



**Afectividad y mundo: rehabilitación del vínculo entre estados de ánimo y
experiencia humana de mundo en Heidegger y Ricoeur**

Henry Jesús Escobar García

Código: 1802375-9203

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía

Cali, Colombia
Abril de 2024

**Afectividad y mundo: rehabilitación del vínculo entre estados de ánimo y
experiencia humana de mundo en Heidegger y Ricoeur**

Henry Jesús Escobar García
Código: 1802375-9203

Tesis presentada para optar al título de
Doctor en Filosofía

Director
Ph.D. Nelson Jair Cuchumbé Holguín

Grupo de Investigación
Hermes

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Cali, Colombia
Abril de 2024

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1	17
ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA AFECTIVIDAD EN HEIDEGGER Y RICOEUR	
1.1 Las pasiones constitutivas del hombre falible	17
1.2 Temples de ánimo según Heidegger y lo afectivo en la comprensión de la experiencia humana de mundo	28
1.3 Una filosofía de las potencias e impotencias de la voluntad	33
1.4 El lugar metodológico de la disposición afectiva en “ <i>Los conceptos fundamentales de la metafísica</i> ”	42
1.5 Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	50
1.6 Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología	58
1.7 Conclusiones	65
CAPÍTULO 2	
HEIDEGGER Y LOS TEMPLES DE ÁNIMO	67
2.1 Temple de ánimo: disposición, humor y carácter	67
2.2 La evolución conceptual de la afectividad en Heidegger	70

2.3 Temples de ánimo y apertura ontológica	85
2.4 Conclusiones	120
 CAPÍTULO 3	
AFECTIVIDAD Y MUNDO SEGÚN RICOEUR	123
3.1 Fenomenología de la voluntad y relación afectividad, acción y mundo	123
3.2 Filosofía del sentimiento: el tránsito de la fenomenología de la voluntad hacia una hermenéutica de los afectos	137
3.3 Las pasiones del tener, el poder y el valer como manifestación de la desmesura human	150
3.4 Conclusiones	167
CONCLUSIÓN	170
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

Agradecimientos

Deseo agradecer a mi director de tesis, profesor Nelson Jair Cuchumbé Holguín, por su acompañamiento, exigencia, lectura y diálogo constante en el proceso de construcción de este trabajo investigativo. Sus observaciones y conversaciones siempre fueron reveladoras en mi aprendizaje y me han ayudado a seguir atento con asuntos que han sido particularmente desafiantes en mi formación académica y personal. Igualmente, agradezco a los compañeros del doctorado, de la maestría y del pregrado por sus comentarios, reflexiones y lecturas detenidas de los avances de esta investigación a lo largo de estos años juntos en el Seminario de Investigación. Escribir esta tesis ha sido un enorme reto, con dificultades y riesgos en la experiencia escritural, agradezco el apoyo y respaldo de familiares, amigos y colegas para perseverar en este gran desafío intelectual.

Mis más sinceros agradecimientos a mi familia, a mi abuela Deyanira y a la profesora Angélica Bejarano, sin su apoyo este camino no habría llegado a buen destino.

Resumen

A través de esta tesis doctoral se indaga sobre cómo las consideraciones de Heidegger y Ricoeur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo. Al respecto, se afirma que tanto en el planteamiento de Heidegger como en el punto de vista de Ricoeur en lo referido a los estados de ánimo se encuentran elementos conceptuales que hacen posible reconocer la conexión inmanente entre afectividad y experiencia humana de mundo. Toda experiencia humana de construcción de sentido enreda la disposición afectiva que influye en la relación del ser humano con el mundo y la fragilidad que constituye las pasiones de la desmesura del tener, del poder y del valer. Ambos elementos posibilitan comprender el modo como la dimensión afectiva atraviesa todas las producciones de lo humano en las esferas de lo existencial, de lo económico, de lo político y de lo cultural. Para hacer comprensible ese principio de argumentación se organizó una estructura lógica que integra tres capítulos y una conclusión. En el primer capítulo se analiza algunas de las líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo a partir de la comprensión fenomenológica de Martin Heidegger y Paul Ricoeur. En el segundo capítulo se explica que entender el lugar que ocupan los templos de ánimo en el pensamiento filosófico de Heidegger exige definir de manera comprensible lo afectivo. En el tercer capítulo se muestra en líneas generales algunas de las consideraciones fenomenológicas relacionadas con el modo como Ricoeur entiende la noción de afectividad y el concepto de mundo. Y en la conclusión se plantea que la relevancia de la noción de disposición anímica de Heidegger y del concepto fragilidad afectiva de Ricoeur en relación con la comprensión de la dimensión emotiva permite hablar de la ampliación permanente del horizonte de la acción humana. Se acude a una metodología hermenéutica basada en el análisis de fuentes bibliográficas.

Palabras claves: afectividad, mundo, temple de ánimo, sentimiento, pasiones.

Abstract

This doctoral thesis investigates how Heidegger's and Ricoeur's considerations on states of mind contribute to a rehabilitation of the link between affectivity and human experience of the world. In this respect, it is affirmed that both Heidegger's approach and Ricoeur's point of view on states of mind contain conceptual elements that make it possible to recognize the immanent connection between affectivity and human experience of the world. Every human experience of construction of meaning entangles the affective disposition that influences the relationship of the human being with the world and the fragility that constitutes the passions of the immoderation of having, of power and of worth. Both elements make it possible to understand the way in which the affective dimension crosses all the productions of the human in the existential, economic, political and cultural spheres. In order to make this principle of argumentation comprehensible, a logical structure integrating three chapters and a conclusion was organized. The first chapter analyzes some of the lines of interpretation raised in Western philosophical thought regarding the link between affectivity and human experience of the world based on the phenomenological understanding of Martin Heidegger and Paul Ricoeur. The second chapter explains that understanding the place of moods in Heidegger's philosophical thought requires a comprehensible definition of the affective. The third chapter outlines some of the phenomenological considerations related to Ricoeur's understanding of the notion of affectivity and the concept of the world. And in the conclusion, the relevance of Heidegger's notion of animic disposition and Ricoeur's concept of affective fragility for the understanding of the emotive dimension is considered, given that both allow us to broaden the horizon of human action. A hermeneutic methodology based on the analysis of bibliographical sources is used.

Keywords: affectivity, world, mood, feeling, passions.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral se circunscribe en el horizonte problemático de la justificación de la afectividad y su relación con la comprensión humana del mundo circundante. La afectividad y su vínculo con el entendimiento del mundo no es sólo un asunto específico del análisis de las ciencias del comportamiento. Existen también en el ámbito filosófico contemporáneo consideraciones desde las cuales se explica la incidencia de la afectividad en la comprensión de lo humano respecto a su situación concreta en el mundo. Dos de estas reflexiones han sido introducidas por Martin Heidegger y por Paul Ricoeur. Según Heidegger las disposiciones afectivas juegan un papel esencial en la comprensión y realización del ser humano en su estar en el mundo, punto de vista que otorga cierta primacía a los estados de ánimo en el proceso de entendimiento de la experiencia de vida humana y su modo de formación en el mundo. Conforme con Ricoeur tanto la afectividad como la comprensión del mundo están asociadas con la acción y la pasión, planteamiento que admite el carácter de finitud y fragilidad de lo humano en la explicación de su actuar en un contexto discursivo. Una y otra apreciación responde, respectivamente, a dos enfoques diferentes de entender el problema de la afectividad en el momento en que se pretende justificar la experiencia de comprensión y realización de la vida humana. No obstante, dichas reflexiones coinciden en ubicar la afectividad como una de las dimensiones constitutivas de lo humano más allá de los linderos trazados por la racionalidad moderna y en reconocer a las acciones como producto de lo vivido por los seres humanos en su relación con el mundo.

Heidegger recuerda que en el mundo griego se asocia la reflexión de la afectividad con las pasiones en el discurso: quien participa en el discurso como orador ha de necesitar de “una comprensión de las posibilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos del modo justo” (Heidegger, 1998, p. 136). De igual modo, afirma que en el mundo moderno se introduce la explicación de la afectividad acorde con la idea de que pasiones y sentimientos están vinculados con fenómenos psíquicos como bases de las representaciones y la voluntad del sujeto. Contrario a ese modo de explicación moderna y rehabilitando la experiencia y las emociones, expuestas desde la reflexión griega sobre la afectividad, la interpretación contemporánea de Heidegger destaca la dimensión emotiva cuando se trata de

comprender la existencia de todo individuo en su relación con el mundo. Comprender que no sólo enreda al *pathos* discursivo y al estado interno que exterioriza representaciones racionales sobre cosas y personas, sino que también enlaza al temple de la disposición afectiva. Y esta manera de definir la disposición afectiva contiene el presupuesto de que la existencia humana se involucra en relaciones en las que las cosas, los asuntos, los otros seres humanos y el sujeto mismo juegan un papel significativo en la tarea constante de auto-comprensión y entendimiento en y con la alteridad. En ese sentido, la disposición emotiva acompaña siempre el acontecer y la realización individual y colectiva de la vida humana. Ambas encuentran siempre en estado de apertura con relación a las circunstancias que determinan el sentido de mundo en el que participa y se mueve libremente lo humano.

La disposición afectiva (*befindlichkeit*) es estudiada por Heidegger en el §29 de *Ser y tiempo*. En este párrafo el pensador alemán estudia las estructuras ontológicas fundamentales para comprender el *Dasein* como ser en el mundo, como una etapa preliminar del análisis fundamental del *Dasein*. A partir de ese análisis, Heidegger afirma que la apertura de la afectividad es uno de los elementos esenciales de la actividad humana. El *Dasein* no sólo está en libertad de abrirse hacia la pluralidad posible de experiencias. También está influido por estados anímicos en el momento en que efectúa su acción en el mundo. Pero por sí solos los estados anímicos o las disposiciones afectivas no dejan ver la manera en que cada individuo lleva a cabo su existencia ni la forma como el *Dasein* establece su proyecto en la medida en que se comprende en el mundo.

Por eso, Heidegger considera que los estados anímicos revelan la experiencia auténtica de mundo del ser humano. El estar triste no da cuenta del estado objetivo del mundo, sino de la disposición de apertura del individuo en su relación con el mundo circundante. Las disposiciones afectivas están vinculadas a la práctica original del *Dasein* en la configuración de sentido de vida y mundo; actitudes anímicas que presuponen la apertura a las situaciones cambiantes que diariamente en la acción enfrenta y asume el individuo en virtud de su condición de libertad. La apertura de mundo (*Welterschließung*) está relacionada con el verbo alemán abrir (*erschließen*) que además se asocia con los verbos descubrir (colonizar), iluminar e inferir. Aquello que es iluminado o abierto es colonizado, hecho habitable, accesible en algún sentido siempre en medio del lenguaje. En otras palabras, la apertura de mundo implica efectuar una experiencia mediada por el lenguaje en la que la afectividad juega un papel significativo en la

conformación del modo como se comprende el mundo. Sentido que es mediado por el tono afectivo con el que el ser humano comprende al mundo. Toda comprensión implica, entonces, una relación con las vivencias y estas a su vez con la praxis vital realizada en el medio del lenguaje. Por consiguiente, los estados anímicos poseen un valor en la formación de sentido de la existencia humana y tienen como trasfondo el abrirse al mundo en medio del habla.

El lenguaje como apertura supone reconocer el rol de la razón en la configuración del proyecto de existencia, pues la razón tiene su centro de gravedad en las cuestiones éticas y circunstancias históricas que determinan las decisiones de los individuos. Por eso, Heidegger al formular la pregunta por los estados de ánimo valora la determinación existencial que potencia una apertura de mundo particular. El carácter concreto de los estados de ánimo evidencia justamente que el hombre está anímicamente templado en su apertura al mundo. Y la apertura de la dimensión afectiva hace manifiesta la relación del ser humano con el mundo, pero esto no significa que se aclare el problema de la constitución ontológica del mundo. En efecto, esta manera de entender la apertura de la afectividad desvela el talante existencial que está a la base de la tarea humana de constituirse a sí mismo en relación con el mundo.

Ahora bien, será Ricoeur quien destaca que la afectividad y comprensión del mundo se relacionan con la fragilidad de la acción humana dentro de un contexto discursivo. El punto de partida es que la afectividad y comprensión del mundo están asociadas con acción y pasión. Por esto último, es posible recordar que “no hay acción sin pasión”. Al estar la persona en el mundo y al desenvolverse en éste, la actividad humana lleva el sello distintivo de estar proyectada para la acción. Lo que supone no representación sino afección con referencia a la experiencia de lo acontecido, de lo aprendido, de lo sentido y de lo hecho en el pasado e incorporado a la vivencia presente. Sin embargo, la acción una vez efectuada abre el abanico de posibilidades que desborda la intencionalidad original del agente realizador de la acción. Este desbordar pone de manifiesto el carácter frágil y opaco de la afectividad en las acciones humanas y, a su vez, descubre la inmensa gama de alternativas de realización de la vida humana. Esta relación entre la afectividad y comprensión de mundo mediada por la acción es ampliada por Ricoeur.

Como bien se sabe, Ricoeur en su libro titulado *Lo voluntario y lo involuntario* se centra en el análisis del ámbito de la acción humana. Al describir los elementos esenciales del querer de cada sujeto, amplió el panorama fenomenológico. Rechaza el privilegio que suele

asignársele a la conciencia teórica y renuncia a fundamentar las vivencias afectivas y volitivas en las representaciones perceptivas o derivadas de la percepción. De igual modo, subordina la voluntad a un estudio intencional lo que posibilita no caer “en la indistinción de lo vivido”. Se trata, entonces, de una aproximación en la que se considera la voluntad como fenómeno primitivo tal y como lo es la percepción. Lo cual permite distinguir que la actitud puramente teórica “es el resultado de un trabajo de depuración que supone una presencia primaria de las cosas en la que se conjugan la aprehensión perceptiva, la participación afectiva y el trato activo con ellas” (Ricoeur, 1986, pp. 9-10). Así para Ricoeur la estructura del querer no deriva de la organización perceptiva orientada hacia el conocimiento, sino que manifiesta un especial acontecer de sentido por parte del ser humano. El querer en su estructura más primigenia tiende a configurar las vivencias de acuerdo a su propio orden intencional. Este dato se revela en el hecho de que somos seres encarnados en un cuerpo vivido antes que pensado. El cuerpo-vivido, además de tener una relación originaria con la voluntad, ejerce su “función estructurante” en toda vivencia que acompaña e influye con su resonancia afectiva cada motivación.

La afectividad en la experiencia humana es un asunto que Ricoeur aborda en *finitud y Culpabilidad*. La cuestión principal de este libro es la siguiente: ¿cómo es posible recuperar lo patético para la filosofía? Y esta pregunta se formula como reacción a la preeminencia de la razón en la tradición filosófica, que opaca la dimensión afectiva humana. Al respecto, ¿cómo es posible comprender el sentimiento partiendo de aquello que lo redujo y lo excluyó?” (Ricoeur, 2004, p. 99). De este modo, el asunto metodológico oculta otra cuestión que refiere al problema de una filosofía del sentimiento: la falibilidad humana. Otro interrogante que formula Ricoeur es “sí es posible una filosofía del corazón que no sea una recaída en lo patético, sino que se sitúe en el nivel de la razón (...), en el nivel de esa razón que no se contenta con lo puro, con lo radical, sino que exige lo total, ¿lo concreto? (Ricoeur, 2004, p. 100).

No obstante, lo patético como condición del *páthos* afectivo no está desprovisto de cualquier temática, ni es totalmente ajeno al lenguaje como lo es el caso de los contenidos del mito y la retórica. Por lo tanto, ese *páthos* ya era *mýthos*, esto es, habla, el cual tiene que poder recuperarse dentro de la dimensión del discurso filosófico. De manera que, “si una filosofía del sentimiento fuese posible, el sentimiento es el que tendría que expresar la fragilidad de este ser intermedio que somos” (Ricoeur, 2004, p. 101). En línea con lo anterior, Ricoeur pondrá de manifiesto la relación entre el sentir y el conocer para establecer la posibilidad de complementar

la antropología con una filosofía del sentimiento, pues considera que hay una relación de génesis mutua del conocer y del sentir. Una relación de implicación que permitirá explicar el uno por el otro. El poder de conocer, al jerarquizarse, engendra verdaderamente *grados* del sentimiento y libera a éste de su confusión esencial.

El sentimiento abarca una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones. Además, el sentimiento origina verdaderamente la intención del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es en la que se conforma la unidad del sentir. En otras palabras, los sentimientos como, por ejemplo, amor y odio son intencionales. Implican sentir algo: lo amable, lo odioso en la relación con el mundo. Pero se trata de una intencionalidad extraña porque, por una parte, “designa algunas cualidades sentidas *en* las cosas, *en* las personas, *en* el mundo y, por otra parte, manifiesta, desvela la forma en el que el yo resulta íntimamente afectado” (Ricoeur, 2004, p. 102). Ricoeur atribuye el adjetivo de “extraña” a la intencionalidad de los sentimientos. En su sentido general, la intencionalidad es la relación que se da entre la conciencia y la aparición de un fenómeno u objeto en el campo de la percepción. La conciencia se vuelve conciencia de algo tomando distancia de su objeto al analizar el modo como aparece. En la intencionalidad del sentimiento, la conciencia se sabe completamente distinta al objeto; pero afecta a la vivencia de tal modo que la conciencia se ve directamente atraída e involucrada y, por ende, no puede tomar distancia del objeto del deseo. Por esta razón, la intencionalidad del sentimiento cae en una desconcertante paradoja dado que “en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad” (Ricoeur, 2004, p. 102). En la experiencia vivencial del sentimiento se muestra una inclinación latente al objeto de los afectos al tiempo que se descubre en la intimidad de la conciencia un determinado estado anímico.

Los sentimientos o afectos en las vivencias son “cualidades sentidas en el mundo” y es aquí “cuando el sentimiento manifiesta un yo afectado” (Ricoeur, 2004, p. 102). Tal vez esto explique porque resulta desconcertante la forma como opera la intencionalidad en los afectos. La intencionalidad de la conciencia va hacia los objetos externos y no sobre las cualidades de la conciencia o los modos como la conciencia percibe las vivencias. Estos no existen en el mundo, sino que son el reflejo de las *mediaciones* que establece la propia conciencia con sus objetos; conciencia que ofrece luces sobre cómo actúa la intencionalidad de las emociones.

El sentimiento sólo puede expresarse, decirse y comunicarse. Elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un correlato afectivo, esto es, el habla. De ahí que para Ricoeur los afectos se leen en el mundo que estos desarrollan como si fueran un *discurso*, como una *narrativa* en la que se reflejan y evidencian *distintos matices* y que el pensador francés las estudiará como si se tratase de las partes de un discurso. Y es precisamente este punto de vista el que facilitará a Ricoeur establecer nuevas distinciones aún más sutiles entre lo que denominará momento intencional del sentimiento y momento afectivo del yo. Por momento intencional afectivo entiende lo asociado a la afectividad en este caso, lo amable, lo odioso; y por momento afectivo del yo, el objeto temático del deseo, la cosa que se desea. Sin embargo, Ricoeur sostiene que no se puede eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo. Así el rasgo afectivo se reduce dado que se esfuma su aspecto intencional. Se llama objetos a esos correlatos del sentimiento como lo son lo odioso y lo amable que son aquellas aspiraciones con las que se califican los objetos. En ese sentido, lo odioso y lo amable constituyen aspiraciones sobre las cosas, pero no poseen la subsistencia y consistencia propia del objeto deseado que nunca se termina de observar. La afectividad es para Ricoeur unas de “las cualidades que ha de fundarse en los objetos percibidos y conocidos para manifestarse en el mundo” (2004, p. 102). Tal y como se dijo arriba, el sentimiento funciona como un correlato intencional que no se puede separar de los momentos representativos de la cosa. Además de que carecen de autonomía, dependen de la presencia o del recuerdo de ese objeto afectivo. Así el objeto percibido y conocido proporciona al sentimiento un centro de significación, “un polo de objetividad y por así decirlo, el carácter sustantivo de la realidad” (Ricoeur, 2004, p. 102). En otras palabras, el sentido pleno de la situación de la vivencia.

En síntesis, uno y otro argumento puesto en juego por Heidegger y por Ricoeur, respectivamente, estructuran determinantes descriptivas propias de la tradición fenomenológica-hermenéutica. Sin embargo, esos elementos esenciales dejan ver dos modos distintos de entender la relación entre afectividad y comprensión del mundo. Mientras el primero destaca que los templos de ánimo configuran una forma de aproximación a la realidad no por fuera de ésta sino inmersa en ella; el segundo pone de relieve que la afectividad guarda

una relación con la acción de tal modo que temporalidad, voluntad y memoria¹ estructuran la experiencia de vida humana. En este contexto problemático emerge la pregunta orientadora de la presente tesis doctoral: *¿cómo las consideraciones de Heidegger y Ricoeur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo?* Al respecto, se afirma que tanto en el planteamiento de Heidegger como en el punto de vista de Ricoeur en lo referido a los estados de ánimo se encuentran elementos conceptuales que hacen posible reconocer la conexión inmanente entre afectividad y experiencia humana de mundo. Toda experiencia humana de construcción de sentido enreda la disposición afectiva que influye en la relación del ser humano con el mundo y la fragilidad que constituye las pasiones de la desmesura del tener, del poder y del valer. Ambos elementos posibilitan comprender el modo como la dimensión afectiva atraviesa todas las producciones de lo humano en las esferas de lo existencial, de lo económico, de lo político y de lo cultural.

Para hacer comprensible ese principio de argumentación se organizó una estructura argumentativa que integra tres capítulos y una conclusión. En el primero titulado “estado de la cuestión de la filosofía de la afectividad en Heidegger y Ricoeur” se analizan algunas de las líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo a partir de la comprensión fenomenológica de Martin Heidegger y Paul Ricoeur. Para ello, se bosqueja un estado de la cuestión sobre el problema de la afectividad y la práctica humana de mundo en esos dos pensadores. En correspondencia con el punto de vista de Marie-France Begué, se precisa la noción de falibilidad a modo de fragilidad como una condición desde la cual es posible entender la práctica de vida en función de tres pasiones que, a juicio de Ricoeur, impulsan la voluntad del ser humano: 1) tener, 2) poder y 3) valer. En concordancia con la opinión de Félix Duque, se explican los templos de ánimo en Heidegger y el papel que juega lo afectivo en la comprensión de la experiencia humana de mundo. De la mano de Jean Grondin, se realiza un acercamiento al problema de lo voluntario y lo involuntario en el pensamiento de Ricoeur y su conexión con la hermenéutica y la antropología filosófica. En línea con la interpretación de Esteban Lythgoe, se

¹ Aquí se podría asociar el modo como Heidegger entiende la memoria con la forma como Gadamer la concibe: El planteamiento hermenéutico de Gadamer destaca como características de la formación, la apertura y la conciencia histórica; y esto mismo vale para la formación de la memoria (Cuchumbé, 2023, p. 632).

examina la relación entre el problema de los templos de ánimo en *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, así como las nociones de angustia, aburrimiento y resolución. Conforme con el estudio de Luz Gloria Cárdenas, se muestra la influencia del método *eidético* de Husserl en la filosofía de la voluntad de Ricoeur y las clases de emoción descritas por Ricoeur siguiendo a Descartes y Sartre. Y, en correspondencia con Juan Manuel Chillón, se considera la ascendencia de la prudencia aristotélica en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y se indaga por la conexión de la *phrónesis* con la praxis, con lo existencial y con la temporalidad.

En el segundo capítulo titulado “Heidegger y los templos de ánimo” se explica que entender el lugar que ocupan los templos de ánimo en el pensamiento filosófico de Heidegger exige definir de manera comprensible lo afectivo. La definición de lo afectivo contiene como elemento fundamental la relación del ser humano con el mundo y ella hace posible la construcción de sentido de existencia de vida humana. Esta relación juega un papel significativo en nuestro intento por comprender el carácter filosófico que privilegia Heidegger respecto a lo afectivo, talante alejado del predominio del enfoque psicologista en el mundo. Por eso, en este segundo capítulo, se presenta el significado de templo de ánimo según el punto de vista de Heidegger; se explica la evolución conceptual del modo como Heidegger se aproxima al problema de la afectividad; y se expone la forma cómo la angustia y la serenidad abren el mundo al *Dasein*.

En el tercer capítulo, titulado “Afectividad y mundo según Ricoeur” se muestra en líneas generales algunas de las consideraciones fenomenológicas relacionadas con el modo como Ricoeur entiende la noción de afectividad y el concepto de mundo. La realización de este propósito admite dar cuenta de la base conceptual proyectada por ese pensador contemporáneo en torno a lo voluntario y lo involuntario, lo cual es inmanente a la condición falible del ser humano. La tensión entre el hombre falible y el hombre capaz representa la dialéctica de la finitud propia de la experiencia de la histórica y del mundo afrontada por el hombre. Para hacer comprensible esta aserción se examina la lectura fenomenológica de la voluntad y el modo como Ricoeur plantea la relación afectividad, acción y mundo; se analiza lo que Ricoeur denomina filosofía del sentimiento para señalar el tránsito de la fenomenología de la voluntad hacia una hermenéutica de los afectos; y se ahonda en la manera como Ricoeur explica las pasiones del tener, del poder y del valer constitutivas del sí mismo, que abren un horizonte moral frente al problema de la fragilidad y experiencia de la desproporción humana.

Y, en la conclusión, se destaca que tanto en el planteamiento de Heidegger como en el punto de vista de Ricoeur respecto a los estados de ánimo se encuentran elementos de juicio que dejan ver la conexión inmanente entre afectividad y experiencia humana de mundo. Toda experiencia de construcción de sentido envuelve en una espiral la disposición afectiva que influye en la relación del ser humano con el mundo y la fragilidad que constituye las pasiones de la desmesura del tener, del poder y del valer. Lo que nos permite hablar de una razón afectiva que comprenda al ser humano en su situación concreta.

Esta investigación doctoral es de corte teórico y su alcance es de carácter conceptual. Se acude a una metodología hermenéutica basada en el análisis de fuentes bibliográficas y se examina tanto el punto de vista de Heidegger como el planteamiento de Ricoeur respecto a afectividad y mundo, con el fin de desvelar cómo las consideraciones de Heidegger y Ricoeur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo. El enfoque metodológico es comprensivo e interpretativo realizado a partir de la sistematización de las argumentaciones puestas en juego por dichos autores. El contraste entre ambos autores facilitó ponderar cómo las consideraciones de Heidegger y Ricoeur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo. El trabajo de análisis y valoración interpretativa está enfocado, especialmente, en las reflexiones de Martin Heidegger sobre templos de ánimo, cuidado y mundo y en las consideraciones de Paul Ricoeur en torno a pasión, acción y fragilidad. De igual modo, dicho trabajo de análisis y valoración interpretativa se centró en las tesis que subyacen a las principales líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo. Las fuentes de información son bibliográficas y están constituidas por los siguientes libros producidos por Heidegger y Ricoeur: en lo referido a Heidegger *Ser y Tiempo*, *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Y en lo concerniente a Ricoeur *Lo voluntario y lo involuntario*, *Finitud y culpabilidad*.

CAPÍTULO 1

ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA AFECTIVIDAD EN HEIDEGGER Y RICOEUR

En este capítulo se analiza algunas de las líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental en lo relativo al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo a partir de la comprensión fenomenológica de Martin Heidegger y Paul Ricoeur. Para ello, se bosqueja un estado de la cuestión sobre el problema de la afectividad y la práctica humana de mundo en esos dos pensadores. En la primera parte, en correspondencia con el punto de vista de Marie-France Begué, se precisa la noción de falibilidad a modo de fragilidad como una condición desde la cual es posible entender la práctica de vida en función de tres pasiones que, a juicio de Ricoeur, impulsan la voluntad del ser humano: 1) tener, 2) poder y 3) valer. En la segunda parte, se analiza, en términos de Félix Duque, el modo como se conciben los templos de ánimo en Heidegger y el papel que juega lo afectivo en la comprensión de la experiencia humana de mundo. En la tercera parte, de la mano de Jean Grondin, se realiza un acercamiento al problema de lo voluntario y lo involuntario en el pensamiento de Ricoeur y su conexión con la hermenéutica y la antropología filosófica. En la cuarta parte, en línea con la interpretación de Esteban Lythgoe, se examina la relación entre el problema de los templos de ánimo en *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, así como las nociones de angustia, aburrimiento y resolución. En la quinta parte, conforme con el estudio de Luz Gloria Cárdenas, se muestra la influencia del método *eidético* de Husserl en la filosofía de la voluntad de Ricoeur y las clases de emoción descritas por Ricoeur siguiendo a Descartes y Sartre. Y, en la sexta parte, en correspondencia con Juan Manuel Chillón, se considera la ascendencia de la prudencia aristotélica en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y se indaga por la conexión de la *phrónesis* con la praxis, con lo existencial y con la temporalidad.

1.1 Las pasiones constitutivas del hombre falible

La forma como es entiende la concepción antropológica del hombre falible, a partir del artículo de Marie-France Begué titulado “Ambigüedad de las pasiones y saber del sentimiento

en la antropología de Ricoeur”², será objeto de precisión en esta parte. Según Begué, la concepción del sí mismo está anunciada en la estructura antropológica del hombre falible. A través de ella se desarrolla la dialéctica de la desproporción finito-infinito en la que se apoyan las tres pasiones constitutivas del hombre, a saber: tener, poder y valer. Esa dialéctica origina tensiones en el modo como el sí mismo da forma a su identidad en la experiencia de mundo. “El hombre es un cogito quebrado y esta quebradura muerde con su falla su propia estructura” (Begué, 1999, p. 205). La quebradura del sí mismo es el origen de la dialéctica de la desproporción que hace del hombre “tanto discurso interminable como punto de vista en el enfoque; tanta exigencia de totalidad como carácter limitante; tanto amor desinteresado como deseo carenciado” (Begué, 1999, p. 205). Por eso el hombre está determinado por una dialéctica que lo empuja a una racionalidad ilimitada, a la totalidad, a la beatitud y, simultáneamente, está orientado por una proyección de sentido que le guía y le marca una temporalidad y finitud.

Evidentemente, se trata de una desproporción que enreda tres grandes fisuras; grietas en las que se asienta la antropología del hombre falible en los niveles de lo teórico, de lo práctico y de lo afectivo. En lo referido con lo teórico es imposible tener un conocimiento total de la realidad; en lo concerniente con lo práctico es irrealizable una felicidad plena; y en lo relacionado con lo afectivo se hace necesario moverse entre la contención y despliegue de impulsos y deseos a través de la existencia. Estas fisuras determinan el modo como la experiencia del sí mismo se conforma en su relación con el mundo. Pues imponen al sí mismo una forma de percibir las relaciones entre la realidad con las cosas, con los otros y consigo mismo. Y es precisamente esa imposición, lo que permite decir que posiblemente esas grietas sean las razones que explican porque el hombre es proclive a una dialéctica de la desproporción que opera fundamentalmente desde el orden de lo afectivo en línea con las pasiones del poseer, del dominar y del imponer un punto vista.

Según Begué, Ricoeur considera que el orden afectivo es el que presenta la desproporción de manera más dramática. De ahí que el objetivo de una filosofía del sentimiento tiene que enfocarse “en tratar de ubicar al sentimiento en su justo lugar, es decir, buscar una vía

² Marie-France Begué, (1999) “Ambigüedad de las pasiones y «saber» del sentimiento en la antropología de Ricoeur”. En: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Año XLI N° 122-123, mayo-diciembre, Universidad de San Buenaventura, Facultades de filosofía y teología, Sede Santa fe de Bogotá. Pp. 205-216.

intermedia donde el sentimiento y la razón se generen recíprocamente” (Begué, 1999, p. 206), y donde ambos elementos se entrelazan como en una doble espiral. Tanto el sentimiento como la razón se ven afectados de dos formas en ese doble movimiento como sucede en la acción de conocer. En primer lugar, la verdadera significación del sentir sólo se manifiesta en la recíproca génesis con el conocer: “cuando la acción de conocer y nombrar arranca a dicho sentir de su esencial confusión” (Begué, 1999, p. 206); en otras palabras, el orden de lo afectivo aparece en el plano del conocer cuando sentimos una emoción o percatamos un sentimiento. En segundo lugar, la razón que tiene una orientación hacia la generalidad y universalidad se ve afectada y personalizada por el sentimiento, al punto de transformarse en *mi* razón, “marcada con una intencionalidad y con un poder determinados” (Begué, 1999, p. 206); y este poder se puede apreciar en el doble movimiento con el que operan los sentimientos: “mientras él nos orienta intencionalmente hacia el mundo, hacia las cosas y hacia los otros, simultáneamente nos retrae a nuestra mayor interioridad en la más profunda afección” (Begué, 1999, p. 206).

Así, es factible señalar que “hay un correlato entre lo que estando fuera de nosotros, se convierte en motivo de nuestra intencionalidad, y nuestra más íntima relación con nuestro interior. Las cosas exteriores resuenan en nosotros y nosotros nos sentimos resonar a través de ellas” (Begué, 1999, p. 206). El sentimiento saca a la luz la dimensión afectiva sobre la que se funda la interioridad del yo. Por eso, no se puede suprimir el movimiento intencional sin cancelar también el otro movimiento de la afección que revela la autoconciencia, es decir, nuestra relación con nuestra interioridad. En efecto, ese doble movimiento en el que se forman los sentimientos pone de manifiesto el modo como la desproporción al interior del yo se encarna en el principio finito del placer, “que se presenta como una natural búsqueda de acabamiento de algo puntual, y el principio infinito de felicidad, que acompaña de manera inherente a todo obrar y todo padecer, el cual da sentido y orienta la existencia” (Begué, 1999, p. 206). No obstante, Ricoeur considera que esa desproporción al interior del yo es producto de un conflicto en la que el sentimiento dramatiza esta tensión y “lo instala en lo secreto de la existencia” (Begué, 1999, p. 206). El conflicto al interior del sí mismo se expresa en la figura del *thymos* (*θυμός*) platónico bajo la forma del corazón humano o la humanidad del corazón. El *thymos* simboliza la vida afectiva que continuamente está oscilando entre las afecciones vitales y las afecciones espirituales. De igual forma, el *thymos* representa el espacio interior e intermediario que “va constituyendo el sí mismo; aquel que nos hace a cada uno diferente de los seres naturales y

también diferente entre los semejantes” (Begué, 1999, p. 206). Cabe resaltar aquí que este *sí mismo* no es una entidad estática, sino que se va interiorizando y articulando en relación con el *bios* y el *logos*, es decir, “entre el deseo finito de placer y el anhelo infinito de felicidad” (Begué, 1999, p. 206).

En línea con el planteamiento de Ricoeur sobre la dimensión afectiva, Begué afirma que lo afectivo se hace simultáneamente en la participación del orden individual y del orden comunitario en los ámbitos de pertenencia del *sí mismo* (subjetividad), de la comunidad (intersubjetividad) y de las ideas (conocimientos). De esta manera, tanto la participación del individuo como la pertenencia de él a un contexto se integran en un proceso en el que se van tejiendo significatividades. En ese proceso, la dimensión intersubjetiva está determinada por los encuentros implícitos y explícitos; dimensión que es constitutiva del *sí mismo* y atraviesa la experiencia “hasta el último momento de su existencia” (Begué, 1999, p. 207).

Con respecto a la formación del *sí mismo*, Begué comenta que esta dimensión “debe ser comprendida como anterior en el orden del ser, a cualquier preferencia narcisista por uno mismo que nos vuelve egoístas y hostiles respecto de los otros” (Begué, 1999, p. 207). Para liberar al *sí mismo* de su tendencia narcisista se requiere un esfuerzo considerable que lleve de la una a la otra. Según Begué, el narcisismo es posible porque muerde la estructura misma de la falibilidad y ofrece la posibilidad de ambas perspectivas. En otras palabras, la génesis del *sí mismo* hace referencia a “dos tipos de afectividad que marcan al sentimiento y lo abren al fondo del problema; el problema del bien, difícil y susceptible o no de ser alcanzado, y el problema del mal, también difícil susceptible o no de ser vencido” (Begué, 1999, p. 207). En concreto, cabe subrayar que la génesis del *sí mismo* se relaciona con la ambigüedad de las pasiones; pues la identidad del *sí mismo* y la manera como se constituyen las pasiones son esencialmente una experiencia interhumana. Se trata de reconocer la ambigüedad de las pasiones y esta se debe comprender bajo una ilustración del corazón como el lugar de la paradoja y el conflicto.

Así, las pasiones tienen una relación con la imaginación de la inocencia. Se debe entonces añadir una precisión sobre la forma como Ricoeur agrupa las pasiones en tres grandes categorías: 1) el tener, 2) el poder, y 3) el valer. La precisión es la siguiente: cada una de esas categorías posee dos maneras de realizarse en la acción. En forma de “dependencia negativa que crea una servidumbre egoísta y en la forma de la del vínculo anterior a la complicidad, que mantiene al hombre ligado a la bondad del ser y que, abierto a la inocencia de su identidad,

acepta su diferencia personal sin violentarla” (Begué, 1999, p. 207). Para encontrar este vínculo anterior al narcisismo “hay que cavar por debajo de la misma pasión que enmascara la inocencia, para liberarla de la preferencia orgullosa y homicida de un yo que crea la ruptura con los otros” (Begué, 1999, p. 207). Existen, dicho de otro modo, dependencia e inocencia. Y estas demandan esfuerzo de comprensión del sí mismo, lo cual implica “entrar en contacto con el don de creación-originante que el hombre recibió al ser puesto en existencia” (Begué, 1999, p. 207). Este contacto, anterior al ámbito del sí mismo, exige otro tipo de imaginación que sirva de garante en la constitución de sentido. Se trata de la *imaginación de la inocencia*, un criterio de referencia en el que las pasiones no sean lo que de hecho son en la historia.

La imaginación de la inocencia no es una mera ocurrencia, sino más bien una variación imaginativa de tipo husserliano que al suspender la vehemencia de lo hecho y romper su prestigio, hace que surja y se manifieste la esencia. Así al imaginar una posibilidad en la realidad, aparece lo posible y, por ende, la riqueza de lo esencial movilizado por la imaginación. Se puede decir así: la imaginación de lo esencial, al ser aplicada al ámbito de las pasiones, permite revelar el trasfondo ontológico que cada pasión posee. Por esta razón, las pasiones del tener, del poder y del valer necesitan del trabajo de la imaginación para lograr vincular los valores que están directamente asociado al trasfondo ontológico y “que atestiguan la posibilidad de conquista del bien por encima de la fuerza servil de los egoísmos” (Begué, 1999, p. 208).

Mediante la imaginación el proceso de desplazamiento que va de lo natural a lo cultural hace que la afectividad se abra y se ponga al servicio de ideas y valores no relacionados con inclinaciones subjetivas sino vinculadas con valores comunitarios en los que prima el bien común. El acto de la imaginación hace que la disposición humana vaya gradualmente “domesticando”, culturizando las pulsiones o los recursos energéticos enfocados bajo un horizonte temático distinto. Pues bien, a juicio de Begué, Ricoeur contempla que esa posibilidad que se genera en la imaginación sólo se da “en el encuentro con el otro” (Begué, 1999, p. 208). El encuentro con la otredad no es sólo ocasión, sino que también es constitutivo de la nueva dimensión que rompe la figura finita, encerrada y repetitiva de la subjetividad egoísta; ruptura que permite la apertura a diferentes modos de significar las relaciones con los otros. Al interiorizarse el proceso imaginativo, las pasiones se socializan y se producen nuevos aspectos de la realidad humana que toman los aspectos de lo económico, de lo político y de lo cultural. Estas nuevas dimensiones de la realidad fomentan una diferenciación de lo natural y la

experiencia humana. La formación del sí mismo se va enfocando en esas tres dimensiones desde las cuales se logran establecer vínculos y se crea la diferencia entre las personas dentro del ámbito de las relaciones que el sí mismo despliega continuamente. En ese sentido, se hace necesario, por lo tanto, introducir una explicación acerca de la pasión del tener, del poder y del valer.

La pasión del tener está asociada al deseo de bienes materiales y su apropiación, como en el caso de la avaricia, la avidez y la codicia. En esta pasión la afirmación de sí mismo y su “relación con las cosas pesa de manera más fuerte que la relación con las personas” (Begué, 1999, p. 208). De esta demanda de humanidad el yo se constituye apoyándose en el concepto de lo mío. Si bien es verdad que la acumulación y exigencia de bienes materiales ha sido una ocasión para la enajenación del hombre, la apropiación es, no obstante, “un elemento *te* antes que alienante” (Begué, 1999, p. 209). Y la comprensión de este nivel de la constitución del sí mismo supone situarse en la dimensión económica, que establece un nuevo tipo de relación con las cosas al organizarlas en bienes *disponibles*. Para Ricoeur “esta disponibilidad del objeto entendido como “bien” que caracteriza lo económico, transforma lo que es un simple medio animal en un mundo humano; y dicha transformación, (...) se cumple mediante el *trabajo*” (Begué, 1999, p. 209). En consecuencia, el hombre es un ser en el mundo que trabaja y produce su propia subsistencia. Al trabajar el ser humano “instituye esta nueva relación que lo vincula de manera diferente con las cosas, las cuales ahora se presentan como bienes disponibles” (Begué, 1999, p. 209).

En este punto Begué destaca del análisis fenomenológico de Ricoeur la novedad de cómo los sentimientos están asociados al tener. Por eso, Begué plantea una distinción entre necesidad y deseo. Mientras la necesidad es solo una carencia específica, el deseo del objeto económico se refiere a la disponibilidad que tiene para mí tal objeto. Este “para mí” suscita una variedad de sentimientos vinculados a la “adquisición, la apropiación, la posesión y la conservación. Lo que se vuelve sentimiento es la interiorización de esta relación misma con la cosa económica, o sea, la resonancia que el tener produce en el yo bajo la forma de lo mío” (Begué, 1999, p. 209). En este proceso el yo queda afectado, pues “tiene a la cosa como propia, pero a su vez la cosa también lo posee creándole un sentimiento de dependencia que raya en la obsesión: “El yo dispone de... en la medida en que depende de...” (Begué, 1999, p. 209). Para Ricoeur esta disposición y dependencia hacen parte de la fragilidad de la experiencia que abre

“la grieta por donde penetra la amenaza de perder lo que tenemos y que tenemos todo el tiempo que lo retenemos” (Begué, 1999, p. 209). Lo que condiciona el modo como se relaciona en la experiencia con los objetos:

La alteridad de lo mío es la falla (la grieta) entre el yo y lo mío; está hecha con esta amenaza de perder lo que tengo y que tengo todo el tiempo que lo retenga; la posesión es el conjunto de las fuerzas que resisten a la pérdida (Ricoeur citado por Begué, 1999, p. 209).

Como se puede apreciar en el pasaje anterior, la fragilidad de la posesión toca la constitución del sí mismo. En la medida en que la fragilidad es interiorizada en determinados sentimientos, la relación con la cosa económica alcanza la vinculación con los otros. De manera que “lo “mío” y lo “tuyo,” en tanto que categorías que hacen a la propiedad, al excluirse mutuamente, también diferencian el yo del tú creando diferentes esferas de pertenencia” (Begué, 1999, p. 209). Hay que entender que lo mío y lo tuyo son categorías constitutivas del sí mismo y ellas se confirman a lo largo de la existencia de un individuo. A respecto, se puede decir que “el cuerpo en tanto que exclusiva espacialidad recortada y ocupada, es constitutivo de una mutua exclusión que se continúa en una mutua expropiación respecto del otro, nuestro semejante” (Begué, 1999, p. 210). Sin embargo, señala Ricoeur que el “apego a lo mío” implica que nuestra relación con el cuerpo cambie. Pues entre el cuerpo y el sí mismo hay una correlación que se manifiesta en un sentimiento de pertenencia que se experimenta en el cuerpo como algo mío, como una propiedad. Ese mismo sentimiento conduce al sí mismo a sentir apego en el espacio en el que habita como si fuera una prolongación del cuerpo. Por ello, el vínculo con el cuerpo “también depende de la relación económica que mantenemos con las cosas que lo alimentan, lo visten y lo protegen. Así a juicio de Ricoeur:

El hecho de estar instalados entre las cosas prolonga la encarnación, pero también la transforma ampliando su horizonte. Es más, esta relación de apropiación hasta puede invadir las regiones del espíritu, cuando se tiene con el propio pensamiento una relación tal que deriva en el sentimiento de propiedad de las ideas; como si las ideas tuvieran dueño (Begué, 1999, p. 210).

