino también la determinación propia y primera de la estructura del para-sí. Es a este respecto que se manifiesta el deseo [*le désir*] como afecto primario y constitutivo del ser-para-sí [*être-pour-soi*] de la realidad-humana [*réalité-humaine*].

Para Sartre, el deseo [*le désir*] es un afecto peculiar ontológicamente. Por una parte se presenta como mero deseo, esto es, como afecto o fenómeno afectivo constituido e intencional que refiere *a* algo, que tiene un objeto (afectivo) que lo suscita (cf. §7, sección B y C). Este deseo es parte de la afectividad en tanto *constituida*, por lo que siempre se trasciende *hacia* algo determinado, *hacia* un objeto en particular. Es verdad que puede suceder que el deseo se dé como deseo *de* nada-en-particular, no obstante, en ese caso el deseo tiene como objeto la *totalidad* de lo *deseable*, es decir, el mundo, por lo que sigue siendo intencional –pues es un deseo *de* mundo. Ahora bien, este deseo *de* mundo, permite vislumbrar otro sentido y forma del deseo, uno más profundo, el que se revela, a continuación, como sentido y forma primaria del deseo –el *ser* del deseo: la aparición del deseo *de* nada-en-particular, que se devela como deseo *de* todo y que se concretiza, por ende, como deseo *de* mundo, permite descubrir el fenómeno de la *alienación* del deseo. El deseo *de* nada-en-particular parte por ser deseo de nada-en-particular, o sea, parte por no ser *constituido* sino *constituyente* y posibilitador de la intencionalidad, es un *existirse* como deseo irreflejo de nada-en-particular. Asimismo, como no *refiere* a nada-en-particular, se muestra como deseo de todo, el que, en su sentido

ontológico, viene manifestarse como deseo de ser [*désir d'être*]. Este último se aliena cuando el para-sí se percata de su incapacidad para satisfacer aquel deseo de ser, por lo que se vuelca sobre el mundo –sobre los utensilios y los otros–, buscando satisfacer *alienadamente* su carencia original de ser: se transforma en deseo *de* algo (objeto-utensilio) o alguien (los otros), o sea, se lanza hacia la trascendencia.

De acuerdo con lo anterior, el deseo [*le désir*] puede ser considerado no solamente como *mero* deseo (constituido), sino también como deseo originario, con un sentido ontológico mucho más profundo y fundamental: el deseo [*le désir*] aparece en su sentido y forma primaria como deseo de ser [*désir d'être*]. Es a este último al que se refiere Sartre cuando postula al deseo como afecto primario y constitutivo del ser-para-sí [*être-pour-soi*] de la realidad-humana [*réalité-humaine*]. Dice el autor francés:

El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser²⁶⁸.

El ser-para-sí, como carácter de ser o estructura ontológica de la realidad-humana, es en su ser una falta de ser o una carencia de ser²⁶⁹, o sea, es *deseo* de ser – porque lo propio del deseo es ser-carente. El ser-para-sí es una carencia o falta de ser que se trasciende *hacia* el ser, pues *desea* él mismo ser: El ser-para-sí [*être-pour-soi*] es primera y estructuralmente deseo de ser [*désir d'être*] o, con más precisión, deseo de ser-en-sí [*désir d'être-en-soi*]. Es este deseo el que constituye al para-sí de forma primaria, fundamental y originaria, posibilitando la intencionalidad de la conciencia, la trascendencia y el proyecto de existencia –también llamado proyecto de ser. De esta manera, se revela que la realidad-humana es constitutiva, primaria, fundamental y originariamente afectividad debido a la estructura deseante del para-sí.

D. El para-sí como proyecto deseante

Los resultados que arrojó la sección precedente permiten que la indagación se desplace ahora hacia lo que Sartre llama *proyecto de ser*, el cual aparece, conforme a la caracterización del deseo, como un proyecto afectivo. El ser humano o realidad-humana, en cuanto es ser-para-sí, se estructura como deseo de ser-en-sí; este deseo posibilita la intencionalidad y la trascendencia, constituyéndose como base de todas las proyecciones

²⁶⁸ Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.689.

²⁶⁹ *Ídem*.

que hace el para-sí tanto de sí-mismo como del mundo (de los utensilios, de los otros y del trasfondo de ser en que se dan); además, ese deseo de ser que es el para-sí se devela en su falta o carencia como *libertad* o ser-posible, es decir, como pura posibilidad de ser. De estas observaciones se sigue que el para-sí se articula, en cuanto deseo (de ser) y libertad, como proyecto (de ser) –bajo el signo de un valor. Dice Sartre:

El para-sí [...] es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en forma de proyecto de ser. *Ser* para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor. Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. Pues el para-sí se describe ontológicamente como *falta de ser*, y el posible pertenece al para-sí como *aquello que le falta*, así como el valor infesta al para-sí como la totalidad de ser *fallida*. Lo que en nuestra segunda parte expresábamos en términos de falta, puede expresarse igualmente en términos de *libertad*. El para-sí elige porque es falta; la libertad se identifica con esa falta, pues es el modo de ser concreto de la falta de ser²⁷⁰.

Así las cosas, el para-sí es, en tanto proyecto de ser y deseo de ser, un proyecto *deseante* que se trasciende hacia el mundo en base a un valor. Ciertamente, este proyecto deseante del para-sí busca, a través de la proyección del signo de un valor, subsanar la carencia o falta de ser que constituye al propio para-sí. Esto es expresado en la obra sartreana diciendo que el proyecto de ser busca, por medio del valor, ser en-sí, aunque sin dejar de ser para-sí: es la imposible pero inevitable búsqueda del para-sí de ser en-sí-y-para-sí (a la vez). Con esto, el para-sí humano intenta una totalización del ser (por medio de la unión de sus dos regiones de ser), la cual es desde un comienzo un proyecto fallido. Sin embargo, aquí lo importante no es constatar si el proyecto de ser es o no fallido, sino mostrar que dicho proyecto es esencialmente un proyecto afectivo –por su carácter deseante. De esta manera, se hace patente que la afectividad juega un rol crucial en la propuesta fenomenológico-existencial de Sartre, pues permite articular el proyecto existencial que cada cual tiene que ser y que elige ser. Dado que el ser humano es “ante todo un proyecto que se vive subjetivamente”²⁷¹ y que él “será ante todo lo que haya proyectado ser”²⁷², la afectividad tiene la importante tarea de posibilitar el proyecto mismo, de ser ese proyecto de ser o proyecto deseante.

²⁷⁰ *Ídem*.

²⁷¹ Sartre, J.-P. *El existencialismo*, *Op. cit.*, p.32.

²⁷² *Ídem*.

Capítulo III:

Plausibilidad de una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad a partir de Heidegger y Sartre

§ 10. Interrogantes a partir de la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger y dificultades que arroja el *Bosquejo* de Sartre

Luego de haber repasado los planteamientos de Heidegger y Sartre sobre la afectividad o dimensión afectiva (cf. cap. I y II), quedan abiertas algunas interrogantes y se presentan algunas dificultades en relación a los textos estudiados. Es por eso que en este apartado se abordarán aquellas interrogantes y dificultades, atendiendo a su especificidad y considerando su contexto textual y argumental. En la sección A se tratarán las interrogantes que deja la lectura de *Ser y tiempo*, mientras que en la sección B se describirán algunas dificultades que plantea el *Bosquejo*; por último, en la sección C se intentará dar una posible respuesta a las interrogantes y dificultades precedentes

A. Las interrogantes que deja abiertas el planteamiento de *Ser y tiempo*

La exposición sobre la afectividad que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*, arroja algunas interrogantes que tienen que ver no tanto con lo que explícitamente se dice, sino más bien, con lo que no se toca –lo que no se dice o es evitado. Ahora bien, dentro de estas interrogantes, hay tres que se quisiera subrayar aquí. En primer lugar, si bien es tematizada la relación que existe entre disposición afectiva [*Befindlichkeit*], comprender [*Verstehen*] y habla o discurso [*Rede*] –los tres modos existenciales de aperturidad [*Erschlossenheit*] del *Dasein*–, se extraña un examen específico que los aborde *al mismo tiempo*, en un mismo capítulo o apartado de la obra, pues ello ayudaría a evidenciar su profunda conexión estructural y existencial; preguntas como: ¿existe una preeminencia de alguno de ellos sobre los otros?, ¿se dan los tres a la vez?, etc., podrían ser respondidas sin esfuerzo. En segundo lugar, surge la duda sobre cómo se podrían distinguir el afecto [*Affekt*], la pasión [*Leidenschaft*] y el sentimiento [*Gefühl*] en el marco del pensar heideggeriano de *Ser y tiempo* y en qué categoría se situarían el miedo, la angustia y la serenidad. En tercer lugar, también aflora la cuestión de cómo se podrían vincular la afectividad con el *Dasein* en tanto ser *corpóreo*, ya que en *Ser y tiempo* se echa de menos un análisis ontológico de la *corporeidad* [*Leiblichkeit*] –el *Dasein* corpóreo parece no ser un tema relevante para Heidegger en dicha obra.

