

Análisis de la articulación entre la disposición afectiva y la comprensión en relación al surgimiento de la pregunta por el ser en el *Dasein*

DANILA SUÁREZ TOMÉ

1. Introducción

En la introducción a la obra de 1927 *Sein und Zeit*, Martin Heidegger despliega su proyecto ontológico a partir del tratamiento de la pregunta por el sentido del ser. En el §2 introduce la idea de la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]: “lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 2003: 29). Es a partir de dicha comprensión del ser que puede determinarse el sentido del ser en general, y la misma no pertenece sino al *Dasein*. Esto implica que el desarrollo de la ontología pertenece a la estructura misma del *Dasein* el cual, según queda establecido en el §28, en tanto es apertura al mundo, es a la vez apertura a sí mismo, y entonces, al ser. Ahora bien, en lo referente a la aperturidad [*Erschlossenheit*] sabemos que el *Dasein* se estructura a partir de tres existenciales constitutivos y co-originarios: la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], la comprensión [*Verstehen*] y el habla [*Rede*]. El propósito general de nuestro trabajo es explorar cómo se articulan la comprensión y la disposición afectiva en tanto condiciones de posibilidad de la explicitación conceptual de la ontología por parte del *Dasein*. Nuestra tesis de base es que la esencia del filosofar radica en una motivación anímica. Es por ello que quisiéramos ponderar, específicamente, el peso ontológico de la disposición afectiva como motivación de la investigación ontológica dentro de la propuesta heideggeriana. La pregunta que impulsa nuestro trabajo se puede sintetizar de la siguiente manera: siendo que tanto la comprensión como la disposición afectiva son, según los presenta Heidegger, existenciales constitutivos y co-originarios del *Dasein*, ¿en qué medida la posibilidad de la ontología, *i.e.*, de la filosofía, se encuentra determinada por la disposición afectiva? La problemática que se anuncia en nuestro recorrido es que dentro de la analítica existencial desplegada por Heidegger en la

primera sección de *Sein und Zeit*, la comprensión pareciera tener un rol mucho más acentuado que la disposición afectiva como posibilitante de la apertura de la existencialidad de la existencia, tanto por su centralidad en la definición de la existencia como por su fundamentación temporal en el éxtasis del futuro. No obstante, intentaremos sostener que recurriendo a otros textos heideggerianos en los cuales se expide más detalladamente sobre los temples fundamentales y su relación con la filosofía, podemos tratar de elaborar una clave de lectura de la posibilidad de la elucidación fenomenológica de la ontología que tenga a la disposición afectiva como motivación central y más originaria de la investigación ontológica. Esta idea se opone no sólo a la interpretación que otorga una primacía de la comprensión por sobre la disposición afectiva sino, además, a la presunta co-originariedad de ambos existenciaros. Acompañaremos el tránsito desde *Seind und Zeit* hacia los otros textos heideggerianos profundizando en la noción de disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*], la cual aparece tematizada en ocasión del tratamiento de la angustia como fenómeno más originario del *Dasein*. Con ello intentaremos mostrar que ya en la obra de 1927 se presenta una tensión en torno a la co-originariedad de las estructuras de la aperturidad del *Dasein* que anuncia la posterior profundización en el estatuto de originariedad y primacía de los temples de ánimo.

2. De la comprensión existensiva a la comprensión existencial

Luego de haber establecido en el §3 la primacía ontológica de la pregunta por el ser, Heidegger emprende, en el §4, la argumentación que fundamenta la primacía óptica de la pregunta en vías a explicitar la necesidad de una analítica existencial del *Dasein*, fundamentada en su triple primacía: óptica (determinación en su ser por la existencia), ontológica (comprensión de ser) y óptico-ontológica (condición de posibilidad de las ontologías regionales), previamente al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Lo que nos interesa de dicho párrafo son las especificaciones que el filósofo alemán presenta del *Dasein* y la elucidación del pasaje de la comprensión existensiva [*existenziell*] a la existencial [*existenzial*] que constituye el núcleo de nuestra temática a investigar.