Frente a ese estado de cosas, Ricoeur sostiene que “hay que cavar en la hondura de esta expropiación para terminar de separar el yo y el tú hasta lo más profundo de sus respectivas intimidades ontológicas que rebasan lo económico” (Begué, 1999, p. 210). De manera que solo el respeto por esta esfera de íntima pertenencia con el otro, facilitará una auténtica vinculación

con los demás, “pero no se puede eliminar de manera absoluta toda relación del yo con lo “mío” ni del tú con lo tuyo” (Begué, 1999, p. 210). De ahí que, el trabajo de depuración del tener no debe quedar en el nivel de una acción aislada, sino que debe animar junto al otro “la totalidad del sentimiento cada vez que éste se vuelve actitud y trato” (Begué, 1999, p. 210).

Siguiendo a Ricoeur, Begue considera que, si la bondad del hombre es posible aún a título de utopía o de paraíso, está bondad debe conllevar a una inocencia que exija a la imaginación una línea divisoria “no entre el ser y el tener, sino entre el tener justo y la injusta posesión gracias a la mediación del “nosotros” y de su correlativo concepto de “nuestro”, el yo podrá adjudicarse un “mío” depurado” (Begué, 1999, p. 210). Según Ricoeur, la imaginación posibilita un modo distinto de relación con la realidad al punto de que el sí mismo se pueda enfocar en un tener justo. Y el cual pasa por la mediación del nosotros en el que yo pueda depurarse de una relación narcisista y posesiva con las cosas, con la naturaleza y con los demás. De esta forma, la imaginación cumple un papel productivo en la medida en que proponga figuras que orienten la acción hacia “una identidad personal, que, sellada por una mitad no pervertida, produzca y promueva sus derivados culturales” (Begué, 1999, p. 210).

Esta apelación a la imaginación en Ricoeur encaja con el rol esquematizador del mito del paraíso. Como bien se sabe, Ricoeur ejemplifica este anhelo de una relación originaria con el tener, que históricamente, siempre se muestra como caída. Por ello, según Begué, la tradición nunca va generar automáticamente los correctivos necesarios para que se purifique la pasión que constituye al sí mismo. Antes bien señala que para que se purifique la pasión, estos “correctivos deben ir apareciendo paulatinamente como formas o esquemas a partir de otras formas o esquemas ya insertos en la historia” (Begué, 1999, p. 211). En este orden de ideas, la ética tiene una vinculación muy estrecha con la poética de la voluntad que atestigua esta posibilidad de dimensión creadora en la experiencia humana.

Explicada de manera general la pasión del tener, pasamos ahora a describir la pasión del poder. Y para ello, cabe destacar que Begué, de la mano de Ricoeur, recuerda que la segunda raíz de la afirmación del sí mismo es la dimensión humana asociada con las relaciones de poder o de dominación. Esta dimensión no se reduce a la del tener, aunque frecuentemente “el poder que el hombre ejerce sobre el hombre pasa por lo socioeconómico y por lo tecnológico” (Begué, 1999, p. 211). La dominación es una pasión vinculada con las relaciones sociales y relaciones del trabajo. En esta última, la existencia humana se transforma en una gran empresa “organizada

en la lucha contra un conjunto de fuerzas que hay que vencer y que son inherentes a la naturaleza misma o a sus derivados” (Begué, 1999, p. 211). Al convertirse la existencia humana en una lucha constante, aparece el esfuerzo y lo difícil como aspecto fundamental de lo real. En este esfuerzo por encontrar su ser en el mundo el hombre se instala entre las cosas, situándose bajo el orden de la dominación “que rebasa los vínculos con la naturaleza y también alcanza las relaciones de los hombres entre sí, como fuerzas que hay que organizar” (Begué, 1999, p. 211).

En ese proceso histórico se ha privilegiado un modo de organización racional de la lucha orientado hacia una regulación de esfuerzos según planes, proyectos y programas. En este sentido, el hombre se convierte, a juicio de Ricoeur, en “una resistencia más y su trabajo es una fuerza productiva. Entonces aparecen las relaciones de subordinación, ordenadas según las operaciones y las eficacias, pero ellas no son todavía relaciones propiamente personales” (Begué, 1999, p. 211). La formación de la identidad y de las relaciones que se derivan de ese proceso aparecen en la dialéctica de mandato-obediencia; identidad y relaciones que se generan en el trabajo mismo y se configuran en las relaciones intersubjetivas, ya que tienden a institucionalizarse bajo la forma de un sistema económico-social, que “determina el régimen del trabajo” (Begué, 1999, p. 211). Esa dialéctica de mandato-obediencia asociada a lo económico-social estructura la trama de las relaciones de dominación, las que en un primer momento estaban enfocadas “sólo hacia la organización del trabajo en función de la eficacia” (Begué, 1999, p. 211). Por esta razón, es importante poner de relieve que “las relaciones que primero se establecieron en ocasión del tener son las que ahora entretienen las relaciones de poder en el marco del trabajo mismo” (Begué, 1999, p. 211).

De cualquier forma, señala Begué que Ricoeur sostiene que siempre hay un hombre o un grupo que dispone de la fuerza del trabajo y para quien esa fuerza es un medio de producción (Begué, 1999, p. 211). Incluso se podría abolir el trabajo enajenado, “pero no se puede suprimir la diferencia que establecen las relaciones de subordinación tecnológica y por lo tanto social” (Begué, 1999, p. 211). Al respecto, cabe recordar que para Ricoeur las relaciones de dominación son “fruto del régimen de la propiedad ya sea privada, colectiva, o del estado, sólo se mantienen como tales en la medida en que están avaladas por una autoridad que en última instancia es política” (Begué, 1999, p. 211). Lo cual pone de relieve que lo político está ligado estrechamente a la teoría de las pasiones del poder. Sin embargo, en la dialéctica pasional del poder, la imaginación puede encontrar el revés saludable en la esfera de lo político, tal como sucede con

la pasión del tener la cual no está mediada por un yo narcisista sino por un nosotros. En lo referido a la organización político, Ricoeur considera “que la autoridad en sí misma no es mala, porque el mandamiento es una “diferenciación necesaria” que organiza los roles entre los hombres implicados en su vocación de “vivir juntos” (Begué, 1999, p. 212). La autoridad, la norma, la ley y el Estado son instancias fundamentales en las que el sí mismo va madurando hasta alcanzar un mejor nivel de humanidad, pues el sí mismo va interiorizando una idea de responsabilidad, de regulación y de deber en su proyecto de existencia. Así en el caso de la regulación, acorde con el punto de vista del poder, “el estado o su equivalente institucional es la instancia que detenta el monopolio de la legítima violencia física” (Begué, 1999, p. 212).

Siguiendo con la idea anterior, siempre tiene que haber una autoridad de algunos sobre todos a fin de que esa violencia sea canalizada, controlada y socializada. Esta manifestación del poder bajo la forma de una institución “es una nueva instancia objetiva que puede guiar el inmenso conjunto de sentimientos, relacionados afectivamente con el poder humano ejercido, contraído, manipulado y también sometido” (Begué, 1999, p. 212). Y es esta forma de manifestación del poder la que nos permite volver a expresar que el sí mismo es una esfera conflictiva en la que la afectividad ha interiorizado una relación en sentimientos que conforman la identidad bajo la dialéctica del mandar-obedecer. En medio de ese conflicto son los sentimientos los que interiorizan la relación con los bienes culturales, es decir, con los objetos adquiridos. Ricoeur plantea una diferencia entre lo que denomina como “destinación al bien” que está enfocado a la formación del sí mismo y la organización social y la “inclinación al mal”, que se caracteriza por el ejercicio del poder sin escrúpulo. En este sentido, la imaginación posibilita pensar en “una autoridad que se proponga educar al individuo para la libertad, que sea poder sin ser violencia” (Begué, 1999, p. 213). Ejemplos de esta destinación positiva del poder se pueden encontrar en las figuras imaginativas tales como “Reino de los cielos”, “Ciudad de Dios” “mundo de amigos” o “familia de pueblos”. Mediante estas figuras imaginativas se trabaja creativamente por un ejercicio no violento del poder. La imaginación al liberar al poder de sus alienaciones, revela su esencia: regulación de “todos los esfuerzos que puede hacer el hombre para transformar efectivamente el poder en educación para la libertad” (Begué, 1999, p. 213).

Descrita de esa forma la pasión del poder e indicar su relación con la imaginación, ahora pasamos a comentar la tercera pasión en la que el sí mismo busca afirmarse: la pasión de

honor y de gloria, asociada a la exigencia originaria de la estima. El hombre necesita valer en la opinión de los otros. Según Begué, Ricoeur afirma que este esquema confunde, la pasión desmesurada con “el legítimo sentimiento constitutivo de la existencia personal” (Begué, 1999, p. 213). En la figura del valer el sí mismo se mueve entre la estima y la vanidad. Esta última parece agotar la pretensión que tiene toda persona de ser reconocida legítimamente, pero también hay que resaltar que esta vanidad es “ya una alienación de la esencia originaria que reclama el reconocimiento y la estima del otro” (Begué, 1999, p. 213).

La exigencia del reconocimiento de la alteridad es clave porque el sí mismo se va constituyendo “en el límite estimativo entre lo económico y lo político, justo en los confines de los sentimientos de pertenencia a un nosotros y de dedicación a los ideales, que son los que esquematizan ontológicamente la afirmación de la existencia” (Begué, 1999, p. 213). En la exigencia de estima del ser humano hay un deseo “no por la afirmación narcisista de uno mismo, sino por la gracia que el otro otorga con su reconocimiento” (Begué, 1999, p. 213). La patética de la miseria se hace clara en ese deseo de recibir del otro el valor de la propia existencia como si todos fuéramos “mendigos los unos de los otros” (Begué, 1999, p. 213). En efecto, el valor de la existencia del otro tiene como punto de apoyo la demanda de reciprocidad. Dicha exigencia constituye la voluntad de vivir juntos y el verdadero paso que va de la simple conciencia a la conciencia de sí. La constitución del sí mismo va más allá de lo económico y lo político, configurándose en el ámbito de lo intersubjetivo. Pues la existencia del sí mismo se va formando en relación con la opinión que los otros consagran, de manera que la constitución de la subjetividad es una constitución por opinión. Al depender de la opinión de los otros aparece la fragilidad de la existencia. “La clave de nuestra existencia parece estar en manos de barro” (Begué, 1999, p. 214); hecho que acompaña “la posibilidad de que la estima que los otros tienen hacia uno, cambie” (Begué, 1999, p. 213). Como si una frase o una actitud del otro pudiera lastimar al sí mismo en su ser.

Tal como se puede ver en la descripción anterior sobre la pasión del honor, existe un vínculo entre nuestra indigencia ontológica y la dependencia de la opinión de los otros. Una y otra se ponen de manifiesto en las pasiones de gloria y de reconocimiento que dan paso a la vanidad en las acciones del hombre. Pero, la vanidad puede asociarse con el egoísmo y buscar así la vanagloria y la soberbia. También la estima puede unirse con la razón y trabajar de ese modo al servicio de las obras de la comunidad “donde los individuos se superan generando lo

mejor de ellos mismos” (Begué, 1999, p. 214). En ese sentido, es importante aquí resaltar que, así como los bienes económicos y las instituciones políticas son la evidencia del tener y del poder, Ricoeur observa que el correlato objetivo del valer es la demanda del reconocimiento, palabra que proviene de la acción de conocer. Puesto que, a juicio de Begué, “la constitución del sí mismo pasa por el acto de conocer y de reconocer por parte del otro respecto de uno mismo” (Begué, 1999, p. 214). Por lo tanto, es posible decir que el reconocimiento implica para Ricoeur un conocimiento mediado por el sentimiento el cual se establece en el sí mismo a través de la estima.

A través del sentimiento de estima (lo que yo estimo en otro y que espero para mí) la existencia se convierte en una existencia-valor, es decir, “nuestro valor en existencia” (Begué, 1999, p. 214). Este valor en la existencia humana es “el que justifica el ser persona como tal” (Begué, 1999, p. 214). La estima a su vez da lugar a una conformación de la idea de dignidad en el sentido kantiano. Esto es la idea universal de un ser cuyo fin no está fuera sino al interior de quien lo porta. El ser persona no sólo es para los otros, sino en sí misma, para ella misma. En ello reside la dignidad ontológica de ser persona y sobre la que se apoya “la exigencia del respeto como trato constitutivo del sí personal” (Begué, 1999, p. 215).

1.2 Temples de ánimo según Heidegger y lo afectivo en la comprensión de la experiencia humana de mundo

En su artículo titulado “Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas” el filósofo español Félix Duque destaca que Heidegger en su actividad filosófica toma distancia de la concepción kantiana del tribunal supremo de la razón y del enfoque analítico. Por una parte, Kant desde su forma epistemológica de concebir la explicación del ser humano reivindica la universalidad del uso individual de la razón; y, por otra, a partir de la perspectiva analítica se privilegia la idea de que los sujetos cognoscentes son entendidos como “una suerte de “máquinas calculadoras” en las que se dilucidaría la verdad, falsedad o sinsentido de las proposiciones” (Duque, 2001, p. 100). De acuerdo con este último enfoque, el criterio formal de verdad o falsedad emerge como exigencia que garantiza la correspondencia entre lo expresado en la proposición y el estado de cosas, lo cual permite hablar del enunciado con sentido. De ahí que la función del filósofo se reduce a diagnosticar las inconsistencias en el lenguaje, rol que asigna al filósofo el ideal de ser “médico de la lengua que cura a algunos

sujetos visionarios de trampas lingüísticas camufladas bajo el venerable nombre de metafísica” (Duque, 2001, p. 100).

Contrario a ese planteamiento analítico, Duque, apoyado en las tesis de Heidegger, afirma que el hombre no se reduce a una máquina lógica, sino que también es un “animal”, es decir, un organismo psicofísico en el cual el cuerpo o los estratos más bajos de la mente “tendrán sus razones, que habrá que poner en su sitio para que no se mezclen con la pura, serena y desinteresada actividad científica” (Duque, 2001, p. 100). A esta visión del hombre se suman la antropología y la psicología que, antes de la Segunda Guerra Mundial, describieron lo humano como portador de representaciones psíquicas. Mientras el esquema representacional es anónimo, las vivencias son sentidas y vividas en un cuerpo encarnado. De esta forma, el sujeto representador y cognitivo es universal. Pero las vivencias se piensan de manera particular y se sienten en el cuerpo.

Las representaciones están aisladas de las vivencias del sujeto y poseen un talante de universalidad y comunicación vinculadas con la demostración y la explicación. Demostrar y explicar elevan las representaciones al estatus de saber científico y tecnológico. Esto admite dominio, control y búsqueda como criterios que determinan la obtención de beneficios de la naturaleza; criterios de carácter regulativo que serán aplicados para legitimar la idea de estabilidad y progreso social. Contrario a ello las vivencias del sujeto son concretamente individuales y difíciles de comunicar, pero generan un nivel de empatía a tal punto que se extienden sin obstáculos a los más cercanos. Los otros experimentan sentimientos de compasión, alegría, huida o atracción ante la situación que mueve al ser humano: la emoción. Por esta razón, la carga emotiva y conmovedora de las vivencias estaría relacionada con una constelación de sentido que podría revivir en el ser humano una empatía; fenómeno afectivo que “sentaría las bases de otro tipo de ciencias, no explicativas sino comprensivas: las llamadas “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas” capitaneadas por lo general por la psicología” (Duque, 2001, p. 101).

Superar la dicotomía representación y vivencia, acuñada desde los planteamientos epistemológicos de inicios del siglo XX, sería uno de los propósitos del ejercicio filosófico heideggeriano; práctica reflexiva que tiene como valor fundamental el meditar sobre el talante de relacionalidad y libertad de lo humano. Heidegger piensa en términos de estructura y, por lo tanto, introduce dos estructuras para dar cuenta de la relación triádica entre ser humano, mundo

y afectividad: 1) “conexión de significatividad” propia de la cotidianidad y 2) “estar-en-el-mundo” en el que está arrojado el hombre en situación. En medio de estas dos estructuras existenciales se encuentra la tonalidad afectiva (*Stimmung*), que está asociada al problema de la comprensión de la experiencia del mundo. En ese sentido, la relevancia del planteamiento de Heidegger reside en que rehabilita la relación entre el *Dasein* con la significatividad, el estar en el mundo y los templos de ánimo. Estas estructuras posibilitan al ser humano la apertura al mundo en la comprensión.

El término *Stimmung* proviene de *Stimme* que significa “voz”. Procede de la voz del acuerdo alcanzado en una asamblea de caballeros. De esa idea de voto en la asamblea, producto de un acto libre, se derivan nociones que denotan la idea de un estar de acuerdo. ¡Es *stimmt*! se dice normalmente para indicar una situación en la que uno se adscribe afirmativamente, o con el fin de referir a un asunto con el que se manifiesta una simpatía. Este acuerdo aparece también en uno de los derivados más usados de la filosofía alemana, *Bestimmung*, que significa “determinación” y “destino” pero que literalmente quiere decir acción de acordar algo. *Bestimmung* es lo acordado o lo convenido como algo que juega a favor de lo común. Y, como bien se sabe, el asunto de lo común ha sido retomado por Gadamer en perspectiva comunitaria y desde este enfoque se presupone el principio de que el actuar humano siempre se debe realizar de manera correcta al participar de la conformación de sentido vida en el diálogo con el otro en medio del lenguaje.

La idea de “estar de acuerdo” se llevó al ámbito de los instrumentos musicales, tal como lo deja ver el título de una obra de Bach: El clave bien temperado. La palabra *Stimmen* es afinar. *Gestimmtsein*, “estar entonado” como cuando se afina un piano. De ahí la propuesta de vincular *Stimmung* con tonalidad, aunque se pase por alto el matiz de la acción: dar el tono. Sólo en el siglo XVIII se usa la palabra *Stimmung* para aludir a la experiencia humana como un estado de ánimo en general³. La razón de este cambio semántico obedeció a que hasta dicho siglo la palabra *Stimmung* “estaba cubierta justamente por la teoría de los *humores*: el carácter o temperamento de cada hombre vendría dado por la preponderancia en él de uno de los “humores” o líquidos vitales” (Duque, 2001, p. 104). Los humores son cuatro, a saber: 1) la bilis negra de la que proviene el temperamento melancólico, 2) la sangre que da origen al temple

³ La palabra alemana *Stimmung* equivale al inglés *mood*, en español: humor, talante

sanguíneo, 3) la flema o linfa de la que surge el carácter flemático, y 4) la bilis amarilla que da lugar al humor colérico. El repentino y breve aumento de uno de estos humores en la persona altera el orden natural de ellos, dando lugar así al “mal humor” (*Verstimmung*, un corte abrupto del buen humor).

Si bien Heidegger no afirma que exista vínculo alguno entre su propia teoría de las tonalidades afectivas y la idea antigua fisiológica de los humores, se deben considerar dos buenas razones que permiten relacionar ambas concepciones: 1) las tonalidades afectivas guardan conexión con una situación concreta del *Dasein* y 2) las tonalidades afectivas se conectan con lo más originario en el ser humano. Respecto a la primera, cabe decir que “los humores son fluidos, flujos que consisten en relacionar mi cuerpo con los demás cuerpos. No existen por separado, sino en proporción recíproca.” (Duque, 2001, p.104). En ese sentido, los humores hacen parte del ánimo, (*Gemüt*) y su función reside en facilitar el vínculo tierra-alma. Tal vez por ello, su significado fue actualizado al punto de que el latín *umor* se convirtió, en el contexto medieval, en *humor* porque se entendió como una secreción de la tierra (*humus*) y de *humus* proviene también la palabra hombre. Los humores dejan ver el carácter de relacionalidad y movilidad de las tonalidades afectivas. Esta idea sobre los humores también se encuentra en Heidegger, quien señala que no son “estados de ánimo” sino tonalidades conductoras (*Leitstimmungen*). Confluyen en un modo de ser (*Mut, mood*) sustancialmente fijado.

Y con relación a la segunda razón, vale recordar que las tonalidades afectivas y los humores se unen con lo más originario del ser humano; pues ambas conectan al ser humano con el trasfondo propio de su cuerpo y con el mundo de los otros cuerpos. Este vínculo es precisamente el que facilita hablar de la corporalidad y esta se constituye en una respuesta que está en armonía con un humor. Este modo de entender la tonalidad, humores y cuerpo representa para Heidegger el fundamento (*Grund*) o fondo” (*Abgrund*). Es decir que es donde se está, arrojado, *yecto* el *Dasein*. Tal fundamento opera como un “bucle de retroalimentación” que jamás se cierra en círculo, es lo que constituye el “en” de la estructura básica del *Dasein*: el “estar en el mundo” o *In-der-Welt-sein*” (Duque, 105, p. 2001). Tal como se puede apreciar, las tonalidades afectivas, humores y cuerpo guardan un carácter de relacionalidad con lo indisponible que orienta al *Dasein* a una tonalidad conductora. Esto hace posible al ser humano reconocer su condición de finitud y desvelar la existencia como posibilidad.

Acorde con estas razones es viable afirmar que las tonalidades afectivas o los estados de ánimo no pueden agruparse en un solo humor fundamental. Cada humor tiene una función específica que puede ser compensada de manera prudente, lo cual posibilita al individuo alcanzar un saludable estado de equilibrio. Hecho que constituye el garante en virtud del cual el ser humano configura una tonalidad afectiva, productora de un tipo de carácter que predomina sobre otras disposiciones. Al respecto, vale recordar que el planteamiento de Heidegger acerca de las tonalidades afectivas integra dicho principio; sin embargo, él introduce un matiz al considerar que las tonalidades afectivas (*Stimmungen*) revela el modo “cómo uno está y cómo a uno le va” (Heidegger, 1997, p.139). Y esto último es precisamente lo que pone de relieve el temple anímico cambiante que hace patente el sentido del ser. El talante de cambio que reside en ir de una tonalidad a otra es el estado normal del ser-humano: “estar-cayendo” en un tono que necesariamente oculta, disimula, dispersa los otros afectos. El modo en que se presenta esta dispersión es la tonalidad preponderante es el *Affekt*, la “emoción”. En este cambio, el *Dasein* es arrastrado como un ente más entre los entes, como si fuera una cosa. Es el modo más impropio del ser humano.

Ahora bien, estas modulaciones de las emociones, así como su constante aparición y reaparición llevan al *Dasein* a recapacitar, a percibir las distintas voces o posibilidades de una realidad. La escucha de la *Stimme* o voz interna hace que el amplio espectro de las emociones se conciba como una dualidad: amor y odio. Ambas forman las pasiones esenciales del hombre tal y como lo había advertido Empédocles⁴. Desde el punto de vista de Heidegger, las pasiones no son abordadas conforme desde una visión particular o subjetiva como han sido tratadas en el pensamiento moderno. Contrario a ello son analizadas acorde con la preocupación griega del cuidado del todo y el carácter de la relacionalidad significativa. Así el planteamiento de Heidegger se circunscribe en el marco de una razón situada, que integra el diálogo y escucha. Escuchar la voz propia es obedecer a su más íntimo sí mismo como lo señala Nietzsche. Esto implica también un ejercicio de formarse no para obedecer al otro sino para atender en libertad su propia *Bestimmung* o destino. Esto es ponerse a tono con su propia voz interior.

⁴ De acuerdo con Jaeger los cuatro principios materiales (agua, fuego, tierra y aire) necesitan de la actividad de dos poderes creadores más, encargados de llevar la mezcla y separación de las sustancias fundamentales. Empédocles denomina estos dos poderes, declarándolos dioses del mismo rango que los cuatro principios de la naturaleza llamándolos *Philia* y *Neikos* Amor y Lucha. Jaeger, Werner. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. P. 139. México: Fondo de cultura económica.

Otra cuestión digna de resaltar es la diferenciación que establece Heidegger entre emociones, pasiones y sentimientos. Mientras las dos primeras dispersan al *Dasein* en las cosas, los sentimientos enfocan y hacen que el *Dasein* se concentre y permanezca en el *lógos*, esto es, “el modo en el que el *Dasein* reúne, ordena y clasifica lo ente” (Duque, 2001, p.108). Los sentimientos no son un elemento simplemente añadido en una situación, ni son “algo así como una coloración afectiva que acompaña al pensar o al querer del hombre” (Duque, 2001, p. 108). Más bien los sentimientos implican una relación originaria, la conexión entre lo real y la situación en la que el *Dasein* se encuentra. Los sentimientos son la apertura misma porque abre al *Dasein* a la comprensión de la circunstancia en la que está. Por eso, Heidegger advierte que los sentimientos son un ámbito originario que vinculan el querer y el pensar.

1.3 Una filosofía de las potencias e impotencias de la voluntad

Comencemos este apartado por recordar que Ricoeur fue uno de los intelectuales franceses más destacados del siglo XX. Sus ideas poseen una marcada influencia en el desarrollo contemporáneo de la historia de la filosofía, pues sus ideas contribuyeron a explicar temas significativos y variados como: lo voluntario y lo involuntario, la identidad personal, el derecho, la justicia, la violencia, el lenguaje, el símbolo, la interpretación, la historia, la acción, la memoria, la lucha por el reconocimiento, la traducción, la identidad narrativa y la imaginación. Al reflexionar sobre la historia de la filosofía, Ricoeur resaltó el conflicto afectivo asociado a las relaciones humanas. Lo que le condujo a integrar en su enfoque algunas perspectivas complementarias como la psicología de la voluntad a partir de la cual analiza la conducta del ser humano, como la fenomenología desde la que estudia las categorías del conocimiento de la conciencia y los modos de ser de la voluntad, como la hermenéutica desde la que enfoca al problema del sentido y método, y como la filosofía analítica a partir de la cual retoma el problema de la acción y del estructuralismo en clave del lenguaje. Esta diversidad de perspectivas, permite a Ricoeur ensanchar el horizonte de comprensión del comportamiento humano, esto es, ampliarlo en sentido holístico. No obstante, de acuerdo con los fines de la presente tesis doctoral se privilegia aquí la explicación del modo como el enfoque fenomenológico contribuye a legitimar el fenómeno de lo voluntario y lo involuntario en el ser humano.

Apoyado en la perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl y Maurice Merleau-

Ponty, Ricoeur se concentra en lo voluntario y lo involuntario como un campo de “posibilidades fundamentales del hombre” (Ricoeur, 1988, p. 7).⁵ Sin embargo, observa que la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty estudia la relación puramente teórica, cognitiva y perceptiva del hombre en el mundo⁶. Ambos pensadores, a juicio de Ricoeur, pasaron por alto la esfera de la voluntad o de las “posibilidades humanas, que abarca el esfuerzo, la emoción y la pasión” (Grondin, 2019, p. 42). Entendiendo por *esfuerzo* la capacidad de la voluntad de enfocarse en una determinada acción, por *emoción* la disposición afectiva que mueve a la voluntad y por *pasión* una estructura moral relacionada con el tener, poder y valer⁷. Estas posibilidades de la acción humana vuelven opaca su relación teórica con el mundo, relación en la que la razón debe, consecutivamente, ejercer una mediación sobre la cual tiende a un determinado equilibrio emocional. Al igual que en la filosofía de las emociones de Baruch Spinoza, Ricoeur describe la experiencia humana como esfuerzo, *conatus* en la que participa las emociones y las pasiones. Según Ricoeur, las pasiones sirven de resorte a la voluntad y llevan al ser humano a moverse entre lo voluntario y lo involuntario. Las pasiones abarcan las esferas del tener, del poder y del valer; esferas que estructuran la ontología de las posibilidades humanas y revelan la forma de acción individual o colectiva.

Ahora bien, sería importante recordar que la ontología de las posibilidades humanas encuentra en la reflexión filosófica de Ricoeur la descripción de una voluntad condicionada por la falibilidad. La cual se define como la fragilidad constitutiva de la acción, de manera que la voluntad arrebatada por las pasiones es también llamada por algún tipo de trascendencia; el concepto de trascendencia se enlaza con la posibilidad de libertad del hombre falible, es decir, el hombre atravesado por sus circunstancias, que debe decidir qué hacer en una situación concreta. Por eso, Ricoeur advierte que la descripción filosófica debe diferenciarse de una

⁵ “*reveler les structures ou les possibilités fondamentales de l’homme*”.

⁶ Ricoeur entiende por mundo el entramado de relaciones y posibilidades que se abren entre el hombre y su entorno como si fuera un texto. De modo que para Ricoeur la cuestión del significado sólo puede alcanzarse al referir lo que dice el contexto de la experiencia humana en la que surge: la referencia de un texto, de todo texto, y de lo que dice el texto es su ser-en-el-mundo”. Cfr. Zeitler, Tomas. “Ver el texto, comprender el mundo”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*. Año 7, No. 2, 2017. UCES. Universidad de ciencias empresariales y sociales.

⁷ Para Ricoeur la pasión del tener está asociada al deseo de bienes materiales y su apropiación, como en el caso de la avaricia, la avaricia y la codicia; la pasión del poder está vinculada con las relaciones sociales y del trabajo, una pasión enlazada a la dominación; y la pasión del valer está relacionada con la búsqueda del honor y la gloria, una pasión ligada a la estima.

descripción empírica que “toma al hombre tal como se presenta de hecho. Esa descripción podría efectivamente enturbiar las estructuras fundamentales o posibilidades que la fenomenología se propone sacar a la luz” (Grondin, 2019, p. 44). En otras palabras, la descripción filosófica tiene como propósito analizar ciertas estructuras fundamentales como la voluntad, la acción, la conciencia y la emoción; estructuras que posibilitan una mirada global del comportamiento humano.

Esta exposición sobre las estructuras fundamentales es realizada por Ricoeur en su texto titulado *Lo voluntario y lo involuntario* como una comprensión de la voluntad apoyada en el método *eidético* de Husserl y que Ricoeur denomina como descripción *eidética*. El método *eidético* consiste en el análisis de determinados aspectos esenciales de una vivencia o de su objeto en la que se excluye todo lo que no es dado en la pura esencia del fenómeno, esto es, lo que aparece percibido por la conciencia. Bajo el método *eidético*, Ricoeur “tratará de identificar las esencias y el vocabulario conceptual propio del orden volitivo, haciendo abstracción de su realidad empírica” (Grondin, 2019, p. 44). En otras palabras, mediante esta descripción fenomenológica de la voluntad Ricoeur busca la clarificación y definición analítica de los elementos que entran en juego cuando la voluntad se manifiesta sin necesidad de realizar pruebas empíricas como lo hace la psicología.

Recurriendo al método *eidético* de Husserl, el enfoque filosófico de Ricoeur articula las descripciones afines con la teoría del conocimiento y de la percepción. Esta descripción fenomenológica de los rasgos esenciales de la voluntad de cada sujeto amplía el panorama del conocimiento de la voluntad y la percepción del *cogito* e implica el rechazo de la prioridad atribuida por Husserl en un primer momento a la conciencia teórica. Esta explicación fenomenológica de lo volitivo lleva a Ricoeur a centrarse en el método *eidético* con el que “tiende a describir la esencia invariante de los fenómenos, antes que pensar adecuadamente su realidad empírica” (Grondin, 2019, p. 45). En ese sentido, Ricoeur considera que la reducción *eidética* es un elemento de análisis necesario si se quiere entender las categorías esenciales de la voluntad inherentes al ámbito teórico: esfuerzo, emoción y pasión. Igualmente, Ricoeur estima que en la descripción *eidética* de la voluntad los conceptos de proyecto, motivo, necesidad y carácter también hacen parte de las categorías esenciales de la voluntad. Entiéndase aquí por proyecto como intención pensada por una voluntad; por motivo como impulso que orienta al ser humano a realizar una acción; por necesidad como apetencia vinculada a la

autoconservación y por carácter como modo de ser frente a una situación. Si bien la perspectiva de análisis acogida por Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* es teórica, a partir de 1960 su reflexión filosófica tomará un giro hermenéutico que lo lleva a cabo en su libro *Del texto a la acción*, a través del cual advierte que “la hermenéutica puede por ello ser vista como un relevo de la eidética y, con toda seguridad, de la fenomenología” (Grondin, 2019, p. 45).

En *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur resalta que el análisis de las posibilidades humanas implica hacer un acto de abstracción sobre dos aspectos de la voluntad, a saber: “la falta, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre y la trascendencia, que encierra el origen radical de la subjetividad”⁸ (Ricoeur, 1988, p. 7). En efecto, la falta como pecado se vincula con el concepto de culpa que para el filósofo francés se relaciona con el problema del mal. Frente al problema del mal, la trascendencia se convierte en una dimensión poética que envuelve una restauración de la libertad en la “experiencia de la falta” (Adaya, 2010, p. 5). La experiencia de la falta es la que fundamenta el problema del mal en el ser humano, quien tiene la libertad de restituir la conciencia de sí. Esta posibilidad de restablecer el sí mismo es lo que denomina Ricoeur como trascendencia.

Con el fin de describir los problemas de la voluntad, Ricoeur estudia separadamente los temas de la experiencia de la falta y la trascendencia; temas abordados por Ricoeur en los tomos sucesivos de la *Filosofía de la voluntad*. En el segundo tomo se ocupará sobre los asuntos relacionados con la falibilidad humana y la simbólica del mal y en el tercer tomo se dedica a plantear la cuestión de la trascendencia por medio del cual retomaría su primer trabajo académico en torno a Dios y a los asuntos enlazados con la filosofía de Gabriel Marcel y Karl Jaspers⁹. Pero al no ver la luz este tercer tomo, Ricoeur abandona el desarrollo sistemático de

⁸ “*La faute, qui altère profondément l’ intelligibilité de l’ homme, et la transcendance qui recèle l’ origine radicale de la subjectivité*”

⁹ De Gabriel Marcel, Ricoeur se enfocaría en los temas del cuerpo y la identidad personal y el sí mismo De modo que para Marcel el yo existo significa principalmente “que tengo que hacerme conocer y reconocer por mí mismo y por los otros, es decir, significa que hay mi cuerpo”. Cfr. Blesa, Belén, “La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel” en: *Anuario Filosófico*, XLIII/3 (2010), pp. 511-536. De igual modo Ricoeur a Gabriel Marcel le debía la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, en suma, de un sujeto dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad figurada por el carácter, el inconsciente y la vida”. Cfr. Ricoeur, Paul, *Autobiografía intelectual*, p.26. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997. Por otro lado, Ricoeur reconoce de Karl Jaspers la relevancia de los conceptos de la trascendencia como la libertad del individuo, al igual que el concepto de cogito quebrado como punto de partida de una antropología fenomenológica. también la importancia que tiene la finitud La finitud implica “estar en situación”, pues en ella hay una “exclusión del saber intemporal, abstracto, total”. Estar en situación supone que el sujeto experimenta el esfuerzo de hacer frente a los

la trascendencia en el marco de una fenomenología de la voluntad. Aun, así el tema de la trascendencia no desaparecerá del todo y emergerá ocasionalmente en sus descripciones filosóficas sobre la voluntad. Por ejemplo, en el *Conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur sostiene que el dolor no es bueno ni malo, sino que podría ser una vía de trascendencia. Mediante esta posibilidad de trascendencia la limitación humana recibe una respuesta que rebasa su propia comprensión y provoca una suspensión del lamento, lo cual “lo convierte en una posición de fe absoluta en un Dios que trasciende el mundo y sus categorías” (Martínez, 2012, p. 146). La trascendencia aparece como el elemento que permite al ser humano otro modo de relacionarse libremente con su entorno inmediato.

La tesis fundamental de la *Filosofía de la voluntad* es que la acción humana está condicionada por los sentimientos y lo corpóreo, por un lado, y la conciencia moral y los principios éticos, por el otro. Según Ricoeur, la voluntad no es soberana o plenamente autónoma porque está fundada sobre una antropología falible o de la fragilidad que pone de relieve esa falibilidad en la desproporción entre lo finito y lo infinito y que continuamente abre la posibilidad del mal como una experiencia de fragilidad que la atenaza. En efecto, la voluntad debe hacer las paces con lo involuntario que atraviesa lo voluntario y que se manifiesta en lo corpóreo, en las necesidades, entendiéndose estas en su aspecto más amplio posible, abarcando por ejemplo la necesidad de la luz, del goce y del placer estético o de la amistad. En otras palabras, la fragilidad de lo humano permea todo tipo de experiencia. A través de la experiencia la voluntad se muestra vacilante ya que, según Ricoeur, “no hay voluntad sin un factor parcial de “noluntad” (de nolo, “no quiero”), que forma parte de la condición humana, esto es, de los condicionamientos de todas nuestras aspiraciones” (Grondin, 2019, p. 47). Dicho de otra forma, las indecisiones e incertidumbres también hacen parte de la identidad personal que se revelan cómo el carácter vacilante de la voluntad del ser humano en sus acciones en la vida práctica.

El carácter vacilante de la voluntad confirma la presencia de lo involuntario en lo voluntario debido a que lo volitivo participa en una trama de deseos y situaciones que la solicitan, pero también en los hábitos y en las actitudes emotivas fundamentales que ejercen

obstáculos de la propia vida, así como tener la conciencia y la experiencia de que cada existencia humana es intransferible. Cfr. Adaya, Ángel. “Antropología y trascendencia en Paul Ricoeur y Karl Jaspers”. *Thémata. Revista de Filosofía* N° 46 (2012 - Segundo semestre) pp. 99-106.

cierta primacía como la sorpresa, la anticipación afectiva, la alegría y la tristeza. Actitudes emotivas que contrastan con las actitudes de pensadores como Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, quienes insistían preferentemente en la angustia y en la muerte. Frente a las ideas de Heidegger y Sartre, Ricoeur considera que “la idea de la muerte no debería devorar toda nuestra atención”¹⁰ (Ricoeur, 1988, p. 429). Más bien, la muerte es “una interrupción tanto de los límites como de los poderes. Se trata pues de una negación fuera de serie, que irrumpe desde fuera en el cogito”¹¹ (Ricoeur, 1988, p. 430). En consonancia con lo anterior, Ricoeur, como Epicuro, defiende la idea de que la muerte está fuera de la experiencia humana, dado que la muerte “está fuera de mí, no deja de ser un intruso, una abstracción, un accidente que ha de venir, una idea sin realidad impresa en mi sentimiento fuerte de existir” (Grondin, 2019, p. 50). Para el pensador francés, la muerte es una idea distante que nunca es completamente adoptada o asumida. Pues “la muerte no está en mí como la vida -como el sufrimiento, el envejecimiento y la contingencia- siempre es lo extraño”¹² (Ricoeur, 1988, p. 434). La muerte es una especie de extranjero de la conciencia.

La fenomenología descriptiva de Ricoeur elabora una “ontología fundamental” del querer que pone a la descripción de la voluntad en diálogo con el proyecto filosófico de Heidegger en *Ser y tiempo* y con el *Ser y la nada* de Sartre en torno al modo como el hombre se relaciona en su praxis con el mundo. No obstante, pese a las similitudes entre los conceptos empleados por Ricoeur como “estar en el mundo”, “proyecto” y “disposiciones afectivas” su análisis resulta al final muy distante al estudio de Heidegger o Sartre, ya que ambos pensadores se centran “en fenómenos de negatividad como la angustia y la muerte” (Grondin, 2019, p. 49). Centrarse en el análisis de los fenómenos de la angustia y la muerte, a juicio de Ricoeur, conduce a desplazar el modo como el hombre puede orientar su existencia y trascender su finitud.

Para trascender la finitud, Ricoeur propone la idea de una nueva ingenuidad que por medio de la imaginación permita a la voluntad ir más allá de la situación inmediata. Dicho de otra forma, será necesario defender la idea de una nueva ingenuidad que quiebre el prestigio de

¹⁰ “l’idée de la mort ne doit pas dévorer toute notre attention”.

¹¹ “La mort est la fin, l’interruption des limites comme des pouvoirs. Elle est donc une négation hors série, qui fait irruption du dehors dans le Cogito”.

¹² “la mort n’est pas moi comme la vie - comme aussi la souffrance, le vieillissement et la contingence - elle reste toujours l’étrangère”.

los hechos y que lleve al ser humano a suspender la reflexión que, por su parte, impedía “la relación viviente de la evaluación con el proyecto”¹³ (Ricoeur, 1988, p. 73). Esta nueva ingenuidad posibilita, a juicio de Ricoeur, un modo distinto de relacionarse con la realidad histórica en la que la subjetividad logra depurarse de una relación narcisista y posesiva con las cosas, con la naturaleza y con los demás. En efecto, esta nueva ingenuidad es para Ricoeur el asunto central de su pensamiento; ingenuidad que llega a comparar con una restauración de la voluntad. Por ello, sostiene la idea de que una de las intenciones de *Lo voluntario y lo involuntario* es comprender la ambigüedad de la relación con la corporalidad como una restauración “a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo”¹⁴ (Ricoeur, 1988, p. 21). De manera que la reflexión teórica entre lo voluntario y lo involuntario no solo se quede en la esfera de la descripción y la comprensión, sino que también pase al aspecto práctico que implique una restauración de la voluntad. Por lo tanto, lo que desea restaurarse mediante esta nueva ingenuidad es la confianza en la vida y sus posibilidades discursivas; ya que la existencia, según Ricoeur, no se deja paralizar por reflexiones sobre la angustiosa condición de finitud de la experiencia humana.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur se enfocará en tres verbos que conforman las tres partes de la investigación: decidir relacionado con las elecciones de la voluntad; obrar vinculado con la acción al momento de elegir; y consentir asociado con el momento de asumir una decisión realizada. Estos tres verbos integran la trama temporal en la que se imprime el esfuerzo humano y que sintetizan, a juicio de Ricoeur, el acto de voluntad y sus tres momentos constitutivos, así cuando decimos “yo quiero” esto de alguna manera significa: 1) decidir o elegir una opción; 2) obrar o mover mi cuerpo para ejecutar determinada acción; y 3) consentir o hacerse cargo de la situación. Estos tres momentos dan algunas pinceladas con las que Ricoeur describe una ontología de la condición humana bajo la cual busca acceder fenomenológicamente a “una experiencia *integral* del cogito”¹⁵ (Ricoeur, 1988, p. 12) debido a que solo un *cogito* en primera persona puede comprender el sentido de una acción que realiza.

¹³ “*le rapport vivant de l'évaluation au projet*”.

¹⁴ “*au niveau même de la conscience la plus lucide, du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde*”.

¹⁵ “*accéder à une expérience intégrale du Cogito*”

Si bien el *cogito* en primera persona entiende el sentido de una acción, ello no significa que el sujeto sea el dueño absoluto de su voluntad. La idea principal de Ricoeur es que la existencia es a la vez sufrida y dirigida. En *Lo voluntario y lo involuntario* mostrará esa “bipolaridad fundamental de la existencia humana”¹⁶ (Ricoeur, 1988, p. 144). Una existencia atravesada por lo involuntario, condicionada esencialmente por la experiencia corporal en la que el yo sufre al cuerpo que conduce. Pues que “¿haría una voluntad humana que no fuera solicitada por un cuerpo, por sus deseos, por las acciones que debe hacer y las necesidades que debe aceptar?” (Grondin, 2019, p. 53). Este ámbito de lo involuntario se hace patente en el conflicto con lo voluntario frente a cada límite que la voluntad encarna, como condición de posibilidad y de ejercicio. Esta tensión entre lo voluntario y lo involuntario se deja ver en los tres momentos que componen el texto: decidir, obrar y consentir.

El primer momento de esta experiencia de la voluntad es la decisión. Aquí la voluntad decide y resuelve de acuerdo con sus motivos, pero lo hace con base en el cuerpo, que padece y siente necesidades biológicas o afectivas. Paralelamente influyen sobre la voluntad del individuo, la cultura y la educación. El acto voluntario conlleva una orden al cuerpo, así como “una obediencia -a valores reconocidos, aclamados y recibidos”¹⁷ (Ricoeur, 1988, p. 77). Lo que en consecuencia hace que el acto voluntario se muestre en una suerte de vacilación en la que la libertad humana está en una independencia dependiente. Este irremediable inacabamiento en el fondo de las motivaciones del acto voluntario es porque siempre se decide sobre un trasfondo oscuro en el que “la afectividad es la oscuridad misma”¹⁸ (Ricoeur, 1988, p. 355).