B. Las dificultades de la distinción entre mundo-utensilio y mundo mágico del *Bosquejo*

En el *Bosquejo*, Sartre realiza una descripción fenomenológico-existencial de la emoción y de la conciencia afectiva que parece ajustarse a su *mostración*; empero, en el transcurso de su análisis descriptivo, el filósofo francés introduce una distinción entre mundo-utensilio y mundo mágico o emotivo, con la cual que se presentan una serie de dificultades y problemas en su planteamiento. Esas dificultades y problemas pueden ser resumidas así: la distinción sartreana entre mundo-utensilio y mundo mágico o emotivo parece dar a entender que, en primer lugar, hay una cierta dualidad de mundos, en donde uno aparece como “real” y el otro como “ilusorio” o “irreal”; en segundo lugar, que hay una diversa *valoración* de la conciencia en tanto es emotiva o no-emotiva, viéndose socavada y depreciada la primera por tener un *menor valor* epistémico y práctico respecto de la segunda –es decir, la conciencia emotiva como conciencia *degradada*; y en tercer lugar, que el criterio de distinción entre lazo emotivo y no-emotivo con el mundo no tiene un parámetro de comparación ulterior que garantice la irrealidad de uno frente a la realidad del otro. Además, aquella distinción sartreana entra en conflicto, de cierta manera, con lo que el mismo Sartre menciona en otras obras suyas donde alude a la afectividad o conciencia afectiva.

C. Una posible respuesta a las interrogantes y dificultades precedentes

Ante las interrogantes y dificultades antes expuestas, se puede intentar dar una posible respuesta o, a lo menos, un esbozo de contestación que ayude a los lectores a tener una mejor comprensión respecto a las propuestas hechas por Heidegger y Sartre acerca de la dimensión afectiva o afectividad humana.

En lo tocante a Heidegger, se puede decir lo siguiente: en cuanto al primer punto, que alude a la relación que existe entre disposición afectiva [*Befindlichkeit*], comprender [*Verstehen*] y habla o discurso [*Rede*] –los tres modos existenciales de aperturidad [*Erschlossenheit*] del *Dasein*- , se tiene que considerar que, si bien no hay un examen específico que los aborde *al mismo tiempo*, en el sentido de que se lo haga en un mismo capítulo o apartado de la obra, eso no dificultad, a la larga, una lectura que reconstruya y evidencie la profunda conexión estructural y existencial que se da entre ellos. Aquí se puede recurrir a las palabras del profesor Acevedo ya citadas en este trabajo:

El hombre *comprende* y *siente* su ser, el de los demás entes y el ser en general, y a través del *habla* dice y se dice esa comprensión y ese sentir. El

hombre *está en un comprender (Verstehen)*; en un temple de ánimo o talante (*Befindlichkeit*) y en un habla (*Rede*). Todo ello constituye el *ahí (Da)* del ser-ahí (*Dasein*)²⁷³.

Con estas palabras, el profesor Acevedo sintetiza mucho de lo planteado por Heidegger en *Ser y tiempo*, echando luz sobre el vínculo entre los diversos modos de aperturidad del *Dasein*. A las preguntas por una preeminencia de alguno de ellos sobre los otros y de si se dan los tres a la vez o no, se puede decir que, tal como se desglosa de la cita de más arriba, no hay una preeminencia de un modo de aperturidad por sobre los otros, pero sí pareciera ser que el habla o discurso es posterior a la disposición afectiva y el comprender: todo comprender es comprender afectivamente templado y todo sentir o estar afectivamente dispuesto es un comprender, mas el habla se da como *expresión* de ese comprender y ese sentir o estar-dispuesto previo.

Sobre el segundo punto, se tiene que observar que la distinción entre el afecto [*Affekt*], la pasión [*Leidenschaft*] y el sentimiento [*Gefühl*] no se encuentra en *Ser y tiempo* –lo cual motiva la pregunta- debido al carácter acotado de dicha obra, vale decir, debido a que su tema es una ontología fundamental o analítica del *Dasein* en vistas a la pregunta ontológica fundamental por sentido del ser. Esto no quita, sin embargo, que pueda atenderse dicha distinción: Justamente por su carácter acotado, *Ser y tiempo* debe ser complementado con otras obras del autor alemán, tanto previas como, sobre todo, posteriores. Esto último ha sido lo que se ha hecho en algunos pasajes de esta investigación (cf. cap. I, §4, sección A-C; §6, sección C); además, sobre aquella distinción es específico, ya se ha comentado (cf. introducción, §2) que aparece establecida en una obra posterior que reúne unos cursos sobre Nietzsche²⁷⁴. Sobre el lugar que ocuparían, *dentro* de esa clasificación heideggeriana, el miedo, la angustia y la serenidad, solo se puede conjeturar que el miedo es más que nada un afecto y que la angustia y la serenidad representan una pasión –por el aspecto reflexivo que está presente en ellas.

En lo que respecta al tercer punto, se debe aplicar el mismo criterio que en el punto anterior: la cuestión del vínculo de la afectividad con el *Dasein* en tanto ser *corpóreo*, que no figura en *Ser y tiempo* porque su carácter acotado no lo permite, tiene que ser tematizado a partir de otras obras del autor alemán que complementan el análisis heideggeriano de *Ser y tiempo*. Evidentemente, igual se podría poner en entredicho si está o no justificado el que no figure en un examen ontológico fundamental el tema de la

²⁷³ Acevedo, J. *Hombre, Op. cit.*, pp.134-135.

²⁷⁴ Cf. Heidegger, M. *Nietzsche, Op. cit.*, pp.50-ss.

corporeidad [*Leiblichkeit*], no obstante, no es este el lugar indicado para desarrollar esas disquisiciones, puesto que son materia para toda una investigación independiente. Por ahora, basta con dejar una breve pero importante observación: para Heidegger todo estado afectivo o sentimiento se da corporalmente y se lo *vive* como tal; así lo deja consignado el filósofo alemán en un extracto tomado de sus cursos sobre Nietzsche. Dice el autor de *Ser y tiempo*: “Todo sentimiento es un vivir corporalmente templado de tal o cual manera, un temple de ánimo que vive corporalmente de tal o cual manera”²⁷⁵ (sobre este asunto se volverá detalladamente más adelante; cf. §12, sección B).

En lo tocante a Sartre, las dificultades que se presentan en el *Bosquejo* a raíz de la distinción realizada entre mundo-utensilio y mundo mágico o emotivo, deben ser abordadas en conjunto. Ciertamente, la distinción sartreana entre mundo-utensilio y mundo mágico o emotivo parece dar a entender que hay una cierta dualidad de mundos, en donde el mundo-utensilio aparece como real y el mundo mágico o emotivo como ilusorio o irreal; esto porque la emoción introduce una modificación del *sentido* del mundo, sin cambiar su estructura objetiva, haciendo que la conciencia emocional *viva* en ese mundo emotivo. No obstante, sobre esta primera dificultad, se puede sostener que Sartre no habla de una dualidad de mundos y que cuando se refiere al mundo mágico o emotivo, lo hace únicamente para apuntar a una diferencia en el *sentido* del mundo captado por la conciencia; el mundo mágico no es otro que el mundo-utensilio, solo que modificado en su estructura significativa, en su sentido: deja de aparecer como el conjunto y horizonte de los utensilios o entes que están a la mano para volverse mundo existido y captado como apremiante. Que la conciencia huya ante una hostilidad o dificultad del mundo-utensilio por medio de la emoción, transformándolo en mundo mágico, no implica necesariamente que haya dos mundos: se trata de dos accesos a él o maneras de existirlo.

La tercera dificultad aludida, a saber, que el criterio de distinción entre lazo emotivo y no-emotivo con el mundo no tiene un parámetro de comparación ulterior que garantice la irrealidad de uno frente a la realidad del otro, se conecta directamente con la primera problemática dilucidada en el párrafo de arriba. Si se acepta la contestación dada a la primera problemática, se soluciona buena parte de esta tercera dificultad: al no haber dos mundos, un dualismo entre mundo real (totalidad-utensilio) y mundo irreal (emotivo) —en el sentido fuerte y estricto—, no es menester recurrir a ningún parámetro ulterior de comparación que garantice la irrealidad o realidad del mundo una vez asumida la

²⁷⁵ *Ibid.*, p.101.

distinción que se da entre el lazo emotivo y no-emotivo con aquel mundo. Hay un solo mundo que se da o como totalidad-utensilio o como mundo mágico. El criterio de distinción, que apunta a la estructura significativa, no requiere de ningún parámetro de comparación ulterior si se entiende que no hay un mundo real frente a otro ilusorio (en sentido estricto); solo hay dos modos de acceso al mundo, lo que, a lo máximo, podría entenderse como un dualismo muy *atenuado* y no estrictamente ontológico, sino que meramente *epistémico*. Esto último permite avanzar a la otra problemática restante.