El *Dasein* tiene, como característica central, una relación de ser con su ser. Esto implica que, en su existir, el *Dasein* se comprende en su ser siempre de algún modo y con tal o cual grado de explicitud. Esta comprensión de su propio ser no le sería posible al *Dasein* de no tener, al mismo tiempo, una comprensión del ser en general. Esto desemboca, pues, en una característica fundamental: *el Dasein es ontológico*. Existir, para el *Dasein*, es comprenderse a sí mismo desde una posibilidad de sí mismo (más adelante Heidegger expondrá dos modalidades de existir: la propia, según la cual el *Dasein* es sí mismo, y la impropia, según la cual no lo es). Esta comprensión de sí mismo del *Dasein* es denominada por Heidegger como “comprensión existentiva” [*existenziell*]. Lo que la distingue de la “comprensión existencial” [*existenzial*] es que, a diferencia de esta última, la primera no requiere de una explicitación teórica. Sin embargo, dicha explicitación queda determinada en lo referente a su posibilidad gracias a que el *Dasein* posee esta comprensión existentiva que es, al decir de Heidegger, pre-ontológica -reservando el calificativo de “ontológica” a la explicitación teórica de la existencialidad. En el curso de 1927 titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger precisa esta idea de la siguiente manera:

“La comprensión provisional del ser anterior a toda experiencia fáctica del ente no quiere decir, claro está, que tengamos que tener antes un concepto explícito de ser para experimentar teórica o prácticamente el ente. Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]”.

(Heidegger, 2000: 36)

Esto implica que debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos de un mundo, para existir en él y para poder preguntarnos por la existencialidad misma y el ser en general. En palabras de Jean Greisch: “el privilegio óptico del *Dasein* consiste así en el hecho de que la comprensión de ser lo caracteriza en su ser mismo previamente a la elaboración de toda ontología explícita” (Greisch, 1994, 86). El interés que nos convoca a realizar la presente investigación es dicha explicitación ontológica y sus motivaciones. Según lo visto en este apartado, ya desde el comienzo de *Sein und Zeit*, la posibilidad de la ontología queda firmemente enraizada a la comprensión del

Dasein. Sin embargo, intentaremos avanzar en la lectura para tratar de ver qué rol puede asignarse a la disposición afectiva en dicha posibilidad. Para comenzar a abordar nuestra problemática nos concentraremos, primeramente, en la noción de aperturidad [*Erschlossenheit*], de la cual dependen tanto la comprensión como la disposición afectiva.

3. *El Dasein es su aperturidad: comprensión y disposición afectiva*

El capítulo quinto (§28-§38) de la primera sección de *Sein und Zeit* es presentado como el análisis del estar-en como tal, *i.e.*, del ser del Ahí puesto que “el ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su ‘Ahí’ [*Da*]” (Heidegger, 2003, 157). Dicho Ahí mienta la noción de aperturidad [*Erschlossenheit*]; que el *Dasein* sea su Ahí implica que el *Dasein* es su aperturidad: el *Dasein* es apertura al mundo, a sí mismo, a los demás y al ser. La elucidación del Ahí del *Dasein*, de su aperturidad, constará en el análisis de tres conceptos existenciales constitutivos y co-originarios: la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], la comprensión [*Verstehen*] y el discurso [*Rede*]. Heidegger hará hincapié constantemente en el carácter de co-originariedad [*Gleichursprünglichkeit*] de dichas estructuras existenciales del *Dasein*, basándose en un principio metodológico que expone con suma claridad al principio del §28:

“El fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental.” (Heidegger, 2003, 156)

Los tres conceptos existenciales constitutivos de la aperturidad del *Dasein* serán descritos fenomenológicamente por Heidegger presumiblemente sin asignación de privilegio ontológico a ninguno de ellos. A continuación, analizaremos sumariamente la disposición afectiva y la comprensión.