El segundo momento está centrado en el obrar de la voluntad. En este momento la voluntad debe ser una acción en el mundo si desea ser real y ponerse a prueba a sí misma “frente a las asperezas de lo real, es decir de las cosas y de los hombres, para que su autenticidad pueda madurar”¹⁹ (Ricoeur, 1988, p. 188). Como se ve lo involuntario también contiene aquello que no puede regular completamente como por ejemplo el curso del mundo, de la historia y de las imperfecciones humanas porque rebasa el campo de la voluntad individual. Estos elementos de oposición se convertirán en una motivación en la filosofía política de Ricoeur en su concepción

¹⁶ “*bipolarité fondamentale de l’existence humaine*”

¹⁷ “*une obéissance -à des valeurs reconnues, saluées et reçues*”

¹⁸ “*l’affectivité est l’obscurité même*”

¹⁹ “*aux aspérités du réel, c’est-à-dire des choses et des hommes, d’en mûrir l’authenticité.*”

de reconocimiento en la que lo involuntario del mundo descubre en la acción humana “todo el espacio de sus posibilidades” (Grondin, 2019, p. 55). Este reconocimiento está en la base de la falibilidad de la voluntad humana, falibilidad que puede trascenderse respetando la pluralidad de las visiones del mundo. Igualmente se debe destacar que la decisión es siempre encarnada y dependiente de la acción. Esta tensión dialéctica en el obrar muestra que los proyectos de un ser humano son limitados y qué si el mundo se resiste a los deseos, ello no debe alentar al hombre a descuidar los propósitos, sino más bien perseverar en ellos porque a través de ese esfuerzo de la voluntad el hombre construye sentido, reafirmando su existencia como “ser-en-el-mundo”.

A ese momento involuntario de la decisión y del obrar se añade un tercer instante que se denomina consentir ¿Qué novedad agrega la dimensión del consentimiento en una filosofía de la voluntad? Según Ricoeur, el decidir es el acto voluntario que se funda en motivos y el obrar orienta al cuerpo a la acción. El consentir por su parte asume y se hace cargo de la acción que la voluntad ha realizado. No obstante, este es el momento en el que más se hace evidente una conciencia de vacilación frente al acto consumado. Uno de los mecanismos de la conciencia para nivelar la economía psíquica ante una actuación y en la cual se mantiene en debate perpetuo con lo involuntario. Ejemplo de ello son las fobias, la culpa, el resentimiento, y la falta de empatía como modos del carácter para adaptarse a la realidad social la cual es compartida.

En síntesis, Ricoeur es un filósofo que elabora una descripción antropológica a partir de la cual da cuenta de las fisuras de la voluntad de la acción humana. Mostrando la fragilidad de la experiencia humana en su continua vacilación, lo humano es determinación, pero también duda y preocupación ante un mundo que lo rebasa en sus posibilidades que lo llevan a descubrir en sus orillas y luego adentrarse en los profundos abismos del misterio del mal. La descripción fenomenológica de la voluntad se concentra en tres grandes verbos: decidir, obrar y consentir. El decidir se relaciona con el querer, esto es, el elegir si se desea o no llevar a cabo una acción. El obrar se vincula con el momento de la realización, es decir, cuando el cuerpo se pone en disposición de efectuar un acto. Y el consentimiento se conecta con el instante en el que la conciencia se hace cargo de la situación realizada donde el ser humano se hace responsable de las actuaciones en el momento que efectúa una acción.

La descripción fenomenológica de la voluntad en Ricoeur hace posible la comprensión de la relación de la afectividad y su nexos con la acción lo que es relevante para entender cómo el hombre falible se abre paso en el mundo. Esta apertura en el mundo no es lineal, sino que

implica una voluntad vacilante que busca la afirmación de su proyecto en medio de la pluralidad de visiones del mundo. Por esta razón los conceptos de esfuerzo, emoción y pasión son fundamentales para analizar tanto el problema del ser humano en su situación práctica e histórica, como el problema del poder determinar el sentido encarnado de su existencia. Problemas filosóficos que son abordados por Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica* y en *Ser y tiempo*; *abordaje* que permite entender las conexiones entre disposiciones afectivas, acción y mundo.

1.4 El lugar metodológico de la disposición afectiva en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

Uno de los temas que desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, a juicio de Esteban Lythgoe, fue el concepto de la disposición afectiva. Heidegger entiende la noción de disposición afectiva como el modo en que se descubre la relación del ser humano con el mundo. Para el filósofo alemán, los temples de ánimo motivan al hombre a un esfuerzo por auto-comprenderse ya que en lo afectivo se enredan las formas como se percibe y se actúa en el mundo. Según Lythgoe, las disposiciones afectivas poseen dos aspectos filosóficos: Un rasgo óntico y un rasgo ontológico. Lo óntico está relacionado con el contexto epocal de quien realiza la reflexión y lo ontológico se encuentra vinculado con la apertura del *Dasein*.

Acorde con Heidegger, la disposición afectiva alude al modo de relación abierta en que el *Dasein* en tanto que ser-arrojado-en-el-mundo “se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan. El concepto de ‘disposición afectiva’ transmite la idea de encontrarse en una situación donde las cosas, los otros y nosotros mismos ya importan” (Escudero, 2009, p. 53). En efecto, en la disposición afectiva se encuentra el vínculo del ser humano con el mundo. Mediante lo afectivo el ser humano entiende lo que es relevante y hacia lo cual orienta sus esfuerzos y proyectos. Los temples ánimo acompañan al hombre en sus diversas ocupaciones cotidianas, incluso la reflexión filosófica se da bajo un temple de ánimo esencial. Al realizar la actividad filosófica el hombre se ve atravesado por las disposiciones anímicas que se imponen antes que cualquier argumentación racional. Para Heidegger el *Dasein* posee un carácter relacional con su mundo-entorno sobre la base primordial de la disposición anímica. Entender este sentido, exige, en primer lugar, estudiar el planteamiento de Heidegger

de los temples de ánimo en la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* y, en segundo lugar, abordar las disposiciones afectivas en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* desde lo epocal distinguiendo los tipos de tedio y el concepto de instante.

Con el fin de efectuar esos objetivos, vale recordar que Heidegger en su ensayo titulado *¿Qué es la metafísica?* Heidegger plantea que las disposiciones afectivas son las que permiten la captación del ser, pues existe una diferencia entre dos modos de captación ontológica: “captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. (...) Esto ocurre de modo permanente en nuestro *Dasein*” (Heidegger, 1976, p. 110). En el primer modo se alude a la manera como alguien se imagina estar en una situación, mientras que en el segundo modo alguien se encuentra viviendo una determinada experiencia. En otras palabras, en el primer modo de captación ontológica se percibe la relación con los fenómenos de manera externa, mientras que el segundo modo se refleja en la propia vivencia. En efecto, para Heidegger “los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar. Eso significa que se remontan más originalmente a la esencia del *Dasein*” (Heidegger, 2007, p. 99). Los temples de ánimo son la base del pensar y el actuar porque solo desde su trasfondo se experimenta el mundo y se revela el ser en toda su plenitud.

En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma la existencia de un temple de ánimo principal para filosofar. La disposición anímica orienta la forma como significamos los asuntos, indica una apertura al mundo. Sin embargo, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* la tarea esencial “consiste ahora en despertar un temple de ánimo fundamental para filosofar. (...) hay que despertar *un* temple de ánimo que haya de portar nuestro filosofar, y no *el* temple de ánimo fundamental” (Heidegger, 2007, p. 89). Una y otra afirmación supone que en el concepto de temple de ánimo entre *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, existe una variación conceptual, pues a partir de este segundo texto se rechaza la idea de que existe un temple de ánimo único. Al existir una pluralidad de temples de ánimo y no uno solo, Heidegger se aleja de una analítica enfocada en los estados de ánimo del *Dasein*, es decir, se distancia de la analítica existencial y en su lugar propone estudiar el presente con el objeto de comprender el temple de ánimo epocal, “una vez determinado, se trata de despertarlo, no de tematizarlo, con el objeto de llevar a cabo la labor filosófica desde el temple de ánimo mismo” (Lythgoe, 2014, p.241).

En el texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica* los temples de ánimo,

Heidegger no se enfoca en un *Dasein* particular, más bien se identifica con un *ethos comunitario* que deviene en lo común y continua en diferentes direcciones. Puesto que según Heidegger “el temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro existir uno con otro” (Heidegger, 2007, p. 97). Según Lythgoe, esta afirmación se encuentra en sintonía con varios aspectos de la caracterización de la disposición afectiva que analiza Heidegger en *Ser y tiempo*. En este libro, el filósofo alemán, sostiene que el temple de ánimo posee un carácter espontáneo, ya que sobreviene al *Dasein*. “no viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’ sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo” (Heidegger, 1997, p. 161). De esta forma, los temples de ánimo en la cotidianidad no se pueden forzar, son el resultado de situaciones espontáneas que advienen al individuo y que siempre remiten a un *ethos* compartido. Esta referencia de los temples de ánimo a un mundo compartido, Heidegger la aborda en *Ser y tiempo* por lo menos en tres oportunidades. La primera la aborda en el § 26, sección en la que expone la problemática del *ser-con*²⁰, la segunda alusión está en el § 30, fragmento en el que refiere al *temer por*²¹, y la tercera indicación está en el § 34, párrafo en el que analiza el modo como entiende el concepto de *comunicación*²²: como transmisión de una interioridad a otra interioridad. En línea con lo anterior, Hubert Dreyfus argumenta que la teoría de Heidegger sobre los temples de ánimo no se enfoca en el individuo como en la propuesta cartesiana; ahora la propuesta del pensador germano, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, engloba lo epocal el cual es supraindividual, es decir, tiene en cuenta el carácter histórico de una época. Según Dreyfus, Heidegger hace uso del término disposición afectiva para aludir a la sensibilidad

²⁰ Para Heidegger “*estar-con*”, “*coestar*” (*Mitsein, Das*) es un existenciario que indica la relación que el *Dasein* mantiene esencialmente con los otros en cuanto estar-en-el-mundo y es la respuesta que se da a la pregunta por el quien del *Dasein*. Heidegger rechaza las nociones tradicionales de “yo”, “sujeto”, “conciencia” entendidas como ámbitos cerrados e independientes que parecen no experimentar cambios en los comportamientos o vivencias. Cfr. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger*. P.130.

²¹ Según Heidegger, “miedo”, “temer por” (*Furcht, die*) es un modo de disposición afectiva que se diferencia de la angustia (*Angst*) porque esta última se angustia por todo, pero de nada concreto. El temer por se caracteriza por los siguientes tres rasgos. a) el ante-qué del miedo (*das Wovor der Furcht*), lo temible, que es en cada caso algo concreto que manifiesta en el mundo; b) el tener miedo como tal (*das Fürchten selbst*); c) aquello por lo que el miedo teme (*das Worum die Furcht fürchtet*), a saber, el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*. Cfr. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger*. P.93.

²² En palabras de Heidegger, en la comunicación (*Mitteilung, die*) el *Dasein* compartimos un mundo con los otros, en un contexto en el que todos se comprenden mutuamente. El *Dasein* se mueve en un mundo interpretado, no sale de una esfera privada para establecer un puente con la realidad, sino que ya siempre se encuentra afuera en un mundo compartido con otros. El *Dasein* es siempre un co-estar (*Mit-sein*). La dimensión comunicativa hace parte de las disposiciones afectivas y de la comprensión. Cfr. Escudero, A. *Guía de lectura de Ser y tiempo*, Vol. 1, p. 287.

de una era (como la romántica), la cultura de una empresa (como agresiva), el temperamento de los tiempos (como revolucionario), “así como también el temple de ánimo de una situación (como la impaciencia de una clase) y por supuesto, el temple de ánimo de un individuo” (Dreyfus, 1995, p. 169).

No obstante, en *Ser y tiempo* hay cierta prioridad en el aspecto individual de la disposición afectiva sobre lo colectivo porque el interés inicial de Heidegger apunta a resaltar el temple de ánimo del *Dasein*. Esta prioridad de lo individual se muestra en el papel metodológico que cumple la angustia al aislar el *Dasein* de los semejantes. De acuerdo con Heidegger, “la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este ‘solipsismo’ existencial, no instala al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p. 210). En otras palabras, en *Ser y tiempo* la noción de disposición afectiva está enfocada hacia el *Dasein*.

En contraste, con el enfoque centrado en el *Dasein* de *Ser y tiempo*, Heidegger, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, destaca lo ontohistórico, lo epocal como elementos vinculados con las disposiciones afectivas. Para Heidegger sólo se puede conocer suficientemente “nuestra propia situación, para obtener de ahí el temple de ánimo fundamental que nos rige” (Heidegger, 2007, p. 101). El enfoque epocal u ontohistórico implica, según Lythgoe, un enfoque distinto a la analítica existencial en *Ser y tiempo*. Esta visión ontohistórica implica pensar “el valor del lugar que tiene la historia en la existencia humana, entendiendo por ello la presencia de lo pasado o de lo que ha sido en nuestra existencia” (Muñoz, 2014, p. 277). Dicho de otra forma, la concepción ontohistórica permite un enfoque de la historia en la que sea posible “concebir al menos épocas anímicamente diferentes” (Lythgoe, 2014, p. 244).

Ahora bien Heidegger analiza, en el §18 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la concepción epocal elaborada por varios filósofos como, Oswald Spengler²³,

²³ Oswald Spengler es conocido por su libro *La decadencia de Occidente* en el plantea el intento de predecir la historia. Spengler trata de entender el destino de una cultura, la única de la tierra que se halla hoy en camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental. De manera que si se desea saber las condiciones de la decadencia occidental se debe estudiar de qué forma se ha creado la técnica, la economía y el tráfico mundial, en toda la reconfiguración de la existencia, simbolizado en los logros de la civilización, se vuelve contra el ser humano, contra la vida en común, “y la oprime, y fuerza a la cultura a la decadencia y el desmoronamiento” Cfr. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, § 18, p. 101. También, Spengler, O. *La Decadencia de Occidente*. (Vol.1). P. 25.

Ludwig Klages²⁴, Max Scheler²⁵, Leopold Ziegler²⁶ y Friedrich Nietzsche.²⁷ Pensadores a los que Heidegger critica por evadir la cuestión de la situación histórica y que no logran poner de relieve el tedio como temple de ánimo de la crisis de sentido. Una crisis en la que los ejes temáticos de la razón, la fe, la moral y el progreso no logran articularse con las proyecciones del individuo debido a que estos ejes temáticos están enraizados en una voluntad de poder propia de las instituciones de dominación. En *Ser y tiempo* es posible rastrear algunas nociones relacionadas con el tedio: como la huida (*Flucht*) y la indiferencia (*Gleichgültigkeit*). Ambas nociones son estructuras existenciales que el *Dasein* reproduce en conformidad con el peso de una tradición y que no ponen en cuestión lo dado y lo establecido históricamente. Para Heidegger estos existenciarios poseen un sentido impropio porque el hombre no cuestiona esa relación con un mundo interpretado y del que se hace cargo. Tanto la huida como la indiferencia se mueven en el círculo de la impropiedad. La huida es la tendencia del *Dasein* a ocultarse “en el cómodo anonimato del uno público, evitando así el peso de decidirse por sí mismo y eludiendo la asunción de responsabilidades” (Escudero, 2009, p. 90). La indiferencia o impropiedad es “una modificación existencial del *Dasein* por la que éste no decide por sí mismo” (Escudero, 2009, p. 90). Dicho de otra forma, en la huida el *Dasein* se vuelca hacia lo externo como un modo evitar pensar su situación vital, lo cual se relaciona directamente con la indiferencia que es el estado de ausencia de compromiso propio para resolver un determinado asunto.

Retornando al problema del tedio, Lythgoe afirma que el concepto de tedio

²⁴ Ludwig Klages se mueve en la crítica de los valores occidentales, analiza la relación alma (vida) y espíritu como elementos antagónicos, pues, a su juicio, el espíritu se considera adversario del alma tal como lo describe Nietzsche en sus observaciones contra el cristianismo y el progreso. Para Klages, el espíritu es una enfermedad que hay que extirpar para liberar el alma. La liberación es una vuelta al espíritu dionisiaco. según Heidegger la vida se toma aquí en el sentido del hervidero oscurecedor de los impulsos, lo que implica un retorno al mundo mítico. Cfr. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, § 18, p. 102.

²⁵ Max Scheler aborda el problema del alma y espíritu, pero no observa en esta relación ni un proceso de decadencia del espíritu en la vida ni pretende una lucha de la vida contra el espíritu. Plantea más bien, un equilibrio entre la vida y el espíritu. De modo que Scheler ve al hombre en la edad del equilibrio entre la vida y el espíritu. Cfr. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, § 18, p. 102.

²⁶ Leopold Ziegler toma elementos de Scheler, Klages y Spengler para caracterizar la época actual y porque se desliza a una nueva Edad Media. Para Ziegler la nueva Edad Media no implica un renacimiento del pasado, sino a una Edad Media intermediaria que conduce a una superación de la oposición entre “vida y espíritu”. Cfr. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, § 18, p. 102.

²⁷ Según Heidegger, las ideas de Spengler, Klages, Scheler y Ziegler se mueven bajo el enfoque vitalista de Nietzsche de lo apolíneo y lo dionisiaco. Para Nietzsche lo apolíneo representa la medida, el orden, lo racional, mientras que lo dionisiaco refleja la embriaguez, la desmesura, lo irracional.

heideggeriano se puede analizar desde dos enfoques, en lo que el filósofo desarrolla en *Ser y tiempo* y en lo que plantea en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En *ser y tiempo* el tedio está asociado a la huida y la indiferencia como estructuras de la impropiedad, como modos de ser del *Dasein*. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, por el contrario, las estructuras existenciales refieren a una situación histórica y hacen patente el tedio como temple de ánimo.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger distingue tres tipos de tedios: *el ser aburridos por algo*, *el ser aburridos en algo* y *el aburrimiento profundo*. En la primera forma del aburrimiento, *el ser aburridos por algo*, se refiere a un elemento externo que directamente causa el estado de aburrimiento, “algo *aburrido* -una cosa, un libro, un espectáculo, un acto festivo, pero también un hombre, una sociedad, también una circunstancia” (Heidegger, 2007, p. 116). Así, “el aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, lo que aburre, (...) nos sale al encuentro justamente *desde las cosas mismas*” (Heidegger, 2007, p. 117). En la segunda forma del aburrimiento, *el ser aburridos en algo*, el filósofo alemán señala que el *transcurso demorante nos da largas y ser dejados vacíos*. En esta segunda forma no hallamos nada aburrido, no se puede decir *qué* nos aburre, es decir hay “algo indeterminado que aburre” (Heidegger, 2007, p. 152). Según Heidegger, la experiencia del tiempo parece ser más lenta, se ha vuelto indiferente, “es más, prácticamente ha desaparecido” (Heidegger, 2007, p. 159). Igualmente, esta segunda forma de aburrimiento al no identificar aquello que aburre la relación del *Dasein* con su mundo se muestra vacía. Eso significa que todo aquello que el ser humano realice bajo esta experiencia de tedio *pese a todo en realidad no lo llena*. En la tercera forma del aburrimiento, *el aburrimiento profundo* implica un ser arrebatado que solo es posible en palabras de Heidegger, “desde y en un temple de ánimo (...) que no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que templar del todo nuestra existencia en el fondo de su esencia” (Heidegger, 2007, p. 173). Lo aburrido en el aburrimiento profundo no son ni las cosas que existen en cuanto tal, ni las personas, ni los objetos, en esencia, es la temporalidad en cuanto tal. Puesto que, a juicio del pensador alemán, las cosas y las personas son abarcadas por la temporalidad y están atravesadas por el tiempo; sin embargo, “la temporalidad es en sí misma lo único que propiamente aburre, puede surgir la apariencia legítima de que las cosas son aburridas, de que la persona en cuanto tal es quien se aburre” (Heidegger, 2007, p. 203). Esto conduce a Heidegger a relacionar su investigación del tedio con

la temporalidad, específicamente al modo como la filosofía de Søren Kierkegaard denominó esta conexión con el tiempo como instante. De acuerdo con Joan Pegueroles el tiempo usualmente se piensa como una sucesión infinita en la que se diferencia presente, pasado y futuro. No obstante, esta idea es confusa porque en la progresión temporal no hay lugar para el presente ni tampoco pasado ni futuro. Para Kierkegaard únicamente existe “el presente y por tanto solo hay tiempo, cuando se tocan el tiempo y la eternidad” (Pegueroles, 2000, p. 198). La distinción entre presente, pasado y futuro se revela cuando el tiempo entra en conexión con la eternidad y se refleja en el instante. En ese sentido, Heidegger se apoya en el concepto de instante para comprender el modo como la esencia del tedio profundo está en relación con la temporalidad, en la manera como se experimenta ese instante de arrebatamiento en que se hace patente un sentido del mundo en su totalidad.

Caracterizar el problema del instante permite vincular con el análisis del tedio como temple de ánimo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* texto que abre una perspectiva, que entrelaza las nociones de *instante* y *resolución*. Ambas nociones guardan una relación entre lo temporal y práctico con la estructura del cuidado y que, según Lythgoe, se complementan. Dado que el cuidado abre un plexo de remisiones en una situación en la que el ser humano experimenta una posibilidad de acción. Al abrirse el horizonte hacia una vida activa, el hombre asume su ser más propio en la posibilidad de la *resolución* como un modo de actuar en el mundo.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es posible diferenciar dos formas de análisis de naturaleza diferente, a saber: la ontológica y la óptica. La primera está asociada a la analítica existencial abordada en *Ser y tiempo*. Enfoque a partir del cual se estudia el problema del tiempo y se explica en qué sentido se configura el concepto de apertura en el *Dasein*. La segunda tiene que ver con el intento de elaborar una ontología del presente cuyo propósito es determinar el tedio como temple anímico de la época contemporánea. Sin embargo, es necesario preguntarse: ¿qué hacer frente a este tedio? ¿Cuál es el lugar que tiene el tedio en nuestro modo de vida actual? Esta clasificación de los tipos de aburrimiento podría inducir a que Heidegger privilegie un tipo de tonalidad afectiva derrotista o pesimista, como en el caso de Karl Popper quien acusa a los existencialistas de aburrirse y de aburrir a los demás también, y ante los cuales el filósofo austriaco solo podía sentir piedad por ellos. Pues, a juicio de Popper, los existencialistas deben ser ciegos y sordos, ya que “hablan del mundo como un ciego de los

colores de Perugino o como un sordo de la música de Mozart” (Popper, 1991, p. 241). Contrario a ello, la reflexión de Heidegger sobre los templos de ánimo guarda relación con una teoría de la acción basada en la determinación de una decisión y que Heidegger ha denominado como resolución. Para entender esta definición es menester volver a *Ser y tiempo*, en particular en los §65 y §74 en los que toma como punto de partida la noción de resolución. Según Lythgoe, el §65 posee un papel metodológico dado que el sentido del ser del *Dasein* emerge de la noción de resolución. La resolución o estar resuelto es “uno de los modos supremos de apertura del *Dasein*, es una posibilidad que el *Dasein* activa cuando oye la llamada de la conciencia (*Gewissen*) y se decide libremente a ser sí mismo” (Escudero, 2009, p.76). En la resolución el *Dasein* se enfoca en una determinación dejando a un lado “el tráfico de curiosidades del mundo cotidiano” (Escudero, 2009, p. 76) que orientan al *Dasein* hasta su ser más propio. Siguiendo a Lythgoe, la noción de resolución se vincula con el descubrimiento del carácter temporal del *Dasein*. Este rasgo temporal se efectúa en dos pasos. El primero parte de la idea de resolución: el *Dasein* es un ser finito, un *ser para la muerte*, momentáneo, limitado ante sus posibilidades y, por ello, comprende que el presente, el instante es su posibilidad más propia. El segundo paso tiene como origen el cuidado en el modo como oportunamente el *Dasein* dedica tiempo a establecer relaciones con el mundo y gozar de una vida auténtica en su ser más propio al encontrar un posible sentido a su existencia como ser en el mundo.

En el §74 Heidegger hace referencia a la idea de resolución en un sentido épico o agonal porque el filósofo alemán hace alusión a las nociones de “destino colectivo”, “lucha” y “héroe”²⁸. Según Karl Lowith las nociones de “destino colectivo”, “lucha” y “héroe” aluden a una teoría de la acción asociada al concepto de historicidad, concepto que es la base de su entrada en acción, como proceso de resolución. Mientras que el §65 Heidegger pone de relieve el carácter temporal del *Dasein*, en el § 74 Heidegger muestra de qué forma debe hacerse cargo de una situación y actuar conforme a las posibilidades que el *Dasein* tiene a la mano. Cuestión que nos recuerda la frase de Séneca (1964) de que la vida es lucha y que debemos buscar los medios más adecuados para sobrevivir.

²⁸ Estas nociones pueden confundirse con el vocabulario del nazismo; sin embargo, analizar la relación entre estas nociones y la propaganda nazi exceden el propósito de esta investigación.

En concreto, para Heidegger el problema del temple de ánimo se puede entender desde *Ser y tiempo* como una comprensión existencial con su ser más propio a partir de un enfoque concentrado en el análisis del *Dasein*. Mientras que en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* involucra una reflexión centrada en una época histórica, en *Ser y tiempo*, Heidegger habla de la huida, de la indiferencia y de la angustia, este último es el temple de ánimo fundamental que facilita captar un sentido del ser. Pero esta huida, indiferencia y angustia aíslan al individuo en su intimidad. En contraste con el planteamiento de los temples de ánimo en *Ser y tiempo*, Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* aborda la disposición afectiva del tedio en relación con una época en la que el individuo se siente enajenado y vacío. Por ello, Lythgoe propone que una forma de entender el tedio contemporáneo implica un retomar al análisis que ofrece Heidegger en *Ser y tiempo* con el concepto de resolución; noción mediante la cual el hombre asume sus posibilidades de acción en una época histórica y debe asumirlas porque en esencia el hombre al ser finitud debe dedicar adecuadamente su tiempo de vida en relación con sus proyecciones en el mundo. De acuerdo con las pretensiones de la presente investigación doctoral es relevante comprender la conexión de los temples de ánimo con el sentido práctico que se despliega en la estructura del cuidado. Esto permite entender cómo la experiencia humana está situada en la acción y comprender cómo a partir de la ocasión o de un acontecimiento el ser humano teje su relación con su mundo-entorno.

1.5 Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones

Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* propone una filosofía de la voluntad que se funda esencialmente en tres premisas. La primera se relaciona con el análisis eidético de lo voluntario; la segunda se enlaza con la antropología filosófica de lo falible; y la tercera se encadena con la exégesis simbólica de los mitos. Según el pensador francés, la primera premisa se enfoca en el análisis fenomenológico de la voluntad tomando como punto de partida la experiencia intuitiva en la que se observan las cosas de manera originaria y clara para facilitar la descripción de las estructuras fundamentales que conforman el fenómeno volitivo. La segunda premisa se halla asociada a una reflexión antropológica de lo falible, en la que el hombre como ser finito al tratar de comprender lo infinito puede verse seducido por la desmesura porque hace proclive a la experiencia humana a la posibilidad del mal. Y la tercera premisa se vincula con la dimensión del mito mediante la exégesis, esto es, el relato mítico

desvela un sustrato más profundo que el pensamiento pues tiene una función simbólica: los mitos muestran el nexo que une lo humano con lo sagrado.

En línea con lo anterior, Ricoeur efectúa en el primer tomo de la filosofía de la voluntad un diálogo entre la fenomenología de Husserl y la filosofía existencial de Marcel “con el propósito de incorporar al hombre de carne y hueso” (Cárdenas, 2011, p. 88). Ricoeur descubre que Marcel, a través de la noción de filosofía de la encarnación, intenta captar la relación de lo voluntario y de lo involuntario y la forma cómo esta relación se manifiesta en la corporalidad. Pero frente a Husserl, Ricoeur tiene dos reservas. Una reside en que la fenomenología husserliana en su descripción eidética no logra penetrar la interrelación entre lo volitivo y lo corpóreo; y otra consiste en la superación de la abstracción eidética mediante el misterio de la encarnación, esto es, “la fenomenología debe superar una eidética demasiado clara, hasta llegar a elaborar “índices” (*index*) del misterio de la encarnación” (Ricoeur, 1988, p. 244). Acorde con la forma de ver la filosofía de la encarnación, Marcel enfatiza que no es necesario reducir la corporalidad a la visión espacial y objetiva; perspectiva desde la cual se entiende al cuerpo como una cosa, pues “tal reducción empobrece al cuerpo” (Troisfontaines, citado por Urabayen, 2010, p. 40). En ese sentido, según Marcel, el índice personal (*Index*) que resalta la afirmación “yo soy mi cuerpo” no es una defensa del materialismo, sino “un rechazo de la identificación cartesiana del cuerpo con la mera extensión” (Urabayen, 2010, p. 40). El índice personal representa una manera de mostrar lo inagotable de la experiencia y su imposibilidad de reducirla a una sola mirada. Igualmente, el índice simboliza el límite que advierte que la corporalidad no puede ser reducida a una cosa, por ejemplo, la experiencia-límite de contemplar un cadáver o la experiencia de apreciar un cuerpo desnudo. En ambas experiencias el cuerpo no es un objeto, sino un misterio que desvela lo inefable: lo que no puede describirse racionalmente por el sujeto que vive la experiencia.

Entre la descripción eidética husserliana y el concepto del misterio de la encarnación marceliana, Ricoeur se ubica en la “intersección de dos exigencias: la de un pensamiento alimentado por el misterio de mi cuerpo, y la de un pensamiento preocupado por las distinciones heredadas del método husserliano de descripción” (Ricoeur, 1986, p. 15). La reflexión filosófica de Ricoeur pretende “describir las estructuras fundamentales que servirán de guía para comprender lo cotidiano” (Cárdenas, 2011, p. 89). En la cotidianidad la voluntad se manifiesta de forma contradictoria, una conciencia vacilante, que a través del enredo o de la contradicción

pone de relieve las estructuras del laberinto humano: necesidad, emoción y hábito. La encarnación da cuenta de lo humano como misterio, conflicto, enredo y ella tiene su origen en las formas como las emociones inciden en la definición de las pasiones. Estas estructuran el mal moral y revelan “las posibilidades fundamentales del hombre” (Ricoeur, 1986, p. 15). En la descripción de la voluntad se muestra como índices de la interrelación lo volitivo y el modo como la necesidad, la emoción y el hábito configuran lo humano y su vínculo afectivo con el mundo.

Se entiende por necesidad la apetencia relacionada con la autoconservación, por emoción la reacción que mueve la voluntad a actuar, y por hábito el modo como se conforman las prácticas cotidianas. Estos tres índices movilizan la voluntad hacia al cuerpo mediante un esfuerzo que adopta por su consentimiento. Sin embargo, no hay claridad propia de lo involuntario o de lo voluntario por separado. Solo es posible entender una voluntad cuando se considera “la relación de lo voluntario e involuntario. Y por esta relación la descripción es comprensión” (Ricoeur, 1986, pp. 16-17). En otras palabras, la descripción de los fenómenos volitivos presenta una serie de estructuras que movilizan la acción, la cual está en continua dialéctica y que vacila al momento de decidir. De suerte que el análisis fenomenológico ofrece elementos de comprensión de la fragilidad y finitud humana.

Mediante la descripción fenomenológica Ricoeur ubica las estructuras cotidianas del querer, ya que desde la descripción se expone el vínculo de la voluntad con las nociones cardinales de la significatividad humana que involucran simultáneamente una relación con lo voluntario y lo involuntario. Estas nociones cardinales de la descripción fenomenológica de la significatividad implican tres actos de la voluntad. El primer es el decidir y desde este la voluntad decide y motiva al cuerpo a realizar una determinada acción; el segundo es el obrar que consiste en guiar el cuerpo a la acción; y el tercer acto de la voluntad es el consentir a partir del cual la conciencia asume la acción que el cuerpo ha realizado. En otras palabras, en la descripción fenomenológica de Ricoeur “la voluntad sólo decide realmente por sí misma cuando cambia su cuerpo y, a través de él, cambia el mundo. En tanto que no hago nada, no he querido nada completamente” (Ricoeur, 1988, p. 163). De modo que en este impulso volitivo no se trata de la supremacía sobre un cuerpo inanimado, “sino del esfuerzo que se logra en diálogo con la espontaneidad corporal” (Cárdenas, 2011, p. 89). La fenomenología de la voluntad de Ricoeur involucra simultáneamente el problema de la corporalidad y la afectividad.

Al describir el esfuerzo de la voluntad, Ricoeur analiza las funciones del movimiento del cuerpo suscitado por la emoción: el saber hacer preformado (los gestos y la percepción) y los hábitos (las prácticas que se ejercen para hacer algo). Estas funciones del movimiento hacen parte del segundo acto de la voluntad relacionado con el obrar y mover. Tanto obrar como mover no son separables del decidir, sino solo separables mediante un ejercicio analítico del pensamiento. Antes de la decisión está el proyecto como una suerte de idea previa que anticipa la acción y que consecutivamente la voluntad daría paso a la realización del proyecto. Sin embargo, la voluntad es la que decide en qué momento específico se mueve el cuerpo. Es decir, el movimiento corporal depende del acto de volición que continuamente renueva su proyecto:

Cuando obro, pienso en las metas de la acción, en los objetos de percepción y, en general, de representación que la ordenan. La conciencia de obrar es en gran parte una decisión continua, un mantenimiento, una corrección, una renovación del proyecto (Ricoeur, 1988, p.173).

La conciencia del obrar y hacer se hace patente en la voluntad de ver y percibir, en la que la mirada va de un lado a otro para detenerse en un punto y luego inmediatamente situar la vista sobre otro objeto. En el momento en que caminamos de manera voluntaria podemos aumentar o disminuir la marcha conforme con el propósito que tengamos en ese momento. La cuestión que se abre con el obrar y el mover es el modo como la voluntad parece participar en todos estos movimientos corporales y sensitivos sin que seamos plenamente conscientes de ello.

Para Ricoeur, la emoción, como función del movimiento, está en el orden de la significación, entre el saber preformado (los gestos y la percepción) y el hábito. La noción de hábito implica varios elementos entrelazados. En primer lugar, el hábito modifica la intensidad de las necesidades, es decir, tienen la posibilidad de “afectar la necesidad hasta el punto de que parece que la inventara” (Ricoeur, 1986, p. 94). De manera que el hábito puede influir sobre las necesidades hasta el punto de poder despertarlas, pueden incluso inhibir una conducta o también incitarla; sin embargo, el hábito no crea la necesidad, pero continuamente puede alimentarla. En segundo lugar, el hábito es un modo familiar y facilita al individuo realizar una acción. De ahí que “el hábito sigue siendo por su forma una disposición del querer actuar según un esquema privilegiado, de querer pensar y sentir de acuerdo con ciertos modos usuales y cómodos” (Ricoeur, 1986, p. 95). Quizás el hábito sea una forma de atajo en el que la voluntad transita

para efectuar una acción como, por ejemplo, en la expresividad gestual.

En cualquier caso, el gesto tiene en común dos dimensiones relevantes para la fenomenología de la voluntad :1) el gesto está relacionado con el hábito porque es una manera de responder cómodamente y usualmente al mundo; y 2) el saber hacer preformado representa movimiento entendido como reflejo o instinto que abarca el gesto. Según el pensador francés, el saber preformado se relaciona de igual forma con los fenómenos volitivos pues la voluntad a discreción puede llegar a ampliar o limitar los movimientos con su facultad; reflejos que aparecen en los primeros gestos y en las primeras formas de percepción. Por ello, el saber hacer preformado es un primer esquema de acción que manifiesta la relación entre cuerpo y mundo. Tanto percibir como gesticular son modos originarios de captar una relación inmediata con el mundo. Sobre el esquema de acción del saber hacer preformado se comprende la función del movimiento de la emoción que tiene la potestad de influir o conmover la acción. La función de la emoción no consiste propiamente en lanzar a la conciencia fuera de sí, sino en estremecerla; esto es, sacar a la voluntad de la inercia en la que está el individuo. Así la emoción sacude a la voluntad por medio de una “espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo; si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo” (Ricoeur, 1988, p. 203). En ese sentido, para Ricoeur, la emoción implica un doble movimiento: primero orientar la voluntad a la acción mediante una espontaneidad reflejada en una reacción; y segundo que esta misma espontaneidad pueda ser excesiva y comprometa el equilibrio de la voluntad de sí mismo. Esta tensión dialéctica de la voluntad en relación con la emoción puede ofrecer algunos elementos de juicio para entender la falibilidad humana como fragilidad en la acción. Ricoeur en su intento por comprender esta tensión en lo afectivo se apoya en Rene Descartes. Por esta razón, Ricoeur entiende la emoción como un movimiento espontaneo de la voluntad. Lo cual hunde sus raíces en el análisis de Jean Paul Sartre sobre la emoción como choque. Según Sartre, la emoción es un estado de desorden que tiene a la sorpresa como primera expresión y como característica a la pasividad originaria de la conciencia: mueve o arrastra la conciencia a una acción. Esta emoción sorpresa se extiende a dos tipos de emociones: 1) emoción choque y 2) emoción pasión: “la emoción choque cuya característica es prolongar el desorden de la emoción sorpresa. La emoción pasión cuya característica es la de complicar el desorden emocional” (Vino, 2020, p. 77).

En su intento por comprender filosóficamente el problema de las emociones Ricoeur

vuelve al *Tratado de las pasiones* de Descartes y al *Bosquejo de una teoría de las emociones* de Sartre, obras que le permiten enfatizar que la emoción es una función de movimiento y no meramente como una alteración o una afección. Ricoeur valora de Descartes que sitúe la emoción como una pasión que mueve a la voluntad a la acción, muy semejante como Ricoeur define la emoción como una función de movimiento. Por ejemplo, en la sorpresa quien es sorprendido por algún acontecimiento es alertado y dirige su atención hacia algo determinado. Siguiendo a Descartes, Ricoeur sostiene que solo con el deseo, “el viviente atento, en tensión y conmocionado, avanza o retrocede, busca o huye” (Cárdenas, 2011, p. 90). Dicho de otra forma, el concepto de pasión cartesiana provee de elementos de juicio para fundamentar la emoción como función de movimiento que introduce una *espontaneidad* que genera una acción. Pues configura un círculo que enreda pensamiento, voluntad y acción; que conectan con lo que se percibe y se hace patente en la expresión corporal.

Con base en la interpretación fenomenológica de Sartre, Ricoeur describe un segundo tipo de emociones: las emociones-choques. Estas se manifiestan en los estremecimientos emocionales desbordados: como el miedo, la ira, la tristeza o la euforia. Ricoeur las explica en términos de choque y no como desorden de la conducta, como lo establecen los psicólogos, “quienes las conciben como un descenso en estados primarios que son también los de los animales. Para Ricoeur, son desórdenes sólo si se reconoce que son producciones eminentemente humanas” (Cárdenas, 2011, p. 91), es decir, si se tiene en cuenta las circunstancias que motivaron a una determinada voluntad viviente a perder el gobierno de sí. En línea con Sartre, Ricoeur comenta que la emoción-choque tienen origen bajo un juicio precipitado que alerta y estalla en gestos: “la emoción une sin distancia el choque del pensamiento y la sedición corporal en esta continuidad vital del alma y el cuerpo que reside por debajo de todo esfuerzo posible” (Ricoeur, 1988, p. 217). De esta manera, la emoción como función de movimiento se puede representar en Ricoeur de dos formas: la primera como una especie de alerta que impulsa a una acción y la segunda forma como un caballo desbocado cuyo jinete, la voluntad trata de atemperar. Dicho de otro modo, la emoción es un indicador que puede modificar la conducta, ya que podría advertir al individuo de alguna eventualidad o inducir al individuo para que modere o tranquilice su comportamiento.

Además de la emoción como espontaneidad y de la emoción-choque, Ricoeur introduce un tercer tipo de emoción bajo la idea de complicación pasional o enredo en la cual la voluntad

se convierte en “prisionera de males imaginarios que son el combustible para la emoción. La pasión es producto de la complicación que va de la pasión a la emoción y de la emoción a la pasión” (Cárdenas, 2011, p. 91). La emoción pierde su centro de equilibrio y al hacerlo se vuelve sierva de una apasionada inquietud que la desborda se vuelven una misma cosa: “La esclavitud que el alma se da a sí misma y la agitación corporal que la trastorna se encuentran estrechamente mezcladas” (Ricoeur, 1988, p. 288). Este problema de la esclavitud de las pasiones parece encontrar un respaldo en la definición de Baruch Spinoza de servidumbre. Según Spinoza, la servidumbre es la

impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. (2001, p. 283).

Tal como define Spinoza, en la servidumbre se podría encontrar elementos de juicio para entender el concepto de Ricoeur de complicación pasional y que parece llevar a la experiencia humana al borde del exceso. Experiencia en la que el ser humano no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere, (Rom, 7, 19). La voluntad se convierte en una conciencia vacilante que continuamente teje su identidad en una red de contradicciones que lo llevan al paroxismo y que eventualmente se reflejan en las emociones. En efecto, Ricoeur sostiene que con frecuencia “la emoción es el paroxismo corporal de las pasiones” (Ricoeur, 1988, p. 220). La emoción sucumbe al exceso porque “lleva la marca de la esclavitud y acumula la potencia corporal de la emoción y la potencia totalmente espiritual de la pasión. La conciencia mágica nace de dicha acumulación” (Ricoeur, 1988, p. 220).

Posteriormente en *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur toma distancia de la fenomenología de lo voluntario para centrarse en una hermenéutica para comprender los excesos de las pasiones pues el mundo pasional es incomprensible para el método de la profundización existencial de la eidética. Éste sólo puede ser aprehendido en la vida cotidiana, en el teatro, en la novela, en la epopeya, o en las formas simbólicas del mito. Mediante la exégesis de los símbolos, Ricoeur lleva a cabo un análisis que denominó la simbólica del mal. Y tal como se sabe, en *La simbólica del mal*, Ricoeur estudia el problema de la culpa, la falta y la trascendencia. La culpabilidad se refiere a la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva en la fragilidad humana. La falta es lo que Ricoeur denomina como el enigma del mal, en el que se da la

irrupción de lo absurdo, y la trascendencia como la posibilidad de superar el mal sufrido en el que se manifiesta la reconciliación y el reconocimiento. Los conceptos de culpa, falta y trascendencia, Ricoeur los estudia en el marco de *La simbólica del mal*. Para Ricoeur, la culpa es producto de la conciencia de la falta cometida como, por ejemplo, la conciencia del incumplimiento de una norma. Así la culpa hace referencia a la dimensión simbólica del pecado y a la esfera de la moralidad. Mientras la culpa alude a la internalización del mal que se revela en el sufrimiento de la conciencia, que se sabe culpable, la falta refiere a la esencia del problema del mal, que surge como posibilidad de la infinita pluralidad del mundo donde la conciencia finita quiere aspirar a la infinitud. Al no lograrlo la conciencia se encuentra con el sufrimiento y descubre el mal. El acontecimiento del mal se hace viable porque el hombre al poseer una racionalidad ilimitada desea la infinitud, pero en la acción es finito. La trascendencia representa la posibilidad de superación del mal, constituye la apertura a otro modo posible de ser que posibilita imaginar lo que hace oportuno a la reconciliación y el reconocimiento. El dolor se vuelve una ruta de acceso a la trascendencia, dado que “es el dolor lo que produce un cuestionamiento radical no solo de nuestra propia realidad sino de todo lo que nos rodea” (Martínez, 2012, p.161). Todos estos elementos de juicio, que se encuentran entretejidos en los conceptos de culpa, falta y trascendencia, permitirán a Ricoeur entender el problema de la falibilidad humana en tanto que sello de la fragilidad constitutiva.