La segunda dificultad es más complicada: pareciera ser que se da una diversa *valoración* de la conciencia en tanto es emotiva o no-emotiva, viéndose socavada y depreciada la primera por tener un *menor valor* epistémico y práctico respecto de la segunda, o sea, la conciencia emotiva aparece como conciencia *degradada*. Efectivamente, Sartre afirma en el *Bosquejo* que hay una degradación de la conciencia en la emoción, pues aquella intenta *huir o escapar* de su situación en el mundo por medio de una salida emotiva y mágica: la conciencia proyecta sobre el mundo un sentido o significación emotiva que enmascara lo que aparece como apremiante para ella y, con ello, sigue adelante. Aquí el problema es sumamente complejo, porque hablar de degradación de la conciencia en la emoción es poner a una parte considerable de los fenómenos afectivos como accesos al mundo de un menor valor, como conciencias emotivas engañosas que evaden su ser-en-el-mundo de forma comprometida. Con ello, se hace patente que este acceso afectivo al mundo no puede descubrir a dicho mundo, sino que, más bien, lo cubre u oculta. Ante esto no queda más que aceptar que hay una grave contradicción en el planteamiento sartreano sobre este asunto.

Asimismo, se presenta, a partir de la contradicción anteriormente expuesta, una segunda contradicción –que parece estar a la base de aquella. El autor francés, por una parte, pretende dejar fuera de la conciencia todo contenido y toda *pasividad*, pues ella es pura transparencia y vacío, por lo que niega que la conciencia presente algún *elemento* afectivo o alguna estructura pasiva, sino que es únicamente el mundo el que suscita respuestas afectivas; por otra parte, afirma la intencionalidad de la conciencia, el que ella se trasciende hacia el mundo proyectando *intenciones* significativas; ahora bien, ¿dónde está la contradicción? La contradicción surge al observar que si la conciencia es intencional y proyecta sentido hacia el mundo, ella no puede meramente *responder* con intenciones afectivas, sino que tiene que *proyectarlas* desde sí, ya que si solo responde al mundo y sus estímulos que suscitan salidas afectivas, ella sería *igualmente* pasiva. Por intentar dejar la conciencia traslúcida, eliminando todo contenido y toda estructura que

implique pasividad dentro de ella, deja lo afectivo como asunto del mundo, pero con ello contraviene a la intencionalidad de la conciencia, con lo cual se está introduciendo una nueva pasividad en ella. Esta contradicción está a la base de la degradación de la conciencia emocional, pues si Sartre aceptara una estructura afectiva de la conciencia, el acceso al mundo sería develamiento y no ocultamiento, consistiendo, en su especificidad, en un develar con sentido afectivo; pero Sartre niega esto.

A modo de respuesta posible, hay que decir lo siguiente: el *Bosquejo* es un texto temprano, acotado y que, por sobre todo, tiene el carácter de “bosquejo”, esto es, de ser un esbozo *para* una teoría de las emociones *posterior*. Por lo tanto, lo que ahí se expone debe ser complementado y corregido, en sus imperfecciones y contradicciones, por otras obras del autor francés. De hecho, aquella distinción sartreana de la que se ha venido hablando, entra en conflicto, de cierta manera, con lo que el mismo Sartre menciona en otras obras suyas donde alude a la afectividad o conciencia afectiva (piénsese en lo que describe en *Lo imaginario* o, mejor aún, en los exámenes ontológicos de *El ser y la nada*). En consecuencia, para una consideración adecuada de la afectividad en el planteamiento sartreano, se requiere de un estudio que no se focalice únicamente en el *Bosquejo*; este tiene que ser complementado y corregido sobre todo por la exposición hecha en *El ser y la nada*, en donde se describen las estructuras ontológicas fundamentales de la realidad-humana. Ahí mismo, Sartre va a proponer como estructura primera y constitutiva del para-sí –que a su vez es el carácter de ser de la realidad-humana y la región de ser de la conciencia- el deseo de ser, haciendo del proyecto de ser del para-sí un proyecto *deseante*, vale decir, esencialmente afectivo.

Por último, dada toda la exposición de los capítulos precedentes (cf. cap. I y II), se puede postular, además, una posible complementariedad de los análisis heideggeriano y sartreano. La propuesta de una psicología fenomenológica remite a una ontología fenomenológica fundamental, como sostiene el propio Sartre hacia el final del *Bosquejo*, la cual se emprende no solo en *El ser y la nada*, sino que también en *Ser y tiempo*. Es evidente que hay matices argumentales, conceptuales y de motivación, empero, ello no quita que se pueda emprender una lectura conjunta del fenómeno afectivo.

§ 11. Relación, vínculo y afinidad entre el pensamiento de Heidegger y Sartre

De acuerdo a los resultados obtenidos tanto en el capítulo I y II como en el §10 del presente capítulo, es necesario plantear una lectura *conjunta* del fenómeno afectivo, o sea, una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad a partir de los

aportes de Heidegger y Sartre. Sin embargo, para intentar aquello, se requiere una previa aproximación al lugar que ocupa la afectividad en el pensamiento heideggeriano y sartreano, así como también un examen sobre la posible afinidad y relación entre sus propuestas filosóficas esenciales. En este apartado se busca conseguir ambas cosas: en las secciones A-C se examina la afinidad entre el pensamiento del filósofo alemán y el autor francés y en la sección D se lleva a cabo una primera aproximación al lugar de la afectividad en ambos pensadores.

A. La existencia como el punto de partida: fenomenología, ontología y hermenéutica

El punto de partida indiscutible para sopesar la afinidad entre los planeamientos de Heidegger y Sartre es la *existencia*. Ambos autores toman la existencia como eje de sus reflexiones, comienzan desde ella y la tienen como punto de referencia de todo su pensar. La consideración heideggeriana sobre la existencia ya ha sido vista en este trabajo (cf. cap. I, §4, sección A), por lo que no es necesario volver a repetirla ahora. Algo *similar* puede decirse respecto de la concepción sartreana: se ha vislumbrado en varias partes de este escrito (cf. cap. II, §7, sección A y B; §9, sección A y B), pero no ha sido tematizada de forma independiente. Por ello, hay que dar una breve mirada a la concepción que tiene Sartre sobre la existencia para luego conectarla con la concepción heideggeriana, aprovechando que, en este asunto, se dio una pequeña polémica entre los autores.

El pensador francés le da una primacía radical a la existencia [*existence*]. En su determinación conceptual, al igual que Heidegger, contrapone existencia a esencia. A partir de algunos pasajes del §9 de *Ser y tiempo*, Sartre desarrolla una lectura un tanto controversial (para algunos): el autor francés sostiene que “la existencia precede a la esencia”²⁷⁶ y que esto se cumple evidentemente respecto de un ser en específico: el ser humano o realidad humana²⁷⁷. De esta manera, se viene a apuntar que la esencia (la determinación de ciertas propiedades que dan una definición) es posterior al existir: “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y [...] después se define”²⁷⁸. De esta manera, el ser humano, para el existencialismo sartreano, “si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho”²⁷⁹. Es decir, el proyecto que *decide* el ser humano es lo que le otorga cierta esencia, él define su

²⁷⁶ Sartre, J.-P. *El existencialismo*, *Op. cit.*, p.27.

²⁷⁷ *Ibíd.*, pp.30-31.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p.31.

²⁷⁹ *Ídem.*

esencia a través de su *hacer*: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”²⁸⁰. Ciertamente, esta lectura que hace el pensador francés de lo expuesto por Heidegger es muy plausible, aunque no es lo que este último propuso explícitamente en *Ser y tiempo*, ya que lo más cercano a la formulación sartreana de la precedencia de la existencia sobre la esencia es el pasaje en donde el autor alemán menciona la “primacía de la “*existentia*” sobre la *essentia*”²⁸¹. Es más, el propio filósofo alemán parece responder a Sartre negativamente respecto de su interpretación de lo que él mismo plasmó en *Ser y tiempo*²⁸²: “la tesis principal del “existencialismo” no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo*”²⁸³, es decir, que la frase sartreana de que la existencia precede a la esencia no se asemeja en nada a lo que dice Heidegger, de que la esencia del *Dasein* consiste en su existencia. Y esto porque la ek-sistencia es un habitar ek-stático en la cercanía del ser²⁸⁴.

Sobre esta controversia en torno a la esencia y la existencia y su relación con el *Dasein* o ser humano, no queda más que acotar las pertinentes observaciones del profesor Acevedo:

1º La frase de *Ser y tiempo* se prestaba para una interpretación como la de Sartre; su proceder, pues, en este sentido, fue legítimo.

2º La idea de ec-sistencia que presenta Heidegger en su *Carta sobre el “humanismo”* está implícita más bien que explícita en *Ser y tiempo*. Difícilmente se podía llegar a ella sin contar con elementos conceptuales que no están en ese libro, y que aparecerían solo en obras posteriores de Heidegger.

3º Aunque la idea de Sartre según la cual en el hombre *la existencia precede a la esencia* no coincide con el sentido profundo de la frase de *Ser y tiempo* a que aludíamos, pienso que el postulado de Heidegger no excluye el de Sartre²⁸⁵.

Siguiendo lo señalado por el profesor Acevedo, se puede sostener una lectura cercana, aunque no igual, sobre existencia en el pensamiento heideggeriano y sartreano. Es más, las consecuencias que se dan en ambos autores a partir de la tematización que hacen acerca de la existencia son similares, puesto que en ambos aparecerá la noción

²⁸⁰ *Ídem*.

²⁸¹ Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.68.

²⁸² Cf. Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.34-ss.

²⁸³ *Ibid.*, p.36.