La disposición afectiva, tematizada en el §29, constituye el fenómeno existencial

que abre al *Dasein* a su condición de arrojado [*Geworfenheit*], es decir, a su facticidad. Y lo determinante del caso es que esta apertura no reviste una intuición cognoscitiva o una auto-percepción del *Dasein*, sino que es a través de sus temples anímicos, y no de una auto-afección, la manera en la que el *Dasein* aprehende el *factum* de su existencia. Es por ello que los llamados temples de ánimo pueden ser objeto de un análisis existencial, en vez de óptico-psicológico, que logre describirlos en su carácter ontológico trascendental. La disposición afectiva, como concepto madre de los temples anímicos [*Stimmungen*] del *Dasein* es una estructura ontológica constitutiva y constante del ser del *Dasein*. Esto implica que el *Dasein* es arrojado a la existencia anímicamente templado. Los temples de ánimo abren al *Dasein* ante su ser en cuanto Ahí, aunque desde un punto de vista óptico-existencial el *Dasein* lo rehuya cotidianamente. Lo que queda abierto en la disposición afectiva es el hecho de que el *Dasein* “es y tiene que ser”. Del mismo modo, la disposición afectiva abre el mundo en el cual el *Dasein* se esquivo a sí mismo. Dicho esquivarse a sí mismo del *Dasein* constituye lo que Heidegger denomina la caída [*Verfallen*] como modo de ser de la cotidianidad del *Dasein*, trabajado eminentemente en el §38. En dicho modo de ser cotidiano el *Dasein* no es un sí-mismo. Sin embargo, dicha modalidad de ser continúa siendo una expresión de un poder-estar-en-el-mundo. El *Dasein*, en la caída, se encuentra existencialmente cerrado, “pero este estar cerrado es sólo la *privación* de una aperturidad que se manifiesta fenoménicamente en el hecho de que la huida del *Dasein* es una huida *ante* sí mismo” (Heidegger, 2003: 207). Más adelante exploraremos un modo de ser en el mundo que no constituye una huida a partir de la elucidación del temple de la angustia. Si bien el comprender del *Dasein* ya se encuentra mencionado y parcialmente trabajado dentro de la elucidación de la noción de existencia desde el §2, su estatuto de estructura existencial del ser del Ahí se encuentra eminentemente tematizado en el §31, en donde Heidegger describe al comprender como proyecto [*Entwurf*]. Allí Heidegger despliega aquello que es abierto en la comprensión: el poder-ser del *Dasein*, su ser posibilidad. Sin embargo, ya aclara Heidegger desde el comienzo del párrafo que “el comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2003: 166), por lo tanto dicho poder-ser del *Dasein* se encuentra determinado por la facticidad: “el *Dasein* es (...) de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*” (Heidegger, 2003: 168). El *Dasein* puede comprenderse de manera propia o impropia, es decir que “(...) el *Dasein* puede

llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien, por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el *Dasein* existe como sí mismo” (Heidegger, 2003: 169). ¿De qué depende este viraje de la comprensión impropia a la propia? Dicha pregunta se puede responder a partir del tratamiento heideggeriano de la angustia, lo que revela anticipadamente la imbricación originaria entre comprensión y disposición afectiva. Abordaremos la noción de angustia en el próximo apartado.

4. La angustia como reducción

El capítulo sexto de *Sein und Zeit* se encuentra dedicado a la elucidación de la estructura existencial del cuidado [*Sorge*] como respuesta a la pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*. Dicha pregunta surge una vez que el análisis existencial del ser-en-el-mundo ha llegado a la explicitación de la caída como modo de ser cotidiano del *Dasein*. La pregunta que resta es por la posibilidad de una captación del todo estructural cotidiano del ser del *Dasein* que revele la esencial cooriginariedad de todas las estructuras existenciales explyadas en la analítica existencial. Si el *Dasein*, como quedó dicho, es su aperturidad, debe haber en él una disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo. Según Heidegger, la vía fenoménica buscada se encuentra en la disposición afectiva fundamental de la angustia [*Angst*], la cual “en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*, junto con presentar al *Dasein* mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*” (Heidegger, 2003: 205), es decir, del cuidado.