En resumen, el problema de la afectividad en Ricoeur implica el estudio de un plexo de relaciones que interconectan lo volitivo, lo emotivo y la corporalidad. Incluso lo corporal es una dimensión sensible que se abre al mundo y que potencia la comprensión de lo real. Lo emotivo en Ricoeur puede entenderse desde tres premisas, a saber: 1) la emoción como espontaneidad, 2) la emoción como choque y 3) la emoción como complicación pasional. A partir de estas tres premisas se explica el concepto de falibilidad que en palabras de Ricoeur es la esencia de la experiencia humana y que atraviesa sus modos de ser en el mundo como un ser frágil y finito en la acción. Otra cuestión que vale la pena resaltar es que el análisis de lo voluntario y lo involuntario en Ricoeur tiene como base un diálogo con el pensamiento de Husserl y Marcel. La referencia a Husserl se relaciona con la descripción de los elementos que componen el fenómeno humano de lo volitivo y la alusión a Marcel se enlaza con el misterio de la encarnación. Para Ricoeur la dialéctica existente entre conciencia, cuerpo y mundo resume la profunda ambigüedad que enreda lo voluntario y lo involuntario. El enfoque filosófico de

Ricoeur hace posible un horizonte amplio en el que se entremezclan el problema de lo afectivo, la corporalidad y la acción, conceptos fundamentales en esta investigación doctoral. De manera que Ricoeur al integrar elementos fenomenológicos de la voluntad, ofrece un pertinente análisis para entender las decisiones y la constitución lábil humana. Al tiempo que a través de una hermenéutica de lo simbólico establece una heurística a partir de la cual es posible comprender la relación entre el mal y la culpa; relación que además otorga algunas luces para efectuar la posibilidad de la trascendencia del mal al pensar las condiciones que harían posible hablar de reconocimiento, un sentimiento favorable para la construcción histórica del tejido social.

1.6 Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología

La prudencia aristotélica influyó sobre el pensamiento filosófico de Martin Heidegger. Esta influencia es relevante tanto para entender el giro hermenéutico de la fenomenología de Heidegger, como para mostrar el vínculo de la noción de *phrónesis* con la hermenéutica de la facticidad, la temporalidad, la finitud, la libertad y la autenticidad. Y ello será abordado aquí apoyado en los planteamientos de José Manuel Chillón, con el propósito de caracterizar el concepto de situación y acción en Heidegger como, última línea de interpretación, en este estado de la cuestión de la presente investigación doctoral.

En sus escritos tempranos tales como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *El concepto de tiempo*, la *ontología: Hermenéutica de la facticidad y los conceptos fundamentales de la fenomenología* Heidegger deja ver un interés por entender la experiencia desde el aquí, desde la facticidad del existir; es decir, a partir de las situaciones que atraviesa el hombre en su diario vivir. El existir abre una red de significatividades en la estructura del cuidado, existencial que posibilita entender el nexo entre *Dasein* y *estar-en-el-mundo*. Sin embargo, Heidegger al criticar ciertos aspectos puntuales de la fenomenología de Edmund Husserl como la concepción de ontología pondrá de manifiesto la necesidad de desarrollar una reflexión hermenéutica que piense la existencia en tanto que fenómeno relevante para la comprensión de la experiencia de lo humano. Según Heidegger, la forma como la fenomenología lleva a cabo la tarea del pensar cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *Dasein*. Es por eso que el filósofo alemán habla del existir como una cuestión urgente de la cual se debe ocupar la filosofía. Al pensar en el concepto de existencia, Heidegger acude a la noción aristotélica de *phrónesis* con el propósito de elaborar una reflexión

situada de la acción y de este modo actuar desde el aquí y el ahora o desde el instante en el que acontece una experiencia.

Según Chillón, Heidegger intenta reorientar la fenomenología a la experiencia que se da en el aquí y el ahora. Por ese motivo, el pensador alemán encontrará en la *phrónesis* aristotélica una noción fundamental para pensar la vida humana. Para lograr tal objetivo, encamina su investigación filosófica hacia el fenómeno de la vida, resaltando la facticidad, es decir, lo situado, lo concreto, lo sobreentendido lo cual se ha obviado en las investigaciones filosóficas y se ha ligado a una explicación puramente teórica. Lo fáctico es entendido por el maestro de Selva negra como aquello que acontece, que se revela en una vida. Heidegger parte de la fenomenología Husserl como ciencia originaria porque tiene como base el principio de todos los principios, es decir, ser fiel a las cosas mismas, así lo expone Husserl en el §24 de sus *Ideas*: “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (...) en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da” (1962, p. 58). Sin embargo, la fenomenología, acorde con Heidegger, debe comprender “la facticidad, debe hacer aprehensible lo concreto, lo últimamente concreto (...) solo se efectúa en y por el método fenomenológico” (Heidegger, 2014, p. 38). Dicho de otra forma, para Heidegger la fenomenología debe dejar a un lado su pretensión teórica y concentrarse en tematizar el acceso con la cosa misma, esto es, la vida.

A través de su hermenéutica fenomenológica de la facticidad, Heidegger intenta comprender la vitalidad cotidiana, la cual no se reduce a un objeto del cual se pueda tomar distancia para estudiarlo de manera general. Por eso, entender la facticidad de la vida implica seguir de cerca las manifestaciones vitales, manteniéndose en ella. Ya que en la fenomenología los objetos se toman tal como ellos se muestran. Como se ve, la vida no es un objeto, pero tampoco se reduce a la noción de sujeto. Tanto sujeto como objeto están asociados, según Chillón, a “modos de teorización que son siempre formas de reducción del horizonte de la vida” (Chillón, 2019, p. 136). Para matizar el análisis fenomenológico, Heidegger apela al tratamiento de la vida moral que Aristóteles lleva a cabo en la *Ética a Nicómaco*, sobre todo lo que está relacionado con la *phrónesis*.

Acorde con Heidegger, la *phrónesis* es la virtud con la que debe conformarse el hombre en su acción libre. No derivada de un principio único, sino que surgida en la ocasión. Lo cual valdrá como patrón para orientar la dirección renovadora de la fenomenología que permitirá a

Heidegger establecer un viraje hacia la hermenéutica, puesto que la noción de *phrónesis* indica un concepto de razón más amplio, basado en la finitud y consecuentemente en la temporalidad y la autenticidad como elementos fundamentales de una filosofía práctica. Aristóteles define la *phrónesis* como aquella disposición racional, “relativa a la acción en las cosas buenas para el hombre” (Aristóteles, 2004, p.188). Esta idea sin duda se relaciona con: a) excelencia en la deliberación, b) inteligencia en tanto que capacidad de comprender y c) consideración o juicio. Al ser la prudencia una disposición no cuenta propiamente un contenido como en las epistemes teóricas, sino que más bien se convierte en una virtud directiva del conocimiento práctico, es decir, una orientación de la acción hacia lo más conveniente. Según Chillón, “la prudencia es la virtud de hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo segura, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros” (Chillón, 2019, p. 138). Para Aristóteles, la *phrónesis* es una herramienta moral que provee al hombre la capacidad de un juicio ante la incertidumbre de toda acción libre, al momento de actuar. De esta forma, el ejercicio de la reflexión práctica exige disposiciones relacionadas con el aprendizaje, la memoria de experiencias vividas y la reflexión de circunstancias determinadas, así como de la necesidad de ponderar riesgos que espontáneamente puedan darse en una acción.

Hay un elemento propio del examen de la prudencia aristotélica que será clave para entender el papel de la hermenéutica de la facticidad y su relación con lo teórico. En Aristóteles el hombre prudente no solo conoce lo universal, sino también lo particular, esto último será relevante ya que lo particular es el ámbito donde se juega la acción humana. De manera que el hombre prudente no solo actúa por conocimiento también obra adecuadamente según la ocasión. Este carácter vivencial de la ética aristotélica permite a Heidegger tanto plantear un análisis que no se reduce a lo meramente teórico, como reconducir el método fenomenológico de Husserl. En la *phrónesis*, el hombre prudente elige conforme al punto medio “en el que halla la virtud” (Chillón, 2019, p. 138). La virtud es un elemento sustancial que rebasa el análisis fenomenológico dado que convierte el análisis de Heidegger en una hermenéutica de la vida no para pensar la existencia por fuera del marco de la experiencia, sino bajo la experiencia concreta de lo vital y lo significativo. El hombre prudente no encuentra el punto medio a través de un cálculo geométrico ni aritmético, sino bajo la deliberación de su libre juicio y responsabilidad. Comprender la acción se vuelve una tarea urgente a la que debe plegarse la reflexión fenomenológica tal como lo planteó Heidegger en *La Hermenéutica de la facticidad* y los

Problemas fundamentales de la fenomenología.

Otra idea para resaltar de la *phrónesis* y que facilita complementar el análisis fenomenológico es la cuestión del hábito. Mediante el hábito el ser humano puede modelar su carácter, esto es, un modo estable de poder “responder a las circunstancias” (Chillón, 2019, p. 138). Igualmente, la *praxis* le permite a lo humano moverse entre el aquí y el ahora lo que convierte la existencia en foco de atención. Al situarse el hombre prudente desde la temporalidad de lo presente, ello implica desenvolverse desde la finitud, la contingencia y la libertad en la que toda acción moral da garantía al hombre de trascender el tiempo, pero no para eludirlo sino para comprometerse en el esfuerzo dar forma al presente.

Al estar comprometido el hombre prudente con el presente se vuelve el existir lo significativo. Con el pensamiento aristotélico, Heidegger destaca la existencia como una cuestión filosófica en la que se pueda comprender algunos rasgos de lo humano. Un rasgo que Heidegger resalta es que el existir no es cosa alguna, de modo que la cuestión filosófica se centra en cómo hay que relacionarse con “ese dato genuino y previo que es el existir” (Chillón, 2019, p. 140). En ese sentido, a juicio de Aristóteles, el hombre prudente es aquel que actúa y tiene que obrar ahora, sin guía, ni método, sin hacer ninguna clase de pauta conclusiva.

La fenomenología es la ciencia de lo originario y lo originario es la existencia del *Dasein* como ser en el mundo. La filosofía para Heidegger es un reflejo del hecho de vivir y del impulso vital de la voluntad humana. La facticidad como experiencia del *Dasein* como ser en el mundo es comprensivo y hermenéutico porque la comprensión es el modo del ser del *Dasein* en cuanto que es poder ser y posibilidad. En la comprensión se da la significatividad “y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino” (Chillón, 2019, p. 141). En otras palabras, el *Dasein* guarda conexión con lo que hace, con las mediaciones que establece con otros ámbitos, con aquello que es relevante para sus propósitos y con sus proyectos vitales. De manera que el ser en el mundo como significatividad es la fuente constitutiva que dota de sentido la reflexión fenomenológica.

La significatividad se convierte, entonces, en un concepto decisivo dentro del análisis del existir para exponer los vínculos del *Dasein* con su mundo. Estos vínculos representan un intenso andar en busca de algo, estar ocupado en algo, que Heidegger denomina como *Sorge*, cuidado, y expresa la movilidad del trato con el mundo. El cuidado reemplaza la noción de

intencionalidad como relación básicamente teórica con el mundo mostrando las relaciones con el *mundo circundante*, el *mundo compartido* y el *mundo del sí mismo*. Este plexo significativo que se abre con el cuidado es la esencia del *Dasein*. Estar en el mundo no implica ser una cosa entre las cosas, existir se relaciona con cuidarse, ocuparse, preocuparse que se asocia con “atender, fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdidas” (Poggeler, citado por Chillón, 2019, p. 142).

La hermenéutica de la facticidad se caracteriza por dar cuenta de la dificultad ontológica con la que vida se hace cargo de sí misma. En efecto, El *Dasein* está enredado en “el problema que pretende resolver y que convierte la reflexión filosófica en una tarea hermenéutica” (Chillón, 2019, p. 143). Al estar la investigación filosófica inmersa en la facticidad es posible tener un acceso al ámbito de lo preteórico lo que permite Heidegger no incurrir en los problemas de Husserl de explicar el mundo sin reducirlo a una mera teoría, ¿cómo puede explicar una teoría través de la teoría? Aquí es donde la virtud de la *phrónesis* media entre lo universal y lo particular sin que se diluya la experiencia singular de la acción humana. Cabe resaltar, que allí donde Husserl habla de la intencionalidad como la conciencia de algo, Heidegger afirma la noción de cuidado como lo que posibilita al *Dasein* establecer nexos significativos con el mundo. El horizonte prudencial posibilita un género de conocimiento diferente. Va más allá de un horizonte meramente teórico para situarse en el ámbito de la praxis.

Heidegger mediante la *phrónesis* amplía el concepto de verdad, que no se agota en lo apofántico o en lo proposicional y que, por ende, ya no se define exclusivamente en términos de adecuación; ahora la experiencia cotidiana y significativa también es una forma de conocimiento. Según Aristóteles, el hombre asume tres actitudes frente a la realidad, las cuales se corresponden con los ámbitos de la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis*. Estas tres actitudes son reinterpretadas por Heidegger como el *ser-ante-los-ojos* que estaría relacionado con la representación de la ciencia; el *cuidado* o el *Dasein* asociado al trato y los vínculos con el mundo y el *ser-a-la-mano* o de los útiles, el ámbito de las cosas que usamos a diario. La *phrónesis* abre un género de conocimientos distinto al de la representación y al de los útiles porque hace referencia a la experiencia de lo práctico, de lo situacional de aquello que solo podemos pensar en un acontecimiento o una ocasión. Este modo de verdad situado en la experiencia es una “manera primaria y esclarecedora de acceder del ente al mundo en el trato que se lleva a cabo

con este último” (Chillón, 2019, p.145). Lo cual quiere decir que la praxis es originaria porque es la experiencia que funda una hermenéutica de la facticidad.

Una cuestión crucial para entender la influencia de la *phrónesis* aristotélica es su relación con la temporalidad. Esta conexión con lo temporal Heidegger la sostiene cuando argumenta que “la interpretación concreta muestra cómo se constituye en la *φρόνησις* este ente que es el *καιρος* (...) La *φρόνησις* permite que quien actúa comprenda la situación” (Heidegger, 2002, p. 68). Lo prudencial atraviesa la visión inmediata del instante, con lo que se abra la posibilidad de analizar la relación entre la ocasionalidad y la temporalidad. Heidegger denomina el momento de un acontecimiento como un momento kairológico. Según el pensador alemán, el *Dasein* se encuentra limitado por la temporalidad dado que el ser humano es un ser finito. Sin embargo, la finitud lejos de impedir la trascendencia humana más bien proyecta un posible sentido de la libertad. En esta proyección, la existencia está siempre pendiente de una posibilidad de ser que anticipa al futuro, pues el pasado ya fue y el presente está siendo sido. El análisis de la finitud de Heidegger y que es constitutiva del *Dasein* se debe entender como apertura dependiente y responsable de posibilitar la diferenciación ontológica entre lo ente y el sentido del ser, lo cual facilita la comprensión entre el ámbito de los objetos y el ámbito de la experiencia de la libertad la cual estaría en conexión con una determinada situación.

La *phrónesis* está asociada a lo oportuno, propio de lo que acontece en una ocasión. Esto es lo que Chillón concibe como el carácter kairológico de la prudencia, en la que el cuidado está relacionado con la temporalidad. El instante se convierte en el fundamento de la estructura del cuidado. Para Heidegger, la preocupación del *Dasein* no está solo en el ahora, sino lo que podría proyectarse hacia al futuro: “el tiempo venidero, los ahora que aun no siendo presentes pero que están viniendo, estos ahora en cuyo momento en cuanto venidero es algo” (Heidegger, citado por Chillón, 2019, p. 147). En ese sentido, se puede señalar que la prudencia tiene por objeto lo contingente: “la situación concreta en la que ya siempre se está” (Chillón, 2019, p. 147). La praxis se hace patente en las relaciones sociales las cuales tienen como característica lo imprevisible y la incertidumbre en la que la experiencia se entiende mediante el trato cuidadoso de los asuntos que lo humano se ocupa y sale al encuentro. Efectivamente, la *phrónesis* es la virtud hermenéutica que se apoya en la fragilidad y la libertad del hombre de carne y hueso. La libertad no solo alude a las decisiones, sino a las condiciones que hacen posible todo poder de deliberación. En todo caso, la praxis es el ámbito de las relaciones

interpersonales significativas que tiene como rasgos lo ambivalente y lo contingente. La praxis es para Aristóteles la esfera de la acción, es decir, *dynamis* mientras que para Heidegger la praxis se constituye como una proyección, una posibilidad del ser del *Dasein*.

Empero, es importante establecer algunas distinciones para comprender el ámbito de la praxis. La praxis no debe confundirse con la esfera de la *poiesis*, aun cuando la *poiesis* se relacione con cierto tipo de sabiduría, la de la *techné*. Tampoco la praxis se puede equiparar con lo *poiético* si no se quiere alterar el horizonte de lo prudencial. Hay que recordar que el orden de lo teórico es el del conocimiento y de lo demostrativo; la praxis el ámbito de la experiencia y de lo contingente; lo *poietico* la esfera de la creación y lo productivo, y la *tecnhé* del trato eficaz con las cosas. La filosofía no se reduce a un método, implica la comprensión de la vida fáctica y el despertar de un determinado temple de ánimo.

La hermenéutica de la facticidad diferencia el ámbito de la praxis y la *poiesis* que posteriormente Heidegger contrastará en *Ser y tiempo* como la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) del *Dasein*. El mundo cotidiano es la esfera de la *poiesis* de la vida impropia. El ámbito de la praxis está vinculado al de la facticidad donde “acontece la existencia humana arrojada, lanzada, obligada a tomar perpetuamente una decisión, a decidir sobre su propio modo de existir” (Chillón, 2019, p. 149). Pese a la demarcación entre *poiesis* y praxis, Heidegger señala la estrecha unidad entre el terreno de la praxis y la *poiesis*. El primero muestra el vínculo de la experiencia humana y mundo; el segundo establece un nexo productivo con las cosas. Más adelante, en *Ser y tiempo*, el cuidado y la pre-ocupación se convierten en el “modo fundamental de existencia del ser que en su ser le importa su propio ser” (Chillón, 2019, p. 149). En este punto es relevante destacar los temples anímicos para comprender el papel de la finitud. El *Dasein* a través de un determinado *pathos* logra orientar su proyecto hacia un sentido. Las disposiciones de ánimo permiten el despertar o tomar una resolución en la que el *Dasein* ejerce su libertad más propia. La libertad se juega en la situación vital de la experiencia humana en el contexto de la praxis.

La *phrónesis* es una virtud que posibilita deliberar y tomar una decisión a partir del punto medio. La prudencia en Aristóteles no es el resultado de un ejercicio de reflexión científica, sino más bien producto de la experiencia. Heidegger retoma muchos elementos filosóficos aristotélicos para complementar los análisis fenomenológicos de Husserl. Debido a que, a juicio de Heidegger, la filosofía de Husserl hay un componente teórico que no facilita

entender el plexo de relaciones significativas. Heidegger aprecia la noción de la *phrónesis* porque da cuenta de la complejidad de la vida fáctica a través de la comprensión de la situación. Mediante la *phrónesis*, el filósofo alemán sostiene que el problema de la verdad no se agota en lo apofántico ni lo proposicional, sino que la verdad también está relacionada con la experiencia vital, con la existencia. La verdad no solo es un asunto de adecuación de conceptos sino también algo que se experimenta en carne y hueso. Como se ve la prudencia aristotélica guarda una conexión con la finitud, debido a que la temporalidad moldea la constitución de los proyectos humanos. No obstante, Heidegger resalta que a pesar de que estamos limitados como un ser-para-la-muerte por la condición finitud del ser humano, ello no es obstáculo para encontrar un sentido que de algún significado a la existencia. Por el contrario, es un impulso vital que empuja cualquier resolución y proyecto humano. La libertad brota de la acción humana en su poder de decisión, cuestión que recuerda la interrelación entre deliberación y *phrónesis* de la que hablaba Aristóteles. En otras palabras, la libertad del *Dasein* es auténtica porque nace de la finitud como un ejercicio de afirmación existencial.

1.7 Conclusiones

En este primer capítulo se trazó como objetivo explicar las tesis que subyacen a las principales líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo, según Heidegger y Ricoeur. Para ello, se realizaron seis acciones con el fin de entender la dimensión ontológica de la afectividad. En la primera, de la mano de Begué, se destacó que las pasiones del tener, del poder y del valer atraviesan la condición humana al punto de configurar la estructura moral, pues la fragilidad y la determinación de la voluntad se hacen patentes en la acción. En la segunda, apoyado en la interpretación de Duque, se puso de relieve que el temple de ánimo presupone la relación entre afectividad y mundo, dado que el mundo siempre lo descubrimos a través de un estado de ánimo. En la tercera, basado en el punto de vista de Grondin, se resaltó que cuando se habla de experiencia humana de mundo es ineludible desconocer la importancia que tiene la noción de lo voluntario y lo involuntario, ya que todo consentimiento de la voluntad se agencia entre la corporalidad y la acción. En la cuarta, acorde con la visión de Lythgoe, se explicó que los temples anímicos admiten interpretaciones distintas: una desde la experiencia afectiva del *Dasein* y otra desde la experiencia histórica de una época concreta. En la quinta, a la luz del

aporte de Cárdenas, se mostró que la dimensión simbólica se constituye en el puente de comunicación entre la fenomenología y la hermenéutica de las emociones. A esta dimensión simbólica se articulan el ámbito del mito y el problema del mal, temáticas que se relacionan profundamente con las pasiones humanas. Y en la sexta acción, conforme con el planteamiento de Chillón, se dejó ver que la prudencia aristotélica ocupa un lugar especial en la fenomenología de la existencia en el mundo cotidiano. La ponderación de la prudencia se conecta con el análisis de la situación y la toma de decisiones, asuntos que guardan un nexo con la afectividad.

Acorde con esas interpretaciones generales y la pregunta orientadora de la presente tesis doctoral, se puede ahora afirmar que si se quiere comprender la dimensión ontológica de la afectividad es fundamental integrar un concepto de racionalidad que incluya la unión entre emoción y significatividad. Todo intento de comprensión de la ontología de la afectividad admite una racionalidad desde la que se reivindica un horizonte de apertura a lo emocional y lo significativo, lo que facilita hablar de la existencia de una razón afectiva. Tal como se mostró, esta racionalidad afectiva tiene como soporte la experiencia abierta de mundo en virtud de la cual se hace viable la afectividad, es decir, viabiliza la red de vínculos y el acoplamiento del ser humano a sus situaciones. Esta forma de comprensión ontológica del fenómeno de lo afectivo será objeto de profundización en el próximo capítulo, que tiene como centro la noción de temple de ánimo. Concepto que contiene la dimensión afectiva del pensamiento heideggeriano.

CAPÍTULO 2

HEIDEGGER Y LOS TEMPLES DE ÁNIMO

Entender el lugar que ocupan los temples de ánimo en el pensamiento filosófico de Heidegger exige definir de manera comprensible lo afectivo. La definición de lo afectivo contiene como elemento fundamental la relación del ser humano con el mundo y ella hace posible la construcción de sentido de existencia de vida humana. Esta relación juega un papel significativo en nuestro intento por comprender el carácter filosófico que privilegia Heidegger respecto a lo afectivo, talante alejado del predominio del enfoque psicologista en el mundo. Por eso, en este segundo capítulo, se presenta el significado de templo de ánimo según el punto de vista de Heidegger; se explica la evolución conceptual del modo como Heidegger se aproxima al problema de la afectividad; y se expone la forma cómo la angustia y la serenidad abren el mundo al *Dasein*.

2.1 Templo de ánimo: disposición, humor y carácter

Heidegger introduce la noción de disposición anímica en el §29 titulado “El *Dasein* como disposición afectiva”, parágrafo en el que analiza filosóficamente la afectividad. La disposición anímica, tonalidad afectiva o los temples de ánimo abren un horizonte ontológico, en el que los estados de ánimo son “ónticamente lo más conocido y cotidiano” (Heidegger, 1997, p.138). Heidegger comprende los temples de ánimo como una estructura existencial de la experiencia humana distinta del enfoque de la psicología del sentimiento. La psicología del sentimiento es una rama de la psicología que se refiere a los estados afectivos en condiciones biológicas y los considera como la expresión de la vida vegetativa. Las funciones vegetativas están asociadas con la necesidad y lo instintivo, es decir, con la alimentación, el crecimiento y la reproducción.

Contrario a la versión psicologista, según Heidegger, fenómenos anímicos como “la imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos, y la caída en el mal humor” (Heidegger, 1997, p. 138) poseen una conexión con lo ontológico y a los cuales no suelen otorgarles relevancia en la vida cotidiana del *Dasein*. Se considera a lo anímico como algo natural y propio de la experiencia humana; lo que implica admitir que lo afectivo es voluble o cambiante, dado “que los estados de ánimo se estropeen y

puedan cambiar solo prueba que el *Dasein* ya está anímicamente templado” (Heidegger, 1997, p. 138). En efecto, el hombre como ser-en-el-mundo está arrojado ante sus posibilidades, las cuales constituyen la proyección de sus acciones en el espacio habitado donde se desenvuelve el *Dasein*. Heidegger explica esta relación del ser humano con el mundo apoyado en el existencial de la caída o en el estar arrojado en el mundo. De esta forma, al exponer la condición de estar arrojado se podrá caracterizar las nociones de inautenticidad y autenticidad para mostrar la imbricación de los modos de acceso del *Dasein* con el mundo y las disposiciones afectivas con el fin de plantear la relación ontológica entre el horizonte de mundo y facticidad bajo la siguiente hipótesis, que se expresa aquí en forma de pregunta: *¿acaso las disposiciones afectivas sumergen al hombre en la impropiedad, pero también podrían despertar en el ser humano un sentido auténtico de la existencia?*

Antes de responder a ese interrogante sería conveniente establecer algunas precisiones conceptuales relacionadas con los conceptos de temple: disposición, humor y carácter. Se analizan esas tres nociones con la intención de ofrecer un marco de interpretación al sentido heideggeriano de afectividad. La palabra temple proviene del latín *tempus* que significa tiempo. Igualmente, el término temple se relaciona con la temperatura o con el estado de la atmósfera. Por ello, se asocia con temperie, es decir, con un “estado de la atmósfera, según los diversos grados de calor o frío, sequedad o humedad” (RAE, 2022). Temple también se refiere a la “forma de ser o estado de ánimo de una persona” (Larousse, 2016) como, por ejemplo, Juan es de temple agradable y cordial. Temple posee afinidad con carácter y genio, de tal modo que aquel que tiene temple se afirma como individuo con carácter valiente, fuerte y tranquilo en las situaciones difíciles. Asimismo, la noción de temple implica la capacidad de una persona para hacer frente a las adversidades: *Juan sobrelleva los problemas con mucho temple*. Frecuentemente se vincula temple con entereza y serenidad.

La palabra disposición se deriva del latín *compositio* y alude a la acción y al efecto de colocar algo en el lugar adecuado o acomodado para cierta finalidad; también la disposición está asociada a la aptitud, esto es, la capacidad de una persona o una cosa con el fin de realizar adecuadamente cierta actividad, función o servicio. Pero no solo la disposición estaría relacionada con el desempeño funcional o la demostración de una habilidad o un poder saber. Disposición remite al comportamiento de una persona para efectuar una tarea. La actitud es lo que refleja una persona a través de su personalidad junto a su empeño para resolver problemas,

sus reacciones y manera cómo asume las dificultades en su entorno. Dicho de otro modo, mientras que la actitud se refiere al carácter de la personalidad humana y su forma de reaccionar frente a los problemas, la aptitud se insinúa más a la capacidad de una persona para cumplir una función y una tarea determinada. El propio Aristóteles da cuenta de este doble modo de entender la disposición como algo que está bien colocado y ordenado (*διάθεσις*) y la disposición habitual (*ἔξις*) que puede tener alguien en el momento en que realiza una acción. Una disposición permanente del ánimo, la actitud, que hace que normalmente obremos bien o mal o simplemente la costumbre o el carácter moral (*ἥθος*). En un sentido ético, los hábitos son vicios o virtudes, que son asimismo disposiciones, actitudes que motivan una acción en el individuo.

En cuanto a la palabra humor procede del latín *humoris* que significa líquido, humor del cuerpo humano. Humor se asocia al genio, al temperamento, es decir al carácter de una persona, específicamente, cuando se manifiesta abiertamente. En este mismo orden de ideas, humor se apunta a la disposición en virtud de la cual alguien se encuentra para hacer algo o una buena actitud para hacer algo. Además, el humor estaría vinculado con la forma en que se experimenta un estado de ánimo, pues el humor es “un estado afectivo que se mantiene por algún tiempo” (RAE, 2022). Si bien el término humor es de origen latino, fueron los antiguos griegos quienes pensaban que el cuerpo humano poseía cuatro líquidos básicos llamados “humores”, los cuales se relacionan con los cuatro elementos (aire, fuego, tierra y agua). Estos líquidos son la sangre (aire), bilis amarilla (fuego), bilis negra (tierra) y flema (el agua). En general se consideraba que el equilibrio de los humores era fundamental para estar saludable, de tal modo que cuando alguien estaba en “buen balance” se decía que tenía buen humor” (Cfr. Humor, *Etimología de Chile*, 2022). Estos cuatro humores están en correspondencia con los elementos cósmicos y las divisiones del tiempo, las cuales “controlaban toda la existencia y conducta de la humanidad, y que, según se combinarán, determinaban el carácter del individuo” (Klibansky, Panofsky, Saxl, 2004, p. 29). En otras palabras, temple, disposición y humor refirieron al carácter del ser humano, particularmente, a actitudes, a motivaciones y a estados de ánimo que pueden ser modificados dependiendo de la situación en la que se halla todo ser humano.

Las tres nociones, anteriormente mencionadas, influyen en el carácter (*ἥθος*) de cada persona y se manifiestan a través de sus hábitos y acciones. El carácter es lo que dispone a un individuo a que actúe de una determinada manera. Así “la persona iracunda reacciona con violencia y agresividad a lo que le incomoda; el valiente sabe enfrentarse con coraje al peligro”

(Camps, 2011, p. 42). El carácter es el conjunto de cualidades que cada individuo “va interiorizando e incorporando a su ser a modo de una segunda naturaleza” (Camps, 2011, p. 42). Este concepto de carácter en tanto que *ἦθος* permite considerar las nociones que Heidegger resalta como temple, disposición y humor en el sentido de que apuntan a un modo de ser de la experiencia humana, atravesada por el componente afectivo tal y como Aristóteles lo planteó en la *Ética a Nicómaco* y en la *Retórica* y que Heidegger estudió en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

Aquí es importante poner de relieve la relación entre la noción aristotélica de virtud como modo de ser, ya que la virtud es la que atempera la pasión y moldea el carácter. Por esta razón, Victoria Camps en *El gobierno de las emociones* explica, siguiendo a Aristóteles, que en el alma suceden tres tipos de cosas: 1) pasiones, 2) facultades y 3) modos de ser. Las pasiones se manifiestan sin quererlo, no son pensadas, y pueden arrastrar la voluntad del individuo. Ejemplos de pasiones son el miedo, el coraje, la envidia, el amor, el odio, los celos. Las facultades, en cambio, provienen del interior del alma y pueden entristecer, alegrar o hacer que se sienta compasión por alguien, dicho en otras palabras, que el individuo se apasione de una manera o de otra. Los modos de ser o las virtudes determinan la forma como se debe comportar una persona en una situación concreta. Y ellos poseen como característica regulan la conducta de alguien en relación con el estado de ánimo que se siente en ese momento, pues determinan si un individuo se comporta bien o mal respecto a la pasión que experimente. De manera que si una persona siente mucha rabia o admite que los celos se apoderen impidiendo pensar o actuar, significa que esa persona no se está comportando adecuadamente. Por eso, para el pensamiento aristotélico “las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sino *modos de ser*” (Camps, 2011, p. 44). Este modo de ser reflejado en el carácter es la clave para entender el concepto de temple de ánimo en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Temple anímico que será objeto de reflexión en términos de su proceso evolutivo de acuerdo con la interpretación de Heidegger.

2.2 La evolución conceptual de la afectividad en Heidegger

En el §29 de *Ser y tiempo*, Heidegger tropieza con el dilema de explicar la noción de temple de ánimo, esto es, de mostrar cómo el componente afectivo se revela en la cotidianidad de la experiencia humana. Al respecto, el filósofo alemán no ofrece una definición de entrada, sino que describe el carácter del ser humano inmerso en una situación afectiva en la que se

encuentra bajo una indeterminación emocional o una situación de aburrimiento, en la que la existencia es para el *Dasein* una carga (*last*). Esta indeterminación afectiva (*Ungestimmtheit*) implica sentir la complejidad de la vida como en un nudo que enreda la experiencia vital de lo humano. La causa de esta indeterminación la desconoce el propio ser humano, quien la ignora porque incluso el propio conocimiento no llega a comprender a fondo el multiforme drama del sentido de la existencia. En cualquier caso, aun cuando el *Dasein* pueda sentirse de buen estado de ánimo “también esta posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 138). Para Heidegger, un estado de ánimo (*Stimmung*) desvela la forma como uno se encuentra. La palabra alemana *Stimmung* expresa cómo alguien se siente y cómo le está yendo en las actividades diarias que realiza. En este modo de sentirse, dice Heidegger, el temple anímico (*Gestimmtsein*) revela una sintonía del *Dasein* con su situación. En el temple de ánimo, (*Gestimmtheit*) el *Dasein* se abre afectivamente en su existencia, es decir, el *Dasein* se encuentra en sintonía con la realidad que lo afecta y esta realidad es su propia existencia. Ahora bien, estar abierto (*erschlossen*) no significa que para el individuo sea clara la situación que tiene al frente. Que el individuo esté inmerso en una circunstancia no necesariamente comprende todo lo que le sucede, dado que muchas veces se percibe un fenómeno superficialmente omitiendo las posibles consecuencias que puedan derivarse de una acción. Al estar abierta, la existencia está expuesta. Esto significa que no sepa lo que se hace o que evite ser responsable de una decisión.

Al no tener una situación lo suficientemente clara y estar completamente inmerso el *Dasein* está expuesto y abierto en sus posibilidades, pero sin allanar un sentido; aun así, hay instantes en el que la banalidad o indiferencia del mundo que se experimenta en el aburrimiento irrumpe en la anodina cotidianidad del *Dasein* revelando un posible sentido. Este sentido desvelado muestra una sintonía con lo real como en el tedio, que pone de relieve el nudo *factum* (*nacktes*) de la existencia y muestra el horizonte de mundo bajo la forma de “lo que es y tiene que ser” y que quizás se podría resumir en la expresión coloquial así es el mundo²⁹. El estado

²⁹ La expresión original aparece en §29. *Das Da-sein als Befindlichkeiten*, página 134 de *Sein und Zeit* la cual es: „Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes» Daß es ist und zu sein hat« aufbrechen,” que podría traducirse al español como: “la vida cotidiana irrumpe el ser de la existencia, al desnudo en “lo que es y tiene que ser”.

de apertura implica una tensión porque en su modo de comprensión del mundo, el *Dasein* al estar expuesto podría no atribuir relevancia a los estados de ánimo que siente, sino que más bien intentaría eludirlos; al esquivar lo afectivo “se desvela el *Dasein* en su estar entregado al Ahí. En el mismo esquivar, está abierto el Ahí” (Heidegger, 1997, p. 139). En otras palabras, la situación en la que está inmerso el *Dasein* muchas veces lo lleva a no afrontar su propia realidad fundamental como una manera de acoplarse en el mundo. Esta manera de no hacerse cargo de su facticidad, posibilita analizar si lo afectivo se relaciona con lo inauténtico. Al no asumir la realidad, el *Dasein* desconoce cómo dar una proyección propia a su existencia. De acuerdo con Jorge Rivera (2010) el *Dasein* no asume la situación que le preocupa directamente, sino que más bien huye de sí mismo. Lo cual muestra la relación entre lo afectivo y el mundo ya que mediante el estado de ánimo el *Dasein* se aproxima o evita una situación.

Para Jesús Adrián Escudero, el *Dasein* se encuentra (*befindet sich*) inmediata y regularmente inmerso en el mundo. Esta relación entre *Dasein* y mundo enreda una apertura en una dimensión más profunda que la realizada en un plano epistémico. En el ámbito del conocimiento se representa lo ente colocándolo de frente. En la dimensión afectiva lo que se pone en juego es la situación de la existencia en lo cotidiano. Es necesario aquí destacar que la expresión alemana *Befindlichkeit* posee dos significados. Uno espacial que remite a la situación presente del *Dasein*: Yo me encuentro en casa, en Cali; y otro significado afectivo que manifiesta cierto estado de ánimo: hoy me encuentro contento. Heidegger toma ambos sentidos, los cuales establecen una relación de fundamentación: “lo espacial se funda en un encontrarse afectivo. Toda situación comporta un estado de ánimo (*Stimmung*), encierra una determinada tonalidad afectiva (*Gestimmtheit*), viene acompañada de una atmósfera emocional” (Escudero, 2016, p. 254). Dicho de otra forma, las disposiciones anímicas están presentes en toda situación crucial y cotidiana de la experiencia humana. Pues movilizan un sentido con el que se interpreta la realidad que se vive. El temple de ánimo es una manifestación esencial del estar-en-el-mundo que antecede toda relación cognitiva. Así como el ser humano es un ser social, asimismo es un ser afectivo. De manera que los estados anímicos poseen una cualidad social y pública, a la que un individuo podría evitar seguir si se vuelven tendencias afectivas dominantes. No obstante, es necesario aclarar que “el abanico de afecciones posibles está socialmente condicionado porque la disposición afectiva en que se encuentra el *Dasein* emerge de su estar-en-el-mundo”

(Escudero, 2016, p. 256). En efecto, la relación con el mundo está atravesada por una red de roles, categorías y conceptos determinados socio-afectivamente.

En la cotidianidad la existencia está expuesta, lo cotidiano contiene un estado de apertura en el que el *Dasein* está en condición de arrojado (*Geworfenheit*), “de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el Ahí. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de la entrega a sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 139). En la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, el ser humano está en medio de las posibilidades que le da el mundo. El horizonte que reúne esas posibilidades es lo que el filósofo alemán denomina como facticidad (*faktizität*) que tiene el carácter de ser ese existir en cada circunstancia: “el aquí posible en cada ocasión. ¡Ser-transitivo: ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el ser.” (Heidegger, 1999, pp. 25-26). En el análisis que Heidegger plantea sobre lo relevante en la existencia del ser humano se resalta el compromiso de éste con su presente, en su aquí y ahora. A partir de la temporalidad del presente la experiencia humana comprende su proyecto y sus posibilidades que lo atraviesan. Cabe resaltar en la cita anterior la expresión “ser-transitivo”, la cual se puede interpretar en sentido fenomenológico como dación, es decir, en la forma como se da el ser, como un darse, como una actividad continua que lo real da al *Dasein* incesantemente y que se podría representar gramaticalmente en español bajo el gerundio simple, *siendo*. Este tiempo verbal se concretiza en el modo indicativo soy, que puede ser comprendido de forma filosófica bajo el verbo existir que está siempre en una situación, en una ocasión. En el § 6 de su *Hermenéutica de la facticidad* nuevamente Heidegger retoma el concepto afirmando que “el existir propio es lo que es precisamente y sólo en su *aquí ocasional*” (1999, p. 49). Efectivamente, Heidegger sostiene que ocasionalidad y actualidad están mutuamente vinculados ya que toda existencia es histórica y, por ende, hunde sus raíces en el presente. El *Dasein* como ser-en-el-mundo implica también vivir en la cotidianidad. Al estar el *Dasein* como en el mundo significa que existe como proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). La condición de arrojado (*Geworfenheit*) indica el carácter fáctico, pues el proyecto humano existe antes de tomar conciencia de sí. La condición de arrojado involucra la apertura a una multiplicidad de posibilidades del *Dasein*, que están en relación con las necesidades, con la espontaneidad y con las actividades. Todas ellas situadas en el plano de la facticidad; es decir, del mundo entorno cercano y familiar en la que se da forma la experiencia humana.

En la disposición afectiva, el *Dasein* se descubre bajo la condición de arrojado. Esta condición no debe ser interpretada psicológicamente, sino bajo el enfoque ontológico de la estructura existencial de los templos anímicos porque, a juicio de Heidegger, “el templo anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, (...) La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p. 141). Dicho de otra manera, los estados de ánimo determinan una apertura frente al mundo y lo afectivo está asociado con el modo cómo se interactúa con los otros y con la forma cómo el ser humano asume su existencia. Los estados de ánimo revelan también una forma de habitar el mundo.

La condición de arrojado, de caída o de yecto procede del pensamiento agustiniano con el que el pensador alemán establece una conversación fructífera. Según Dante Klocker, Heidegger valoraba la filosofía de Agustín de Hipona con la que mantuvo en varias ocasiones un intenso diálogo hermenéutico. De acuerdo con Klocker, una de las referencias más importantes de Heidegger hacia la obra de Agustín se encuentra en el tratamiento de la estructura ontológica de la caída que se relaciona con la preocupación de Agustín de Hipona por la vida feliz. Así las cosas, el pensador alemán trae a colación un fragmento del libro X de *Las Confesiones* en el que se explica que los individuos son proclives al goce del placer. Todos los individuos caen en lo que pueden y con ello se contentan, debido a que “la carne desea cosas contrarias al espíritu y el espíritu cosas contrarias a la carne” (Agustín, 2000, p. 260). Lo que lleva a la voluntad a dispersarse y perderse en los asuntos del mundo, sumergiendo al *Dasein* en un estado de impropiedad. En efecto, el yo por su dinámica propia arrastra necesariamente en sí la tendencia a “*in multa defluere*”, a la dispersión, “a derramarse y perderse en la diversidad de los objetos inmediatamente accesibles en el mundo, quedando allí capturado y clausurado su horizonte vital” (Klocker, 2007, p. 118). La condición de estar arrojado se relaciona con el carácter mundano de la facticidad y la contingencia. El estado de yecto ofrece una mirada impropia o inauténtica puesto que la voluntad tiende a la dispersión y a no lograr concretar un proyecto o elegir una posibilidad. Pero esta ausencia de concreción en la voluntad del *Dasein* tiene tres implicaciones de carácter ontológico que vale la pena resaltar: 1) que el *Dasein* aun cuando no elija está decidiendo una opción, ya que no hacer algo, como en una omisión, es una elección; 2) que exista una forma de inauténtico no significa que el modo de vida auténtico sea

mejor o refleje una comprensión ética superior del mundo; y 3) que la comprensión ontológica entre vida auténtica e inauténtica está influida por la noción de *phrónesis* aristotélica que describe las maneras de actuar del ser humano en su cotidianidad.

La apertura al mundo es un rasgo ontológico que posee una primacía para la existencia del *Dasein*, tal apertura de horizonte impide que se conciba la facticidad como un hecho bruto (*factum brutum*). La apertura se abre significativamente en la comprensión y a través de ésta el ser humano distingue un sentido asumido en su condición de arrojado. En realidad, la comprensión de un sentido implica una mediación de los templos de ánimo. De ahí que para entender un sentido se debe estar templado anímicamente, es decir, encontrarse bajo cierta disposición emotiva: “en la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto” (Heidegger, 1997, p. 139). La experiencia de lo humano está atravesada profundamente por la afectividad. Mediante los afectos el *Dasein* se relaciona con las cosas, con los otros y consigo mismo, esto es, con su mundo-entorno.