²⁸⁴ Cf. Acevedo, J. *Op. cit.*, p.89.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp.89-90.

crucial de ser-posible o posibilidad como íntimamente vinculada a la existencia –del *Dasein* o realidad-humana. Además, tanto en Heidegger como en Sartre, el tratamiento de la existencia se hace desde un enfoque plural que involucra a una rica mezcla entre fenomenología, ontología y hermenéutica: la existencia es examinada desde un enfoque fenomenológico-existencial para descubrir, en su pura *mostración*, las estructuras ontológicas que le son fundamentales y poder ofrecer una interpretación hermenéutica de ella –en toda su complejidad develada.

B. La hermenéutica del *Dasein* y la ontología fenomenológica de la conciencia I: estar-en-el-mundo, para-sí y ser-posible

Otra manera de descubrir vínculos entre Heidegger y Sartre es atender a las nociones de estar-en-el-mundo, ser-para-sí y ser-posible, destacando la función que cumplen y la importancia que tienen en cada autor. La relación y la afinidad entre los pensamientos del filósofo alemán y del escritor francés saltan a la vista de forma inequívoca, aunque, ciertamente, los matices y diferencias puntuales también no se hacen esperar. No obstante esto último, pese a que en filosofía –sobre todo a nivel académico– se suele destacar quizá demasiado (con un cierto toque de exageración y purismo) las diferencias y distancias que demarcan los planteamientos de diversos autores, incluidos los que han sido objeto de estudio en la presente investigación, parece más fructífero, a la vez que esperanzador y prometedor, intentar acentuar y subrayar las similitudes o semejanzas que se pueden evidenciar en los planteamientos heideggeriano y sartreano.

El estar-en-el-mundo heideggeriano se mostró como la primera estructura o modo de ser del *Dasein* –del ente que es cada cual en tanto le va en su ser el comprender su ser y preguntarse por su ser. El *Dasein* es en la forma del estar-en-el-mundo o, mejor dicho, existe como estar-en-el-mundo. Sartre tomará esta noción de estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo, pero le otorgará un lugar diferente: es la interpretación ontológica de la intencionalidad y la trascendencia hacia el mundo. El lugar que ocupa el estar-en-el-mundo heideggeriano, es ocupado en el planteamiento sartreano por el ser-para-sí: este es el carácter de ser, la primera estructura o modo de ser de la realidad-humana –el ente que es cada cual, vale decir, el ser humano. Además, el ser-para-sí –o simplemente para-sí– es la región de ser de la conciencia: la conciencia es siempre para-sí y pura nada de ser-en-sí –o simplemente en-sí.

Ahora bien, teniendo como eje las nociones y/o conceptos de estar-en-el-mundo y para-sí, se puede observar que en el pensamiento de los dos filósofos en cuestión se

llega a la concepción de *ser-posible*: el ser humano, ya sea comprendido o tematizado como *Dasein*, o realidad humana, se caracteriza en su ser como ser-posible, es decir, se da, al existir, como un ente que es en el modo de la *posibilidad*. La existencia del ser humano es una existencia que solo comporta posibles modos de ser, posibilidades que son potencialidades de ser que están a la espera de ser actualizadas en el acto de la decisión y la elección. Este carácter de ser de la existencia humana, a saber, el ser-posible, es un elemento que se encuentra presente de igual manera y con el mismo peso en las filosofías de Heidegger y Sartre. El autor alemán señala que los caracteres del *Dasein* o ser humano son siempre modos de *ser-posible*²⁸⁶, es más, “el *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí”²⁸⁷. En el filósofo francés se alude a lo mismo cuando se concibe al ser humano o realidad humana como el “ser que existe antes de poder ser *definido*”²⁸⁸, es decir, que en su existir es un poder-ser no-definido, sino puro poder-ser como tal.

Se sigue de lo anterior que el ente que está arrojado en la existencia (que existe) y que es en el modo de estar-en-el-mundo o ser-para-sí, a saber, el ser humano, por su carácter de ser-posible, es esencialmente, en su determinación ontológica, *proyecto*: en los dos autores abordados se habla de este proyecto, ya sea como proyecto existencial o de existencia (Heidegger) o como proyecto de ser (Sartre). El *Dasein*, según el pensador alemán, está proyectado al porvenir, aunque siempre a partir de su haber-sido. Para el autor francés el asunto es similar, pues el ser humano o realidad humana “empieza por ser algo que se lanza a un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente [...] nada existe previamente a este proyecto [...] el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser”²⁸⁹.

Por último, conectado con lo dicho en los párrafos precedentes, se tiene que en los planteamientos de Heidegger y Sartre se apela a un elemento crucial: la *decisión*. Esta es fundamental, pues es en la decisión donde se juega el todo o nada de la existencia humana; es a partir de las posibilidades que permiten configurar el proyecto existencial o de ser que se llega a un estado existencial del cual el ser humano no puede escapar, a saber, el estado de la decisión. El ser humano debe decidir qué hacer(se) y qué elegir(se), debe sopesar sus posibilidades y articular su proyecto de existencia o proyecto de ser. Para Heidegger, el *Dasein* es quien debe decidir y elegir(se) para tener una existencia

²⁸⁶ Cf. Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.67.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.68.

²⁸⁸ Sartre, J.-P. *El existencialismo, Op. cit.*, p.30 [la cursiva es nuestra].

²⁸⁹ *Ibid.*, p.32.

auténtica, tiene que escogerse²⁹⁰ en la decisión para existir de forma *propia* (escapando de la impropiedad que le adosa la *caída*) según su proyecto existencial. En Sartre, el ser humano es lo que él se hace, pero este hacer(se) a sí mismo depende de una elección previa, elección que se juega en el momento de la decisión: la realidad-humana decide y se decide a sí misma, debe elegir(se) en la decisión, su elección es crucial para determinar su proyecto de ser y su ser mismo (su darse una esencia)²⁹¹.

C. La hermenéutica del *Dasein* y la ontología fenomenológica de la conciencia II: estar-afectivamente-en-el-mundo y ser-conciencia-afectiva-en-el-mundo

Luego de examinar el estar-en-el-mundo y el para-sí, se puede dar un paso más, evidenciando que la estructura ontológica heideggeriana del estar-en-el-mundo es primera, fundamental y originariamente afectiva, es decir, que se da propiamente como estar-afectivamente-en-el mundo (cf. cap. I, §4, sección C; §5, sección A y B). El *Dasein* o ser humano se muestra como siempre estando-dispuesto (afectivamente), como siempre encontrándose de alguna manera o en un cierto temple. Inclusive, puede irse un poco más lejos, y decir que el estar-afectivamente-en-el-mundo es un estar-comprendiendo-afectivamente-en-el-mundo, puesto que el comprender y la disposición afectiva (afectividad) se dan a la par y en un mismo *movimiento*: se comprende y se siente a la vez²⁹², abriendo así el mundo, los otros y el sí-mismo.

Por otra parte, la estructura de ser que es el para-sí sartreano también se revela como primera, fundamental y originariamente afectivo, en cuanto es constitutivamente *deseo* de ser. No obstante, como el para-sí es la región de ser de la conciencia, se muestra siempre como siendo conciencia *de* algo o, con más precisión, conciencia *de* mundo –la conciencia se estructura como ser-conciencia-en-el-mundo o estallarse-conciencia-en-el-mundo. Es por eso que el para-sí afectivo se manifiesta como conciencia afectiva *de* mundo, esto es, aparece en la forma estructural de ser-conciencia-afectiva-en-el-mundo o estallarse-conciencia-afectiva-en-el-mundo. Esta estructura afectiva de la conciencia no daña ni altera su traslucidez y vaciedad pues sigue siendo pura intencionalidad (afectiva) arrojada a la exterioridad, a la trascendencia, al mundo (a los utensilios, a los otros y al trasfondo de ser).

²⁹⁰ Cf. Heidegger, M. *Ser, Op. cit.*, p.68.

²⁹¹ Cf. Sartre, J.-P. *El existencialismo, Op. cit.*, pp.31-ss.

²⁹² Cf. Acevedo, J. *Hombre, Op. cit.*, pp.134-135

D. El lugar de la afectividad: una afinidad fundamental entre Heidegger y Sartre.

Primera aproximación y esbozo para una lectura hermenéutica conjunta

En las secciones precedentes de este apartado (secciones A-C), se ha descrito una serie de similitudes y matices diferenciadores que facilitan un acercamiento a lo que anteriormente se llamó “relación, vínculo y afinidad entre el pensamiento de Heidegger y Sartre”. Las observaciones obtenidas hasta ahora, a partir de aquellos análisis fenomenológico-existenciales, ofrecen un material suficiente para intentar una primera aproximación al lugar de la afectividad en los planteamientos heideggeriano y sartreano. Si se atiende, especialmente, a lo expuesto en la sección C de este apartado –junto a los capítulos I y II- se puede hacer una buena descripción sintética y preliminar.

En conformidad con los exámenes realizados por Heidegger y expuestos brevemente hasta aquí, se obtiene como resultado la siguiente observación preliminar –o primera aproximación- sobre el lugar de la afectividad en su pensamiento: ella, como *disposición afectiva*, es el modo de ser *originario* y *primero*, la estructura existencial fundamental del ser humano o *Dasein*, en tanto este último siempre *es* o *está* relacionado o inserto en un mundo –es constitutivamente un *estar-en-el-mundo*. De ahí que se pueda proponer la estructura existencial estar-afectivamente-en-el-mundo (cf. §11, sección C).