La descripción del temple de la angustia arroja algunas peculiaridades que nos conducirá a comprender su carácter de temple fundamental. La pregunta por el ante-qué [*Wovor*] y el por qué [*Worum*] se angustia la angustia se responde con el estar-en-el-mundo en cuanto tal. Heidegger fundamenta dicha respuesta sosteniendo que la angustia, a diferencia del miedo, se caracteriza por ser angustia de algo indeterminado y no de un ente intramundano en particular. En la angustia, dice Heidegger, uno se siente “desazonado” [*unheimlich*], expresión que mienta tanto la indeterminación como el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]. Esta indeterminación ante la cual se encuentra el

Dasein angustiado presenta un mundo vacío de significado: “la totalidad respeccional - intramundana descubierta- de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia” (Heidegger, 2003: 208). Ante la carencia de significado del ente intramundano, lo que queda en su lugar es la mundaneidad de mundo en sí misma la cual pertenece ontológicamente al ser del *Dasein*. Lo que abre, entonces, el temple de la angustia es el originario estar-en-el-mundo. ¿Qué ocurre al *Dasein* en la angustia? La pérdida de la posibilidad de una comprensión cadente de sí mismo. El *Dasein* no puede, en la angustia, comprenderse a partir del mundo como un ente más entre los entes. La angustia abre al *Dasein* aquello que la caída cierra: su poder-estar-en-el-mundo de modo propio, el cual redundando en un aislamiento y singularización de sí. Finalmente, Heidegger sostiene que la angustia pertenece a la constitución esencial del *Dasein* como su fenómeno más originario, cuyo no-estar-en-casa el *Dasein* rehuye en la caída.

En el marco de nuestra búsqueda de un temple fundamental que despierte el filosofar en el *Dasein* debemos hacernos en este momento la siguiente pregunta: ¿puede acaso la angustia ser un temple fundamental que motive al *Dasein* al discurrir filosófico? Hemos visto en el apartado II del presente trabajo que para que tenga lugar una conceptualización ontológica es necesario un pasaje desde una comprensión existencial a una comprensión existencial. Heidegger sostiene, al inicio del capítulo sexto, que “La interpretación ontológica del *Dasein* como cuidado, al igual que todo análisis ontológico, está muy lejos, con lo logrado por ella, de lo que es accesible a la comprensión pre-ontológica del ser y, con mayor razón aún, al conocimiento óntico del ente” (Heidegger, 2003: 205). Detallamos que la vía fenoménica que permite al *Dasein* la captación explícita de la totalidad originaria de su ser es la experiencia anímica fundamental de la angustia. Pero dicha captación, si bien se aleja de la comprensión pre-ontológica del *Dasein*, no constituye en sí ninguna motivación a la elevación de dicha captación a concepto. De todas maneras, creemos que la experiencia de la angustia tal y como la describe Heidegger pareciera constituir una especie de reducción fenomenológica, aunque sin estar pensada desde su función metodológica¹. La angustia

¹ Con esto no queremos decir que la angustia no tenga una relevancia metodológica en la analítica existencial del *Dasein*. Por el contrario, como determina Enrique V. Muñoz Pérez en su artículo “mor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger”: “(...) la perspectiva desde la cual Heidegger está desarrollando sus reflexiones sobre la angustia es principalmente metodológica. La angustia no es solo sinónimo de nada, sino que para Heidegger tiene una dimensión ontológica. A partir de ella se nos abre el mundo” (Muñoz Pérez, 2012: 102). Lo que queremos distinguir

aisla al *Dasein* y lo presenta ante una instancia ontológica originaria e irreductible. A partir de ello, se podría pensar que, tal y como la reducción trascendental tematizada por Husserl reconduce la mirada del ego empírico hacia el ego trascendental fundante - aunque oculto en su rol constituyente dentro de la actitud natural, del mismo modo la angustia cumpliría *mutatis mutandis* un fin análogo dentro de la ontología heideggeriana, arrancando al *Dasein* de su comprensión mundana, *i.e.*, impropia de sí mismo hacia una comprensión propia. Restan algunas salvedades: el tránsito de la actitud natural hacia la actitud trascendental en Husserl tiene un carácter metodológico y voluntario que el pasaje de la inautenticidad a la autenticidad, mediante la angustia, no lo tiene, pues ella no constituye un acto volitivo del *Dasein*, sino todo lo contrario. La angustia, como temple fundamental, es un modo de la disposición anímica del *Dasein* que no expresa ningún matiz volitivo.