Una cuestión que resalta Heidegger sobre los estados de ánimo, asociada con la condición de arrojado y con la inautenticidad, es el huir (*Fliehen*). En la huida (*Flucht*) el *Dasein* manifiesta una tendencia a refugiarse en el anonimato de la conformidad social que Heidegger denomina como lo uno (*Das Man*). En el conformismo, el individuo evita hacerse cargo de sí mismo, eludiendo asumir responsabilidades. Pero Heidegger también advierte que “el estado de ánimo (*Die Stimmung*) no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión” (Heidegger, 1999, p.139). Para entender esta referencia es necesario recordar que tanto los estados de ánimo como las emociones se manifiestan cuando algo atrae o causa una repulsión, por ende, son ónticos pues se ocupan de objetos o de situaciones concretas que experimenta alguien específicamente. Un ejemplo que permite ilustrar lo anterior sería la motivación por conocer más sobre cierto tema o el desagrado que puede ocasionar una persona al expresarse de cierta forma. El ser humano no se cuestiona cuando todo sale bien, solo lo hace cuando las cosas no resultan como quiere. Generalmente los estados de ánimo afirmativos no problematizan un asunto cuando las expectativas concuerdan con lo que desea. En consecuencia, cuando el *Dasein* se encuentra en un estado de ánimo elevado se desentiende de sus preocupaciones porque se siente libre de responsabilidad, así como evade, según Karl Marx, el obrero su puesto de trabajo tan pronto como no hay coacción física o de cualquier otro

tipo: “huye del trabajo como de la peste” (Marx, 1993, p.113). A diferencia de los estados de ánimo, las disposiciones afectivas (*Befindlichkeit*) interpelan al hombre cuando la voluntad se ve limitada o fracasa en la consecución de algún propósito. Los temple afectivos cuestionan la dimensión antropológica en su ser. Invitan al ser humano a despertar y a ver el mundo de otra manera. Al interpelar al ser humano, los temple anímicos se insertan en el horizonte mundano de la apertura. La afectividad al estar en estado de abierto representa condición de posibilidad de cualquier actividad humana. Los afectos atraviesan la voluntad orientándola y disponiendo de su esfuerzo volitivo hacia un foco intencional concreto. La apertura de los estados de ánimo se mueve en el ámbito ontológico. Frente a esto cabría cuestionar si ¿los temple anímicos pertenecen a la esfera de lo psicológico o lo ontológico? ¿Guardan conexión con aquello que el filósofo denomina como significatividad? ¿De qué forma se enlazan con la apertura? y ¿qué diferencia la *Befindlichkeit* de la *Stimmung*? Al respecto, se intentará trazar un esbozo que permita cartografiar las sinuosas intersecciones que se abren como caminos de bosque guiados por la relevancia del fenómeno afectivo en Heidegger.

Lo afectivo en Heidegger implica una situación con el mundo. Una posibilidad en virtud de la cual lo humano se realiza de manera concreta y se manifiesta en la vivencia. De esta forma, el mundo se nos aparece en la praxis cotidiana sobre el horizonte de lo familiar o de lo extraño (Cuchumbé, 2022)³⁰. Los temple, en realidad, condicionan el modo como nos relacionamos con ese horizonte de mundo que se nos abre. Ni el mundo ni lo afectivo dependen de nosotros. Simplemente lo afectivo, así como los acontecimientos del mundo sobrevienen. Los estados de ánimo acontecen. No provienen ni de fuera ni de dentro, sino que “como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo” (Heidegger, 2013, p. 140). Este carácter espontáneo de los estados anímicos parece estar asociados al concepto de pasión que Aristóteles desarrolló en la *Ética a Nicómaco* y que involucra emociones y sentimientos relacionados con el miedo, el coraje, la envidia, el amor, el odio, los celos. La capacidad de poder sentir los afectos, los sentimientos y las emociones en uno mismo y cómo estas nos pueden arrastrar constituyen el modo cómo sentimos las emociones.

³⁰ Al respecto, cabe decir que hacer lo extraño familiar encuentra su correlato en ideas como la siguiente: “El proyectar un horizonte común representa un momento en la realización de la comprensión, y únicamente alcanza solidez en la superación de los límites del horizonte del presente, y por esto los partícipes de la conversación están abocados a crear algo nuevo compartido. Así el crear está contenido en toda experiencia de comprensión” (Cuchumbé, 2022, p. 166).

No obstante, Heidegger intenta distinguir varios niveles de lo afectivo centrándose en los temples de ánimo o en las disposiciones afectivas las cuales trata de diferenciar de las emociones. Si se percibe en términos generales, Heidegger pareciera hablar de sentimientos más que de emociones. Sin embargo, tal como ya se expresó, la pertinencia de los temples anímicos para Heidegger no es un asunto relacionado con la psicología sino más bien con la ontología. Estima que la psicología refiere a un nivel de la constatación y lo evidenciable, es decir, el estudio de los estados anímicos como una reacción susceptible de ser controlada, mediante la experimentación³¹; mientras que la ontología alude a un nivel más existencial, al modo como los estados de ánimo nos facilitan una comprensión del mundo y nos abren en una situación determinada a un modo de ser y que en la interpretación cotidiana atribuimos algún significado. La significatividad nos muestra el mundo bajo nuestras valoraciones y estas influyen en nuestra toma de decisiones. Incluso Heidegger afirmó que “ni siquiera la más pura *θεορία* está exenta de tonalidad afectiva” (Heidegger, 2012, p. 142). Cuando aprendemos lo hacemos bajo cierta disposición afectiva que nos motiva como en los casos del asombro, la curiosidad o la duda.

En el §29 de *Ser y tiempo* titulado el *Dasein* como disposición afectiva, Heidegger sostiene que la filosofía de alguna manera ha estudiado el problema de las disposiciones anímicas cuando se apunta a las nociones de afectos, de sentimientos y de pasiones. La importancia de las anteriores nociones implica un vínculo como en el caso del afecto. Así, aquello que es significativo guarda una estrecha relación con el mundo circundante, con el entorno en que la experiencia humana está conectada. Un sentimiento es un estado de ánimo que perdura en el tiempo, lo que se piensa y se siente frente alguna situación. El enamoramiento, los celos y la frustración son formas de estar en el mundo, maneras de estar tal y como se dice a través de una conocida canción: estar atado a un sentimiento. Y estar atado precisamente significa tener un vínculo y vivir en ese vínculo. La pasión, por su parte, significa una manera desmedida de manifestar un sentimiento, la pasión tiende por lo general al exceso como en el

³¹ Se podría decir que las *fobias* y *los miedos* que los seres humanos presentan a lo largo de su vida son, en su mayoría, fruto del *condicionamiento clásico*. Tal como fue planteado en un experimento realizado por Watson y Rayner en el año 1920. Otro estudio es el *efecto espectador* que señala que cuando hay muchas personas observando un suceso y nadie intervenga posiblemente tampoco hagamos algo. El efecto espectador postula que, si hay más personas mirando ante una situación de emergencia, es menos probable que prestemos nuestra ayuda o auxilio. Esto puede ocurrir por diferentes cosas: miedo a que nos ocurra algo, vergüenza por ser los únicos que estamos ayudando. Cfr. <https://www.psicoglobal.com/blog/experimentos-psicologicos-muestran-perturbadora-naturaleza>

caso de los celos, de la euforia o de la cólera. También la pasión se relaciona con una afición, con algo que motiva o genera un profundo interés como en el caso de un tema apasionante.

De acuerdo con Heidegger, la primera interpretación de los afectos no viene de la psicología experimental sino de la retórica aristotélica. En la *Retórica*, Aristóteles estudió las *πάθη*. Al comprender la influencia de las pasiones sobre la acción humana, el estagirita se dio cuenta de la relevancia de las disposiciones afectivas en la persuasión discursiva. Persuadir significa saber leer de forma adecuada las necesidades y motivaciones latentes que tengan un grupo de personas para convencerlos de modo que hagan algo o dejen de hacer algo. La persuasión es efectiva porque apela a las pasiones. En cualquier caso, todo aquello que recurre a lo pasional impacta agudamente las acciones de las personas. Una muestra de lo anterior, lo podemos observar en la publicidad y en las redes sociales puesto que refuerzan hábitos de consumo en el sistema económico y direccionan el curso de la acción del consumidor a partir de exaltar las pasiones.

Todas estas disposiciones anímicas que promueven determinadas tendencias sociales y que gran parte parece comportarse homogéneamente como si fuera una moda, es lo que Heidegger denomina como publicidad. Como un modo de ser del uno, de lo que la gente quiere y de lo que la gente necesita acorde con el direccionamiento de su estado de ánimo; no obstante, uno mismo hace parte de lo que la gente desea. Uno mismo además se suma a las opiniones existentes y hacemos parte de la red emergente de prejuicios en el juego social. En otras palabras, uno mismo es también una opinión. Lo uno es una percepción, un sentir compartido que implica, según Heidegger, un propio temple anímico como, por ejemplo, la *avidez de novedades*. Esta es la tendencia social que nos mueve a preferir lo más novedoso o lo más nuevo: último modelo de la marca de un carro o de un teléfono móvil. Otro temple anímico sería lo que denomina Heidegger como las *habladurías*, ese temple se refiere a la tendencia social que nos impulsa a querer opinar, sobre todo, una tendencia promovida por los medios de comunicación y las redes sociales.

Tanto en el temple anímico de la *avidez de novedades* como en las *habladurías* el individuo se encuentra en una huida, no se hace cargo de lo que sucede porque solo se queda con el título de la noticia; y al estar en una huida la experiencia humana en tanto que *Dasein* no se hace cargo ni se responsabiliza de su propio proyecto de existencia. Vive y existe en tanto

que opinión. Pero, ¿qué significa temple? y sobre todo como ¿cómo se llega a relacionar los temples anímicos con las creencias?

La palabra temple alude a una diversidad de nociones que se relacionan entre sí. El temple está asociado a la templanza, a un determinado temperamento que a su vez insinúa una formación de carácter, a una disposición o un hábito. Para Aristóteles, la virtud es un ejercicio orientado al término medio, tal como la prudencia o la sensatez. La palabra temple también nos remite al ámbito de afinación de instrumentos musicales y a la forja de metales. Un instrumento bien templado suena armonioso; una pieza de acero bien forjada produce una poderosa espada. Finalmente, temple alude a temperatura y, por ende, a cómo se encuentra cierto ambiente, es decir, si está movido o aburrido, o si un determinado ambiente es pesado o equilibrado como en el caso de los ambientes de trabajo. En otros términos, los temples de ánimo apuntan al carácter como un modo de ser en el mundo. Los temples están relacionados con las disposiciones afectivas que motivan una determinada acción como lo planteó Aristóteles. No obstante, Heidegger, hace una interpretación ontológica de las disposiciones y la *phrónesis* aristotélicas. No se concentra en la reflexión de la acción virtuosa, sino que vuelca toda su atención en una ontología de la facticidad. Esto es, atiende la acción cotidiana y la forma como la experiencia humana se vincula y se nutre en una red práctica de relaciones. Esa red integra un plexo de remisiones en la que aparece el fenómeno mundo. El mundo acontece en la ocasión en la que abre su sentido en el aparecer, en la plena vivencia de una situación.

Los temples anímicos *abren su sentido* en la manifestación del mundo, aparecen en la situación y en su irrupción determinan que el *Dasein* tome ciertas determinaciones y decisiones. En Heidegger el decisionismo se manifiesta después de la contemplación silenciosa de la angustia, temple de ánimo fundamental que estremece la existencia ante las posibilidades del mundo. De acuerdo con Heidegger, los temples afectivos tienen un carácter *aperiente* y, por ello, “tienen una importancia metodológica fundamental en la analítica existencial” (Heidegger, 2012, p. 143). Aquí *aperiente* significa acción y efecto de abrir. *Aperiente* también es sinónimo de aperitivo aquello que sirve para abrir el apetito. Las disposiciones afectivas abren una comprensión del mundo en el que la existencia se encuentra. Por ello, posibilitan la apertura a la realidad con la que se sintoniza el ser humano.

El acople de la experiencia humana con el mundo es posible debido a los temples anímicos. De hecho, Heidegger argumenta que los tres existenciales, en tanto que modos de

ser que ofrecen la apertura con lo cotidiano, son la comprensión, los templos de ánimo y el lenguaje. La comprensión es la manera singular como el ser humano interpreta lo real; los templos de ánimo el vínculo que hace posible significar el mundo; y el lenguaje la mediación simbólica en la que se manifiesta los múltiples sentidos del ser.

El carácter aperiente, es decir, de apertura de los estados anímicos facilitan a la experiencia humana tener que moverse en una dirección y entender hacia dónde dirigir sus proyecciones de sentido. Para Heidegger, el fenómeno de la afectividad no se relaciona con lo psíquico, sino con la comprensión de lo contingente o de lo imprevisible que se puede manifestar siempre en una situación, tal como lo propone Aristóteles cuando habla de la suerte o del azar. De cualquier forma, lo afectivo siempre irrumpe intempestivamente, envolviendo una situación que va más allá de explicaciones psíquicas o argumentos neurocientíficos, una circunstancia que rebasa al individuo, pero de la cual no puede escapar. Para Heidegger, lo afectivo es una disposición que nos exige tomar una decisión y, por eso, nos abre a una interpretación concreta del mundo en la que somos siempre seres en situación.

En *Ser y tiempo*, Heidegger resalta la importancia de la retórica aristotélica como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (Heidegger, 2012, p. 142). Según Heidegger, el estudio de las disposiciones afectivas en el segundo libro de la *Retórica* es una primera aproximación al modo como se debe entender la mediación que ejercen las emociones, los sentimientos y las pasiones en la condición humana. La manera como Aristóteles estudia la afectividad implica una relación estrecha con un mundo compartido a través del lenguaje y de la comprensión de los fenómenos con que se relaciona la acción humana. Esto nos lleva al problema de distinguir la expresión alemana *Befindlichkeit* de la otra palabra de origen germánico *Stimmung*. Tanto la una como la otra hacen referencia al fenómeno afectivo y nos plantea en conjunto el problema de la afectividad.

Particularmente, se sugiere aquí hablar de una filosofía de la afectividad más que de una filosofía de las emociones. La afectividad alude a las emociones, a los sentimientos, a las pasiones y a las motivaciones. Estas irrumpen en la vida humana, como el *container* que golpeó sin previo aviso el casco del velero de Robert Redford en la película *Todo está perdido* en la que quedó a la deriva y tuvo que luchar por su supervivencia en medio de las tormentas. Quizás nuestra existencia sea un barco a la deriva en la que luchamos para mantenernos a flote tratando de buscar un sentido al naufragio en el que nos hemos convertido.

La *Beifndflichkeit* se relaciona con la manera como nos encontramos dispuestos afectivamente, con el modo como nos relacionamos con el mundo. Es la forma cómo el *Dasein* se acopla con el mundo. El *Dasein* dice Milan Kundera (1994) se relaciona con su mundo como el caracol con su concha. La traducción de *Beifndflichkeit* es encontrarse, estar en el mundo, este existir como hemos analizado se da solo bajo un determinado temple anímico. Sin embargo, Heidegger abandonó posteriormente esta concepción de lo afectivo. Después de su célebre escrito titulado *¿Qué es la metafísica?* en la que habló de la angustia como temple de ánimo fundamental, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* prefiere hablar de los fenómenos afectivos como *Stimmung* como estados de ánimos. Estos no se manifiestan en las vivencias del *Dasein* sino en el acontecer histórico; el protagonista ahora de lo afectivo ya no se refleja en la experiencia humana sino en la historia, en el arte y en la filosofía como un despertar. Bajo la *Stimmung*, Heidegger argumenta que los grandes acontecimientos de la historia de Occidente se revelan bajo un temple de ánimo como el asombro, la duda, la serenidad. Aun así, es apenas evidente que los temples de ánimo tanto a nivel existencial como a nivel epocal abren a un determinado modo de comprender el sentido inagotable del ser.

Ahora bien, los temples anímicos no están relacionados propiamente con los sentimientos ni con las emociones; sin embargo, es posible decir que son fenómenos afectivos. Tal como ya se indicó, lo afectivo en la reflexión filosófica de Heidegger no apunta a un asunto psicológico, sino a un problema esencialmente ontológico. De ahí que el planteamiento Heidegger sobre lo afectivo descansa en conceptos aristotélicos como las disposiciones anímicas en la *Retórica* y la prudencia en la *Ética a Nicómaco*. Acorde con estos conceptos, en el §29 de *Ser y tiempo*, Heidegger comprende la importancia del estudio de las pasiones en el segundo libro de la *Retórica* debido a que permite la legitimación de lo afectivo por fuera del marco de la psicología. Heidegger toma la exposición de las disposiciones anímicas del carácter del orador y las pasiones del oyente como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad” (1998, p. 156). Por ello, la importancia del pensamiento aristotélico en la definición heideggeriana de los temples de ánimo, pues estos solo se pueden entender en la relación entre el orador y el oyente orientada por un carácter (*ethos*). Hecho que presupone tanto disposición y prudencia como saber actuar en una determinada situación.

Según Heidegger, el enfoque de la psicología de los sentimientos implica una postura determinista que limitaría la comprensión de lo afectivo como un elemento que impide al ser

humano abrirse al absurdo de la existencia. El enfoque psicológico examina lo afectivo como una anormalidad patológica, como una disfunción fisiológica que tendría su origen en alguna área del cerebro al punto de influir sobre la conducta humana. Contrario al modo de entender lo afectivo desde el enfoque psicológico, Heidegger manifiesta la necesidad de pensar la realidad vivida en términos filosóficos; propuesta que lo motiva a rehabilitar la ontología como un diálogo permanente con los asuntos relevantes de la existencia, sobre todo los que expresan un dilema o se vuelven problemáticos para la comprensión del pensamiento.

Conforme con esa propuesta y con nuestra intención de entender el problema de los temples de ánimo en clave de la reflexión hermenéutica de Heidegger, nos permitimos traer aquí un símil mediante el cual dejemos ver la afinación entre el temple de ánimo y el ser humano (cuerda). Para Heidegger, el ser humano es un ser arrojado en el mundo, un ser que se las tiene que arreglar a diario, enfrentándose a las posibilidades que tiene a la mano. Teniendo en cuenta este contexto de supervivencia cotidiana, imaginemos, en primer lugar, un punto que designe la vida de un ser humano y, en segundo lugar, otro punto que insinúe la posibilidad de la muerte del mismo individuo. Tanto el punto que alude a la vida como el que apunta a la muerte son posibilidades reales y deben ser entendidos en términos objetivos. Ahora pensemos que los extremos de los puntos, que representan la vida y la muerte, se extiende a lo largo una cuerda o un hilo que une la vida y la muerte. No es que el ser humano camine sobre esa cuerda o penda de un hilo, más bien la existencia del ser humano es esa cuerda y simboliza su finitud en un hilo. Al ser entonces la condición humana una especie de cuerda, la templamos o destemplamos en las actividades que realizamos a diario. En cada cosa que hacemos se ejerce un determinado temple, es decir, actuamos bajo una actitud o una disposición en el momento en que se lleva a cabo una acción. Si nuestro temple es adecuado, nuestro obrar será virtuoso como la vibración de una cuerda afinada en un instrumento musical que produce un sonido armonioso. Si en cambio nuestra manera de comportarnos o de ser es inadecuada entonces nuestra conducta será disonante y cacofónica como la de una cuerda desafinada que desentona cualquier melodía. Al llevar este símil a los planteamientos de Aristóteles y Heidegger, resultará evidente que mientras para el primero el sentido de la autorrealización humana está en el ejercicio de las virtudes, en la vida en sociedad y en el cultivo del conocimiento; para el segundo la clave está en poder escuchar ese sonido (*Stimme*), esa melodía que llena de sentido la existencia o que incluso

posibilita escuchar el llamado de la conciencia o entender el clima de desesperación en una época.

Siguiendo con nuestro símil de la cuerda de un instrumento musical, ahora queremos agregar que si a la cuerda se le aplica demasiada presión es bastante probable que se rompa, pero si se ajusta la cuerda de manera acertada se conseguirá la tonalidad deseada. Lo mismo ocurre con nuestro carácter, si posee una actitud templada podrá mantener la tranquilidad en medio de la tempestad. Pero si el hombre es proclive a los vicios, la cuerda se destempeará. En ese sentido, la concepción de temple de ánimo se acerca en parte al ideal estoico de firmeza del sabio y la perseverancia frente a las adversidades. Si se compara Aristóteles y Heidegger, en este punto, la concepción de disposición afectiva en Aristóteles reside en el punto medio de la *phrónesis* y, por ello, cercano a la praxis de la ética. En cambio, para Heidegger la reflexión de los templos anímicos no se mueve propiamente en la ética, sino en la esfera de la estética. Esto es, una estética de la existencia en la que el ser humano forja un proyecto y vislumbra un sentido a la luz del cuidado de su existencia.

La cuerda en la que se temple la vida es la existencia que se basa a su vez en el aprovechamiento y *cuidado* del tiempo. Lo cual implica una modelación del carácter a través de una estética de la existencia, es decir, un *cuidado de sí*. Si el tiempo de vida es usado favorablemente en las actividades que proyectan un sentido auténtico, el temple anímico de la existencia estará ajustado a lo que nos motiva y, por ende, fortalecerá nuestro carácter; pero si el tiempo de vida se descuida y se desacopla, la posibilidad de encontrar un sentido propio en la existencia se verá frustrada. El temple de ánimo se refleja en el carácter, en la praxis de las actividades que tonifican y revitalizan el sentido en nuestra historia personal. Por eso, la frase de Heráclito (2006) “el carácter para el hombre es su destino” implica que el temple con el que el ser humano se enfrenta a las crisis determina una actitud ante la vida; carácter que se pone a prueba en las dificultades diarias, tal como lo pensaban los representantes de la escuela hedonista que solían afirmar que los navegantes más hábiles ganaban su reputación surcando tormentas y tempestades.

Explicado así el símil de la cuerda que nos ayuda a resaltar la dimensión ontológico-estética del pensamiento de Heidegger, pasaremos ahora rápidamente a señalar al menos siete momentos de la obra de Heidegger en la que se plantea el problema de lo afectivo con el propósito de alejarse de lo psicológico para legitimar la reflexión de lo anímico desde un

enfoque filosófico. En el primero, en *Hermenéutica de la facticidad*, anuncia la cuestión de la significatividad y lo cotidiano; en el segundo, en *Ser y tiempo*, reivindica el estudio de las pasiones en Aristóteles y define el concepto de temple anímico; en el tercero, en la conferencia titulada *¿Qué es la metafísica?* habla de la angustia como una posibilidad de la nada; en el cuarto momento, en el libro *los conceptos fundamentales de la metafísica*, afirma que la filosofía es un despertar anímico y una comprensión de lo epocal; el quinto, en el texto llamado *¿Qué es eso, la filosofía?* relaciona el asombro como un temple de ánimo fundamental para el filosofar; el sexto, en su conferencia *serenidad*, explica la disposición anímica esencial para contrarrestar el consumismo y la tecnificación; y, en el séptimo momento, en *Aportes a la filosofía*, vuelve sobre el concepto de disposición y analiza la indigencia, el espanto y la impotencia del pensar como elementos afectivos que reflejan el mundo productivo e inmediato de la técnica moderna.

El anterior itinerario bibliográfico hace posible trazar determinados momentos en la obra de Heidegger respecto al abordaje del fenómeno afectivo; itinerario que varía gradualmente pues Heidegger al inicio de su obra habla de la *Befindlichkeit* en términos de un encontrarse afectivo y luego considera la *Stimmung* como un temple anímico vinculado a un acontecer histórico. Este desplazamiento conceptual será determinante para el pensador alemán porque hace posible el paso de lo existencial a lo epocal. En otras palabras, el término alemán *befindlichkeit* está asociado al modo de estar templada una existencia singular. Contrario a ello, la *Stimmung* representa los temples de ánimo vinculados al sentir de una época. La *Stimmung* revela su esencia no en la existencia, sino en el acontecimiento como sucede con los conceptos de historia, del arte, de lo sagrado, de la crisis nihilista o del problema de la técnica; conceptos que ya no se orientan hacia el problema de la facticidad o la cotidianidad del *Dasein*.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger (2007) contempla al menos once características para entender el fenómeno afectivo de los temples de ánimo esforzándose por desvincular las disposiciones anímicas del ámbito de la psicología. Esta desconexión con la psicología de los sentimientos busca, como ya se dijo, otorgar relevancia a la filosofía en la tarea del pensar: 1) los temples de ánimo son repentinos, no se pueden controlar simplemente caemos en ellos porque nos sobrevienen (pp. 89-90); 2) los temples anímicos son la alegría, el asombro, la beatitud, la serenidad, la melancolía, la nostalgia, la cólera, el aburrimiento, el miedo, la angustia, el espanto, la impotencia, la indigencia, la huida y duda. (p. 95); 3) los

temples anímicos no se experimentan como algo que está “afuera” o “adentro” de nosotros, simplemente quien siente la experiencia está en sintonía con el mundo (p. 97); 4) los temples de ánimo se viven como una especie de atmósfera o ambiente (p. 98); 5) las disposiciones afectivas se expresan concretamente en el modo como nos encontramos (p. 98); 6) los temples de ánimo se reflejan en un estado de indeterminación como sucede con la angustia en la que no sabemos lo que nos afecta (p. 99); 7) los temples anímicos se dejan ver mediante “el presupuesto y el medio del pensar y el actuar” (p. 99); 8) las disposiciones afectivas se entienden como modos de aprehender o comprender lo real (p. 100); 9) los temples de ánimo siempre están presentes en una situación determinada (p. 101); 10) las disposiciones afectivas guardan una conexión con un despertar y un arrebatar como en el caso de la actitud filosófica (pp. 107 y 110); y 11) los temples de ánimo se manifiestan con cierto grado de equivocidad y ambigüedad (p. 108).

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que el fenómeno de lo afectivo se da en un determinado temple de ánimo. Esto es, un determinado carácter sobre las situaciones que nos estremecen, específicamente, en todas las experiencias vitales o telúricas que conmueven la comprensión habitual del mundo y que exigen una decisión. La base del decisionismo heideggeriano se mueve bajo un temple de ánimo que moviliza la voluntad del individuo a perseverar en su ser, a sobrevivir en la lucha continua de la existencia, forjando un proyecto acorde con las circunstancias que se le presentan y subsistiendo con los recursos que se tienen a la mano. Igualmente, el modo como templamos la existencia define nuestra relación con el tiempo. En efecto, cuidar de nuestro tiempo es el verdadero quehacer de nuestro ser más propio, tal como lo decía el poeta Horacio cuando hablaba del tópico del *Carpe diem* que ante la brevedad de la vida hay que aprovechar el día confiando lo menos posible en la incertidumbre del futuro. El carácter, por ende, debe estar templado para aprovechar la situación del presente en el que siempre estamos arrojados.

2.3 Temples de ánimo y apertura ontológica

La dificultad para comprender el concepto de temples de ánimo o de tonalidades afectivas reside en que ellos no hacen referencia directa a fenómenos como las emociones o los sentimientos, sino a cierto humor, esto es, a una determinada disposición que acompaña al ser humano en su modo de ser. Las disposiciones anímicas establecen un marco ontológico que

junto al lenguaje y a la comprensión posibilitan un nexo con el mundo. Pero esa dificultad de entender ligada al concepto de temple de ánimo se puede superar si acudimos a la idea situación límite (*Grenzsituation*), que el filósofo y psiquiatra alemán Karl Jaspers (1984) elabora en su libro *Introducción a la filosofía*. Según Jaspers, las situaciones límites son aquellas en las que la existencia se realiza de inmediato; situaciones vitales que no se pueden cambiar ni eludir como la muerte, el destino, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo que le enseñan al ser humano lo que significa el fracaso. Circunstancias que llevan a Jaspers a preguntar: “¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto?, a la visión del no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?” (1984, p. 19). La idea de situación límite nos ofrece una adecuada caracterización del concepto de temple de ánimo de la filosofía heideggeriana.

Los temples de ánimo, a juicio de Heidegger, aparecen en momentos críticos de la existencia humana, aunque también se manifiestan como una forma de ser que acompaña al *Dasein* en su *commercium*, es decir, en el trato e intercambio con el mundo. No obstante, cabe señalar que la idea de Jaspers sobre situación límite puede clarificar el modo cómo las disposiciones afectivas abren al *Dasein* ontológicamente al mundo. Los temples de ánimo, junto a la comprensión y al lenguaje son existenciales que proporcionan al ser humano la posibilidad de encontrar un significado al mundo en el habita. Las disposiciones afectivas como la angustia, el tedio y la serenidad son modos de comprensión de la crisis que se expresa en la intimidad del *Dasein* o en la exterioridad de las acciones sociales y en la forma como los acontecimientos aparecen en el curso de una época específica.

Es importante resaltar que el tema de los temples anímicos o de la afectividad en Heidegger se extiende a lo largo de su obra. Desde la *Hermenéutica de la facticidad* en la que se esboza tanto el problema de la caída, del estar o ser en el mundo, como también el problema de la autenticidad. En los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, se analiza la estructura del cuidado y el modo inauténtico en que el ser humano se abandona al mundo a través de la ambigüedad de la opinión pública y los medios de comunicación. Para Heidegger la esfera de los convencionalismos sociales y lo que la gente opina a diario lleva al *Dasein* a que se sienta como un extraño, un asunto que invita a reflexionar sobre el problema de la desinformación en las redes sociales. En *Ser y tiempo*, se plantea con profundidad el tema de la caída, la inautenticidad y la autenticidad. Estos deben entenderse como modos de ser del *Dasein* y, al mismo tiempo, se introduce la angustia como una disposición afectiva que abre una relación

ontológica con el mundo. Además, se desarrolla el concepto de existenciario que se divide a su vez en tres elementos: 1) comprensión, 2) disposición afectiva y 3) lenguaje. Esta triada es la que facilita entender la manera como el *Dasein* se constituye relacionamente con el mundo. Comprensión, afectividad y lenguaje son las condiciones de posibilidad en virtud de las cuales la experiencia humana encuentra de modo originario una respuesta al dilema antropológico del sentido de la vida.

De manera paralela, también vale indicar que el concepto de afectividad se extiende a otros textos como *¿Qué es la metafísica?* en el que amplía su reflexión de la angustia en conexión con la posibilidad de la nada. Esta reflexión ontológica de la angustia conduce a Heidegger a decir que los temples de ánimo no se relacionan propiamente con sentimientos y emociones, sino con lo ente en su totalidad. Según Heidegger “lo que llamamos sentimientos no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con los que nos avenimos en una u otra forma” (Heidegger, 2003, p. 5). Acorde con Heidegger, la metafísica se ocupa de la posibilidad de la negación de lo ente en su totalidad: ¿por qué el ser y no más bien la nada? ¿Qué se nos hace patente en el temple anímico? y ¿Qué nos coloca ante la nulidad absoluta de la nada? Así la reflexión de los estados de ánimo se convierte en una ontología de la fragilidad y la finitud humana.

Entre 1929 y 1930 Heidegger se distancia de la analítica del *Dasein* y se orienta a considerar los temples de ánimo como una manifestación onto-histórica. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, estudia el aburrimiento como un modo de aparición del sentido del ser en la rutina diaria y que caracteriza la crisis de una época. Esta crisis de sentido se refleja en la penuria del ser, que se cristaliza en los azares de la vida moderna. Contingencias que se visibilizan mediante las categorías filosóficas de mundo, finitud y soledad. En *Los aportes a la filosofía*, Heidegger conserva la línea de investigación de enfoque onto-histórico a partir de la cual destaca la impotencia del pensar, la indigencia, el abandono del ser, la maquinación; así como también realiza una nueva lectura del ser para la muerte, tema que desarrolló en *Ser y tiempo*. Toda esta indagación tiene por objeto comprender la influencia histórica sobre las formas del pensamiento moderno.

De igual manera, Heidegger analiza, en los *Aportes a la filosofía*, el tema de la disposición afectiva fundamental de la filosofía; disposición que se apoya en el asombrarse y el

presentir. El asombrarse es aquella disposición en que nos maravillamos con espanto y entusiasmo ante lo extraño experimentando “el chispeo del estremecimiento del ser [seyn]” (Heidegger, 2011, p. 53). El presentir alude a la capacidad de anticiparse al curso temporal de los fenómenos, es decir, pensar de manera calculadora “temporalidad verdadera y sólo próxima” (Heidegger, 2011, p. 36).

Hacia 1955 Heidegger escribe un breve ensayo titulado: *¿Qué es eso la filosofía?* En ese texto se pregunta de nuevo por los orígenes del pensar. A juicio de Heidegger, la filosofía es producto del asombro, un temple anímico fundamental que potencia la conversación y “nos pone en libertad” (Heidegger, 1992, p. 42). Este diálogo emancipador de la filosofía guarda una estrecha conexión con la historia, ya que posibilita una apropiación y una transformación de la misma tradición. Para Heidegger es fundamental volver sobre las raíces de la tradición filosófica que se apoyan en el *πάθος* del asombro, sentimiento que “determina la marcha del filosofar” (1992, p. 50).

Otro itinerario filosófico relevante para la comprensión del concepto de temple de ánimo, en la obra de Heidegger, es su texto titulado *Serenidad (Gelassenheit)*. Esta alocución tiene por finalidad distinguir dos tipos de pensamiento instalados en la Modernidad: 1) el pensar calculador y 2) el pensar meditativo. El pensar calculador se asocia con la racionalidad estratégica basada en un modelo de acción que busca la eficiencia y la eficacia como, por ejemplo, los campos de la política, la economía y la administración. El pensar meditativo exige un doble esfuerzo, pues requiere un mayor cuidado como lo hace el campesino que espera que brote la semilla de su cosecha; así como el artista que prepara la realización de su obra o el filósofo que se pregunta el sentido inmanente de la existencia humana. El pensamiento meditativo favorece la posibilidad de abrirnos al cuidado de nosotros mismos y la búsqueda de lo originario. El temple anímico de la serenidad resalta la preeminencia del pensar meditativo frente a la aceleración de la racionalidad instrumental y, al mismo tiempo, nos invita a contemplar con cuidado nuestro modo de ser en el mundo, puesto que en la época moderna el pensar calculador nos está conduciendo al borde de la autodestrucción.

En línea con esa explicación sobre el concepto de temple de ánimo y con el propósito de este segundo capítulo de la presente tesis doctoral, se pasará ahora a estudiar la comprensión afectiva que Heidegger desarrolla en algunas obras como *Ser y tiempo*, *¿Qué es la metafísica?*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y *Serenidad*. Lo anterior con el fin de entender

los temples anímicos de la angustia, del aburrimiento y de la serenidad. Igualmente, se considera importante resaltar el modo como lo afectivo se encuentra interrelacionado con otros aspectos de la experiencia humana, a saber, lo sensitivo y lo cognitivo. Así las cosas, lo afectivo es el ámbito de los sentimientos y estados anímicos; lo sensitivo es el ámbito de lo corporal, de las sensaciones, del placer y el dolor; y lo cognitivo es el ámbito del pensamiento, de la conciencia y de la racionalidad. Si bien en esta investigación nos ocupamos del aspecto afectivo, ello no significa que se desplace la prioridad que ocupa lo sensitivo y lo cognitivo. Uno y otro aportan elementos significativos a la apertura de lo afectivo como lo son la corporalidad y la autorrealización. Lo corpóreo como el ámbito de lo sensitivo es la fuente primigenia de los datos que se experimenta en la carne y que permite a los sentimientos dar cuenta del mundo entorno; lo cognitivo es un ámbito que hace posible a la conciencia evaluar el modo como el sí mismo se hace cargo de lo real mediante una interpretación o un juicio de lo que se percibe del mundo.

En consonancia con lo anteriormente dicho, los tres ámbitos de la experiencia humana a los que hemos aludido (sensorial, afectivo y cognitivo) hacen parte del conjunto de las experiencias vinculadas a las sensaciones de dolor y placer, de acuerdo con José Antonio Marina quien en *El laberinto de los sentimientos* y *El Diccionario de los sentimientos* se ha enfocado en la dimensión emotiva del comportamiento humano. Para Marina, al igual que para Heidegger, nuestra relación de primer contacto con el mundo es afectiva o ante-predicativa tal como lo ha sido señalado desde la fenomenología. Ciertamente, en palabras de Marina, no somos neutrales sino “seres necesitados, a medio hacer, pedigüeños que esperamos recibir la plenitud del entorno, hacia el que vivimos forzosamente abiertos y expectantes. Antes de conocer cosas concretas nos hallamos en un estado de ánimo, en una disposición afectiva” (2006, p. 19). Este a priori de lo afectivo al que refiere Marina describe la compresión que sale al encuentro con lo inesperado del mundo y que para Heidegger se manifiesta en la cotidianidad en la que nos encontramos abiertos y en espera ante la sombría incertidumbre de lo real.

En ese orden de ideas vale recordar que para Heidegger siempre nos encontramos en una disposición afectiva bajo la cual interpretamos el entorno vital que habitamos y compartimos con otros. Esta misma disposición anímica es la que nos da la certeza de plenitud de sentir la fragilidad cual naufrago en la búsqueda del sentido. De ahí que para Heidegger la búsqueda filosófica del sentido está profundamente relacionada con el despertar de un temple de ánimo como el asombro, lo que significa que las disposiciones afectivas mueven al hombre

a filosofar y a interpelar el sentido del ser. El estado de ánimo asocia la vida con el pensamiento, como ocurre en la admiración, la angustia, la preocupación, la curiosidad, el júbilo, incluso los templos de ánimo se hacen patente el sentido de la existencia en aquellas situaciones que describe Jaspers como situaciones límites o urgentes que importunan la vida y que impulsan al ser humano a buscar “lo escondido” (Safranski, 2000, p. 25). La vida misma puede importunar y desesperarnos al ir el hombre en búsqueda de sus arcanos. Bajo el influjo de los templos anímicos el *Dasein* se siente arrojado y descubre su existencia como una carga de la que debe hacerse responsable.

El análisis fenomenológico de las disposiciones afectivas facilita la comprensión de las condiciones de posibilidad a partir de las cuales el ser humano experimenta la libertad y los factores que limitan su capacidad de agenciamiento y afirmación en el mundo: ¿cuáles son las condiciones bajo las que el hombre se siente plenamente libre? ¿De qué forma influyen las disposiciones anímicas para que el ser humano se sienta autorrealizado? Heidegger abre una vía de exploración ontológica con el fin entender la relación entre la finitud, la afectividad y la existencia. A su juicio lo humano es ante todo posibilidad, un llegar a ser en el que las disposiciones afectivas hacen posible una afirmación de un sentido del ser en el mundo. Tal como lo señala el propio Heidegger en una carta de 1919 a Elisabeth Blochmann y que Rüdiger Safranski cita en la biografía del maestro alemán: “hemos de saber esperar intensidades de alta tensión en una vida con sentido, y hemos de vivir en continuidad con esos instantes no limitándonos a gozarlos, sino implantándolos más bien en la vida” (Safranski, 2000, p. 118). La afirmación de la existencia significa, en cualquier caso, según Safranski, para Heidegger posibilidad de una conquista de sí mismo, esfuerzo de comprensión humana que es auténtico “si es algo verdaderamente vivido, o sea, si es a la vez un ser” (Safranski, 2000, p. 118).

La comprensión de sentido pasa por la mediación de los templos anímicos que para Heidegger abren la posibilidad de una vida auténtica del *Dasein*. La existencia del *Dasein* en tanto que ser arrojado ante sus posibilidades contiene una referencia al ámbito de lo antepredicativo, a una instancia que trasciende a lo racional y se ancla en la dimensión afectiva, dimensión que, a juicio de Byung-chul Han, es anterior al ser consciente. Y ello en consecuencia nos remite a lo prereflexivo: “para pensar, se necesita primero *estar ahí o haber estado ahí*. Primero hay sobre qué pensar. Lo que mantiene vivo este *pasado* que la conciencia no puede alcanzar es el estado de ánimo” (Han, 2021, p. 57). Esto es, templo de ánimo o tonalidad afectiva

(*Stimmung*) tal y como lo denomina Félix Duque (2006) en su estudio sobre Heidegger titulado *En torno al humanismo*. Tal como ya se dijo, según Duque, la tonalidad afectiva o temple anímico alude a la palabra alemana *Stimme* que significa voz; también traduce humor, un carácter que nos acompaña y anima. Sin embargo, Duque advierte que esta disposición no apunta a un fenómeno fisiológico o psicológico, sino a una expresión lingüística germánica en la que cada quien da su voto o está de acuerdo con algo (es *stimmt*). Del término *Stimme* se deriva la expresión *Überestimmung* que denota estar en concordancia con algo.

La tonalidad afectiva o los temples de ánimo están vinculados con el término alemán *Stimmung* que traduce estado de ánimo y *Gestimmtsein* por temple anímico que da la impresión de un sujeto (el ánimo), que experimenta varios estados, y que por otra “pierde el ser de *Gestimmtsein*, convirtiendo éste ser o estar ‘afinado, entonado, acorde’ en una cualidad o propiedad del ánimo, y encima con resonancias ‘heroicas’ como si se tratase de la espalda del alma” (Duque, 2006, p. 41). Sin duda el concepto de disposición afectiva está atravesado por una serie de referencias ontológicas, lingüísticas y culturales que facilitan la comprensión filosófica que posee el término y que no guardan conexión alguna con una visión naturalista como en el caso de las neurociencias, la biología o la psicología, lo que tampoco significa un cierre discursivo con otras disciplinas como lo mostró Heidegger (2007) en su seminario de *Zollikon* en el que presentó sus argumentos ante médicos y psiquiatras. De acuerdo con Jorge Acevedo (1999), Heidegger nunca hizo excursiones en medicina. Sin embargo “compartió con médicos su inquietud frente a los padecimientos del ser humano” (Acevedo, 1999, p. 44). Además, el filósofo alemán sentía simpatía por una psiquiatría antropológica. Incluso pensadores como Ludwig Biswanger y Hubert Dreyfus que provienen de las ciencias del comportamiento tuvieron siempre de referencia en sus obras la reflexión ontológica de la filosofía de Heidegger.

En todo caso, *Befindlichkeit* y *Stimmung* son los términos empleados por Heidegger para referir a la dimensión afectiva. Afectividad que contiene los conceptos de estados de ánimo, afección y temple. Los estados de ánimo irrumpen sin previo aviso en nuestro comportamiento como una apertura que produce una afección en la comprensión del mundo del *Dasein*. El temple anímico o la tonalidad afectiva aparece como una disposición estable como el humor o el carácter fundamental de un individuo o de un pueblo. En todo caso, a partir del siglo XVIII se asocia la palabra *Stimmung* a los estados anímicos en general. De hecho, *Stimmung* equivale

al inglés *mood*, lo que en español se relaciona con humor, talante. Según Duque, la idea de tonalidad afectiva apareció de manera tardía a causa de la teoría fisiológica de los humores tal como habíamos señalado líneas atrás. Esta antigua teoría explicaba el modo como el temperamento de cada hombre vendría dado por la preponderancia de un determinado humor. Así, el repentino y pasajero aumento de uno de estos humores en el individuo alteraría la disposición natural lo que daría paso al mal humor, en alemán, *Verstimmung* que se asocia al corte abrupto de la *Stimmung*, esto es, al buen humor. *Verstimmung* también significa desafinar, estar de mal humor y sentirse disgustado.

Si bien es cierto que Heidegger no establece conexión alguna entre su teoría de los temples ánimo y la teoría fisiológica de los humores habría tres motivos para apoyar esta interpretación de Duque: 1) la teoría de los humores estaría relacionada con el concepto de flujo; 2) la teoría de los humores estaría conectados con el *Gemüt*; y 3) el nexo entre humor y hombre. Esta interpretación que desarrolla Duque es fundamental porque permite esclarecer el concepto de tonalidad afectiva que, a nuestro juicio, brindan tres posibilidades hermenéuticas que engloban el concepto de afectividad en el pensamiento filosófico de Heidegger. En esencia, las tonalidades afectivas son cambiantes y parecen variar su intensidad como si fueran un flujo. Emociones, sentimientos y pasiones a menudo arrastran al hombre a sus inclinaciones a relacionarse con otros cuerpos. A pesar de la continua fluctuación de las tonalidades afectivas, hay una disposición que predomina en el humor del *Dasein*, esto es, su temperamento, disposición estable que recibe el nombre de temple de ánimo. Esta disposición como hemos observado no es psicológica ni patológica, sino ontológica. Esta última permite al ser humano una comprensión de sentido del mundo.

Las disposiciones afectivas constituyen el ánimo, la esencia vital de lo humano que se vincula al espíritu, al sentimiento, al corazón: al *Gemüt*³². En la reflexión de Heidegger el *Gemüt* implica una *Stimmung* o carácter conformado por un temple anímico. Es importante distinguir la *Stimmung* relacionada con el carácter, el ánimo y el temperamento y las *Grundstimmung* que abren al *Dasein* a una comprensión del sentido del ser como son la angustia (*Angst*) o la serenidad (*Gelassenheit*); temples anímicos que logran conmover el modo como el *Dasein* se relaciona con el mundo. El concepto de *Gemüt* es central en la teoría de los afectos porque hace

³² La palabra alemana *Gemüt* se asocia al alma, ánimo, corazón, a lo agradable, a lo acogedor, a lo íntimo. También alude al carácter y al temperamento.

viable unir dos tradiciones fenomenológicas como la de Heidegger y la de Ricoeur bajo un mismo horizonte de análisis. En primer lugar, está la tradición filosófica vinculada al pensamiento de Heidegger que integra el problema del sentido y los estados de ánimo con los cuales el ser humano comprende al mundo y, en segundo lugar, está el pensamiento de Ricoeur que se apoya en una antropología de la falibilidad en la que el corazón, el *Gemüt*, el *feeling* avanza gradualmente hasta volverse una conciencia de sí. Tanto en Heidegger como en Ricoeur el corazón simboliza el momento más frágil de la experiencia humana.