Por otra parte, de acuerdo con los análisis descriptivos emprendidos por Sartre –tanto en el *Bosquejo* como en *El ser y la nada*- y revisados sumariamente hasta este punto de la investigación, se puede sostener, a modo de primera aproximación, que la afectividad tiene un lugar no solamente importante en su pensamiento sino que, específicamente, se sitúa en un lugar *esencial* y fundamental, constitutivo y estructural de su obra, ya que está en el centro de su concepción del ser humano –en cuanto este es realidad-humana que se estructura en su ser como para-sí y que se manifiesta como conciencia de mundo y (de) sí. Por eso se puede proponer la estructura existencial ser-conciencia-afectiva-en-el-mundo o estallarse-conciencia-afectiva-en-el-mundo.

§ 12. Hacia una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad

A partir de la aproximación preliminar hecha en la sección D del §11, se tiene que desarrollar lo que podría llamarse “determinación provisoria” del lugar de la afectividad en Heidegger y Sartre. Esta determinación no es una *fijación*, no se presenta como un delimitar *cerrado* que no pueda ser *abierto* posteriormente, sino que se trata de un determinar no-estático, cuya determinación es fluida y sujeta a cambio; por lo mismo

se dice que es “provisoria”, pues no es definitiva, no es concluyente ni tampoco irreversible: es movilidad determinante que no fija sino que solo indica.

Así las cosas, en las siguientes secciones se llevará a cabo tanto la determinación provisoria del lugar de la afectividad en el pensamiento de Heidegger y Sartre (sección A) –atendiendo a lo que plantean los autores especialmente en *Ser y tiempo*, *¿Qué es la metafísica?*, el *Bosquejo* y *El ser y la nada*–, como también una descripción preliminar y aproximativa sobre el vínculo entre la afectividad y las otras dimensiones de la existencia, subrayando dos casos en especial: los vínculos con la corporeidad [*Leiblichkeit*] y con la alteridad (sección B).

A. Determinación provisoria del lugar de la afectividad en Heidegger y Sartre

El extenso examen realizado sobre la afectividad en el pensamiento de Heidegger y Sartre arroja una variedad de descripciones que facilitan la determinación provisoria del lugar de aquella dimensión humana, por lo que, a continuación, estas descripciones generales serán mencionadas en conjunto para, posteriormente, llegar a la determinación provisoria que se busca.

Lo primero que se ha mostrado es que afectividad y *apertura* a mundo van de la mano en ambos autores y que, por lo mismo, apuntan desde ya a un vínculo íntimo de la dimensión afectiva con otras dimensiones de ser del existente humano (*Dasein* o realidad-humana), tales como la corporeidad [*Leiblichkeit*], la ipseidad, la alteridad, la dimensión estética, etc., en tanto que estas están *permeadas* por aquella –pues la afectividad es un modo de *apertura* no solo a mundo, sino que también a sí-mismo y a otros. Si bien el examen detallado de dicho vínculo no se puede realizar ahora, pues requiere una investigación más profunda sobre la afectividad en ambos filósofos –y no una mera aproximación–, la cual implica un trabajo de bastante tiempo, sí se puede, al menos, vislumbrar aquella conexión o vínculo entre diversos ámbitos de la existencia, conexión o vínculo que en posteriores estudios podría ser tematizada con pulcritud.

Por ahora, lo importante es destacar el hecho de que ambos autores constatan el estar inserto *afectivamente* en el mundo. Asimismo, es de notar que la relación entre ser humano y mundo, en tanto relación afectiva, se muestra como susceptible a un doble abordaje: desde un enfoque fenomenológico-psicológico aparece como un modo de relacionarse circunscrito al plano psíquico y a su respectiva ontología regional; en cambio, desde un enfoque fenomenológico-ontológico se revela como una estructura o modo de ser *fundamental* y *originario*. Ambas lecturas del fenómeno afectivo se

complementan y se entrecruzan constantemente: en el examen descriptivo se produce un *desplazamiento* desde un enfoque a otro, como evidencia el propio Sartre en el *Bosquejo* al realizar algunas consideraciones ontológicas de carácter no-regional –vale decir, más bien generales y, sobretodo, *fundamentales*-, típicas de una ontología fenomenológica fundamental como la desarrollada por él mismo en *El ser y la nada* o la expuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Ahora bien, el examen fenomenológico-ontológico conduce, además, a una concepción estructural y existencial de las *distintas* disposiciones afectivas (Heidegger) o afectividades originarias (Sartre) que se dan en el ser humano como estados anímicos (Heidegger) o conciencias afectivas (Sartre) . Por ejemplo, la descripción de la *angustia*: desde una perspectiva heideggeriana, ella aporta, a lo menos, dos elementos a considerar, a saber, 1) posibilita el “tomar distancia respecto de los entes intramundanos y destacar aquello que los vuelve significativos, es decir, el mundo”²⁹³ y 2) rompe, metodológicamente, “con el modo de ser cotidiano, inadecuado para la analítica del *Dasein* y [posibilita] la apertura de su totalidad estructural a través de la singularización a la que conduce”²⁹⁴. Además, se puede observar que el estar-en-el-mundo se revela como una experiencia o vivencia *angustiosa* para el ser humano²⁹⁵, debido a que la condición de este último es, en palabras de Ortega, “una incertidumbre esencial”²⁹⁶, que se produce a raíz de que él mismo tiene que construirse un mundo a partir de sus posibilidades y resolver el problema que constituye su propia existencia, problema del que no puede evadirse nunca²⁹⁷ y del cual debe hacerse cargo a partir de la asunción de su ineludible estar-vuelto-hacia-la-muerte²⁹⁸.

Por su parte, en un sentido similar, la perspectiva sartreana de la angustia resalta, justamente, ese estado de incertidumbre que se apodera del ser humano en el momento previo a la *decisión*: en *El existencialismo es un humanismo*, el pensador francés señala que el decidir(se) provoca angustia en el existente a causa del peso del compromiso y la absoluta responsabilidad que conlleva²⁹⁹, siendo aquella angustia la fuente de todo valor

²⁹³ Lythgoe-Conicet, E. *Op. cit.*, p.764.

²⁹⁴ *Ídem*.

²⁹⁵ Cf. Rovalletti, M. *La existencia*, *Op. cit.*, p.49.

²⁹⁶ Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p.89.

²⁹⁷ Cf. Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. En *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p.13: “La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia”.

²⁹⁸ Cf. Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, p.279.

²⁹⁹ Cf. Sartre, J.-P. *El existencialismo*, *Op. cit.*, pp.35-40.

y todo proyecto ético-existencial. A su vez, el proyecto *originario* del existente humano –llamado por el autor francés *proyecto de ser-*, que se determina igualmente en la angustia, aparece, en *El ser y la nada*, con la nota distintiva de ser un *proyecto deseante*, pues está constituido estructuralmente como *deseo* que manifiesta primeramente el *deseo de ser* del ser-para-sí –o deseo de ser-en-sí del para-sí; en consecuencia, aquel proyecto se muestra como un proyecto primaria y originariamente *afectivo*.

Conforme a todo lo anterior, la afectividad aparece teniendo un lugar *privilegiado y preeminente* en el pensamiento de Sartre y Heidegger –tal como es expuesto, al menos, en las obras consignadas al comienzo de este apartado. Así las cosas, se puede sostener como determinación provisoria que el lugar de la afectividad en ambos filósofos es central: su lugar es el *centro* en sus filosofías, funciona como *eje* sobre el cual se van articulando sus propuestas fenomenológico-existenciales, tanto del ser humano (*Dasein* o realidad-humana) y su existencia *desnuda* como también del mundo, los otros, los útiles o utensilio, las obras de arte, etc. Esta determinación provisoria del lugar de la afectividad en los planteamientos heideggeriano y sartreano permite trazar una conexión conceptual entre los autores estudiados, respetando, claro está, sus matices y diferencias. Aquella conexión conceptual abre las puertas a una lectura novedosa sobre la afectividad, la que puede ser caracterizada como una hermenéutica fenomenológico-existencial.

B. El vínculo entre la afectividad y las otras dimensiones de la existencia

La afectividad ha sido revelada en su lugar preeminente –dentro de la filosofía heideggeriana y sartreana- y con ello se hace patente el asunto de cuál es el vínculo de esta dimensión existencial con las otras dimensiones de la existencia, ya que la primera, al ser preeminente y primaria en la existencia humana, tiene que establecer necesariamente lazos con las segundas. Es por esto que en esta sección se hará una breve y preliminar descripción del vínculo posible que se da entre aquellas dimensiones humanas

b.1. La dimensión afectiva y otras dimensiones de la existencia

Lo primero a tener en cuenta es que la afectividad o dimensión afectiva entra en relación y se vincula con otras dimensiones de ser del ser humano, ya se entienda a este último como *Dasein*, realidad-humana, ser-para-sí o existente. Esas dimensiones de ser que están vinculadas con la afectividad pueden ser estudiadas independientemente aunque siempre haciendo referencia a su vinculación íntima con dimensión de los afectos. Si se mira a esas otras dimensiones de ser, se encuentra entre ellas a la corporeidad

[*Leiblichkeit*], la ipseidad, la alteridad, la dimensión estética, la dimensión de los valores, entre otras. Todas esas dimensiones de ser están *permeadas* por la afectividad, debido a que esta última es un modo de *apertura* al cuerpo-propio [*Leib*], al sí-mismo, a los otros, al mundo como *obra estética* o a los entes como obras de *arte*, a los valores, etc.

b.2. Afectividad y corporeidad

En el transcurso del examen de la afectividad del ser humano, la descripción fenomenológica se encontró, en más de una oportunidad y sin poder tematizarlo apropiadamente, con el asunto del cuerpo y su relación con los afectos. Es por eso que en esta sub-sección se aborda la relación entre afectividad y cuerpo, entendiendo a este último no como mera *corporalidad* sino como *corporeidad*.