De esta manera, se podría sostener como tesis parcial que si bien la comprensión pareciera tener una preminencia por sobre la disposición afectiva en lo referente a el desarrollo de una ontología, en tanto la misma surge de una profundización de la comprensión pre-ontológica del *Dasein*, no obstante, vemos en *Sein und Zeit* cómo es sólo a través de un temple de ánimo, la angustia, la forma en la cual el *Dasein* puede realizar un viraje en dicha comprensión y aprehenderse a sí mismo de forma propiamente ontológica, en su carácter de poder-ser propio. Sin embargo, y como dijimos antes, consideramos que no estamos en condiciones de afirmar que dicha aprehensión motive el filosofar en el *Dasein*. Para seguir indagando en dicho camino, recurriremos en los próximos apartados a otros textos heideggerianos de la época de *Sein und Zeit*.

5. El “despertar” de la filosofía en el *Dasein*

En el curso del semestre de invierno de 1928/29 titulado *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger sostiene que la filosofía es una posibilidad siempre presente,

es el acaecimiento de la angustia y su posible interpretación como un tipo de reducción fenomenológica, del carácter explícitamente metodológico de la reducción fenomenológica en Husserl como aparece, por ejemplo, en *Meditaciones Cartesianas*, esto es, como resultado de la operación de la *epoché*

aunque dormida, en el *Dasein* y que la misma debe “despertar” [*erwecken*] libremente en él. Dicha idea se erige sobre una tesis ya tematizada en *Sein und Zeit*: el *Dasein* es ontológico. Esta característica se cristaliza en el curso del 28/29 bajo la frase “ser-hombre significa ya filosofar” [*Menschsein heißt schon philosophieren*]. La filosofía es esencialmente ontología: “La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades. Es ontológica”. (Heidegger, 2000: 36) Que el *Dasein* existe significa que tiene una relación de comprensión con el ser. Ahora bien, como hemos visto, dicha comprensión puede ser elucidada fenomenológicamente y expuesta teóricamente. ¿Cómo se actualiza dicha posibilidad? Heidegger sostiene que el filosofar no ha de ser “un proceso ciego sino una acción asumida en libertad” (Heidegger, 1999: 20). En la misma dirección, Heidegger establece en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* que la filosofía “(...) es una obra de la libertad del hombre. La filosofía debe justificarse a partir de sí misma como ontología universal” (Heidegger, 2000: 37). ¿Podríamos pensar, entonces, que el despertar de la filosofía responde a un acto volitivo del *Dasein*, en tanto asunto de su propia libertad? Sin embargo, veíamos que la reducción propiciada por la experiencia de la angustia no constituía, precisamente, un acto volitivo del *Dasein* sino que la misma le acaecía por el simple hecho de ser un *Dasein* fáctico, *i.e.*, arrojado a la existencia ánimicamente templado. ¿No tendrá, acaso, la estructura existencial de la disposición afectiva un rol también preponderante en el despertar filosófico del *Dasein*?

Leemos en el §29 de *Sein und Zeit* una relevante afirmación en torno a la relación entre la disposición afectiva y la interpretación ontológica:

“La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el *Dasein* es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al *Dasein*, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial. Como toda interpretación ontológica en general, la analítica existencial sólo puede pedir cuenta, por así decirlo, acerca de su ser a un ente que ya antes ha sido abierto. Y deberá atenerse a las más destacadas y amplias posibilidades de apertura del *Dasein* para recibir de ellas la aclaración de este ente. La interpretación fenomenológica deberá

fenomenológico-trascendental en vías al desvelamiento de la subjetividad trascendental para su ulterior análisis.

entregar al Dasein mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo. Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto.” (Heidegger, 2003: 163-4)

Según lo que sugiere el extracto citado *ut supra*, la disposición afectiva posee un rol metodológico a causa de su capacidad aperiente. Aquello que la disposición afectiva abre al *Dasein* puede ser elevado a concepto a partir de una interpretación ontológica. Entendemos, entonces, que la disposición afectiva no sólo es una estructura fundamental del ser del *Dasein*, *i.e.*, una condición de su existencia, sino que, además es posibilitante de la interpretación fenomenológico-ontológica. ¿Existe un temple anímico propicio y eminente para dicha apertura motivadora de una interpretación ontológica en el *Dasein*? En el próximo apartado analizaremos la elucidación heideggeriana del tedio como temple de ánimo fundamental para el despertar de la filosofía en el *Dasein*.