La conexión entre humor y hombre viene dada por la palabra *humus* que significa secreción de la tierra. De *humus* también procede el término hombre, lo que permite hablar de la construcción de una antropología filosófica de los afectos; pero esta posibilidad va contracorriente de lo que Heidegger propone en su analítica existencial, puesto que Heidegger “no pierde ocasión para distanciarse de todo biologicismo” (Duque, 2006, pp. 43-44) o de cualquier discurso que determine la existencia. Recordemos que para Heidegger lo humano es antes que nada pura posibilidad que se refleja en un proyecto existencial. En *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el *Dasein* está arrojado, yecto, sobre un fondo, el *humus*, sobre el que se nutre y “que posibilita la apertura al mundo, la que descubre en un secreto acuerdo entre nuestra existencia como poder-ser (*sein-können*) y el ser de lo ente intramundano como ser-posible (*Möglichkeitsein*)” (2006, p. 44). Estos niveles de interacción ontológica son los que integran la estructura básica del *Dasein* como un modo de estar en la cotidianidad.

La estructura básica del *Dasein* posee una dimensión antropológica y ontológica, estructura que encuentra en el pensamiento de Ricoeur una correspondencia antropológica con la falibilidad y una equivalencia ontológica con la filosofía del sentimiento. La teoría de los humores y su relación con el concepto de flujo, la teoría de los humores y su conexión con el *Gemüt* y la correlación entre humor representan los motivos que conectan la teoría fisiológica de los humores y la teoría filosófica de los estados anímicos. Y esos tres motivos cobran un mayor interés en la caracterización de una razón afectiva, puesto que los fenómenos afectivos se asemejan a la figura del flujo que dinamiza los estados anímicos. Según Pascal, esos tres motivos representan las razones del corazón y tienen como rasgo el englobar y atravesar la experiencia humana. De ahí que ellos admiten una reflexión antropológica sobre la fragilidad, la desesperación, la soledad, el dolor, y la tranquilidad del espíritu.

La caracterización de una razón afectiva hace posible Temples modular la relación entre

el ser humano y el mundo. Al respecto es necesario destacar obras como *La enfermedad mortal* de Soren Kierkegaard (1984), *los pensamientos* de Blaise Pascal (1984), *El siglo de la soledad* de Noreena Herz (2021), *Nuevas soledades* de Marie-France Hirigoyen (2008), *Homo emoticus* de Richard Firth-Godbehere (2022), *La melancolía en tiempos de incertidumbre* de Joke Hermesen (2019), *El cielo Vacío: una filosofía de la soledad* de Marjan Bouwmester (2022), *Filosofía del tedio* de Lars Svendsen (2006) y *antropología del dolor* de David Le Breton (1995). Esas obras ofrecen tanto referencias literaturas relacionadas con el campo de los afectos, como herramientas conceptuales mediante las cuales es posible fundamentar una racionalidad afectiva y advierten cómo la dimensión emocional atraviesa como una daga al corazón de la existencia humana exponiendo sus momentos de máxima lucidez y oscura miseria. Si bien no tenemos la posibilidad de desarrollar en esta tesis doctoral la mayoría de los argumentos contenidos esas obras, si es necesario mencionar que ellas proporcionan elementos para la fundamentación de una racionalidad afectiva y su comprensión de la vida cotidiana. Todas esas obras se podrían leer siguiendo el trasfondo ontológico desde el cual Heidegger entiende la compresibilidad a la cotidianidad media en la que está sumergido el *Dasein* bajo el fenómeno de la caída y la dispersión en el mundo.

La compresibilidad a lo cotidiano como modo de ser de la existencia es descrita por Heidegger con todas sus luces y sombras bajo lo que él denomina como fenómeno de la caída que hace parte de la estructura del ser en el mundo. Esta estructura demanda esfuerzo de interpretación en torno a la relación del *Dasein* con su mundo, lo cual implica ganar un horizonte, El horizonte interpretativo del *Dasein* emerge del círculo de comprensión inherente a la constitución de sentido, estructura del *Dasein*, que Heidegger la llama como “comprender interpretativo” (Heidegger, 1998, p. 172). La configuración de sentido surge de la interacción entre *Dasein* y mundo. El *Dasein* cae en un mundo en el que termina de forma afectiva enredado: un mundo que se encuentra previamente interpretado de manera emotiva. Lo que significa que los temple de ánimo o las tonalidades afectivas abren una posibilidad de interpretación de sentido en la existencia humana.

Pero esta existencia humana puede sentirse vacía y perderse en el conformismo social que impone prácticas y enseña modos de ser al *Dasein*. El *Dasein* se deja arrastrar por la corriente de la vida fáctica cotidiana para liberarse parcialmente de su capacidad voluntaria de elegir y responsabilizar al otro de sus propias elecciones. Un modo de ser en el que *Dasein*

evade el mundo. Esta manifestación de evasión, Heidegger la designa como una vida inauténtica o impropiedad (*Uneigentlichkeit*). La impropiedad no significa “un modo inferior de existencia; simplemente es una modificación existencial del *Dasein* por la que éste no decide por sí mismo” (Escudero, 2009, p. 173). La vida inauténtica se define por la nivelación conformista de todo sentir y comprender; una visión que proviene de la totalidad social e impulsa al *Dasein* a renunciar de manera gradual a sus proyectos de vida. En la caída, el individuo se siente impropio, “se nutre de certezas tranquilizadora, difunde opiniones siempre ya compartidas. Es el sujeto sin rostro de la comunicación mediática” (Virno, 2001, p. 67). En otras palabras, en la existencia inauténtica el *Dasein* se diluye en las pasiones mediáticas de la vida compartida caracterizada por el conformismo social³³ y por la dictadura de los medios de comunicación; trasfondo social que influye sobre las elecciones de vida del *Dasein*. Por lo tanto, las decisiones del *Dasein* están integradas al círculo hermenéutico de la interpretación de la vida cotidiana.

En palabras de Heidegger ese círculo de comprensión es inherente a “la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ser ahí, en el comprender interpretativo” (1998, p. 172). El círculo del comprender abre una trama de relaciones en el mundo compartido con otros; círculo que da lugar a la apertura de una ontología social basada en una doble estructura afectiva: las pasiones mediáticas del mundo social y la comprensión existencial de sentido. Son estas pasiones mediáticas del mundo social las que revelan el estado de caída (*verfallen*), pues el *Dasein* se ve absorbido por las opiniones del otro. Por ello, lo que se denomina “impropiedad del ser ahí resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída” (Heidegger, 1998, p. 195). Esas opiniones dominantes son las que van configurando de forma silenciosa el sí mismo del individuo al punto de conformar su mentalidad y sus hábitos; praxis que va moldeando su modo de interacción con el mundo.

Una descripción del *Dasein* de caída, la ofrece Fiódor Dostoyevski en su novela titulada *El jugador*. En esta obra se narra la vida de Alexei Ivanovich, un individuo de origen ruso que azorado por las circunstancias se abandona al azar, lo que le lleva a caer en una variedad de situaciones que complican su frágil proyecto de vida. En uno de sus diálogos Alexei se declara un esclavo de Polina Alexándrovna, por quien siente una desmesurada atracción: “ya sabe usted que le consiento decirme todo y que, por eso, pregunto con franqueza. Le repito que soy su

³³ En otras palabras, “el *Dasein* está en su cotidianidad conducido por la interpretación dominante que el *Dasein* da de sí mismo, por aquello que uno opina” (Muñoz, 2010, p. 103).

esclavo, que ante un esclavo no se avergüenza uno; un esclavo jamás puede ofender” (Dostoyevski, 1980, p. 53).

La aturdida personalidad de Alexei le lleva a enredarse en una serie de situaciones desfavorables que lo arrastran a la desesperación; en la misma conversación con Polina que estaría dispuesto a matar solo por probar su valor ante ella: “¡claro que mataré! (...) a quien usted me ordene. Pero, acaso, puede usted... ¿piensa usted ordenármelo?” (1980, p. 60). El temperamento de Alexei, es inestable, se abandona de forma impulsiva a sus deseos, lo que equivale a perder el sentido de su existencia, una tragedia marcada por el deseo de aceptación:

Todavía no alcanzo a comprender lo que me ha ocurrido. O me encuentro frenético o, simplemente empiezo a desvariar (...). Hasta que acaben por encerrarme. Hay momentos en que creo perder la razón. Otros, me parece que todavía no me he alejado de la infancia, del colegio, y que cometo travesuras propias de un colegial (1980, p. 65).

La anterior cita representa a un individuo ansioso y disperso que elige la senda de la contingencia y el azar, lo que equivale a enredarse en los infortunios de la vida social y a los convencionalismos que Alexei enfrenta. Dostoyevski describe con agudeza en el mundo del texto una imagen de la estructura de las convenciones sociales en la que se inserta la acción de Alexei, descripción que nos sirve de referencia para comprender el fenómeno de la caída en la reflexión ontológica de Heidegger. En este conformismo se refleja el hilo narrativo de la novela a través de los hábitos que adquieren los rusos fuera de su país, pues los rusos, a juicio de Alexei, se acomodan de inmediato al nuevo ambiente: “en el extranjero, los rusos tienen a menudo miedo y temen horriblemente el qué dirán y cómo se les mirarán y si será decoroso esto y aquello. En una palabra, parece como si estuvieran encorsetados” (Dostoyevski, 1980, p. 75).

Estas descripciones literarias tejen la trama narrativa y ejercen una continua presión social sobre sus determinaciones que van conformando el modo como el *Dasein* se acopla en su mundo compartido en el que ciertas prácticas y habitualidades sirven de horizonte ontológico, que no pasa desapercibido tal como lo deja ver Dostoyevski en su descripción de las costumbres de los rusos que tienen un estatus social más elevado y se acomodan sin inconvenientes a “las formas preconcebidas, establecidas de una vez para siempre, que adaptan de manera servil en todas partes: en los hoteles, en los paseos, en las reuniones, en los viajes...” (Dostoyevski, 1980, p. 75).

En la representación fenomenológica de la caída el entramado de relaciones que compartimos con los demás está cargado de diversas significaciones entre ellas el conformismo social que Heidegger denomina como la ambigüedad relacionadas con la presión social que la totalidad social establece, las habladurías orientadas a lo que se dice y se opina en la coexistencia social y la avidez de novedades que asociadas con la forma cómo se consumen los contenidos de los medios de comunicación; medios que influyen sobre el comportamiento humano. De ahí que los fenómenos relacionados con la impropiedad (ambigüedad, habladurías y avidez de novedades) se configuren como pasiones mediáticas en las que confluye la interacción cotidiana.

Si bien Heidegger realiza un estudio fenomenológico de los modos cómo interactúa el *Dasein* en su mundo compartido, vale la pena que resaltar que la intención del pensador alemán fue la de elaborar una ontología que describa la forma cómo el *Dasein* está estructurado en su mundo. Por tal motivo, la comprensión se orienta a la manera como el proyecto del *Dasein* entra en el círculo hermenéutico del ser. Este sentido del ser está condicionado por el modo como se interpreta ese encuentro afectivo con el mundo: “a la estructura ontológica del ser ahí es inherente la comprensión del ser. (...) El encontrarse y el comprender constituyen la forma de ser de este estado abierto” (Heidegger, 1998, p. 202).

De la misma forma como sucede con las pasiones mediáticas que dominan lo público, la relación que constituye al *Dasein* con su propio sentido de la significatividad es afectiva. La *Befindlichkeit* o encontrarse manifiesta una carga emotiva que construye nexos; vínculos que permiten al *Dasein* conocer el entorno que lo engloba como una red de significados. De ese entramado de relaciones, emerge la afectividad como un elemento clave que posibilita al ser humano habitar el mundo. No hay que olvidar que las vivencias experimentadas por el ser humano son las formas de insertarse en el juego de la realidad vital. Estas vivencias significativas proveen un sentido de mundo en el que persevera lo humano. Así lo pone de relieve como habíamos dicho antes Kundera (1994) en *El arte de la novela*: “el hombre y el mundo están ligados como el caracol y su concha: el mundo forma parte del hombre, es su dimensión y, a medida que cambia el mundo, la existencia (*in-der-welt-sein*) también cambia” (p. 47).

La anterior afirmación de Kundera es de hecho un comentario puntual al concepto de *ser en el mundo* en el que el escritor checo describe como Heidegger muestra que “el hombre

no se relaciona con el mundo como el sujeto con el objeto, como el ojo con el cuadro; ni siquiera como el actor en el decorado de una escena” (1994, pp. 46-47). De ahí que para Kundera la imagen más adecuada para entender el concepto de Heidegger de ser en el mundo, sea la del hombre que está inmerso en su propia realidad como el caracol en su concha; una coraza construida sobre el aprendizaje de sus experiencias y significatividades. Lo que esto sugiere es que la estructura ontológica del *Dasein* se sostiene sobre una base socio-afectiva que proyecta un sentido. Para entender las proyecciones de sentido comparemos las relaciones afectivas con una medusa de largos filamentos que navega por el mar. De manera similar a la medusa, la afectividad humana realiza una serie de proyecciones que se extiende sobre la totalidad social tejiendo a su vez múltiples significados en los hábitos y las prácticas humanas; un hilo conductor que orienta la pregunta por el sentido del ser es la significatividad que constituye “el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano” (Escudero, 2009, p. 51). Este horizonte está saturado de afectos que movilizan una pluralidad de sentidos al proyecto de mundo del *Dasein*.

Según Escudero (2016) en la disposición afectiva lo que se juega es “mi situación global en el conjunto de ser” (p. 254). Las tonalidades anímicas exponen el modo como singularmente se siente el ser humano en el mundo. Este sentir se puede asociar a una determinada manera de encontrarse que abre un conjunto de tonalidades anímicas conforme a la ocasión. En consecuencia, “toda situación comporta un estado de ánimo (*Stimmung*), encierra una determinada tonalidad afectiva (*Gestimmtheit*), viene acompañada de una atmósfera emocional” (Escudero, 2016, p. 254). Esta atmósfera puede venir de afuera, de un ambiente festivo de un concierto, del ambiente laboral de una empresa, o el apoyo público a un equipo de fútbol durante un partido; también la atmósfera se puede sentir desde dentro como en el caso del buen humor o del miedo e incertidumbres personales.

No obstante, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es un fenómeno existencial que antecede a la distinción interior-exterior o lo subjetivo-subjetivo, puesto que el *Dasein* mantiene un vínculo originario en el que lo externo se integra de manera significativa a la existencia del individuo. Son las vivencias y las experiencias las que componen el germen de la vida auténtica; autenticidad que tiene como propósito comprender la facticidad sin divisiones, después de todo, el ser humano habita un mundo en el que continuamente interactúa. Mundo que constantemente

invita al ser humano a procurar examinar su quehacer, a través de la práctica del *cuidado de sí* (*Sorge*).

La disposición afectiva “representa una dimensión fundamental y mucho más originaria de la existencia humana que el simple conocimiento” (Escudero, 2016, p. 255). Lo que equivale a decir que el conocimiento tiende a escindir mediante el análisis su objeto de estudio, esto lleva al investigador establecer una relación con los fenómenos de sujeto y objeto dejando de lado la comprensión de sentido. Contrario a ello, la disposición afectiva hace posible “un modo de aprehensión totalmente distinto, que nos pone de inmediato en contacto con las cosas y las personas sin ningún tipo de reflexión previa” (Escudero, 2016, pp. 255-256). Bajo la disposición se da otro tipo de trato con aquello que nos relacionamos porque se abre un horizonte de sentido en el que descubrimos el significado de las cosas en los acontecimientos de la vida, tal como ocurre en el temple anímico de la angustia (*Angst*).

La tonalidad afectiva o encontrarse anímico es un existenciario inmanente del ser del *Dasein* junto a la comprensión y el habla. Así el comprender, el encontrarse y el habla articulan el horizonte existencial en el que aparece el sentido del ser. Este sentido del encontrarse siempre acompaña el temperamento, por ello, es necesario reconocer que los seres humanos se encuentran “siempre anímicamente templados” (Walton, 2010, p. 1). Otra característica que puede destacarse en el análisis de las disposiciones anímicas es su co-originalidad junto a la comprensión y el habla. Ni la una ni la otra se derivan “de alguna otra, como tampoco lo son los otros dos elementos, sino que configura un orden autónomo (...) en tanto aparecen como elementos estructurantes del carácter de ser del *Dasein*” (2010, p. 1). Este rasgo estructurante se proyecta en la manera como el *Dasein* se presenta ante los demás, puesto que “la disposición afectiva temple abarcando todo presentarse: no de este o aquel ante que viene a la presencia, sino el modo mismo de presentarse cada ente” (2010, p. 1).

Otra particularidad fundamental y sustancial de los temples anímicos es que permiten abrirse a otros estados; los temples de ánimos abren el mundo al *Dasein* en su encuentro con lo cotidiano. Por ello disposiciones afectivas como la angustia, el aburrimiento, la melancolía o la serenidad favorecen una sensibilidad distinta en la que captamos los acontecimientos que provienen del mundo al que estamos de manera insoslayable ligados. Este carácter aperiente, es decir, el modo como un temple abre de cierta forma el mundo en el que *Dasein* se encuentra resulta concretamente revelador en la angustia (*angst*).

En la teoría de la afectividad de Heidegger “el encontrarse y el comprender constituyen la forma de ser de este ‘estado de abierto’ ¿Habrá en el ‘ser ahí’ un encontrarse comprensor en qué él sea abierto para sí mismo de un modo señalado?” (Heidegger, 1998, p. 202). ¿Cuál es el temple que Heidegger atribuye esa desgarradora apertura en la que se juega la auténtica significatividad de la experiencia humana? La angustia es la disposición que interpela de manera radical nuestras posibilidades vitales. En la angustia reside la esencia última de la libertad en un doble sentido: 1) nos abre a las decisiones y 2) nos libera en nuestro ser más propio. En la analítica existencial, la angustia es un momento decisivo en la existencia del *Dasein*. En efecto, en la angustia se pone de manifiesto su ser más propio dado que necesita buscar una posibilidad más amplia y originaria “que haya en el ‘ser ahí’ mismo” (1998, p. 202).

En el temple anímico de la angustia se abre entonces la posibilidad de un sentido de ser que se manifiesta en su aperturidad. Esta apertura de la angustia muestra un sentido ontológico que la existencia desvela a través de los opacos matices de la vida. La angustia es un instante absurdo en el que la vida pierde significación y se diluye su sentido trascendente. Este carácter densamente aporético de la angustia exige que precisemos su sentido de una manera peculiar como lo sugiere Kierkegaard (1984) en *La enfermedad mortal*. Para el pensador Danés, la angustia equivale a la desesperación, una inquietud que lleva al desesperado a una situación agonizante en la que está “infinitamente lejos de llegar a morir” (p. 43), pues “el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder morir” (p. 43); situación que “le lleva al ser humano a perder cualquier tipo de esperanza: “la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la esperanza de morir”(p. 43). El concepto de desesperación de Kierkegaard influyó en el modo como posteriormente Heidegger elaboró su concepción de angustia en el marco de su filosofía existencial y que será relevante para introducir el concepto de apertura.

Según Escudero (2009), en el temple de ánimo de la angustia se manifiesta “una apertura originaria y radical del *Dasein* que provoca una ruptura profunda con el mundo cotidiano dado por supuesto” (p. 42). Bajo la angustia se derrumba, como un castillo de arena, todas las habitualidades y referencias familiares que poseemos del mundo. En la inquietante atmósfera de la angustia se abre la espantosa penumbra de la desesperación. La angustia es inquietante porque de repente la fuente de la certeza de la existencia ha quedado reducida a escombros. Tal como ya se afirmó, el ser humano contempla en la angustia como un barco a la deriva, como un

náufrago al que le quedan pocas horas, pocos recursos y todo para perder: el mundo se convierte en un horizonte inhóspito; es un instante en el que el sentido de la vida manifiesta toda su absurda pérdida de significado y en la cual la conciencia íntima de sí se repliega en su propio ser: es un solipsismo existencial.

Un soliloquio en el que nos hacemos cargo de nuestras heridas mientras la experiencia fenomenológica del tiempo se estanca. Sin embargo, a juicio de Escudero (2009) la desconexión que se da a lugar en la angustia “no responde al mecanismo de una actitud reflexiva, sino que depende de una afección fundamental que sobreviene al *Dasein* sin previo aviso y que se apodera completamente de él” (p. 42). Dicho de otra forma, en la angustia asumimos la responsabilidad de ocuparnos de los acontecimientos del mundo que dejan una impronta en la experiencia que nos enseña que el sentido de la vida siempre es incoado, esto es, siempre está por hacerse porque la vida en su esencia es pura posibilidad.

Una característica del temple anímico de la angustia es la sensación de inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) en la que el *Dasein* se siente fuera de sí, inquieto, perturbado por la realidad que lo asalta. En ese sentido, la inhospitalidad y la insignificatividad del mundo que se vivencian en la angustia “desplazan la atención sobre las cosas del mundo y obligan a fijarlo en el *Dasein* mismo” (Escudero, 2009, p. 43). La inhospitalidad del mundo se hace patente en la angustia, estado anímico en el que las imágenes familiares y las certezas consabidas quedan suspendidas. El sentido del mundo se abre de un modo distinto de acuerdo a la tonalidad afectiva que acompañe al pensamiento. En ese estado de aislamiento y recogimiento que sitúa al *Dasein* en una experiencia de singularidad “se abre la posibilidad, por primera vez, de una modalidad de existencia propia, de un poder-ser auténtico” (2009, p. 43). La angustia produce zozobra, una inquietud en la que el corazón no encuentra refugio, provocando un sentimiento de no sentirse en casa (*un-zuhause-sein*). En otras palabras, “la inhospitalidad expresa el estado de ánimo fundamental en que el *Dasein* ya no se siente cómodo en la cotidiana familiaridad de su mundo” (2009, p. 173).

Una obra literaria que ilustra la dimensión existencial de la angustia, en la que se vuelve patente la nada, es el cuento de León Tolstoi (1981) titulado *La muerte de Iván Ilich*. En esta narración, Tolstoi cuenta los desafortunados acontecimientos que le ocurren a Iván Ilich, un acomodado funcionario de un tribunal que después de ascender social y económicamente fue perdiendo gradualmente todo a causa de una afección. Iván Ilich encarna una especie de *Job*

moderno sin redención al que el destino le arrancó las alas de la felicidad. La manera como Tolstoi describe la trama narrativa que envuelve la vida de Iván Ilich muestra los eventos de una familia recién ascendida socialmente y que poseen las comodidades necesarias para vivir sin preocupaciones, y que como representantes de una respetada clase burguesa les gustaba también saber guardar las apariencias: “En realidad era lo mismo que suele haber en todas las casas de personas que no son muy ricas pero que quieren parecerse a los ricos con lo cual sólo logran parecerse entre sí” (Tolstoi, 1981, p.38).

El factor económico, elemento decisivo en la vida apacible de los Golovín, cubría todas necesidades del hogar. Pero Tolstoi deja ver un detalle que caracteriza el ascenso de toda la familia: aspirar a mucho más para aproximarse al estilo de vida de los ricos. Aquí se puede apreciar cómo las demandas del tener, del poder y del valer terminan condicionando los proyectos humanos: “vivían con el nuevo sueldo al que como siempre no faltaba más que un poquitín -algo así como unos quinientos rublos -y se sentían muy bien. Gozaron, sobre todo de bienestar al principio, cuando aún no estaba todo arreglado” (Tolstoi, 1981, p. 39). De vez en cuando se presentaban desavenencias que aprendieron a tolerar y llevar en paz: “había, es cierto, algunas divergencias entre marido y mujer, pero ambos estaban contentos y el quehacer era tanto, qué todo pasaba sin grandes altercados” (1981, p. 40). El mundo compartido de los Golovín era estable; algunas veces cuando se sentían aburridos de su propia rutina familiar y notaban que les faltaba algo, recurrían a sus amistadas con las que compartían determinados hábitos, y con las que se “llenaron los huecos de la vida” (1981, p. 40). Sin embargo, un buen día la tragedia arreció en la vida de Iván Ilich cambiando todos esos momentos de felicidad en una situación insoportable y espantosa para todos los miembros de esa familia. Ante ello, el protagonista del cuento experimenta la sensación de que su existencia naufraga en el aislamiento y el dolor. La desgracia ocurrió cuando Iván Ilich arreglaba las cosas en su nueva casa, al subir por una escalera para colocar una de las cortinas perdió el equilibrio, sufriendo un golpe al costado de su cuerpo con el pomo de la ventana. Con el pasar de los meses el malestar lo afectara hasta de truncar su desempeño en el palacio de justicia y privar de la tranquilidad de su hogar por sus reiteradas quejas. Pese a ello, la condición económica del hogar de Iván Ilich no es desfavorable. Buscó por todos los medios recobrar la salud acudiendo a diversos médicos prestigiosos y esto muestra que su estatus económico no se vio desmejorado, pero en contraste si cambio su bienestar físico y emocional. La enfermedad conmocionó de manera significativa

el mundo compartido de la familia Golovín.

El tema de la angustia en *La muerte de Iván Ilich* se puede entender de tres formas: 1) el dolor físico que altera el bienestar del protagonista del cuento; 2) la sensación de abandono e inhospitalidad que experimenta espiritualmente Iván Ilich; y 3) el malestar de la propio familia Golovin frente a las lamentaciones de Iván Ilich: “el mal humor fue aumentando cada vez más hasta alterar el agradable tono de vida, satisfecha y decorosa que imperaba en la familia de los Golovín” (Tolstoi, 1981, p. 44). En este pasaje se percibe como el mundo compartido de Iván Ilich se va fracturando, pues la atmósfera en el interior del hogar se fue haciendo más insufrible. Hecho que afectó emocionalmente a todos los integrantes de esa familia debido a que su malestar impregnó cada rincón de su morada.

La zozobra, la ansiedad y la desesperación se adueñaban de la conciencia de Iván Ilich³⁴ quien asumió la culpa de todo el mal que su estado de postración causaba a sus allegados: “Iván Ilich siente que es él quien ha provocado semejante pesadumbre y no es capaz de disiparla” (1981, p. 54). Una lánguida atmósfera de autocompasión rodea la vida del protagonista. Iván Ilich encuentra en sus pensamientos intrusivos una forma de expiar su padecimiento. De hecho, la formulación epistemológica de Kant (1985) expuesta en la *Crítica de la razón pura* mediante la cual afirma que “el yo pienso acompaña todas mis representaciones” (p. 153), se podría reformular a la luz de la filosofía del dolor de Iván Ilich, de la siguiente forma: el dolor acompaña todas mis representaciones, pues el modo como Iván Ilich se relaciona con el sufrimiento lo empujaban en su soledad a pensar que “su vida está envenenada y envenena la vida de los demás y que la ponzoña no cede, sino que, por el contrario, penetra cada vez más en todo su cuerpo” (Tolstoi, 1981, p. 54).

El sentimiento de impotencia sumerge a Iván Ilich en un tono de desazón vital en la que experimenta la inhospitalidad del mundo bajo la contemplación de las fauces de la muerte: “Es

³⁴ En un análisis de la novela *Corazón tan blanco* de Javier Marías Marcan a partir de la articulación complementaria entre tres sobre la interpretación del texto literario de ficción, se encuentran elementos que se puede relacionar con el cuento de Tolstoi titulado *La muerte de Iván Ilich*. En ese análisis se indica que “marcan en general la novela un sentido de amenaza y cierta incapacidad de pensar positivamente en el futuro por parte del personaje principal. Estos aspectos se encuentran relacionados con unos rasgos intertextuales de la obra cargados de un gran valor ilocutivo. El título de la novela, el epígrafe y muchas referencias directas refieren a la tragedia de Macbeth, obra caracterizada por constantes presagios que anticipan el fracaso de las ambiciones del protagonista constituyendo así una forma explícita de compromiso entre el autor y su público” (Coghi-Cuchumbé, 2023, p. 383).

la muerte. Si la muerte. Y ninguno de ellos lo sabe, ni quiere saberlo, no se compadecen de mí se divierten (Tolstoi, 1981, p. 59). La conciencia de ser un ser para la muerte llega al paroxismo de la angustia cuando expresa que “a ellos les da lo mismo, pero también ellos morirán. Que estupidez. Yo antes, ellos después; pero les ocurrirá lo mismo. Y se alegran. ¡Cerdos! La ira le ahogaba sentía una tortura espantosa insoportable” (1981, p.59). De acuerdo con lo anterior, Iván Ilich sentía que cada día sus fuerzas lo abandonan y sus deseos de vivir lo embargan en una indescriptible sensación de fragilidad, vivencias de dolor que le mostraban su condición de finitud. En palabras de Tolstoi: “Iván Ilich veía que se estaba muriendo y se desesperaba. En lo más hondo de su alma se daba perfecta cuenta de que se moría, pero él no estaba acostumbrado a ello; además, no lo comprendió no podía comprenderlo” (1981, p. 60).

La comprensión de la vivencia del dolor será fundamental en el modo como Iván Ilich se relaciona con el mundo, dolor que suscita un sufrimiento. Este hecho sitúa a Iván Ilich en el plano de la realidad donde intenta hacerse cargo de su propia finitud. Una finitud cargada no solo del dolor físico, sino también del sufrimiento moral producido por una vida rutinaria y sin ningún sentido: “el empleo sin vida, las preocupaciones por el dinero, y así un año, dos, diez, veinte, siempre lo mismo” (Tolstoi, 1981, p. 84). Dolor físico y sufrimiento moral en el proyecto vital de Iván Ilich evidencia la atmósfera que rodeaba al protagonista: su familia y conocidos. Iván Ilich se imaginaba a sus conocidos mediante la pregunta por lo qué pasaría cuando él ya no estuviera, pues, a su juicio, lo único que importa a la gente que lo conocía era “sí, al fin, dejaba el sitio vacante, si libraba a los vivos de la molestia que su presencia provocaba y se libraba a sí mismo de sufrir” (1981, p. 65). Todos esos reclamos del personaje llegaban a los oídos de su hija y madre quienes también se lamentaban ante el tono amargo de reclamación del padre: “¿Qué culpa tenemos nosotras? (...) ¡como si le hubiéramos causado la enfermedad! Papá me da mucha pena, pero ¿por qué nos tortura? (Tolstoi, 1981, p. 89).

En línea con los anteriores pasajes, se puede decir que la soledad, la angustia y el dolor se convierten en el horizonte afectivo donde se hundía la conciencia de muerte de Iván Ilich. La muerte incluso llega a confundirse entre sus propios pensamientos al punto de tomar vida propia como si fuera una voz interior: “¿qué es esto? ¿Será cierto que es la muerte? La voz interior respondía: sí, es cierto. ¿Por qué estos tormentos? Y la voz respondía: Por nada, porque sí. Más allá, aparte, de esto, no había nada más” (Tolstoi, 1981, p. 85). Este diálogo que Iván Ilich sostiene con su voz interna en torno a la muerte, representa en la narración al sí mismo y a la

finitud. Y es precisamente esta voz interna la que se puede ver recreada en los § 56 y § 57 de *Ser y tiempo*. En estos el sí mismo “resulta invocando el uno mismo” (Heidegger, 1998, p. 297). Como bien se sabe, Heidegger a través de esos párrafos explica cómo la polifonía de voces da forma a los pensamientos del propio *Dasein*. De ahí que le permita hablar de la construcción simbólica de una esfera privada que puede denominarse como intimidad y que está relacionada con el dolor, la soledad y la angustia de Iván Ilich. La manifestación de su ser en la intimidad del sufrimiento deja ver una relación muy estrecha entre una filosofía de la corporalidad, del dolor y de los afectos en el modo como la experiencia humana elabora significativamente el concepto de lo íntimo, esto es, una eclosión de sentido. El relato de Tolstoi sobre la voz interior sirve aquí como símil para entender lo denominado por Heidegger como vocación. Una voz que no comunica ni enuncia nada, “no da noticia alguna de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. menos que nada aspira a suscitar en el ‘mismo’ invocando un soliloquio” (Heidegger, 1998, p. 247). En efecto, la narración de Iván Ilich proporciona elementos simbólicos que se pueden representar a través de conceptos en la filosofía de Heidegger. Esos elementos son el dolor, la inhospitalidad, el estar arrojado en el mundo, la relación con el dolor, la vocación íntima de la conciencia y el conformismo de las pasiones mediáticas que sumergen al *Dasein* en la banalidad.

El temple de ánimo de la angustia encuentra su caracterización en la voz interna y ese temple de ánimo orienta la comprensión de la intimidad del *Dasein*. Sin embargo, se debe señalar la no existencia de un criterio de demarcación que sirva de límite entre lo externo y lo interno. La discusión exterioridad e interioridad fue desarrollada por Heidegger (2005) en *¿Qué significa pensar?* Según el pensador alemán, la palabra pensamiento (*Gedanc*) está relacionada con el ánimo y el corazón, con lo más íntimo del hombre. El pensamiento está lo más lejos hacia afuera y alcanza lo más extremo de forma tan decidida que “no permite que se introduzca la distinción entre un interior y un exterior” (p. 211). Pensamiento, sentimiento y mundo constituyen una unidad ontológica de sentido. Un vínculo coextenso que mediante el existencial del habla va de la exterioridad social y objetual a la propia intimidad de la conciencia del individuo, y de la intimidad singularizada al mundo compartido con otros. Respecto a esta tensión dialéctica entre lo interno y lo externo en relación con lo afectivo, Han (2021) comenta que “el estado de ánimo configura mundo, y lo hace más allá del recinto subjetivo. Es el contenido objetivo del mundo, que es más objetivo que los objetos” (p.27). Por

eso, es posible decir que la experiencia íntima de la subjetividad es una especie de reflejo invertido de la misma realidad social tal y como la cámara oscura³⁵ de un dispositivo fotográfico reproduce en el *interior* del lente una imagen del *exterior*.

De la conciencia íntima proviene la voz interna de la vocación a partir de la cual surgen pensamientos y sentimientos. Heidegger apoyado en esa forma de ver la conciencia desarrolló la noción de voz como vocación y desde allí se aproximó a la manera como los sentimientos influyen en los pensamientos sobre las acciones diarias. Pero ¿cómo surge esa voz de la conciencia? ¿En qué consiste esa facticidad del vocar? ¿por qué la necesidad de un soliloquio que estructure unipersonalmente una íntima relación con el mundo? Quizás una posible respuesta a estos interrogantes la ofrece Tolstoi a través de la representación de la voz interior de Iván Ilich, voz que le dice que todo su dolor no tiene una razón y, por ende, es *por nada*. Esta nada encuentra en la filosofía de Heidegger toda su fuerza argumentativa al exponer la aperturidad de la angustia como un horizonte del ser.

Según Heidegger, el pensamiento que aspira a la totalidad es paradójicamente el más vacío, se funda en la nada: pero ¿es que hay necesidad alguna de hacer aun expresamente la pregunta de *quién* voca? ¿no se responde por lo que respecta al ‘ser ahí’ tan inequívocamente como la pregunta acerca del invocado en la vocación” (Heidegger, 1998, p. 299). Para responder a estas preguntas Heidegger apela al vocar como si la voz de la conciencia fueron un *daimón* que habla al *Dasein*: “el ‘ser ahí’ voca en la conciencia a sí mismo (...) el ‘ser ahí’ es el vocador y el invocado a la vez” (1998, p. 299). La vocación se relaciona con la esfera de la intimidad en la que el temple de ánimo de la angustia se manifiesta como una epifanía en el diálogo silencioso que sostiene el *Dasein* consigo mismo. En ese sentido, se puede decir, junto a Acevedo (1999), que las respuestas a las preguntas formuladas por Heidegger acerca del llamado de la conciencia como modo de hablar con el sí mismo son desconcertantes, al igual que la voz interior que se le manifiesta a Iván Ilich en el relato de Tolstoi. A nuestro juicio, Heidegger plantea varias preguntas con el propósito de caracterizar el vocar como llamado de la conciencia: 1) a ¿quién se habla en el llamado de la conciencia? a lo que Heidegger responde: al *Dasein* que somos cada uno de nosotros; 2) ¿quién es el que llama o voca? a este interrogante Heidegger contesta: nadie, es decir, nadie distinto de mí mismo; 3) ¿qué es lo que nos da a entender este llamado de

³⁵ La cámara oscura consiste en una caja cerrada y un pequeño agujero por el que entra una mínima cantidad de luz que proyecta en la pared opuesta la imagen del exterior.

la conciencia? el filósofo *dice nada*, esto es, nada que haya que discutir o de qué hablar; y 4) cómo determinamos lo dicho por la conciencia en ese discurso? a lo que Heidegger replica: el silencio, pues la conciencia carece de fonación y palabras. Entender la manera como el temple anímico aparece, implica reconocer el fenómeno afectivo propio de la intimidad del ser humano. Por eso, es menester tener presente las siguientes nociones: “uno mismo, nadie, nada, callar y silencio” (Acevedo, 1999, p. 47).

Un concepto determinante, para comprender el temple de ánimo de la angustia, es la inhospitalidad. En esta el *Dasein* se siente extraño, fuera de sí mismo, amenazado lejos de su patria u hogar y, por ello, desconectado de todo nexo familiar. Lo inhóspito amenaza el sentido de la existencia desde adentro. Encuentra en la ambivalencia del silencio de la voz de la conciencia su expresión más desgarradora y, al mismo tiempo, halla el *Dasein* en ese silencio su manifestación más originaria de la singularidad. Pero, ¿cuál es la significación que encierra esta silente inhospitalidad que se da desde la voz íntima de la conciencia? Al respecto, lo que Heidegger descubre es que las pasiones mediáticas de la impropiedad encubren el desesperado grito sin esperanza de la conciencia de muerte. La voz interior hace patente en la angustia de la desesperación absoluta de la finitud humana: “el ser relativamente a la muerte es en esencia angustia” (Heidegger, 1998, p. 290).

El tránsito de la angustia a la autenticidad implica una confrontación con el sí mismo, un enfrentamiento que tiene como trasfondo la conciencia de ser un ente para la muerte. Esta lucha consigo mismo refleja el estremecimiento del ser, la inquietud azarosa de las elecciones para encontrar un derrotero en los caminos sinuosos de la realidad humana: en el peligro está lo salvador como dice Heidegger (2007) citando a Hölderlin en su poema titulado *Patmos*. La existencia humana es una apuesta que prueba su valor en el rigor de la batalla. La vida es una epopeya sin propósito, una elegía sin destino definitivo. La vida contiene un sentimiento de angustia y este se abre en la incertidumbre que nace de toda decisión. Lo anterior se puede ver reflejado en el temple de ánimo que acompaña a César Vallejo (1996) en los *Heraldos negros*; poema en el que afirma “¡Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé! Golpes como del odio de Dios; ¡como si ante ellos, la resaca de todo lo sufrido se empozara en el alma... yo no sé! (p. 55).

Al inicio del presente capítulo de esta tesis doctoral hemos iniciado planteando la siguiente cuestión: ¿caso las disposiciones afectivas sumergen al hombre en la impropiedad,

pero también podrían despertar en el ser humano un sentido auténtico de la existencia? En nuestro intento por responder a esta cuestión, nos condujo a señalar que la vida del individuo está atravesada por una serie de factores que lo moldean, a saber, el político, el económico, cultural y el afectivo. Tal como se mostró en los párrafos anteriores, el factor afectivo conforma al individuo insertándolo en la dinámica social y la praxis vital. Lo afectivo está integrado a la dimensión social e íntima del individuo. Heidegger identifica, en la tensión implícita entre *Dasein* y conformidad social, una ontología de los afectos que estructuran las pasiones mediáticas y ellas absorben al individuo en el consumismo y en la alienación. Lo cual sucede en los casos de la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades. Todos esos casos conjuntan las pasiones que arrastran al *Dasein* al estado de inautenticidad o impropiedad. Lo anterior significa que la impropiedad, o la propiedad son dimensiones ontológicas del ser que están atravesadas por el fenómeno de la afectividad.

En concreto, la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) es el modo como el *Dasein* encuentra una posibilidad de sentido en la epopeya de la existencia. Para Heidegger, lo auténtico estaría ligado a lo propio. Es decir, aquello que tiene como rasgos lo particular, lo peculiar, lo que caracteriza a algo o alguien y, por ende, es valioso o especial. La idea de lo propio alude a seguir por su propio camino, guiándose por el espíritu o estar en casa y protegido de las adversidades. De ese modo, la autenticidad o la propiedad representa una forma de existencia “que no obedece a los dictámenes del uno público, ya que es el *Dasein* mismo quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir la existencia como algo que le pertenece en propiedad (*Eigentum*)” (Escudero, 2009, p. 71).

No obstante, para que se manifieste el sentido de lo más propio en el *Dasein*, el individuo debe cuestionar todas sus certezas y abrirse paso en la angustia como “el acontecimiento radical de nuestro existir” (Heidegger, 2003, p. 5). La situación en la que ocurre la angustia no tiene un lugar ontológico privilegiado. La angustia como temple anímico puede emerger en la existencia del hombre en cualquier momento, puesto que “no necesita que un suceso insólito la despierte (...) está siempre al acecho y, sin embargo, sólo raras veces cae sobre nosotros para arrebatarlos y dejarnos suspensos (2003, p. 9). Después de sentir la angustia, como una espina en la carne, el *Dasein* logra encontrar un sentido en la incertidumbre de la vida o la falta de significación de la propia existencia tal y como lo afirma Pessoa (2000) en *El libro del desasosiego*: “en estas impresiones sin nexos, ni deseo de nexos, narro con indiferencia mi autobiografía sin hechos, mi

historia sin vida. Son mis confesiones y, si en ellas nada digo, es porque en ellas nada tengo que decir” (p. 56-57). Esta manera de Pessoa de significar su historia como una narración sin vida es el modo propio y auténtico del individuo de realizar su existencia como ser en el mundo, así como lo afirma Heidegger en su noción de propiedad.

La propiedad para Heidegger está ligada a una proyección de sentido del ser que tiene como trasfondo la facticidad de la finitud humana. A pesar de los errores y desaciertos, la existencia humana se esfuerza por darse forma y encontrar la posibilidad de su ser más propio, lo que lleva al individuo a entrar en crisis con la realidad social que lo presiona. Esta crisis, que se abre en el temple de ánimo de la angustia, compromete la propiedad del *Dasein* a la individualidad de su experiencia, pues esta “aparece así como el único contenido de la autenticidad”³⁶ (Pocai, 1996, p. 82). Así, en palabras de Romano Pocai (1996), la propiedad o autenticidad del *Dasein* debe entenderse como la realización real de la estructura existencial. Como se ve la propiedad corresponde a una estructura que “expresa de modo singular el carácter del ser del *Dasein* que se encuentra como una posibilidad que se anticipa a toda realización concreta”³⁷(p.83). En medio de ese juego emerge la posibilidad de la libertad del *Dasein*.

El *Dasein* encuentra en la propiedad la posibilidad de la determinación de la libertad de su propio ser en dos formas: 1) libertad de elegir, esto es, escoger de acuerdo a sus opciones el modo de vida que el *Dasein* acepta vivir; y 2) libertad como autodeterminación, es decir, la manera como el *Dasein* llega a ser quien es, abriéndose camino en medio de las adversidades, proceso en el que descubre su ser más propio. En la propiedad, la libertad está unida a la capacidad de elegir del *Dasein* no para restringir el proyecto, sino para pensar el modo de “realización adecuada”³⁸ (Pocai, 1996, p. 85). De ahí que sea el *Dasein* “quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir su existencia como algo que le pertenece en propiedad (*eigentum*) (...) contrarrestando así la tendencia hacia la caída y neutralizando la inclinación a apartarse de su propio camino” (Escudero, 2009, p. 71). En otras palabras, la angustia es el temple anímico que concede una apertura para una vida auténtica en la que asume la voz la autoconciencia.

³⁶ „Diese erscheint damit als der einzige Inhalt der Eigentlichkeit“.