En primer lugar, es menester clarificar la distinción previa entre corporalidad y corporeidad: a partir de una concepción fenomenológica del cuerpo, se puede constatar que este se manifiesta de dos maneras distintas, a saber, como cuerpo propio o *vivido* [*Leib*] y, contrapuesto a ese, como cosa-objeto del mundo o cuerpo objetivo [*Körper*]. Por lo tanto, la *corporeidad* [*Leiblichkeit*] es la dimensión de ser que refiere a una comprensión del cuerpo y sus atributos en tanto es cuerpo propio o *vivido* [*Leib*], mientras que la *corporalidad* (*Körperlichkeit*) apunta a una comprensión del cuerpo y sus atributos en tanto cuerpo objetivo [*Körper*]. Esta distinción no es antojadiza sino que viene a hacer justicia al fenómeno mismo del cuerpo, tal como este aparece o se muestra³⁰⁰. De ahí que se pueda decir, en segundo lugar y siguiendo a Merleau-Ponty, que el cuerpo (propio) se le presenta al ser humano como “medio general de poseer un mundo”³⁰¹, dado que en sí mismo es un movimiento *hacia* el mundo, es *intencionalidad*³⁰². El cuerpo “nos abre distintas dimensiones de experiencia. Nos vincula con el correspondiente Aquí (*Hier*) a partir del cual se abren márgenes de movimiento”³⁰³; en otras palabras: el cuerpo es el modo concreto que tiene el ser humano de estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo. Por tanto, el cuerpo no se reduce a ser una cosa entre las cosas, no es un *mero* cuerpo *objetivo* [*Körper*], sino que es captado directamente por el ser humano como *movimiento*, como *vida*: el cuerpo es experimentado como cuerpo *vivido* [*Leib*].

Sartre concibe aquella distinción de la siguiente manera: ontológicamente, el cuerpo tiene tres dimensiones, a saber, I) el cuerpo como ser-para-sí, II) el cuerpo como

³⁰⁰ Cf. Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.363.

³⁰¹ *Ibid.*, p.163.

³⁰² *Ibid.*, p.362.

³⁰³ Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Ediciones Paidós, 1997, p.71.

ser-para-otro y III) el cuerpo para mí como conocido por otro³⁰⁴; estas tres dimensiones, empero, pueden reducirse a dos, esto es, 1) el cuerpo como para-sí o cuerpo-sujeto, que se identifica con el cuerpo vivido [*Leib*], y 2) el cuerpo como en-sí (objeto para la conciencia) o cuerpo-objeto, que se identifica con el cuerpo objetivo [*Körper*]. El examen sartreano arroja que el cuerpo del para-sí es su facticidad, es la forma que el para-sí adquiere en su ser-ahí contingente³⁰⁵. Dice el filósofo francés: “Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal lo es para mí”³⁰⁶. En pocas palabras, el cuerpo-para-sí, en su primera dimensión ontológica o modo de ser, es un punto de vista y evidencia la contingencia del para-sí, esto es, evidencia la contingencia de la conciencia humana y, a la vez, es el medio por el cual esta interactúa con el mundo y sus objetos-utensilios. Además, este cuerpo-para-sí es vivenciado en primera persona, es una pura constatación de existir: la conciencia existe su cuerpo. El siguiente extracto resume de forma crucial la lectura sartreana:

Esto es, precisamente [...], lo que caracteriza al cuerpo, instrumento que no puedo utilizar por medio de otro instrumento, punto de vista sobre el cual no puedo ya adoptar punto de vista. Pues [...] sobre la cumbre de esa colina, que llamo precisamente un “hermoso punto de vista”, tomo un punto de vista en el instante mismo en que miro el valle, y ese punto de vista sobre el punto de vista es mi cuerpo. Pero no podría tomar punto de vista sobre mi cuerpo sin una remisión al infinito. Sólo que, por este hecho, el cuerpo no puede ser para mí trascendente y conocido; la conciencia espontánea e irreflexiva no es ya conciencia del cuerpo. Sería preciso decir, más bien, sirviéndose del verbo existir como de un transitivo, que la conciencia existe su cuerpo. Así la relación entre el cuerpo-punto-de-vista y las cosas es una relación objetiva, y la relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial³⁰⁷.

En Heidegger también se puede hallar la distinción entre cuerpo vivido [*Leib*] y cuerpo objetivo [*Körper*]: a partir de una concepción de la “corporalidad” –en el sentido de *Leiblichkeit* (corporeidad) y no de *Körperlichkeit*– como un existencial, un modo de ser fundamental y estructural, del *Dasein*, el filósofo alemán indica, simultáneamente,

³⁰⁴ Cf. Sartre, J.-P. *El ser*, Op. cit., p.442.

³⁰⁵ Cf. Iglesias, M. *Op. cit.*, p.39.

³⁰⁶ Sartre, J.-P. *El ser*, Op. cit., p.415.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.417.

que el cuerpo del *Dasein* no debe ser comprendido como *algo ante los ojos* [*Körper*] sino como corporalidad *viviente* [*Leib*]³⁰⁸.

Ahora bien, el cuerpo propio se revela como siendo “eminente un espacio *expresivo*”³⁰⁹: es movimiento de expresión y origen de todo espacio expresivo, es lo que proyecta *hacia afuera*, al mundo, las significaciones dándoles un lugar³¹⁰. Por ende, el cuerpo propio posee, según Merleau-Ponty, un poder de significación en sus funciones e intencionalidad en las mismas³¹¹. Asimismo, Ortega observa que la vida o vitalidad se *expresa* por medio del cuerpo humano, se expresa en la *carne*: “al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno”³¹². El cuerpo del ser humano es *carne* en virtud a su expresividad, por eso se puede afirmar que “en el cuerpo del hombre el *verbo* se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un *sentido*. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente”³¹³. Así las cosas, el cuerpo vivido del ser humano es un cuerpo expresivo y, puesto que es expresión, es también la condición de presencia en el mundo del sentido. *Corporeidad*, expresividad y mundo se muestran como siempre enlazados, unidos en una relación íntima de significación y sentido.

Es en este punto del examen fenomenológico sobre corporeidad [*Leiblichkeit*] que surge claramente el *vínculo* existente entre esta y la afectividad: es la expresividad la que une a ambas íntimamente. El cuerpo propio o vivido expresa, significativamente (con sentido), sus afectos *en* un mundo. Como dice Ortega: “nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo. Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita”³¹⁴. El cuerpo vivido del ser humano aparece como el canalizador de la *expresión afectiva*, como el medio a través del cual lo expresado afectivamente se hace manifiesto en el mundo. A causa de que el cuerpo *propio* [*Leib*] es experimentado por el ser humano siempre como “poder de ciertas conductas y de cierto mundo”³¹⁵, la canalización que aquel cuerpo hace de la afectividad como expresión aparece como *comportamiento* afectivo en un mundo afectivamente *modificado*. A esto apunta Sartre cuando señala que “en la emoción el cuerpo, dirigido

³⁰⁸ Cf. Rovaletti, M. *La afectividad*, *Op. cit.*, p.57.

³⁰⁹ Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.163.

³¹⁰ Cf. *Ídem*.

³¹¹ Cf. *Ibíd.*, p.191.

³¹² *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador VII*), Madrid, Revista de Occidente, 1963, p.577.

³¹³ *Ibíd.*, p.580 [la cursiva es nuestra].

³¹⁴ Ortega y Gasset, J. *Sobre la expresión*, *Op. cit.*, p.580.

³¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p.365.

por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades”³¹⁶, canalizándose dicho cambio o *modificación* por medio del *comportamiento* del cuerpo humano que se halla trastornado (afectivamente)³¹⁷.

Entre mundo y dimensión afectiva hay, entonces, un nexo no-físico, un influjo irreal que viene a ser la funcionalidad simbólica. Es por eso que el mundo y el cuerpo propio surgen como una expresión de la dimensión afectiva³¹⁸. El sentido que se expresa en el comportamiento del cuerpo propio, un sentido *corporal*, es fundamentalmente *afectivo*. Por ende, el comportamiento afectivo del cuerpo vivido, en cuanto es expresión de la afectividad misma, es constitutivo de sentido y constitutivo de mundo. La corporeidad se muestra como íntimamente vinculada a la afectividad, al mundo y al sentido. Sartre y Heidegger se percatan plenamente de la estrecha vinculación entre afectividad, corporeidad y mundo, señalándola como una imbricada y compleja relación. El autor alemán señala al respecto:

[...] no debemos separarlos [a los sentimientos de los estados corporales] como si en la planta baja habitara un estado corporal y en la planta superior el sentimiento. El sentimiento, en cuanto a sentirse, es precisamente el modo en que somos corporales; ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo, de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos por completo. [...] No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el *sentimiento* en cuanto *sentirse*. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia³¹⁹.