6. Condiciones afectivas del despertar filosófico: el tedio profundo

En el curso de invierno de 1929-30 titulado *Die Grundbegriffe der Metaphysic* encontramos importantes reflexiones en torno a la existencia de un temple de ánimo fundamental para el despertar de la filosofía en el *Dasein*. Ya en el §2 Heidegger comienza a reflexionar en dicha dirección al citar una frase de Novalis que reza: “la filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” [*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*]. De entrada podemos establecer una similitud entre la noción de nostalgia y la noción de angustia. La nostalgia, en alemán *Heimweh*, implica un no estar en casa y querer estarlo. En oportunidad de la tematización de la angustia, hemos dicho que la misma implicaba un estado de desazón, expresado por el vocablo alemán *Unheimlichkeit*, el cual Heidegger precisaba como un no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]. Existe una familiaridad, por ende, entre la angustia y la filosofía entendida como nostalgia: paradójicamente, la falta de familiaridad. En el caso de la angustia, este no-estar-en-casa mentaba una sustracción del *Dasein* de la familiaridad del Uno [*das Man*] hacia la propiedad: “El *Dasein*

angustiado ya no tiene más su 'en casa' [*chez soi*]; en particular, se sustrae el 'en casa' de sustitución que le ofrece el discurso público del 'uno'" (Greisch, 1994, 235) ¿Pero qué mienta el "estar en casa" en el caso de la cita de Novalis? Según lo entiende Heidegger en el curso del 29/30, el "estar en todas partes en casa" refiere a un «ser siempre y sobre todo en un conjunto», es decir, en un mundo: "hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia" (Heidegger, 2007, 28). De lo cual surge, en el discurrir interpretativo de Heidegger, la pregunta por el mundo, una pregunta metafísica. La angustia ya nos había colocado en una captación de la mundaneidad del mundo en tanto estructura del ser del Dasein. Sin embargo, la misma no había motivado una elucidación filosófica. En el caso de las lecciones del 29/30, Heidegger sostiene lo siguiente en torno a los conceptos metafísicos, como el concepto de mundo:

“Estos conceptos y su rigor conceptual no los habremos comprendido jamás si previamente no somos arrebatados por aquello que ellos han de concebir. A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene y permanece en un temple de ánimo (...) Los temples de ánimo desde los que se alza el ser arrebatado y la conceptuabilidad filosóficas son siempre y necesariamente *temples de ánimo fundamentales* de la existencia, aquellos que templan continua y esencialmente al hombre sin que él tenga ya que conocerlos siempre necesariamente como tales. *La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental.*” (Heidegger, 2007: 29-30)

Notamos, nuevamente, una fuerte conexión entre la filosofía y la disposición afectiva. Recordemos que, según veíamos en *Sein und Zeit*, la interpretación ontológica debía acompañar a aquello abierto por la disposición anímica constitutiva del Ahí del *Dasein*; y, además, veíamos que toda comprensión, tanto existencial como existencial, se encontraba ya anímicamente templada. En el caso de las lecciones del 29/30, el hiato que buscábamos entre el filosofar y la disposición anímica se vuelve más explícito y determinado: debemos ser arrebatados [*ergriffen sein*] por lo que queremos concebir a través de los conceptos metafísicos. Este “ser arrebatados” es expresado por Heidegger mediante el participio del verbo *ergreifen* que expresa, asimismo, el estar conmovido o emocionado. Esto implica que si bien el filosofar es un asunto de nuestra libertad, no

obstante, el esfuerzo filosófico se desarrolla en un temple que nos pone en contacto con aquello que queremos pensar a partir de conceptos. La actualización de la posibilidad del filosofar depende de una disposición anímica. Sin embargo, en este caso Heidegger no hablará de la angustia sino del tedio profundo como temple fundamental del filosofar.