³⁷ „Das Adjektiv *eigenst* als Nachfolgebegriff für den existentiellen *modus der eigentlichkeit eigenführt* hat, und es entspricht der struktur, sofern die singularform dem vor aller konkreten realisation liegenden möglichkeitscharakter des seins des *Daseins* zum ausdruck bringt“.

³⁸ „angemessene realisation gedacht werden“.

En línea con lo anterior, es factible señalar que la angustia es la disposición que abre al *Dasein* a una posibilidad más propia. Es un estado anímico “capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de la muerte” (Parra, 2014, p. 58). En ese sentido, tal como se indicó arriba, el *Dasein* halla en la angustia la posibilidad de la nada, que le conduce hacerse cargo de su finitud. Esta responsabilidad de la propia finitud no debe interpretarse de forma fatalista. Al contrario, representa la forma como el *Dasein* encuentra su camino a pesar de sus propias carencias y limitaciones existenciales, como bien lo afirmaba Pessoa (2000)

Ya es hora tal vez de que me empeñe en mirar al menos una vez en mi vida. Me veo en medio de un desierto inmenso. Digo de lo que ayer literariamente fui, trato de explicarme a mí mismo cómo llegué hasta aquí (p. 59).

El temple de ánimo que se refleja en el texto de Pessoa, nos invita a encontrar y asumir nuestro propio destino. En el texto se conjuga lo propio como un modo de darle un sentido a lo que hacemos a pesar de la inhospitalidad del mundo que habitamos. El propio llamado o vocar de la conciencia que produce la inquietud de la angustia en el *Dasein* nos da el temple de ánimo para asumir la fragilidad de la existencia con un significado. Así la llamada de la conciencia también hace posible que el ser humano se haga cargo de su propia nihilidad: “entender correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser-ser más propio” (Parra, 2014, p. 60). Este poder ser más propio se relaciona con las motivaciones que orientan los estados de ánimo y bajo los cuales el hombre está dispuesto de alguna manera. Los estados de ánimo son afecciones, “se infiltran, nos sorprenden, nos asaltan. No somos dueños de ellas. En las afecciones experimentamos los límites de nuestra autodeterminación” (Safranski, 2000, p. 195). Bien se comprende entonces que los temples anímicos constituyen la base de nuestras experiencias. Ellos se reflejan en el modo como las pasiones llegan a dominar nuestra capacidad de autonomía en el momento en que se tiene que decidir y alcanzar algún propósito.

En todo caso, es la noción de autodeterminación la que permite distinguir entre propiedad e impropiedad. La impropiedad es el estado de huida y dispersión del *Dasein* y la propiedad es el estado en que el *Dasein* trasciende en su estado de resolución; estado en el que aceptamos que la existencia es una apuesta, pero también la posibilidad de autorrealización: “la propiedad ha cifrado su asunto en la nada. Significa venir de nuevo al mundo. La propiedad no distingue nuevos ámbitos de existencia. Todo puede permanecer y permanecerá como es, ha

cambiado solamente la actitud” (Safranski, 2000, p. 200). Ser auténtico es asumir lo propio como proyecto de vida en los momentos más críticos. Una muestra de autenticidad o propiedad la ofrece Boecio (1999) en *La consolación de la filosofía*, quien confiesa su situación de desventura mientras aguarda en su celda la sentencia de muerte: “yo mismo he sido castigado por haber hecho el bien: me he visto privado de mis bienes, alejado de todos mis cargos y he visto enlodada mi reputación” (p. 48). La lectura de Boecio en *La consolación de la filosofía* nos permite asociar varios elementos filosóficos con el análisis que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* respecto al paso de la impropiedad a la propiedad. En la cita anterior podemos ver representado el estado de caída, estado en que el *Dasein* se encuentra desorientado por las vicisitudes inherentes a la vida social.

Para Boecio (1999) la pérdida de la libertad y la fortuna simboliza el momento de la angustia en el que aparece la voz interior que le señala su condición de fragilidad y fracaso al perderlo todo: “¿por qué hombre mortal, me haces culpable con tus quejas diarias? (...) ¿te he robado bienes que eran tuyos? (...) si me convences (...) concederé de grado que reclamas lo que es tuyo” (p. 60). Esta voz interior es la voz de la conciencia personificada por el *logos* que le muestra su condición de orfandad y desesperación al preguntarse ¿cómo entender los cambios de la escurridiza fortuna? pues, “el inocente se ve aplastado por el peso de un castigo debido al criminal. Los corruptos son encumbrados a altos tronos, y mientras el malvado pisa el cuello del hombre honrado” (Boecio, 1999, p. 49).

La tonalidad afectiva que acompaña las lamentaciones de Boecio muestran un parecido de familia al temple anímico, que asumió Iván Ilich al aceptar el destino de su sufrimiento; ambas situaciones se enfrentan a su propia finitud, a ese ser-para-la-muerte que describió Heidegger. Hablar entonces del dolor en Iván Ilich y del ser-para-la-muerte en Heidegger implica recurrir a la pasión. Pasión que encontramos caracterizada igualmente en el pensamiento filosófico de Boecio: “¿y cómo es posible que conociendo el principio de las cosas ignores su fin? porque las pasiones pueden alterar al hombre, pero desarraigarlo y arrancarlo del todo” (Boecio, 1999, 54). En ese diálogo que sostiene con su conciencia, la voz manifiesta interpelando su temple de ánimo cuestionando radicalmente a Boecio en su modo de ser en el mundo:

¿Decaerá tu ánimo? ¿no querrías más bien entrar en un mundo abierto a todos, sin esperar a vivir siempre en un mundo privilegiado? No quieras, por tanto, vivir bajo tus propias leyes, viviendo en un mundo común para todos” (Boecio, 1999, p. 62).

Finalmente, el momento de la propiedad o autenticidad se ve reflejado en el modo como Boecio asume la virtud, destino del sabio que no debería alarmarse cuando se enfrenta con la fortuna, de la misma manera que el soldado no se alarma cuando suena el grito de combate. Boecio, -al igual que Heidegger con el concepto de resolución, - percibe en el riesgo una oportunidad: “para el soldado, la de conquistar más gloria y para el sabio la de afianzarse en la virtud, que significa valor, fuerza (Boecio, 1999, p. 159). En efecto, Boecio se apoya en el ejercicio de la virtud que le da fuerza para no dejarse vencer por la adversidad: “la lucha que mantenéis con todo tipo de fortuna es dura: no os oprima la tristeza ni os reduzca el placer. Mantened el justo medio con todas vuestras fuerzas” (Boecio, 1999, p. 159). Como se ve Boecio recoge la tradición socrática que defiende la práctica de la virtud como el ideal ético de la medida. Sin embargo, comparte con Sócrates un amargo desenlace reflejado en la historia de la filosofía. Así lo auténtico y propio en Boecio consiste en mantener su temple de ánimo hasta su sangrienta muerte, ser fiel a sí mismo a pesar de su trágico destino, tal y como dice Jean-Paul Sartre en una conocida carta a Simone de Beauvoir: “deberíamos adquirir el coraje de no ser como todo el mundo”.

La consolación de la filosofía de Boecio sobrevive en la tradición del pensamiento filosófico como un documento de la cultura que se convirtió al mismo tiempo como diría Walter Benjamin (2008) en una expresión de la barbarie, es decir, la forma como el poder se impuso sobre un individuo, pero no sobre el pensamiento. Lo anterior recuerda la desgarradora manifestación de vida auténtica como se lee en un fragmento del poeta Porfirio Barba Jacob (1984) “nadie supo en la tierra sombría mi dolor, mi temblor (...) escuchadme esta cosa tremenda: ¡He vivido! He vivido con alma, con sangre, con nervios, con músculos, y voy al olvido...” (p. 125). Este fragmento de *Elegía de septiembre* de Barba Jacob encuentra una motivación en temas relacionados con el dolor, la soledad y la búsqueda de una existencia auténtica; motivación que hallamos de forma paralela en *El lobo estepario* de Hermann Hesse (2003) cuya significatividad originaria evoca los templos de ánimo de Boecio en *La consolación* dado que Hesse asocia el ejercicio de la virtud con la pasión del sufrimiento como fuente de autenticidad literaria:

Ninguna idea le era más odiosa y horrible que la de tener que ejercer un cargo, someterse a una distribución del tiempo, obedecer a otros. Una oficina, una cancillería, un negociado eran cosas para él, tan execrables como la muerte (...). A todas estas

situaciones supo sustraerse, a veces mediante grandes sacrificios. En esto estaba su fortaleza y su virtud, aquí era inflexible e incorruptible, aquí era su carácter firme y rectilíneo. Pero a esta virtud estaban íntimamente ligados su sufrimiento y su destino (Hesse, 2003, p. 41).

De este modo, vemos como en Hesse la autenticidad o propiedad implica asumir la existencia abierta en sus posibilidades. Esta cuestión se halla en el modo como se manifiestan los temples de ánimo en la expresión narrativa de Tolstoi, Boecio, Barba Jacob y Hesse. Expresiones poéticas agonales que hacen posible comprender con más detalles los matices del concepto de existencia auténtica en la filosofía de Heidegger. La autenticidad implica una relación con el temple de la angustia bajo el cual el *Dasein* habita en un monólogo constante con esa voz de la conciencia que lo desespera; aquella voz interior representa la propia angustia al momento de una acción decisiva que nos empuja a una determinación. La relación entre virtud y sufrimiento, tal y como, se analizó en Boecio y Hesse posee un trasfondo agonal. Lo cual deja ver las motivaciones que asume un individuo en su proyecto existencial y otorga ese rasgo de propiedad que Heidegger describe en *Ser y tiempo*.

Para Heidegger asumir el lastre de la existencia quiere decir hacerse cargo de nuestras limitaciones y fragilidades. El *Dasein* encuentra la trascendencia cuando va más allá del soliloquio desesperante de la vocación y efectúa en el aquí y el ahora la acción crítica de darle sentido a su vida; vida que somos siempre en cada caso. De ahí se infiere que Heidegger (1998) denomine esta acción fulminante como estado de resuelto (*Entschlossenheit*) o resolución: “la resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo la posibilidad fáctica del caso. Al estado de resuelto es inherente necesariamente la indeterminación que caracteriza todo poder ser activamente yecto del ser ahí” (p. 324). La resolución es el momento de la acción originaria y propicia del *Dasein*: es el momento en que la experiencia humana se abre ante la indeterminación de lo real. La situación en la que el *Dasein* asume la libertad como su posibilidad más propia. Una posibilidad afectiva en la que una elección es lo significativo: “el estado de resuelto sólo existe como una resolución que se proyecta comprendiendo” (Heidegger, 1998, p. 324). Comprensión que le lleva al *Dasein* no evadir la realidad, sino a tomar parte en ella como un singular poder ser en la que se expresa la libertad de determinación del *Dasein*, libertad que aparece bajo el fenómeno existencial que Heidegger llama “situación” (p. 325) en el la que *Dasein* encuentra su verdad.

Acorde con lo anterior, la resolución representa para el *Dasein* un encuentro afectivo con la verdad existencial y situada del ser humano: “el fenómeno del ‘estado de resuelto’ nos puso ante la verdad original de la existencia” (Heidegger, 1998, p. 334). A esta verdad le es inherente un tener por verdadero que le corresponde en cada caso; es la ocasión, la situación en la que está el *Dasein* su horizonte de posibilidad más propia. Posibilidad que se asume siempre como una libertad que se ejerce en medio de la fragilidad y la incertidumbre. La vida es un desafío en el que en cada caso podemos perder o ganar al momento de una elección. En términos existenciales elegir y apostar es lo mismo: la vida es una apuesta en escena en la que nos disponemos siempre afectivamente en el juego aleatorio de lo real. De ahí que para Heidegger la verdad surja sobre una situación táctica del caso, situación que “no es susceptible de darse ni calcularse previamente” (Heidegger, 1998, p. 334). Por ende, el concepto de situación es el horizonte efectivo en el que se encarna la verdad apasionada de la incertidumbre humana. Inquietud que deriva en la angustia, un dolor que, como dice el propio Heidegger (2007), sólo unos pocos asumen: de ahí que vivir implique “asumir el dolor, liberar el dolor, pero desasiéndose de él” (p. 180). Esta conexión entre angustia y desasimiento nos muestra una posibilidad de interpretar de modo distinto la relación ontológica con el cuidado del ente en su totalidad; pues, la serenidad busca el descentramiento del deseo humano como una forma de contemplar el equilibrio y trata de comprender así un sentido originario de la vida en el que todos los seres estamos conectados.

La disposición afectiva de la serenidad (*Gelassenheit*) de Heidegger, permite comprender que la experiencia de la vida contemporánea representa la concreción de la técnica moderna mediante la cual el ser humano instrumentaliza al otro y a la naturaleza. La serenidad como disposición afectiva se diferencia de manera radical de la angustia, porque no se centra en el *Dasein*. Contrario a ello, la serenidad se dirige hacia la comprensión de la esencia de la época moderna. La serenidad se apoya en la idea de cuidado de sí como una propensión ética de la prudencia, esto es, del ejercicio de la medida y la búsqueda del equilibrio. Un *ethos* desde el que se intenta pensar lo ente en su totalidad. A juicio de Heidegger, la creciente falta de pensamiento reside “en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento” (Heidegger, 2002, p.18). Esta dispersión del ser humano se refleja en las pasiones mediáticas del consumo y de la vida de producción desmesurada que pone en riesgo la relación con los otros y con el mundo

circundante. Y es precisamente esta nueva alternativa de comprensión de sentido del hombre en su experiencia de vida contemporánea, la que sirve de hilo conductor de la reflexión de Klaus Held (2012). Este pensador se pregunta si ¿es todavía posible una reflexión ética a partir de la cual se piense el carácter inquietantemente desmesurado que ha adoptado la técnica en el mundo contemporáneo? En su intento de respuesta a ese interrogante, Held acude al concepto de serenidad de Heidegger y lo significa como una virtud de la época técnica. Según Held, la serenidad hace posible hablar de un modo de apertura que vislumbra una caracterización ética del horizonte contemporáneo. Acorde con Held, la noción de serenidad puede ser interpretada como reflexión ética “solamente si la serenidad es entendida como una virtud en el sentido de la ética europea antigua” (2012, p. 236). Esto es, en un sentido similar como lo pensaron Platón y Aristóteles al referir al concepto de medida. Held elige la virtud de la medida, *sophrosýne* en griego, la “sensatez” como el punto medio entre los sentimientos de deseo y desgano; sentimientos que tienden a dirigirse hacia los extremos. Los sentimientos deseo y desgano son *páthe* y representan algo que sucede al ser humano y, por eso, él debe contar con la posibilidad de que los sentimientos “cambien en el transcurso de la historia, y debemos estar dispuestos a adaptarnos a este cambio a través de las nuevas virtudes o de un nuevo tipo de variante de la antigua virtud de la *sophrosýne*” (Held, 2012, p.235). Esta reflexión sobre la serenidad deja ver en la sensatez una virtud en el contexto de la globalización donde se refleja la crisis de la desmesura. Una crisis que también afecta la relación de lo humano con su entorno vital.

En la crisis de la globalización uno de esos sentimientos, que acongoja al ser humano, es el del temor a las consecuencias de la técnica sobre el medio ambiente. La posibilidad –nos dice Held– de transformar el mundo con los medios de la técnica moderna produce, hasta ya adentrado el siglo XX, un entusiasmo por el crecimiento y el progreso. Pero, a medida que se acercaba el final del siglo XX, ese entusiasmo se convirtió “en temor de los hombres por el entorno natural y cultural las devastadoras consecuencias de la transformación técnica del mundo; un temor que conmociona tanto que desde entonces el mundo parece, en lo fundamental, diferente al de antes” (Held, 2012, p.236). Ello explica el tono decisivo de la pregunta de Held al cuestionar en qué reside la esencia de esta desmesura.

Held para responder al interrogante del origen de la desmesura en la época moderna, no sigue el camino recorrido por Heidegger en *La pregunta por la técnica*. En lugar de esto, recuerda “cómo el voluntarismo del Medievo tardío sirvió de preparación a la ciencia natural

moderna” (Held, 2012, p. 238). Por eso, Held muestra que ese proceso histórico de configuración de la técnica y ciencia moderna se remonta hasta los orígenes de la saber de la naturaleza del pensamiento griego y explica cómo la técnica era parte de las producciones del mundo cotidiano tanto de los griegos como de los romanos. No obstante, la *téchne*, es decir, “el conocimiento que nos rige en la elaboración o producción de algo, no tuvo hasta llegado el alto Medievo alguna relación fundamental con la *epistéme*, con la “ciencia” (Held, 2012, p. 238). El tipo de conocimiento que caracterizaba a la *téchne* era diametralmente opuesto al tipo de conocimiento que caracteriza a la *epistéme*, saber que Aristóteles denominó como “teoría”. Aquí cabe recordar que “teoría” fue originariamente una contemplación espiritual”, una apertura hacia la constitución esencial del ente, tal y como lo afirmó Platón en el *Timeo*: así las *idéai*, o *eide* son los arquetipos, *paradeigmata*, en el que se configurara el cosmos, desde una contemplación referida a lo trascendente.

En este sentido, los arquetipos luego serán interpretados por el neoplatonismo como ideas en el espíritu de Dios y posteriormente en la concepción medieval “se concibe que Dios se rige por estos arquetipos en la creación de nuestro mundo y de esta manera otorga al cosmos su bello orden” (Held, 2012, p. 238). Para Held, la teología platónica y neoplatónica influyó en el modo como la tradición filosófica interpretó la relación con la idea como un arquetipo inmodificable del orden del mundo: el conocimiento como una sustancia permanente que hace posible el acceso al mundo a través de la razón o del intelecto. Pero, según Held, la esencia del saber no se reduce a una perspectiva platónica. En contraposición a la antigua concepción griega, que se apoyó en lo trascendente, la concepción medieval se respaldó en la voluntad de Dios; comprensión que fue desarrollada por Anselmo y Duns Scoto (De boni, 2002, pp. 207-208) al asociar la inteligencia y la voluntad divina a la noción del infinito. Por lo tanto, la voluntad encuentra en el concepto de infinito una expresión teológica de la idea de Dios, tal y como aparece en la narración bíblica; relato en que Dios quiere lo mejor para su pueblo elegido. La voluntad de Dios “empieza ya con el hecho de que él quiere que el mundo sea y que sea bueno. De esta manera, Dios llama el mundo a la existencia a través de su poderosa e infinita palabra creadora, de su fiat” (Held, 2012, p. 239). El concepto de voluntad en la Edad Media contrasta con el mundo clásico griego que no hablaba de voluntad divina, así como tampoco la ética aristotélica conoció la “voluntad” en el sentido latino de *voluntas*.

Al subordinar la omnipotencia de Dios, la idea de su voluntad divina al infinito, se cae

en el escollo del voluntarismo que, según Held, es “la raíz más profunda de la ‘tecnificación’ inherente a la naciente ciencia moderna” (2012, p. 239). Así, “a causa de su poder ilimitado, la voluntad de Dios no está ligada a un orden comprensible para nosotros” y, por ello, “nos será imposible entender a través de la teoría algo de los pensamientos de Dios” (2012, p. 239). Lo que trae como consecuencia que el voluntarismo conduzca hacia una incertidumbre radical del pensar. Pues el voluntarismo implica buscar “un nuevo tipo de seguridad para nuestro conocimiento” (2012, p. 239).

Frente al tema del voluntarismo, Descartes intentó encontrar algún tipo de suelo firme con el fin de apoyar sus propias meditaciones. De acuerdo con Held, el voluntarismo Descartes de está condicionado por la búsqueda de una certeza irrefutable, sobre cuyas bases pueda ser fundamentado nuevamente el edificio de la ciencia. Así, el cambio de un mundo sagrado a un mundo explicado por racionalidad científica tampoco altera la relación entre voluntad e infinito. A juicio de Held, “el carácter de fiel imagen de Dios que posee el hombre gracias a la infinitud de su voluntad. Con la infinitud de la libertad de su voluntad el hombre trasciende de la infinitud de su conocimiento” (2012, p.241). Existe una relación entre voluntad, infinitud y conocimiento en la Modernidad. Y, de acuerdo con Held, esa relación encuentra su fundamentación filosófica en Descartes “debido a que el alcance de la voluntad, en razón de su poder que se asemeja al divino, sobrepasa el alcance del entendimiento que conoce, el hombre puede llegar a querer más conocimientos del que es él capaz de conocer”. (2012, p. 241). Ese desbalance entre la finitud del saber humano y la infinitud de la voluntad como posibilidad del error o de la falibilidad. Esta condición de falible, en la experiencia histórica del sujeto, lleva a Held a preguntarse, apoyado en Heidegger: ¿en qué medida el espíritu de la técnica tiene algo desmesurado? Desmesura que se refleja en el carácter altamente tecnificado de la ciencia moderna y en la capacidad de dominación de la voluntad humana sobre la explotación de la naturaleza. La desmesura encuentra en el voluntarismo medieval una justificación del poder infinito de Dios; poder que en la Modernidad asume la voluntad. De esta manera, el poder pasa de la voluntad de Dios a la voluntad del hombre mediante el ejercicio del conocimiento científico.

El poder de Dios es ilimitado. La disposición de la voluntad creadora de Dios no tiene límites y, en consecuencia, es infinita. “El espíritu de la invención propio del ingeniero, que diseña e inventa planos de construcción libremente creativos de acuerdo con lo que Dios hubiera podido construir el mundo, nos hace semejantes a Dios” (Held, 2012, p. 241). En ese sentido,

el hombre a través de la ciencia y la técnica tiene una voluntad infinita de modelar y producir en parte, al mundo mismo. “La fuerza de la *voluntas* se acrecienta a lo infinito” y con ello, la desmesura en el ámbito de la técnica moderna. En efecto, para Held la posibilidad de pensar el infinito es un tipo de desmesura que la humanidad no había conocido hasta entonces. Puesto que:

Solamente lo que es finito puede tener una medida y todo lo que carece de medida, contra lo cual los hombres tuvieron que luchar en su esfuerzo ético tradicional por lograr una actitud moderada, se mantuvo en el marco de las posibilidades finitas. Solamente la irrupción en la infinitud supera toda medida finita y exige una medida de un tipo nuevo (Held, 2012, pp. 245-246).

Todo el anterior rodeo deja el peso que tiene la voluntad humana en la concreción histórica apoyada en la técnica como acción sin fronteras. Y ello hace proclive al ser humano a la posibilidad de la desmesura y falibilidad, tal y como se mostrará, en el capítulo tercero de esta tesis doctoral, de la mano de Pascal y Ricoeur. El temple de ánimo de la serenidad nos abre la posibilidad de pensar el problema de la desmesura en el contexto de la crisis contemporánea. Muestra la relación entre la voluntad y el poder ilimitado de la técnica³⁹. De ahí que surge la siguiente cuestión: ¿cómo puede ser posible hallar una medida que facilite una aspiración hacia lo infinito? Al respecto, Held trae a colación, las ideas de carácter ético que posiblemente puedan interpretarse a partir de la reflexión hecha por Heidegger en torno a la disposición afectiva de serenidad (*Gelassenheit*) en la época de la desmesura de la técnica. Según Heidegger, la serenidad consiste en evitar el dominio de la voluntad cuando uno desea o quiere algo. La disposición afectiva de la serenidad pone de manifiesto la posibilidad de contemplar los límites del ejercicio de la voluntad. Dado que cuando uno hace objeto de su querer a algo, existe la tendencia a ir por más y por ello, a la prolongación del “yo quiero”. Situación que lleva a Held a preguntarse hasta qué punto la voluntad se deja arrastrar por el dominio de la técnica y el consumo desmedido en esta actual crisis de la globalización que podría significar la posibilidad de la extinción de nuestra civilización.

³⁹ “la serenidad limita el poder de dominio de la técnica moderna y de su esencia en la medida en que establece una frontera demarcada entre el sí que le da acceso y el no que la deja fuera de juego, en tanto que los aparatos técnicos no nos colocan en posición de servidumbre respecto de ellos” (Quintana, 2019, p. 63).

Tanto Heidegger como Held ven la disposición afectiva de la serenidad como un ejercicio que contiene la reflexión. La reflexión de la serenidad está atravesada por lo afectivo y facilita al ser humano una forma distinta de comprender su relación con el mundo circundante a través del cuidado. Si bien es cierto que, para Heidegger, el temple anímico de la serenidad no refiere a un concepto de virtud como en el mundo griego, si comparte con la filosofía griega el valor de la prudencia. El concepto de virtud al que alude Aristóteles no era aún el resultado de un acto de voluntad, sino más bien el resultado de unas actitudes, es decir de las elecciones (*prohaíresis*) que un hombre puede tomar mediante el curso de una acción. Si por serenidad se “entiende de manera radical ‘el no querer’, parece como si no fuera posible hacer algo para el surgimiento [del querer] ni tampoco fuera posible ser partícipe de un querer inocente prevoluntarista” (Held, 2012, p. 248).

De cualquier forma, Held señala que hoy, desde la perspectiva de nuestro pensamiento moderno de la voluntad, tenemos una imagen estrecha de la “acción” que conduce al surgimiento de una actitud virtuosa: adquirimos tal actitud por medio de las costumbres o de los hábitos. En otros términos, toda acción orientada hacia una actitud virtuosa está situada en un proceso de formación de hábitos: la práctica entonces hace al maestro. La virtud como disposición desentona con el modo de pensar de la moral moderna, que gira en torno a la fundamentación de normas y no de hábitos. Esta disposición a la medida y la sensatez contribuye a reflexionar respecto a la situación de incertidumbre abierta por la técnica moderna. A juicio de Held, “solamente en una determinada situación, en la que se trata de una concreta intervención técnica en lo previamente dado, se puede encontrar el justo medio entre progreso y conservación” (Held, 2012, p. 248). La reflexión de la desmesura y la prudencia es una invitación a pensar sobre el modo cómo el individuo entiende su relación con la felicidad en la época de la técnica y del consumo desmedido.

Como bien se sabe, la *eudaimonía*, la felicidad para Aristóteles no se refiere al máximo de confort alcanzado en la vida. Contrario a ello, alude a la apertura de posibilidades que nos ofrece la vida misma, siempre tendiendo a un punto medio, a un equilibrio, como si el secreto mismo de la felicidad fuera la medida. Ni tan pobre que el individuo quede entregado a sus necesidades inmediatez, ni que el individuo asuma una actitud acrítica e irresponsable frente a la técnica. Lo primero implica que el individuo se convierte en esclavo de sus propias necesidades; lo cual se puede aplicar al problema de desmesura de la técnica y al asunto de los

avances de la técnica moderna. Y lo segundo presupone que se ponga en riesgo la vida misma del ser humano y de la mayoría de las especies del planeta. En ese sentido, la serenidad es más que simplemente un acto de voluntad, es una disposición que propende al cuidado de sí, un asunto de formación de hábitos; es decir, educación en lo referida a la forma sensata como habitamos y establecemos relaciones con nuestro entorno. Tal es la reflexión ética que la disposición afectiva de la serenidad plantea en estos tiempos, en que la conservación del medio ambiente se encuentra en el ojo del huracán.

2.4 Conclusiones

El concepto de temple de ánimo en Heidegger sirve de condición de posibilidad para comprender el modo como la experiencia humana se relaciona con el mundo. La relación del *Dasein* con el mundo se da a través de una apertura en la que los existenciales como la comprensión, los temples anímicos y el lenguaje conforman un sentido de significatividad. La significatividad implica un nexo con la situación hermenéutica del *Dasein*. Situación que abre una red de referencias compartidas a partir de las cuales el *Dasein* interpreta su mundo. De manera que situación, significación y sentido están asociados ontológicamente a una hermenéutica de la existencia de la vida fáctica. Sin embargo, la definición de temples de ánimo no está exenta de algunas dificultades asociadas a la forma como Heidegger presenta el concepto. A nuestro juicio, el temple anímico guarda una relación estrecha con los términos humor, carácter, temperamento y disposición. Cada uno de ellos aluden a un sentido que proporciona un matiz semántico del significado filosófico de temple de ánimo. Humor se relaciona con flujo; carácter se asocia con modo de ser; temperamento se vincula con el comportamiento; disposición se corresponde con la actitud. No obstante, debemos destacar que la palabra disposición posee para Heidegger un sentido que proyecta una caracterización filosófica en virtud de la cual es posible entender el significado de temple de ánimo. Así las cosas, Heidegger toma como referencia el concepto aristotélico de disposición (*διάθεσις*) y este refiere a una inclinación natural hacia algo. Esta propensión se ve en: 1) el concepto de situación que Heidegger desarrolla para mostrar el modo como el *Dasein* se encuentra en su mundo; 2) la noción de cuidado en la que el *Dasein* se preocupa y se ocupa de los asuntos que le son relevantes; 3) la técnica moderna al describir la manera cómo determinados objetos están disponibles para el uso, el consumo y la gestión como, por ejemplo, los recursos naturales o

humanos; 4) el paso de la impropiedad o la propiedad dado que existe una inclinación en el *Dasein* a la dispersión pero también una propensión del *Dasein* al libre y auténtico modo de ser en el mundo; 5) el modo como las pasiones en el discurso influyen sobre la acción humana; 6) el concepto de resolución en el que el *Dasein* elige una de las posibilidades y se hace cargo de su verdad existencial; y 7) la definición de temple anímico pues el temple no concierne a emociones ni sentimientos, sino a disposiciones afectivas, que se conectan con las vivencias existenciales del *Dasein* (angustia) y en la época histórica (serenidad).

La dimensión de lo significativo tiene una relación recíproca con lo afectivo, relación que es posible analizar desde el círculo del comprender del *Dasein*. Dentro de ese círculo de comprensión, el ser humano interpreta su relación con el mundo a través de los existenciarios (comprensión, temple de ánimo y lenguaje); existenciarios que configuran un sentido que posibilita al ser humano abrirse a una red de precomprensiones, que viabiliza sentido de apertura al mundo. Los existenciarios forman una estructura con la que el *Dasein* se encuentra ínsito en su cotidianidad. El horizonte de lo cotidiano proyecta al *Dasein* el modo como esa relación se entrevera en la experiencia singular del individuo como trama en la que se enredan la comprensión, el temple afectivo y el lenguaje. Y estos existenciarios facilitan al *Dasein* darle un significado a las vivencias que experimenta en su mundo cotidiano. Por lo anterior, cabe decir que los existenciarios conforman una estructura cooriginaria y emergen de la cotidianidad como una manera de explicar esa relación del *Dasein* con su mundo. Tal y como sucede con la comprensión, que necesita de forma simultánea al lenguaje y al afecto para atribuir un sentido a los fenómenos con los que se relaciona el ser humano, los existenciarios también requieren del lenguaje o del habla que abre la posibilidad de significar nuestra relación con las cosas al compartir opiniones y percepciones con los demás.

De igual modo, el temple de ánimo garantiza al ser humano ganar mayor apertura o sensibilidad respecto al encuentro con un mundo compartido con otros y al mundo de nuestra propia intimidad. Tal como hemos mostrado, los temples de ánimo resignifican las esferas en las que se desenvuelve el *Dasein* o el modo como se manifiesta una época histórica. Estos temples de ánimos están representados, de acuerdo con los fines de esta tesis doctoral, en la angustia y la serenidad. Una y otra poseen ciertas disposiciones que implican una manera distinta de hacerse cargo de una situación vital. Pues la angustia alude a la ontología del *Dasein* y la serenidad apunta al tenor de una crisis epocal. Todo temple anímico contiene una relación

inmanente estructurada en el cuidado. La estructura del cuidado refiere a todo aquello que es relevante y significativo al círculo comprensivo del *Dasein*.

En efecto, la disposición afectiva de la angustia está enlazada con la desesperación y la sensación de inhospitalidad que experimenta el *Dasein*; disposición que enreda sentimientos relativos a la manera íntima como el individuo comprende su situación en el mundo. La disposición afectiva de la angustia simboliza así el llamado de la conciencia en la que se expresan los pensamientos en forma de una voz, que susurra a la conciencia como una especie de remordimiento, de culpa y de carga. Y es, precisamente, esta manera de entender el llamado de la conciencia la que, según nuestro juicio, permite hablar de una semejanza entre Heidegger y Ricoeur en lo referido a la conformación de la vida afectiva y el sí mismo. Al respecto, se acudió a la relación de la angustia con el cuidado; relación que en parte es contradictoria porque su disposición tiende al descuido de sí: el *Dasein* se siente abandonado, insignificante y arrojado como un náufrago al mundo, tal y como se evidenció en el cuento de Tolstoi titulado La muerte de Iván Ilich; cuento en el que el dolor se convirtió en una fuente originaria de expresión vital.

De modo distinto, la disposición afectiva de la serenidad está relacionada con la medida y la sensatez, entendidas como guías de un modo de ser auténtico en una época de consumismo desenfrenado. Por eso, se indicó que conviene atenuar el poder de las pasiones y orientar la praxis ética hacia disposición de cuidado de sí, de los otros y del mundo circundante. El temple de ánimo de la serenidad no está orientado propiamente a la singularidad existencial del *Dasein*. Al contrario, busca comprender la esencia de una época histórica con el propósito de reivindicar la relación de cuidado con una forma de contemplar la naturaleza y al ser humano más allá de la racionalidad instrumental, que se proyecta en la historia occidental.

Por lo tanto, la noción de temple de ánimo representa un muy buen punto de partida en lo referente a la tarea justificar en términos filosóficos una razón afectiva. La racionalidad afectiva se apoya en los aportes elaborados por la filosofía práctica que reconoce en la prudencia y en la sensatez una visión equilibrada de los afectos; visión que busca la concordia social como lo afirmaba Spinoza. Sin embargo, no es la armonía social lo que predomina en las sociedades contemporáneas. Antes bien es la exaltación de la desmesura como una concreción de las pasiones que se imponen en el escenario económico, social y político. Esa forma de la desmesura es analizada por Ricoeur en su filosofía del sentimiento y asociada a las demandas afectivas del tener, del poder y del valer como los poderes de base de la moral.

CAPÍTULO 3 AFECTIVIDAD Y MUNDO SEGÚN RICOEUR

A través de este tercer, y último capítulo de la presente tesis doctoral, se muestra en líneas generales algunas de las consideraciones fenomenológicas relacionadas con el modo como Ricoeur entiende la noción de afectividad y el concepto de mundo. La realización de este propósito admite dar cuenta de la base conceptual proyectada por ese pensador contemporáneo en torno a lo voluntario y lo involuntario, lo cual es inmanente a la condición falible del ser humano. La tensión entre el hombre falible y el hombre capaz representa la dialéctica de la finitud propia de la experiencia de la histórica y del mundo afrontada por el hombre. Para hacer comprensible esta aserción se examina la lectura fenomenológica de la voluntad y el modo como Ricoeur plantea la relación afectividad, acción y mundo; se analiza lo que Ricoeur denomina filosofía del sentimiento para señalar el tránsito de la fenomenología de la voluntad hacia una hermenéutica de los afectos; y se ahonda en la manera como Ricoeur explica las pasiones del tener, del poder y del valer constitutivas del sí mismo, que abren un horizonte moral frente al problema de la fragilidad y experiencia de la desproporción humana.

3.1 Fenomenología de la voluntad y relación afectividad, acción y mundo

Cabe iniciar por recordar que Ricoeur estudió el problema de la acción desde las perspectivas abiertas acorde con la fenomenología, el análisis lingüístico y la filosofía de la praxis. En *Lo voluntario y lo involuntario*, se ofrece un análisis del carácter fenomenológico “centrado sobre todo en la dimensión individual de la acción” (Walton, 1986, p. 2). A partir de ese estudio, de talante fenomenológico de la acción, Ricoeur se aproxima a la discusión sobre ciertos puntos de vista relacionados con el ámbito de la praxis. Lo que demanda realizar una descripción de los rasgos esenciales de la voluntad de una subjetividad en situación y conduce a la ampliación del panorama de la fenomenología. No obstante, tanto lo uno como lo otro presupone un tomar distancia respecto del método fenomenológico de Husserl. Este pensador otorga una preeminencia a la conciencia teórica que le exigió abandonar las vivencias afectivas y volitivas de las representaciones perceptivas. Contrario a ello, Ricoeur habla de la conciencia teórica representada en “el resultado de un trabajo de depuración que supone una presencia primaria de las cosas y en que se conjugan la aprehensión perceptiva, la participación afectiva y el trato activo con ellas” (Walton, 1986, p. 2).

Conforme con ese nuevo análisis fenomenológico de Ricoeur, la voluntad será objeto central de indagación pues se trata de comprender cómo se vincula el elemento volitivo en la conciencia. Para Ricoeur la voluntad no es un elemento accesorio ni derivado, sino que antes bien posee una peculiar donación de sentido por parte de la conciencia ética. En otras palabras, la voluntad es un poder de base que influye en el modo como se dan las representaciones en la conciencia. Este poder se manifiesta por medio de la reciprocidad de lo voluntario asociada a la razón y lo involuntario articulada a la pasión; lo voluntario y lo involuntario se manifiestan como un dato primigenio que revela la descripción fenomenológica: “la voluntad se despliega en las tres formas del decidir, el actuar y el consentir y se enlaza respectivamente con los motivos, los poderes y los límites que le proporciona lo involuntario” (Walton, 1986, p. 2).

Estas tres maneras de despliegue de la voluntad confieren un sentido relacional de experiencia de la conciencia ética, dado que posibilitan conformar un proyecto existencial en el mundo. Cabe resaltar que ese sentido relacional deja ver una situación de conexión entre la conciencia y el cuerpo, circunstancia que hace posible introducir “lo involuntario como campo de motivación de la voluntad, órgano del movimiento y sostén de lo involuntario absoluto definido por el carácter, el inconsciente y la organización vital” (Walton, 1986, p. 2). De ahí que la corporalidad se convierte en objeto de la fenomenología al igual que lo volitivo: “el tema del cuerpo, ya incorporado a la fenomenología de la percepción, resulta del mismo modo inevitable para una fenomenología de la voluntad” (Walton, 1986, p. 2). El nexo conciencia y cuerpo facilita a Ricoeur negar la identificación de la conciencia con una pura transparencia, que otorga el poder a la razón de comprenderse a sí misma sin la mediación de la otredad o la diferencia. En efecto, el talante relacional que está a la base de las tres formas del despliegue de la voluntad constituye la alternativa en virtud de la cual se forje el proyecto de la existencia humana, atravesada en cada caso por la dimensión de la corporalidad.

La primera forma de la voluntad es la decisión y ella, a juicio de Ricoeur, “implica proyectar la posibilidad práctica de una acción que depende de cada cual, imputarse a sí mismo la responsabilidad del proyecto y motivarlo con razones que proporcionan una legitimación” (Walton, 1986, p. 3). La decisión está asociada con un horizonte que el ser humano visualiza, horizonte que va configurando a partir de determinadas elecciones. Por ello, la decisión está acompañada de una motivación en el instante de llevar a cabo una acción. Según Ricoeur, en las motivaciones se manifiesta la relevancia del cuerpo. Este sirve de medio afectivo respecto a

la influencia de los motivos que configuran en el individuo la base de sus creencias, valores y hábitos.

La segunda manera de la voluntad es el actuar. Según Ricoeur la voluntad no se queda en la mera proyección, sino que también se convierte en movimiento. La voluntad utiliza los recursos que el cuerpo pone a su disposición. Así esta segunda forma de la voluntad se vuelve real, algo que en el momento de la decisión era solo pura posibilidad. La relación entre el momento de la decisión y el proyecto es el equivalente, en términos de Husserl, a la mención vacía del objeto y su presentación intuitiva. Mientras la decisión atiende las posibilidades abiertas por la voluntad mediante las cuales la conciencia ética podría comprometerse con un proyecto, el actuar de la voluntad implica el poder de transformación de la realidad inmediata y la ampliación del ámbito de la conciencia. En ese sentido, Ricoeur alude a que la acción de abrir un libro no tiende ni al libro ni al movimiento del cuerpo, sino al contenido simbólico que este posee. Por lo tanto, la voluntad va constituyendo la conciencia ética a partir de la tensión entre lo que se decide y la forma como se actúa, lo que dará paso al modo cómo se asume o forma cómo el ser humano se hace cargo de su acción en el mundo.

El tercer modo de la voluntad es lo que Ricoeur entiende como el consentimiento, es decir, la adopción activa de una situación en la que el sí mismo se encuentra implicado. Dar cuenta de la voluntad como consentimiento presupone recordar que las emociones inciden en la conformación de la voluntad y está a su vez en el cuerpo. Esta receptividad corporal permite a Ricoeur ocuparse de la concepción de Freud del inconsciente como un trasfondo vital sobre el que la experiencia humana adquiere diversos significados desde el nacimiento hasta la muerte. En ese sentido, la corporalidad posibilita a Ricoeur examinar, por un lado, el problema del inconsciente como una expresión de lo involuntario y, por otro, ilustrar la concepción heideggeriana acerca de las disposiciones de ánimo o *Befindlichkeit*. Todo esto significa que la voluntad no sólo decide y se mueve a causa de motivos y poderes corporales, sino que también configura una manera de afirmar el sí mismo en el mundo. Junto con el decidir y el mover, el consentir es una manera de asumir la libertad en la que se da lugar a una iniciativa y a una condición de independencia dependiente en el proyecto de existencia. Por esta razón, Ricoeur sostiene que este modo de comprender la conciencia ética encierra una paradoja: “esta es la paradoja de una libertad que, por ser solamente humana, no se afirma en un modo absoluto” (Walton, 1986, p. 4). La libertad no se afirma de modo absoluto porque en la contraparte del

concepto ético de autonomía está el concepto de reconocimiento, ninguna independencia es absoluta porque necesita afirmarse a sí mismo en el deseo del otro. En línea con esas tres formas de entender el despliegue de la voluntad, Ricoeur ubica las emociones como medios de la voluntad, de los órganos del querer y no entre sus motivos. Mientras que las emociones no aportan ningún fin que no esté contenido en las necesidades que afectan al sí mismo, la esencia de los motivos es proponer fines. Las emociones, más bien, contienen “una motivación más o menos envuelta que la precede y mantiene; toda su potencia reside en disfrazar fines ya presentes en la conciencia, con cierto prestigio, con una eficacia que es por una parte del orden del movimiento naciente” (Ricoeur, 1986, p.201). La emoción se manifiesta como jurisdicción de la acción involuntaria. No obstante, Ricoeur señala que la emoción mantiene una conexión con el hábito, de tal forma que la emoción y la motivación no se comprenden bien la una sin la otra. De hecho, es el hábito el que proporciona a la voluntad los medios útiles y disponibles para realizar una acción. Pero no se entendería el papel del hábito si se considera como un mero saber-hacer de lo aprendido, más bien éste es “la calma de las potencias explosivas, una domesticación de la emoción” (Ricoeur, 1986, p.201). El hábito sólo progresa o se transforma en virtud “azotado por esa función desordenada que él busca domar” (Ricoeur, 1986, p.201). Esta es la razón por la cual la emoción nos parece más radical que el hábito, la fuente del movimiento involuntario.

En la propuesta fenomenológica de análisis de lo emotivo, Ricoeur indaga, en primer lugar, sobre cómo en la emoción el movimiento articula directamente al pensamiento y cómo en consecuencia, a nivel de lo involuntario y más acá del esfuerzo, funciona misteriosamente el pasaje del pensamiento al movimiento, es decir, cómo se le da vida a esas representaciones que tienen su origen en lo afectivo. Y, en segundo lugar, examina cómo lo involuntario de la emoción se refiere a su vez a una relación con la voluntad que no se mueve, sino que es movida; examen desde el cual sugiere que la causa del movimiento de la voluntad hacia una acción es una emoción.

Así las cosas, las emociones entrañan, según Ricoeur, una paradoja. Considera a la emoción como una especie de elemento involuntario que alimenta a la acción voluntaria; la emoción sirve a la acción voluntaria en cuanto que la precede y la desborda. Por ello, Ricoeur apela a ciertos postulados de la psicología del sentimiento a partir de los que describe a la emoción como “una falla del instinto”, “una regresión a un estadio evolutivo por liberación

funcional de conductas rudimentarias” (Ricoeur, 1986, p. 202). Al respecto, el psicólogo Pierre Janet en *De la angustia al éxtasis*⁴⁰ otorga a la emoción un carácter regulador del sentimiento, entendiendo por sentimiento “no acciones, sino regulaciones de la acción que pueden diferir entre sí” (Ricoeur, 1986, p. 202). De igual modo, cabe recordar que Maurice Pradines señala que las actitudes y las conductas afectivas que la emoción desordena son afecciones complejas vinculadas a las anticipaciones imaginativas del placer y el dolor, tales afecciones, a juicio de Pradines, ocultan en sus motivaciones “una orientación circunstancial objetiva y adaptativa” (Ricoeur, 1986, p. 202).