De esta forma, Heidegger describe el nexo entre afectividad y corporeidad como nexo existencial: se existe como cuerpo y se *siente* esa existencia corporal a la vez. El autor de *Ser y tiempo* sintetiza aquello en las siguientes palabras: “Todo sentimiento es un vivir corporalmente templado de tal o cual manera, un temple de ánimo que vive corporalmente de tal o cual manera”³²⁰.

Por otra parte, Sartre sostiene que cuerpo [*Leib*] *existido* es existido como una conciencia no-posicional de sí, vale decir, que la conciencia del cuerpo-para-sí no puede

³¹⁶ Sartre, J.-P. *The emotions*, *Op. cit.*, p.61.

³¹⁷ Cf. *Ibíd.*, pp.74-75.

³¹⁸ Cf. Ortega y Gasset, J. *Sobre la expresión*, *Op. cit.*, p.586.

³¹⁹ Heidegger, M. *Nietzsche*, *Op. cit.*, p.100.

³²⁰ *Ibíd.*, p.101.

ser sino conciencia (del) cuerpo no-posicional y, además, una *afectividad originaria* (incluso se confunde con esta)³²¹. Y es *originaria* en el sentido de que precede a todo estado de ánimo y a toda conciencia afectiva de objeto, porque estos se orientan siempre hacia algo *determinado*, mientras que la *afectividad* en el que se hace presente el cuerpo-para-sí no se orienta hacia nada. Es en este sentido que afectividad y corporeidad van de la mano en un nexo existencial de pura constatación de existir: se existe afectivamente el cuerpo como existiendo, o sea, se existe el cuerpo como la contingencia de ser que se *es*.

Ahora bien, cabe precisar que el cuerpo propio o vivido [*Leib*] es potencia afectiva y expresiva *a la vez*, sin haber una preeminencia entre sus dos *potencialidades*. Hay que recordar que la afectividad no es mera receptividad *pasiva* sino que también es *activa*: en términos de Sartre, es conciencia expresiva posicional *de* mundo y *no-posicional* (de) sí. De ahí que la afectividad sea también potencia expresiva. Por consiguiente, el cuerpo vivido [*Leib*] puede ser concebido originariamente como un cuerpo afectivo. Afectividad y corporeidad son modos de existencia que aparecen *unidos*.

b.3. Afectividad y alteridad

En el apartado anterior se logró describir la íntima relación entre *corporeidad* y afectividad, mostrando que esta se *expresa* a través de aquella para aparecer en el mundo; el cuerpo vivido se vuelca como un *cuerpo afectivo* que está situado en el mundo. Sin embargo, el tratamiento de la afectividad y la corporeidad hace desembocar, inevitablemente, en el problema del Otro: hay un desplazamiento natural hacia la temática de la alteridad, del *relacionarse* con el Otro, del *vínculo* con un prójimo, ya que el *estar-afectivamente-en-el-mundo* propio del ser humano obliga a que se considere *todas* las relaciones que este tiene *en su* mundo como atravesadas por la afectividad y la corporeidad, siendo el encuentro con el prójimo, justamente, un tipo fundamental de relación que aquel experimenta en su mundo. Por tanto, este desplazamiento temático no es forzado sino que fluye por y desde el objeto mismo.

El planteamiento sartreano del cuerpo y el Otro se desarrolla magistralmente en el apartado 4 del capítulo I de la tercera parte de *El ser y la nada*. De partida, se tiene que tener presente que en Sartre la “aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo”³²². Esto porque el prójimo, en

³²¹ Cf. Sartre, J.-P. *El ser, Op. cit.*, pp.418-ss.

³²² *Ibid.*, p.331.

cuanto se lo *reconoce* como tal, tiene que ser captado como un otro-sujeto y no como otro-objeto. Si el prójimo se presenta como mero cuerpo, cae bajo la categoría de un objeto para la conciencia [*Körper*] y no constituye un verdadero prójimo –que tendría que ser un cuerpo que es *existido* [*Leib*] por Otro-, por lo que el examen se desplaza hacia la propia intimidad del para-sí: en sí mismo, el para-sí se descubre también como un para-otro en el fenómeno de la *mirada*. Esta última es “el elemento clave para la prueba de la existencia del otro como sujeto”³²³, puesto que el prójimo es aquel que mira al para-sí y que, por medio de su mirada, le descubre su ser-objeto para Otro, construyendo, a la vez, ese *yo* del para-sí que por sí mismo este no puede sostener. El prójimo se revela, en la mirada, no solo como otro-sujeto, sino que también como la condición para determinar el *yo* propio del para-sí: “No soy para mí sino como pura remisión al otro”³²⁴. Es por esto que Sartre dice que el Otro en tanto *mirada* es la trascendencia trascendida del para-sí³²⁵, la condición para poder acceder a sí mismo y un dato absoluto del prójimo como otro-sujeto. En esta perspectiva, el cuerpo del para-sí es su facticidad, es una evidencia de su contingencia y un punto de vista³²⁶, por lo tanto el para-sí *existe* su cuerpo [*Leib*]; empero, también aquel cuerpo se muestra como un cuerpo para-otro, un cuerpo-objeto [*Körper*] que es utilizado y conocido por un prójimo; por último, el para-sí puede existir su cuerpo para él como conocido por otro³²⁷. Así las cosas, en la relación con el prójimo, el cuerpo propio parece perderse al objetivarse como siendo un cuerpo-objeto-para-otro.

Más allá de las posibles dificultades respecto a cómo se concibe la relación con el prójimo en Sartre, lo importante es destacar aquí que esa relación se da, primeramente, como una relación *afectiva*. El autor francés evidencia que la afectividad es “la categoría que nos permite experimentar al otro”³²⁸, pues la mirada del prójimo suscita una reacción originalmente afectiva, como por ejemplo el sentimiento de vergüenza al ser visto haciendo algo indebido; previamente (cf. cap. II, §9, sección B) se habló también de la angustia al elegir(se) y de cómo se vincula esta con el Otro en la *responsabilidad*.

En Heidegger se halla un planteamiento del asunto que, en algunos aspectos, tiene similitudes con lo anteriormente descrito. El pensador alemán afirma que el *nosotros* es anterior al *yo*, en el sentido de que el *Dasein* o ser humano es esencialmente en sí

³²³ Iglesias, M. *Op. cit.*, p.34.

³²⁴ Sartre, J.-P. *El ser*, *Op. cit.*, p.337.

³²⁵ *Ibid.*, p.340.

³²⁶ *Ibid.*, p.415.

³²⁷ *Ibid.*, p.442.

³²⁸ Iglesias, M. *Op. cit.*, p.32.

mismo un *ser-con*³²⁹ o *coestar* y que, por eso, el *yo* no es más que un momento del *nosotros*³³⁰. Conforme a esto, los Otros aparecen como aquellos de quienes uno mismo no se distingue sino entre quienes también se está³³¹; lo primero es ser los otros en la forma impersonal del “se” y no ser sí-mismo –este sí-mismo se tiene que *recuperar* posteriormente (cf. cap. I, §4, sección B). Es en ese sentido que se puede decir que el ser humano o *Dasein* se encuentra en su cotidianidad bajo el señorío de los otros y que el ser-sí-mismo es solo una modificación existencial (óptica) del existencial esencial (ontológico) del *Dasein* que es el “se”³³². Más aún, esta forma de captar a los otros ya está atravesada por la afectividad (cf. cap. I, §4, sección C) y por un comprender originarios: “El hombre *comprende* y *siente* su ser, el de los demás entes y el ser en general, y a través del *habla* dice y se dice esa comprensión y ese sentir. El hombre *está en* un comprender (*Verstehen*); en un temple de ánimo o talante (*Befindlichkeit*) y en un habla (*Rede*). Todo ello constituye el *ahí* (*Da*) del ser-ahí (*Dasein*)”³³³.

Como ya se mencionó, pese a las diferencias puntuales que se manifiestan entre los planteamientos de Heidegger y Sartre, el punto común es el remarcar que el ser humano, como ser-en-el-mundo, es un ser que se liga afectivamente a su mundo y que, por ello, se relaciona con el prójimo *primeramente* de forma afectiva. Esto último se puede dar a través de un vínculo de expresividad y reconocimiento que depende del cuerpo *vivido* o *existido* [*Leib*] o por medio de una constatación estructural que revela, afectivamente, que en la cotidianidad se es desde el Otro, en un previo *nosotros*.

Las siguientes palabras de la profesora Rovaletti sintetizan algunos aspectos del vínculo entre afectividad y alteridad y son idóneas para dar término a esta indagación:

El encuentro con el otro, se da verdaderamente cuando comprendo el *drama* que ello implica, el drama de nuestra existencia. Un drama que es ante todo ontológico, pero que sólo puede ser comprendido desde nuestra experiencia en el mundo. En el encuentro con el otro, puedo sentirme amenazado porque sé que el otro puede entrar en mi mundo y puede trastocármelo, pero este sacrificio, esta exposición es necesaria para que yo y el otro podamos constituir el mundo cultural en que habitamos³³⁴.