En el §16 de *Die Grundbegriffe der Metaphysic*, Heidegger especifica el hecho de que hay que despertar *un* temple de ánimo y no *el* temple de ánimo fundamental. Lo que connota que dicho temple es relativo a la época dentro de la cual se desarrolle el pensar filosófico. Esta idea es retomada por Heidegger en 1955, en ocasión de una conferencia presentada en Cerisy-la-Salle y titulada *Was ist das – die Philosophie?*. Allí Heidegger, al comienzo, realiza específicamente la pregunta por la relación entre la filosofía y la afectividad:

“El camino de nuestras conversaciones debe además ser de un modo y una dirección tal que aquello de que la filosofía trata nos afecte, nos toque (nous touche), a saber, a nosotros en nuestra esencia. ¿Pero no se convierte con ello la filosofía en un asunto de la afectividad, de los afectos y de los sentimientos?” (Heidegger: 2006, 7)²

Más adelante Heidegger muestra cómo cada en cada época se filosofó a partir de un temple en particular: en la época griega el pensar se encontraba determinado por el asombro [*Erstaunlichkeit*], idea tematizada expresamente en el *Teeteto* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles, mientras que en la edad moderna, ilustrada por Heidegger a partir de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el temple determinante era el asentimiento [*Zustimmung*] a la certeza absoluta del conocimiento que provenía de la duda [*Zweifel*]. En lo que respecta a la época contemporánea, Heidegger se pregunta: “Intentamos escuchar la voz del ser. ¿en qué temple de ánimo acarrea ella al pensar actual?” (Heidegger, 2006: 24)³. Dicha pregunta no puede ser contestada, de acuerdo a Heidegger, porque el temple de ánimo actual permanece oculto [*verborgen*] para

² Por ser una traducción propia, transcribimos la cita original: “Der Weg unserem Gespräche muß also von einer Art und Richtung sein, daß das, wovon die Philosophie handelt, uns selbst anhegt, uns berührt (nous touche), und zwar uns in unserem Wesen. Aber wird die Philosophie dadurch nicht zu einer Sache der Affektion, der Affekte und der Gefühle?” (GA 29/30).

³ Por ser una traducción propia, transcribimos la cita original: “Wir versuchen, auf die Stimme des Seins zu hören. Im welche Stimmung bringt sie das heutige Denken?” (GA 29/30) .

nosotros. Sin embargo, en el curso del 29/30, Heidegger sí respondía a dicha pregunta sosteniendo que el temple de ánimo fundamental para nosotros hoy es el aburrimiento o tedio [*Langeweile*], al cual dedicaría entonces un extenso tratamiento en el cual lo describirá y clasificará en tres formas distintas. Dicha elucidación del tedio en sus tres formas comportará un análisis de profundización en el temple anímico culminando en la noción de tedio profundo que es la que nos interesa atendiendo a los fines del presente trabajo.

Antes que nada, es necesario aclarar qué significa “despertar un temple de ánimo fundamental”. Según lo detallado en el §29 de la obra que estamos analizando, Heidegger entiende a dicha acción como un “dejar que esté despierto”, es decir, darle “espacio y libertad” y no rehusarlo. La única forma de salir al encuentro de un temple de ánimo fundamental es a través de una actitud inquiriente. Por ello, Heidegger comienza su análisis del tedio con la pregunta en torno a si el aburrimiento profundo es el temple de ánimo fundamental de la existencia actual. En el camino a la elucidación de la esencia del tedio, Heidegger descubre que, cuanto más profundo es nuestro aburrimiento, tanto más se encuentra enraizado en el tiempo que nosotros mismos, en tanto *Dasein*, somos. Si en *Sein und Zeit* la pregunta era por el sentido del ser del *Dasein*, y ella se respondía con el tiempo, en *Die Grundbegriffe der Metaphysic* la elucidación del tedio nos hará avanzar hacia la elucidación de la esencia del tiempo. Y Heidegger precisa, para reforzar la idea de la necesidad de la apertura de la disposición anímica para el filosofar, que “la esencia del tiempo no puede iluminarse en absoluto por otra vía, es decir, no de modo que simplemente especulemos sobre el tiempo y perguenemos otro concepto de tiempo” (Heidegger, 2007: 175). Esto implica que no sólo en el curso del 29/30 Heidegger desarrolla una concepción del filosofar que se asienta originariamente en la disposición afectiva, sino que también llevará adelante un análisis de la temporalidad mediante la elucidación fenomenológica del temple que determina el pensar filosófico contemporáneo, lo cual intensifica la raíz templada de toda investigación ontológica. No vamos a seguir aquí el análisis descriptivo del tedio, sino que solamente vamos a dejar asentado que es a partir de dicho análisis del tedio que abre al desistir de lo ente en su conjunto desde donde Heidegger enfrentará las preguntas metafísicas por el mundo, la finitud y la soledad.