³²⁹ Cf. Acevedo, J. *Hombre*, *Op. cit.*, p.128.

³³⁰ Heidegger, M. *Ser*, *Op. cit.*, pp.142-ss.

³³¹ Cf. Acevedo, J. *Hombre*, *Op. cit.*, p.128.

³³² Cf. *Ibíd.*, pp.132-ss.

³³³ *Ibíd.*, pp.134-135.

³³⁴ Rovaletti, M. *La afectividad*, *Op. cit.*, p.61.

Consideraciones finales

El objetivo de esta investigación era realizar una aproximación o acercamiento al *lugar* que ocupa la afectividad o dimensión afectiva en las filosofías de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, emprendiendo un examen de únicamente *algunas* obras cruciales, puesto que esta indagación se concibió como una lectura de carácter *preliminar* que intentó determinar provisoriamente aquel lugar. Por lo tanto, se estableció lazos entre ambas posturas, demarcando sus diferencias en un diálogo con los textos estudiados. En otras palabras, lo que se quiso hacer y que en parte se logró, fue determinar preliminar y provisoriamente el lugar de la afectividad en estas lecturas filosóficas que parten desde la *existencia* y su tematización explícita y profunda; por eso se analizó textos como *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?* y algunos extractos de *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* –en lo que toca a Heidegger–, así como también *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, *Bosquejo de una teoría de las emociones* y parte de *El ser y la nada* –en lo que respecta a Sartre. Igualmente, se acudió a otras obras de los autores abordados, pero solo de modo complementario.

Las interrogantes que guiaron la investigación fueron: ¿cuál es el lugar de la afectividad en el pensamiento heideggeriano y sartreano? ¿Es plausible realizar una lectura conjunta, es decir, desde ambos autores, que se ocupe y haga justicia al fenómeno afectivo de la existencia humana en toda su complejidad?. Ante la primera pregunta, se puede decir que fue contestada satisfactoriamente, aunque ateniéndose a su carácter de meramente preliminar y provisoria; se dio una respuesta a la interrogante (pues eso constituía el objetivo de la misma investigación), pero a modo de *aproximación* o *acercamiento* al lugar de la afectividad y no a modo de una determinación fija o concluyente. Sobre la segunda pregunta, se mostró que es plausible una lectura conjunta sobre el fenómeno afectivo, es decir, una interpretación de la afectividad que parta tanto desde Heidegger como desde Sartre. A esta propuesta de lectura se la denominó como hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad.

El camino recorrido para llegar a las respuestas enunciadas en el párrafo precedente fue el siguiente:

En el capítulo I se examinó el planteamiento heideggeriano, adentrándose en algunos conceptos claves de su filosofía, como el *Dasein*, la existencia, el estar-en-el-mundo y la disposición afectiva (§4); luego se caracterizó en detalle la disposición

afectiva en cuanto a su estructura y relación con la temporeidad (§5); se cerró dicho capítulo señalando las modalidades que tiene la disposición afectiva y describiendo algunas disposiciones afectivas relevantes, como el miedo, la angustia y la serenidad (§6).

En el capítulo II se examinó el planteamiento sartreano, tratando algunos conceptos importantes del autor, como la realidad-humana, el ser-para-sí, la conciencia, la intencionalidad, el existente, etc., (§7); posteriormente se centró el estudio en la conciencia afectiva que es descrita en el *Bosquejo*, repasando las distintas determinaciones estructurales de la emoción y el cómo ella provoca una modificación del mundo-utensilio en mundo mágico o emotivo (§8); finalmente, se concluyó el capítulo con un examen de lo expuesto por el autor francés en *El ser y la nada*: la afectividad originaria y constituida, la angustia y la náusea como afectos fundamentales, el deseo de ser en tanto afecto constitutivo y primario del para-sí y el proyecto de ser como proyecto deseante, vale decir, proyecto afectivo (§9).

Por último, en el capítulo III, se hizo una propuesta de lectura *común* del fenómeno afectivo, que asumió las interrogantes y dificultades que surgieron de los análisis previos y ofreció posibles respuestas (§10); se destacó la afinidad entre Heidegger y Sartre (§11) y se señaló el lugar que toma la afectividad en ambos planteamientos filosóficos, proponiendo, asimismo, una hermenéutica fenomenológico-existencial y esbozando los vínculos posibles entre afectividad y otras dimensiones de la existencia humana en ambos autores (§12).

Ciertamente, las descripciones esbozadas en el §12 representan solamente algunas reflexiones *preparatorias* respecto a la relación entre afectividad y otras dimensiones humanas. Pese a que se pone el énfasis y se detiene especialmente en la corporeidad [*Leiblichkeit*] y la alteridad, se vislumbra que las otras dimensiones humanas también requieren ser tratadas desde una perspectiva que las vincule a la afectividad. Además, las mismas dimensiones de la corporeidad y la alteridad requieren indagaciones más profundas, detalladas y extensas, las cuales deben ser materia para trabajos de investigación futuros (esto es válido, evidentemente, para las dimensiones restantes, como la ipseidad, la dimensión estética, etc.). De esta manera, la apertura hacia una hermenéutica fenomenológico-existencial de la afectividad viene a significar la apertura más *amplia* hacia una hermenéutica fenomenológico-existencial de todas las dimensiones de la existencia humanas. En este sentido, los resultados de la presente investigación arrojan sobre todo una luz de esperanza para las futuras indagaciones en estas materias.

Bibliografía

Obras de Heidegger

- Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- _____. *El concepto de tiempo*. Madrid, Editorial, Trotta, 2003.
- _____. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona, Herder Editorial, 2008.
- _____. *¿Qué es metafísica?*. Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- _____. *Nietzsche*. Barcelona, Editorial Ariel, 2013.
- _____. *Seminarios de Zollikon*. México D.F., Editorial Herder, 2013.
- _____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- _____. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones de Serbal, 2002.

Obras de Sartre

- Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 2004.
- _____. *El ser y la nada*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1998.
- _____. *La náusea*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2010.
- _____. *La trascendencia del Ego*. Madrid, Editorial Síntesis, 2003.
- _____. *Lo imaginario*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.
- _____. *The emotions outline of a theory*. New York, Carol Publishing Group Edition, 1993.
- _____. *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*. En *Situaciones I: El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.

Bibliografía secundaria

- Acevedo, J. *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.
- _____. *Hombre y mundo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.
- _____. *Introducción a La pregunta por la técnica*. En Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos, 1994.

- Bueno, N. *El futuro y la angustia*. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, pp.225-230, 2010.
- Fédier, F. *Después de la técnica*. En *La lámpara de Diógenes*, Revista de filosofía, n°26/27, pp.9-27, 2013.
- Henry, M. *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- _____. *La idea de la fenomenología*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Iglesias, M. *La alteridad en El Ser y la Nada de J. P. Sartre*. En *Revista de Filosofía*, Vol. 24, N°2, pp.29-46, Maracaibo, 1996.
- Lythgoe-Conicet, E. *Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930*. En *Revista de Filosofía Aurora*, Vol. 26, N°39, pp.759-775, Curitiba, 2014.
- Madrid, R. *Aproximaciones a la disposición afectiva en el pensamiento de Martin Heidegger*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008.
- _____. *Acerca de la construcción de la dimensión afectiva de la Ontología Fundamental de Martin Heidegger*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, mención Filosofía Moral y Política, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2017.
- Marías, J. *Antropología metafísica*. Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993.
- Ortega y Gasset, J. *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador I*), Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- _____. *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- _____. *Facciones del amor*. En *Obras completas*, Vol. V (dentro de *Estudios sobre el amor*), Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- _____. *Historia como sistema*. En *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981.
- _____. *La percepción del prójimo*. En *Obras completas*, Vol. VI (dentro de *Teoría de Andalucía y otros ensayos*), Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- _____. *Pidiendo un Goethe desde dentro*. En *Obras completas*, Vol. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- _____. *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador VII*), Madrid, Revista de Occidente, 1963.

_____. *Vitalidad, alma, espíritu*. En *Obras completas*, Vol. II (dentro de *El espectador V*), Madrid, Revista de Occidente, 1963.

Platón. *Diálogos*. Vol. III, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Richir, M. *Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad*. En *Eikasia*, pp.497-501, 2013. Disponible el 10/12/2021: <http://revistadefilosofia.com/47-25.pdf>.

Rovaletti, M. *La afectividad como pathos: la vuelta a la experiencia originaria*. En *Revista Nufen*, Vol. 10, N°3, pp.55-63, 2018.

_____. *La existencia como tonalidad afectiva*. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp.43-53, Lima, 2012.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Suárez, D. *El carácter mágico de la vida emocional irrefleja dentro de la ontología sartreana*. En *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, N° 3, Buenos Aires, pp.32-43, 2013.

_____. *El être-au-monde como cuerpo emotivo: un análisis fenomenológico existencial del desvelamiento afectivo del mundo*. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Filosofía*. AFRA, Buenos Aires, 2013.

Vásquez, A. *Sartre: teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo*. En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 36, N°4, 2012.

Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.

Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Barcelona. Ediciones Paidós, 1997.