7. Conclusiones

Al comienzo de nuestro trabajo nos proponíamos dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿en qué medida la posibilidad de la ontología, *i.e.*, de la filosofía, se encuentra determinada por la disposición afectiva? La misma se enmarcaba en el propósito general de explorar la articulación entre la comprensión y la disposición afectiva en tanto condiciones de posibilidad de la explicitación conceptual de la ontología por parte del *Dasein*. Comenzamos analizando en *Sein und Zeit* la noción de comprensión como un concepto central para la posibilidad de un desarrollo teórico de la ontología. Establecimos que, en tanto el *Dasein* es ontológico, pues tiene una comprensión pre-ontológica anunciada en su existencia misma, ya tiene una comprensión del ser la cual para ser elevada a concepto debe convertirse en una comprensión existencial. Para indagar en torno a dicho viraje comprensivo, hemos analizado al *Dasein* en tanto aperturidad. Allí hemos retomado la noción de comprensión y la hemos delimitado en función de otra estructura co-originaria a ella que es la disposición afectiva. Gracias a ello, llegamos a establecer que toda comprensión es una comprensión anímicamente templada y que toda interpretación ontológica sólo puede elevar a concepto aquello que fue abierto a partir de un temple anímico. Analizamos la angustia en tanto constituye el temple de ánimo fundamental dentro de *Sein und Zeit* y propusimos entenderla como una reducción fenomenológica que anticipa una tematización de la disposición afectiva en tanto instancia más originaria de la elucidación ontológica. Recurriendo a otros textos contemporáneos a la obra central de nuestro trabajo, vimos cómo Heidegger anudaba con mayor precisión el acontecimiento del filosofar en el *Dasein* con el despertar de un temple anímico. Hemos visto, finalmente, la consideración de un temple anímico fundamental como aquel que debe ser dejado en libertad para abrir las vías del preguntar metafísico y del surgimiento de sus conceptos: el tedio profundo.

A partir de nuestro recorrido nos encontramos en condiciones de responder a nuestra pregunta inicial de la siguiente manera: en una lectura conjunta de *Sein und Zeit* y de *Die Grundbegriffe der Methaphysic* podemos constatar cómo se va determinando la posibilidad de la filosofía cada vez más fuertemente por la disposición afectiva. Si bien en el curso del 29/30 Heidegger deja establecido con claridad que sólo se puede filosofar desde un temple de ánimo y motivados por un arrebatamiento emocional,

creemos que es posible leer una anticipación a dicha idea en el tratamiento de la angustia como temple fundamental en la obra del 27. Y ello podría ser un indicio de que Heidegger no había dado todavía con el carácter más originario de la disposición afectiva. Es por ello que, al menos en lo que respecta a la posibilidad de la filosofía, o, más específicamente en el vocabulario técnico de *Sein und Zeit*, en el viraje de la comprensión existencial a la comprensión existencial, consideramos que no es posible sostener ni una tesis que apunte a la originariedad de la estructura de la comprensión, ni una tesis que sostenga la co-originariedad de ella con la disposición afectiva -tesis que constituye el discurso heideggeriano. En el presente trabajo propusimos, en cambio, acceder a una lectura de la analítica existencial del *Dasein* que, iluminada por el tratamiento de la disposición afectiva en el curso del 29/30, pueda elevar el estatus de la disposición afectiva a una mayor originariedad.

Bibliografía

- Greisch, J. (1994) *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París: PUF.
- Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999) *Introducción a la filosofía*, Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.
- Heidegger, M. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006) "Was ist das – die Philosophie?", en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Muñoz Pérez, E. (2012) "Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger", en *Acta fenomenológica latinoamericana IV*, pp. 101-114.