Así pues, si la emoción implica de alguna manera el desorden en el plano del sentimiento entonces ¿cómo puede prestarse a la comprensión recíproca de lo voluntario y de lo involuntario? Frente a esta pregunta, Ricoeur responderá que su propuesta de análisis de las emociones consiste en comprender una forma de emoción en la que el desorden se encuentra en estado naciente. Para mostrar ese desorden será necesario, según Ricoeur, conocer cuáles son esas emociones fundamentales⁴¹, cuyo papel funcional en las representaciones de la voluntad es tan decisivo como el papel que juega el hábito. Tales emociones tienen el poder de conmover la acción, de agitar al ser, que no consiste ante todo en lanzar al individuo fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio y el equilibrio de la conciencia. Puesto que, si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo; hecho que parece indicar que los cambios en la voluntad únicamente son posibles si existe una emoción que las desencadena.

Ahora bien, el análisis fenomenológico de lo voluntario de Ricoeur sirvió de apertura para la construcción de una filosofía del sentimiento, que el filósofo francés desarrolló a partir de una hermenéutica de la fragilidad en *Finitud y culpabilidad*. Como bien se sabe, en lo *Voluntario y lo involuntario* estudió la relación existente entre la emoción y la voluntad describiendo las posibilidades prácticas asociadas al decidir, actuar y consentir. En ese texto titulado *Finitud y culpabilidad* mostrará cómo desde la fuerza de voluntad del *thymos* platónico

⁴⁰ Cfr. Janet, Pierre (1975) *De l'angoisse à l'extas* París: Elsevier Masson, pp. 449-496. Citado por Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*.

⁴¹ Tales emociones son según Ricoeur, siguiendo a Descartes en las pasiones del alma: Admiración, amor y odio, deseo, alegría y tristeza.

las pasiones configuran las disposiciones morales reflejadas en el tener, el poder y el valer. Y es este asunto del sentimiento el que concentrará nuestros esfuerzos en la parte final del presente apartado de esta tesis doctoral.

Ricoeur denomina una filosofía del sentimiento a los elementos conceptuales que muestran cómo la afectividad hace parte de lo que él nombra como la dimensión de la fragilidad afectiva. En su intento por justificar una filosofía del sentimiento, Ricoeur formuló cuatro interrogantes: 1) “¿cómo es posible recuperar lo patético para la filosofía?; 2) ¿cómo es posible comprender el sentimiento partiendo de aquello que lo redujo y lo excluyo?” (Ricoeur, 2004, p. 99); 3) “¿qué relación puede tener con la investigación acerca de la falibilidad humana?” (Ricoeur, 2004, p. 99); y 4) “¿es posible una filosofía del corazón que no sea una recaída en lo patético, (...) sino en lo concreto?” (Ricoeur, 2004, p. 100). En respuesta al primer interrogante, Ricoeur afirma que lo patético como condición del *pathos* se manifiesta en cualquier situación humana. Esto significa que lo afectivo está vinculado a la existencia y, por ende, no es ajeno al lenguaje como contenido simbólico y discursivo del mito o de la retórica. En ese sentido el *pathos* ya era *mýthos*, esto es, lenguaje que puede recuperarse en la dimensión del discurso filosófico. Restablecimiento discursivo que conduce a la segunda cuestión planteada por el pensador francés, ya que “si una filosofía del sentimiento fuese posible, el sentimiento es el que tendría que expresar la fragilidad de este ser intermedio que somos” (Ricoeur, 2004, p. 101); fragilidad que históricamente ha sido reducida a un segundo plano y que se debe rehabilitar como fundamento de una reflexión de lo afectivo. Y es precisamente esta rehabilitación de la fragilidad la que lleva a Ricoeur a la tercera pregunta: cómo se relaciona el *pathos*, el habla y la fragilidad. Cuestión que hace viable a Ricoeur destacar el vínculo entre el sentir y el conocer como presupuesto desde el cual es posible aludir a una antropología filosófica del sentimiento que piense la condición de la falibilidad humana. Ricoeur considera que existe una relación de génesis mutua del conocer y del sentir; reciprocidad que genera una explicación de cómo el conocimiento y el sentimiento conforman una unidad comprensiva. Esta se refiere a la cuarta cuestión en virtud de la cual se reivindica una racionalidad afectiva que no sea una irrupción de lo patético, sino una reflexión del sentimiento desde lo concreto. Pero antes de responder a estos cuestionamientos es necesario entender la naturaleza ontológica del sentimiento. En esta se encuentran los elementos constitutivos de una filosofía del sentimiento; claves para la comprensión de una razón afectiva tratada en la presente tesis doctoral. *Pathos*, habla y

fragilidad constituyen la base desde la cual podemos aproximarnos a una comprensión de la relación afectividad y mundo.

En efecto, el sentimiento es una palabra que abarca una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones. Además de lo anterior, el sentimiento contiene verdaderamente la intención del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es la que produce la unidad del sentir. En otras palabras, los sentimientos –el amor, el odio– son intencionales e implican sentir algo: lo amable, lo odioso en la relación con el mundo. Pero se trata de una intencionalidad extraña porque, por una parte, “designa algunas cualidades sentidas *en* las cosas, *en* las personas, *en* el mundo y, por otra parte, manifiesta, desvela la forma en el que el yo resulta íntimamente afectado” (Ricoeur, 2004, p. 102). Ricoeur atribuye el adjetivo de “extraña” a la intencionalidad de los sentimientos, pues en su sentido general la intencionalidad representa relación que se da entre la conciencia y la aparición de un fenómeno u objeto en el campo de percepción. La conciencia se vuelve conciencia de algo tomando distancia de su objeto al analizar el modo como aparece. En la intencionalidad del sentimiento la conciencia se sabe completamente distinta al objeto, pero afecta a la vivencia de tal modo que la conciencia se ve directamente atraída e involucrada y, por ende, no puede tomar distancia del objeto del deseo. Por esa razón, la intencionalidad del sentimiento cae en una desconcertante paradoja dado que “en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad” (Ricoeur, 2004, p. 102). En la experiencia vivencial del sentimiento se muestra una inclinación latente al objeto de los afectos al tiempo que se descubre en la intimidad de la conciencia un determinado estado anímico.

En línea con lo expuesto anteriormente acerca de la ontología del sentimiento, cabe destacar que la esfera de la intimidad se abre, a juicio de Ricoeur, en la afectividad como una experiencia significativa que revela cualidades sentidas en el mundo; experiencia en la que “el sentimiento manifiesta un yo afectado” (Ricoeur, 2004, p. 102). Hecho que facilita poner de relieve la diferencia entre la forma cómo opera la intencionalidad de los afectos y la intencionalidad de la conciencia, que va de lo mental hacia las cosas. Esto explica cómo funciona la intencionalidad afectiva, pues la intencionalidad mental se dirige a los objetos externos y no sobre las cualidades de la conciencia o los modos como la conciencia percibe las vivencias, las cuales no hacen parte del mundo externo. Contrario a ello, las vivencias son el

reflejo de las mediaciones que establece la propia conciencia con sus objetos y esta última ofrece luces acerca de cómo actúa la intencionalidad de las emociones. El aspecto afectivo que se manifiesta en la intencionalidad del sentimiento se precisa cuando desaparece la tensión con el objeto de los afectos, aquel aspecto afectivo se hunde, -dirá Ricoeur-, “en una oscuridad indecible” (Ricoeur, 2004, p. 102).

A nuestro juicio, esta oscuridad indecible de la afectividad podría aclararse si se comprende las vivencias emocionales como una intencionalidad invertida; intencionalidad que no va hacia lo externo, sino hacia el sentido interno de las vivencias, es decir, la dirección intimidad de la propia conciencia. Tanto en la conciencia como en el sentimiento se proyectan horizontes de mundo, pero una y otra se dirigen a dos polaridades diferentes: la intencionalidad de la conciencia va dirigida a fundar la objetividad y la intencionalidad afectiva a conformar la intimidad. Así la intencionalidad del sentimiento puede expresarse, decirse y comunicarse, incluso elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un “correlato” afectivo, esto es, el habla. Según Ricoeur los afectos se leen en el mundo que estos desarrollan como si fueran un discurso, como una narrativa en la que se reflejan y evidencian distintos matices y que el pensador francés las estudiará como si se tratase de las partes de un discurso.

Ricoeur establecerá nuevas distinciones aún más sutiles entre lo que denominará “momento intencional del sentimiento” y “momento afectivo del yo”. Por momento intencional afectivo entenderá lo asociado a la afectividad en este caso, lo amable, lo odioso; y por momento afectivo del yo el objeto temático del deseo, la cosa que se desea. Sin embargo, Ricoeur sostiene que no se puede “eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo” (Ricoeur, 2004, p. 102). Frente a esto precisa que se duda con razón en llamar objetos a esos correlatos del sentimiento como lo odioso, lo amable que serían aquellas aspiraciones con las que designamos y calificamos los objetos. En ese sentido, lo odioso y lo amable constituyen aspiraciones sobre las cosas, pero no poseen la subsistencia y consistencia propia del objeto deseado que nunca se termina de observar. La afectividad se tratará para Ricoeur “de unas cualidades que ha de fundarse en los objetos percibidos y conocidos para manifestarse en el mundo” (Ricoeur, 2004, p. 102). Como se logra indicar anteriormente, el sentimiento opera como un correlato intencional no factible de ser separado de los momentos representativos de la cosa, además de que carece de autonomía

depende de la presencia o del recuerdo nostálgico en la memoria de ese objeto afectivo. Así el objeto percibido y conocido proporciona al sentimiento un centro de significación, “un polo de objetividad y por así decirlo, el carácter sustantivo de la realidad” (Ricoeur, 2004, p. 102). En otras palabras, el sentido pleno de la situación de la vivencia.

Con esta precisión en mano acerca de las cualidades de la afectividad, cabe ahora recordar de manera breve un elemento fundamental del orden de lo afectivo que pone de relieve Ricoeur a partir de lo que él denomina como las pasiones del tener, del poder y del valer. La concepción del sí mismo está planteada en las estructuras antropológicas, reconstruidas en el primer capítulo de esta tesis doctoral. En la concepción antropológica de Ricoeur, la voluntad es falible porque refleja la desproporción entre el amor que se manifiesta como deseo carenciado. Esta desproporción abarca tres grandes ámbitos de lo humano, que dejan ver fisuras tanto en el orden teórico como en el orden de lo práctico. En el primero se produce la grieta que impide que el individuo alcance la felicidad plena; en el segundo se origina la hendidura que abre la dimensión propiamente afectiva que posibilita una reflexión desde el corazón como sucede en Pascal y que para Ricoeur se convierte en la piedra angular de la filosofía del sentimiento y, en el tercer ámbito, se genera la quebradura que potencia la dignidad humana.

Por lo tanto, Ricoeur considera que el orden de la afectividad es el que presenta la desproporción con más dramatismo. Se trata de ubicar al sentimiento en su justo lugar, es decir, buscar una vía intermedia en la que el sentimiento y la razón se entrelazan armoniosamente. El tener estaría referido a las pasiones de la posesión como son la avidez, la avaricia o la codicia. Es el nivel de la afirmación del sí mismo en el que la relación con las cosas pesa de manera más fuerte que la relación con las personas. Lo que moviliza esta pasión es el sentimiento de interiorización de esta relación misma con el bien económico o con el objeto de deseo que se busca apropiarse: la resonancia que el tener produce en el yo. En dicho proceso el propio yo queda afectado. Él tiene a la cosa como suya, pero a su vez la cosa también lo retiene creándole dependencia.

Ahora bien, tal como se indicó en el primer capítulo de esta tesis doctoral, con respecto a la pasión del poder se puede volver a decir que ella hace alusión a la dimensión histórica que se basa en las relaciones de dominación o de control. Dominio que el hombre ejerce sobre el hombre y que se establece en lo socioeconómico y tecnológico, dominio que sin duda abarca el ámbito del trabajo y de la producción. Esta manera como el hombre se instala entre las cosas

lo pone bajo el orden de la dominación, que pretende regular las fuerzas de la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí como fuerzas que deberán ser organizadas. La organización racional implica la organización de esfuerzos a partir de planes, proyectos y programas. Estos aparecen en las relaciones de subordinación, ordenadas según operaciones de eficiencia y eficacia.

Y en lo referido a la pasión del valer está vinculada a una necesidad de estima. El Hombre necesita valer en la opinión de los otros. En esta pasión, la vanidad parece agotar la pretensión que tiene cada persona de ser reconocida legítimamente, pero en pasión del valer se pone de manifiesto que la vanidad es una versión alterada de la esencia originaria del sí mismo que reclama el reconocimiento y la estima del otro. Esta necesidad de reconocimiento constituye el verdadero paso que va de la simple conciencia a la conciencia de sí. Pues la constitución del sí mismo para Ricoeur se extiende más allá de lo económico y de lo político enfocándose en la región de las relaciones interpersonales que ofrecen la base fundamental desde la cual el sí mismo busca ser estimado, aprobado y reconocido.

Acorde con las descripciones efectuadas a lo largo de este apartado sobre la fenomenología de la voluntad y la relación entre afectividad, acción y mundo, podemos entonces ahora subrayar que esa relación implica abordar fenomenológicamente la voluntad desde la cual es posible entrelazar emociones y acciones, así como reconocer una filosofía del sentimiento fundada en la exposición de los mecanismos en torno al modo cómo opera las emociones frente al objeto intencional y poner de relieve tres pasiones constitutivas en las que se afirma el sí mismo a saber, tener, poder y valer.

Para Ricoeur una filosofía del sentimiento contiene una comprensión del horizonte de lo afectivo. La reflexión de lo afectivo encuentra sus orígenes en los análisis de la psicología del sentimiento desarrollados en *Lo Voluntario y lo involuntario*, texto en el que estudió la relación entre la voluntad, la emoción y el cuerpo. La sensibilidad y la movilidad corpórea son medios de expresión de lo involuntario en la que continuamente se manifiestan los hábitos que configuran formas de aprendizaje que se han incorporado y que orientan la voluntad como en las acciones de entrenar, conducir un automóvil, manejar una bicicleta, usar el teclado de un computador o disparar un arma. Un hábito es una técnica que reproduce lo social, un saber-hacer encarnado dispuesto para el cumplimiento del deseo de la voluntad.

Así pues, es posible afirmar que lo involuntario se expresa en la impulsividad de las emociones y en la incertidumbre que experimenta la voluntad del ser humano cuando toma una decisión. Pues lo involuntario presupone la conexión entre la conciencia y la sensibilidad del cuerpo; corporalidad que siempre sufre la afección del mundo y la intervención en el campo de la motivación de la voluntad. Lo involuntario también comprende la psicología profunda del inconsciente junto a los traumas y lo que ha sido reprimido por la conciencia individual. En *Lo Voluntario y lo involuntario*, Ricoeur asevera que la organización vital de la voluntad obedece a un componente irracional, cuestión analizada por Aristóteles y que se relaciona con el deseo (*ὄρεξις*), esto es, con una acción que tiende hacia la consecución de algo, un apetito, un antojo, una apetencia de naturaleza instintiva que se quiere satisfacer. Esta apelación a la dimensión desiderativa por la vía fenomenológica es clave para el filósofo francés porque facilita mostrar que la conciencia es un terreno conflictivo donde la conciencia humana se encuentra en una tensión continua entre la voluntad racional y el deseo inconsciente: dialéctica que se refleja en la sensibilidad corporal.

No obstante, vale aclarar que Ricoeur toma algunas nociones de la concepción del alma y de la ética aristotélica en las que parece vincular la concepción aristotélica de lo involuntario con el inconsciente freudiano; conexión que podría suscitar la siguiente apreciación que sería necesario detenerse a revisar: la distinción entre lo involuntario y lo inconsciente garantiza evitar la interpretación de la eventual fusión de lo involuntario y lo inconsciente. Esta apreciación ofrece algunas luces que nos posibilitan una mayor comprensión de lo que hemos denominado razón afectiva en esta investigación doctoral. En rigor, el deseo hace parte de lo involuntario y esta idea hunde sus raíces en el punto de vista de Aristóteles. Según este pensador, lo involuntario no está desprovisto de razones o de un marco conceptual que justifique una determinada acción. De ahí que para examinar el deseo es necesario entender las distintas formas como se presenta en la filosofía práctica aristotélica. De esta manera, el deseo (*ὄρεξις*) significa acción de tender hacia, aspirar, saltar o aspirar a conseguir algo que se manifiesta de acuerdo con alguna de estas tres alternativas: 1) apetito (*ἐπιθυμία*) como la acción de tener ganas, que nos anima, como una pasión en la que se busca el objeto de deseo; 2) fuerza vital, (*θυμός*) como soplo, alma, vida, corazón, espíritu, sentimiento, valor y cólera; y 3) voluntad (*βούλησις*) como querer, deseo, intención, designio, intento y significado. En concordancia con lo expuesto, Jaime Poblete (2019) advierte que las tres clases de deseo -

apetito, fuerza vital y voluntad- tienen terminologías semejantes por lo que conviene establecer ciertos matices conceptuales con el propósito de clarificar el concepto de deseo en la filosofía aristotélica.

Apetito o la *ἐπιθύμημα* hace referencia al sentido de objeto deseado tal como *ἐπιθύμημα*, significa hacer “algo por pasión”. El apetito no es una condición o facultad inherente del individuo, sino que más bien padece de la condición al desear algo externo a su naturaleza. El deseo se da a partir de un otro y no desde sí mismo, lo que hace patente la carencia inmanente y la condición falible de la experiencia humana. En cualquier caso, el término *epithymia* está familiarizado con *θυμός* un deseo relacionado con fuerza vital y coraje.

Fuerza vital o *θυμός* hace alusión al significado de una cuestión vital para un individuo de algo que es cercano al corazón, de algo que padece el hombre, de una pulsión que lo agarra fuertemente y no lo suelta más. La expresión fuerza vital se asocia a una pasión violenta que no puede ser moderada por quien la experimenta. Al respecto, vale recordar que Homero comentaba que este sentimiento oprime el corazón; incluso Hesíodo relacionaba la impulsividad del *thymos* con la vitalidad del alma. El *thymos* se considera un temple anímico que acompaña la indignación que mueve a la venganza.

Voluntad o *βούλησις* hace mención al deseo de elegir algo adecuadamente, esto es, a la toma de decisiones mediada por la sensatez y la virtud. Este deseo de la voluntad es el resultado de una deliberación reflexiva a partir de la cual la voluntad decide libremente sus opciones. En la *Iliada*, Homero usa la palabra *boulesis* para desear algo racionalmente. El querer de la voluntad es fruto de la racionalidad de escoger lo que conviene para sus intereses y los de su comunidad. Y es este querer del individuo el que recoge Aristóteles para decir que toda preferencia está vinculada a una razón que moviliza una determinada acción.

Ahora bien, esta forma como se entiende la voluntad encuentra su correlato en el punto de vista de Poblete (2019). Según este filósofo la *voluntas* es lo que agencia el deseo, pero no cualquier tipo de deseo sino una acción intelectual resultado de una libre elección (*προαίρεσις*). El vocablo *proairesis* también significa “principios conforme a los cuales se obra”, inclusive “manera de pensar y obrar” (Pabón de Urbina, 1943, p. 498). La libre elección, de acuerdo con Aristóteles, articula una simbiosis entre dos nociones fundamentales de la visión práctica griega: *nous* y *orexis*. Esta predilección consigue conciliar dos elementos del alma humana profundamente contradictorios: el deseo y el intelecto. Esto lleva a Poblete a preguntarse si en

realidad “¿No es común creer que los deseos son, de por sí, desenfrenados y contrarios a la razón, que todo lo ordena y controla?” (2019, p. 7) Frente a este interrogante se podría ofrecer una respuesta apoyada en el pensamiento aristotélico y ella contiene una opinión negativa puesto que en la libre elección se encuentra una conexión entre deseo, pensamiento y acción. El deseo entonces es un agente activo en nuestra toma de decisiones. Con todo y eso ¿significa lo mismo elegir algo y desear algo en la filosofía práctica de Aristóteles? Al respecto Aristóteles, afirma que cuando la voluntad *desea* puede querer algo imposible (*τὸν ἀδυνάτων*), pero cada vez que la voluntad *decide* lo hace con los medios que tiene a su disposición y con los que puede efectuar la acción.

En la interpretación aristotélica del deseo hay un vínculo muy marcado entre el *thymos* y la *boulesis*, interpretación que puede verse en los análisis de *Finitud y culpabilidad*. Esta comprensión permitirá establecer a Ricoeur algunas relaciones con el inconsciente de la teoría psicoanalítica. Para Sigmund Freud, el inconsciente es una instancia de la vida mental que está detrás, de lo que hacemos, decimos o deseamos. Lo inconsciente se asemeja a una especie de motor psíquico que las personas no perciben, pero a la que deben gran parte de sus actuaciones. En su estudio titulado *Lo Inconsciente* Freud (1976) describe ciertos fenómenos en los que se puede observar dicho inconsciente: los *lapsus*, los actos fallidos, los chistes y, por encima de todos, los sueños. En efecto, el mundo onírico constituye para el psicoanálisis la puerta del inconsciente al igual que los sentimientos y las sensaciones internas que se hallan latentes y reprimidas: fenómenos afectivos que no se pueden controlar y pueden emerger en el momento en que se relaja la parte consciente o racional de los individuos. De ahí que el inconsciente sea la instancia del psiquismo al que la consciencia no tiene acceso.

Aquí vale señalar que es fundamental no confundir el inconsciente con el subconsciente. Pues, aunque algunas veces puedan estos conceptos fungir como sinónimos, poseen significados distintos. En efecto, Freud rechazó la palabra subconsciente por considerarla como algo que subyace a la consciencia. En lugar de referirse al subconsciente el padre del psicoanálisis prefirió hablar de tres niveles de diferenciación psíquica: 1) el consciente, en el que se originan los sentimientos vinculados con la realidad; 2) el preconscious, donde se encuentran los que no tienen que ver con lo real, pero que pueden manifestarse fácilmente a través de recuerdos olvidados; y el inconsciente, el nivel más inaccesible para la parte consciente en la que se hallan los sentimientos reprimidos, posiblemente generados durante

procesos de sufrimiento experimentados por el individuo en una etapa temprana de sus vivencias. En ese orden de interpretación, el inconsciente contiene pulsiones vitales que dominan al individuo y que lo vinculan a las heridas no superadas de su pasado. Y esta situación es la que hace posible que el lenguaje terapéutico tenga por objetivo reconocer la relación traumática con las experiencias del pasado para resignificar el malestar latente del presente.

Volviendo al punto inicial, esto es, la relación entre lo involuntario y lo inconsciente en el marco filosófico del pensamiento de Ricoeur, es importante poner bajo relieve algunas cuestiones qué pueden orientarnos en nuestro intento por matizar el concepto de razón afectiva. Existen elementos que podrían asociarse entre lo involuntario y lo inconsciente como una pulsión del deseo que influye en la voluntad y la conciencia; una pulsión que interfiere e irrumpe en la vida anímica del individuo. Pero también existen algunas diferencias entre lo involuntario y lo inconsciente, una de ellas es que la referencia a lo involuntario no pretende ser un diagnóstico médico, sino un análisis entre las relaciones entre el deseo, el pensamiento y la acción. Otra distinción es que mientras para Aristóteles la voluntad que elige es racional, para Freud la voluntad puede elegir siguiendo las motivaciones de sus obsesiones o traumas, lo que da lugar a la racionalización⁴², mecanismo de defensa con el que el individuo justifica determinadas acciones.

Tanto el concepto aristotélico de lo involuntario como la noción freudiana de lo inconsciente sirven de apoyo a Ricoeur como fundamento filosófico de su fenomenología de la voluntad, que como señalamos líneas arriba, es una reflexión que enreda la sensibilidad corpórea, la toma de decisiones y el problema de los afectos en su interrelación con el mundo. En efecto, desde la perspectiva fenomenológica de Ricoeur podríamos formular algunos interrogantes que nos permitan establecer algunas relaciones funcionales o concretas entre los conceptos de lo involuntario y lo inconsciente: 1) ¿es igual sentir que desear?; 2) ¿Sentimiento y deseo son semejantes?; 3) ¿podría ser el deseo un agente activo como lo es el pensamiento?; 4) ¿juegan las emociones o los sentimientos en tanto que afectos un papel pasivo o lo son las

⁴² De acuerdo con Freud la racionalización es un mecanismo mediante el cual el yo se defiende de impulsos que le generan conflicto y consiste en que una acción, tiene como origen una fuerza inconsciente, es disfrazada mediante un argumento lógico. Es fundamental subrayar como en el mecanismo de la racionalización el pensamiento no juega un papel determinante para motivar la acción sino más bien un papel pasivo que busca la legitimación o justificación de una situación. Cfr. Freud, A. (1993). *El yo y los mecanismos de defensa*.

afecciones?; y 5) ¿Son los afectos un componente activo o pasivo de la acción humana? Mediante esos interrogantes tenemos como intención problematizar el lugar que ocupan los fenómenos afectivos como el deseo, las emociones y los sentimientos en el momento en los que se toma una decisión o se emprende una acción. Cuestiones que ofrecen algunos elementos de juicio para entender lo que hemos denominado como razón afectiva a través de un diálogo con la fenomenología de la voluntad de Ricoeur y que confluyen en una filosofía hermenéutica del sentimiento. Todo ello tratado en el siguiente apartado de esta tesis doctoral.

3.2 Filosofía del sentimiento: el tránsito de la fenomenología de la voluntad hacia una hermenéutica de los afectos

Antes de definir lo que Ricoeur considera propiamente como una filosofía de la afectividad o del sentimiento, conviene volver sobre los cinco interrogantes suscitados anteriormente. Ello hace posible mostrar determinadas conexiones entre el concepto de racionalidad afectiva y la filosofía del sentimiento. Sentir y desear están relacionados, pero no son exactamente lo mismo. Mientras que el sentir se asocia con las sensaciones percibidas por el cuerpo mediante los órganos de los sentidos, el deseo se vincula a la voluntad que orienta intencionalmente a una acción. Pero deseo y sentimiento no son exactamente equivalentes, aun cuando puedan estar estrechamente ligados. El deseo es lo que origina e impulsa a un sentimiento a tomar determinada valoración e interpretación de los fenómenos. Los sentimientos son estados de ánimo que perduran cognitivamente a través del tiempo. Estas cuestiones nos llevan a un punto de inflexión que desplazan tradicionalmente al lugar del pensamiento en la toma de decisiones, puesto que habitualmente la capacidad de escoger es resultado de una mente racional, es decir, fruto del pensamiento lógico y argumentativo. Se cree a menudo que el pensamiento racional es quien orienta activamente a una acción. Si bien este argumento podría ser válido para la explicación de algunos procesos de la mente racional, al momento de la deliberación moral es el deseo quien elige con prudencia y de manera intencional las acciones del individuo. Por eso, el deseo es un agente activo que participa en cualquier acto de deliberación moral, tal como lo plantea David Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, cuando argumenta que finalmente las leyes de la moral no provienen de la razón, sino que se derivan de un sentimiento. De esta forma, la reflexión sobre los fenómenos afectivos conduce a una consideración sobre el papel que juegan los sentimientos o el deseo

con respecto al pensamiento en la toma de decisiones, pues los sentimientos son dirigidos intencionalmente. La afectividad configura fenomenológica y simbólicamente un sentido de mundo a través de la acción. En la acción se refleja de manera activa el pensamiento que se moviliza a través del deseo. El deseo hace efectiva una acción y el pensamiento se hace cargo de las consecuencias en el consentimiento. A nuestro juicio, la estructura volitiva del consentimiento facilita el tránsito de una comprensión fenomenológica hacia una hermenéutica de la afectividad de la que se desprende el problema del mal.

En la *Filosofía de la voluntad* de Ricoeur, lo voluntario se inscribe permanentemente en el esfuerzo por realizar una acción que podría transgredir los límites de la racionalidad al hacerse cargo de una situación mediante la estructura del consentimiento, estructura volitiva en la que se asume el afrontamiento de un conflicto. En el consentimiento se abre la posibilidad de que la voluntad pasivamente sea arrastrada por una pasión al vórtice del mal. El mal aquí en mención no es una cosa externa o una sustancia quimérica que personifica un poder sobrenatural. Contrario a ello, el mal es producto de una relación deliberada o incluso accidental de la condición humana que involucra la acción por un lado y lo volitivo por el otro. Así las cosas, el mal no está en un *más allá idealizado*, sino en un *más acá materializado* en situaciones concretas en la que la voluntad continuamente escoge sus objetos. De ahí que es menester indagar las relaciones que se tejen entre la voluntad, los afectos, la acción y el problema del mal; relaciones que serán fundamentales para entender la propuesta filosófica de Ricoeur que conjunta una mirada fenomenológica y un enfoque hermenéutico de la finitud humana.

Bajo el planteamiento de una filosofía de la voluntad, Ricoeur expone un análisis fenomenológico de lo voluntario y lo involuntario con el propósito de estudiar la dimensión individual de la acción y en el que el problema del mal emergerá en su horizonte. El mal como cuestión hermenéutica añade una nueva perspectiva a la que se adhiere el deseo de la voluntad. En efecto, cuando el ser humano pierde su horizonte ético y su brújula moral, la voluntad se convierte en esclava de las pasiones lo que implica ir más allá del entendimiento de las estructuras fundamentales de la voluntad basadas en el decidir, el mover y el consentir. Para dar cuenta de la experiencia del mal y de la fragilidad de esta libertad servil será necesario explicar el carácter constitutivo de la falibilidad humana como condición de la posibilidad del mal y una hermenéutica que permita descifrar la simbólica del mal en la que se fundamenta la dimensión de lo sagrado y la comprensión de los mitos. Como bien se sabe en *Lo Voluntario* y

lo involuntario, Ricoeur privilegia un pensamiento fenomenológico a partir del cual la acción individual repercute en la responsabilidad del individuo. No obstante, en *Finitud y culpabilidad* se desplaza hacia una hermenéutica desde la que se descifra la fragilidad humana y las mitologías que configuran la posibilidad del mal. El paso del pensamiento fenomenológico al enfoque hermenéutico trae en sí importantes consecuencias en lo teórico, puesto que Ricoeur al integrar el enfoque analítico basado en el “uso de expresiones relativas a la acción en el lenguaje ordinario” (Walton, 1986, p. 4) acoge los distintos niveles del sentido de lo vivido y las manifestaciones del lenguaje. Sin embargo, la fenomenología señala un límite al análisis del lenguaje ya que destaca que el cuerpo se refiere a un “yo puedo” en el que se reafirma la voluntad, por ende, la corporalidad es un ámbito ante-predicativo e involuntario sobre el que se apoya el lenguaje.

En el análisis de Ricoeur, lo voluntario y la acción se entrelazan en una filosofía de la praxis que enreda cuestiones ético-políticas relacionadas con el asunto de las condiciones de la libertad y la influencia de las instituciones. Con respecto al problema de las condiciones de la libertad, el pensador francés se apoya en el punto de vista de Kant sobre la dignidad humana y en el planteamiento de Hegel acerca del reconocimiento. Kant defiende una concepción práctica de la libertad vinculada con las normas y asociada a la dignidad de la persona que la convierte en un fin en sí mismo y Hegel admite las condiciones que subyacen a la realización de la libertad que se hace realidad a través de las instituciones, respaldadas en un nexo intersubjetivo con el contexto social al que pertenece el individuo. De manera que la libertad siempre se encuentra en una continua dialéctica marcada por las mismas instituciones sociales a las que pertenece el individuo. Si ello no es así “se perdería el criterio decisivo para juzgar una acción como humana, esto es, la posibilidad de identificarla por medio de los proyectos y los motivos de agentes a los cuales es imputable la responsabilidad de la acción” (Walton, 1986, p. 5). Dicho de otro modo, la acción humana se basa en la libertad, pero está limitada por el contexto social al cual igualmente el individuo está integrado.

Esta forma de legitimar la conexión de lo voluntario y la acción encuentra su correlato en las reflexiones efectuadas por Alfredo Martínez (2000). Según Martínez, Ricoeur articula su fenomenología de la voluntad y su análisis de la acción en un texto titulado *El discurso de la acción* (1988) en el que se afirma que en el ámbito de las motivaciones se comunican con una red de creencias que movilizan la voluntad a actuar. La libertad humana no aparece en abstracto,

sino que está condicionada materialmente por una serie de motivaciones que tienen su origen en la voluntad. Por esta razón, Martínez sostiene que la reflexión elaborada por Ricoeur en *El discurso de la acción* facilita el diálogo entre la noción de voluntad y el problema de la acción; pues logra articular la fenomenología y la lingüística al estudio del acto humano como un modo de realización de lo voluntario. En efecto, a juicio de Ricoeur, entre el análisis lingüístico y la fenomenología no hay una rivalidad en el mismo nivel entre dos teorías antagónicas, sino diferencias entre dos niveles estratégicos, puesto que “los análisis fenomenológicos vienen a situarse bajo los análisis lingüísticos; la fenomenología da un fundamento ‘vivido’ a los enunciados; los enunciados dan una ‘expresión’ a lo vivido” (Ricoeur, 1988, p. 149). Mientras la lingüística se ocupa del sentido externo reflejado en los actos de habla, la fenomenología se hace cargo de las posibles intenciones que motivan a una voluntad a que actúe de una manera determinada. De hecho, para el filósofo francés, el enfoque fenomenológico de lo voluntario se desenvuelve en el horizonte de la acción; acción que puede entenderse desde la lingüística como discurso. Este análisis discursivo se complementa con la visión pragmatista de los actos de habla.

Ahora bien, voluntad y lenguaje se refieren a un ámbito originario e indispensable para la condición humana: la corporalidad. Según Ricoeur, el tema del cuerpo es fundamental para el desarrollo de una filosofía de la acción por tres razones: 1) el cuerpo es el campo de la motivación; 2) el cuerpo como expresión de lo voluntario; y 3) el cuerpo está relacionado con la experiencia de lo involuntario. En la primera razón el cuerpo representa el escenario de la motivación, se refiere a cómo la voluntad mueve al cuerpo para empujar o atraer las cosas que desea. Lo volitivo moviliza al deseo mediante una intención o motivo. Así la motivación se convierte en una dimensión pulsional en la que continuamente interviene el cuerpo. La segunda razón asocia el cuerpo con la manifestación de la voluntad, ya que lo corpóreo se convierte en “un órgano de la moción voluntaria” (Ricoeur, 1988, p. 151). La moción voluntaria o la fuerza de voluntad se diferencia de una expectativa mental porque la segunda permanece en el plano de la intención mientras que la primera se mueve en el contexto de la acción. Por ello, creer y querer no es lo mismo ya que no es lo mismo creer o pensar que alguien se destaca en alguna actividad y otra es perseverar o esmerarse en alcanzar un propósito. Creer se refiere a pensar una intención e incluso a tratar de entender una idea, mientras que querer es un esfuerzo voluntario por la realización de una motivación. Y, por último, Ricoeur resalta lo involuntario

en la experiencia de lo corpóreo; experiencia en la que el cuerpo no puede escapar a sus intenciones y que incluso antecede y orienta la acción como lo son los gustos, las preferencias, las inclinaciones y las obsesiones que determinan de manera significativa la voluntad humana.

Al estar la acción volitiva condicionada por la interferencia de las pasiones, Ricoeur asevera que la voluntad no es soberana puesto que se manifiesta a través de los movimientos del cuerpo y de la experiencia del dolor en la que la conciencia se muestra vacilante. Lo voluntario para Ricoeur se expresa mediante una “voluntad encarnada de una libertad dependiente” (Grondin, 2019, p. 46). En ese sentido es relevante considerar que la infinitud del deseo humano depende de la finitud de lo corpóreo y del cumplimiento de la acción en el mundo, pues por mucho que se desee algo no significa necesariamente que esa creencia se va cumplir. El cumplimiento de una acción depende, por un lado, de una voluntad encarnada; y, por el otro, del mundo para que la libertad humana sea efectiva. Conforme con lo anterior, podemos afirmar la idea de una interdependencia de lo voluntario en la realización de una acción: se necesita de la cooperación de otra voluntad para el cumplimiento recíproco de deseos, lo que facilita la comprensión del reconocimiento como reciprocidad.

Ricoeur (2006) desarrolla la idea de reconocimiento como reciprocidad en *Los caminos del reconocimiento*. En palabras del filósofo francés los griegos ya poseían una palabra para expresar la noción de reciprocidad o mutualidad: ἀλλήλων (*allelon*) que significa los unos a los otros o más propiamente, por el uno al otro. De manera que la idea de reconocimiento mutuo equivale “a un alegato a favor de la mutualidad de las relaciones de intercambio” (p. 293). Las relaciones interhumanas están atravesadas por lo que se da en una transacción. Tesis que se apoya en “la idea de reconocimiento mutuo simbólico” (p. 293). La realidad social se basa entonces en el concepto de intercambio; concepto que tiene como principio la reciprocidad de los agentes implicados en la acción libre del don. En consecuencia, el intercambio de dones o de un bien puede ser comparado, a juicio de Ricoeur, con un intercambio mercantil. Mediación en la que cada voluntad se beneficia mutuamente. No obstante, es posible que el mundo se resista a satisfacer los deseos y que las expectativas no se cumplan lo cual “no debería desarmar nuestra actividad, todo lo contrario” (Grondin, 2019, p. 55). Esta tensión dialéctica entre deseos y expectativas abre un inquietante vórtice en la que aparece la naturaleza falible de la conciencia vacilante. En un universo humano plagado de desigualdades de todo tipo, errores, heridas, infamias, decepciones e inconformidades, el dato hilético o material del mundo se manifiesta

fenomenológicamente a la experiencia cotidiana como una negación, es decir, como un obstáculo, como un muro inexpugnable. En un mundo así, es comprensible que el sí mismo se muestre vacilante, opaco, deficitario de sus elecciones y abismado por sus incertidumbres e infortunios. El sí mismo está inscrito en la desgarradora dialéctica de la falibilidad en la que se descubre como un cogito herido: la herida del mundo se siente en la intimidad de la carne de una conciencia que reiteradamente nos pregunta con ironía: “¿y tú qué harías?” (Ricoeur, 1985, p. 114). En cualquier caso, interpelar el dolor abre la posibilidad de vislumbrar el problema del mal. Para comprender el mal, Ricoeur recurre al simbolismo de los mitos, análisis que denomina como la simbólica del mal. La fragilidad como condición de lo humano es visto ahora simbólicamente a través de la comprensión de los símbolos míticos con el propósito de entender los conflictos en las acciones humanas y entender cómo la falibilidad presupone unas conductas que se ven expresadas en las pasiones del tener, del poder y del valer, pasiones que configuran la forma cómo se representa narrativamente lo afectivo en la experiencia moral humana.

En *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur (2004) recupera las descripciones fenomenológicas de lo voluntario para situarlas en el escenario de una empírica de la voluntad, esto es, desde una perspectiva simbólica y concreta de lo mitológico. El paso de una “empírica de la voluntad por medio de una mítica concreta, por consiguiente, ya se había forjado (...) ¿por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las ‘pasiones’ que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica?” (p.10). El problema de la voluntad y la acción individual surge de una reflexión psicológica y fenomenológica, reflexión que se desplaza a un enfoque hermenéutico y simbólico de los sentimientos y del problema del mal. Dos conceptos fundamentales que sirven de bisagra para este paso fueron los de consentimiento y falibilidad que facilitaron la apertura a la comprensión simbólica y afectiva del mal. Lo voluntario se reinterpreta en *Finitud y culpabilidad* bajo el panorama de lo mítico en tres orientaciones 1) orientación simbólica; 2) orientación a la falibilidad; y 3) orientación hermenéutica-reflexiva del símbolo. Con respecto a la orientación simbólica “los mitos de caída, de caos, de exilio, de obcecación divina, no podían insertarse en estado bruto en el discurso filosófico, sino que previamente había que volver a situarlos en su propio universo del discurso” (p. 10). Para Ricoeur la expresión mítica y el logos filosófico tienen en común una forma narrativa que presupone una dimensión simbólica que posibilita el diálogo recíproco entre el *mythos* y el *logos*.

La orientación simbólica que posibilita la relación entre el mito y la razón, de igual manera deja ver la orientación falible de la experiencia humana por medio de lo que Ricoeur denomina como *simbólica del mal*, comprensión que remite a los símbolos míticos como la materia, el cuerpo, el pecado original, la tensión entre las potencias del orden y el caos, “el exilio del alma en un cuerpo extraño, la ceguera del hombre producida por una divinidad hostil, la caída de Adán -y estos a su vez, a los símbolos primarios de la mancha, del pecado, de la culpabilidad” (2004, p.11). El estudio de la narración mítica permite al filósofo francés analizar cómo la condición humana está enredada en una dimensión simbólica que configura el significado histórico de la propia existencia. De ahí que la narrativa del mito muestre una antropología de lo falible cercana a la experiencia del mal.

Mediante la antropología de la falibilidad la comprensión filosófica ganará una orientación hermenéutico-reflexiva del problema mal. Puesto que, a juicio de Ricoeur, “la elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana” (2004, p. 12). Estructuras que hunden sus raíces en la tensión de lo voluntario y lo involuntario y que reflejan una dialéctica en la polaridad de lo finito y lo infinito. En la mediación conflictiva entre el polo de finitud y el polo de la infinitud se encuentra la debilidad constitutiva y el rasgo falible de la experiencia humana. En otras palabras, de la reflexión hermenéutica del análisis mitológico gana un entendimiento profundo del problema del mal, pues el símbolo da que pensar: la reflexión no deja atrás el símbolo, sino que piensa la realidad a partir del símbolo desde la dimensión mítica de donde surge la pasión del mal. Pero el mal ¿es realmente una pasión o un vicio como decía Aristóteles?, ¿cómo el deseo de la voluntad se convirtió en la *ancilla* de la pasión del mal? Para hacer explícito algunos elementos que contribuyen a responder a esos interrogantes, conviene revisar la etimología de la palabra pasión. Pues la pasión está familiarizada con el sufrimiento. La palabra pasión encuentra su origen en el latín *passio* y ésta a su vez proviene del verbo *pati*, *patior* que significa padecer, sufrir, tolerar. La palabra pasión alude en su significado a lo opuesto de la acción y, por ende, pasión implica un estado pasivo. El verbo *patior* deriva de una raíz indoeuropea (**pei-*) que indica sufrimiento.

Sin embargo, para Aristóteles, la falta de dominio y la intemperancia no son pasiones propiamente sino acciones. El vicio degrada la acción al punto que el malvado lo prefiera a todo lo demás: “éste es llevado y arrastrado, mas es él quien se entregó; la ceguera qué le oculta

el horizonte de la dicha y la coacción qué impide que su voluntad tome el impulso son obra del malvado” (Ricoeur, 2004, p. 113). En ese sentido, no ve en la acción que produce sufrimiento una degradación voluntaria que sería la tumba del alma, sino la posibilidad de goce e incluso la perfección instantánea de la vida. Igualmente, las decisiones son acciones que contienen la exigencia de elegir una opción entre muchas, lo que implica sufrimiento y, por lo tanto, una acción. El sufrimiento no es solo pasividad sino también actividad del pensamiento. Pasividad y pensamiento son inmanente a la exigencia de elegir como en el deseo: antes del goce el individuo sufre por la obtención de un placer. Al respecto, cabe recordar que el llanto de un niño⁴³ se convierte en la primera afirmación de la existencia y de la experiencia consciente, puesto que es la carencia la primera necesidad que debe satisfacer la voluntad después de reconocer su condición de falibilidad. La relación originaria con las cosas no es la plena satisfacción, sino la necesidad impulsiva y práctica por obtener el placer. Lo anteriormente afirmado, encuentra su correlación con el punto de vista de Aristóteles (2004) en lo referido al placer y al dolor cuando advierte que "somos más fáciles de ser arrastrados, pues cada uno lo somos por naturaleza a una cosa; y ello será reconocible a partir del placer y el dolor que se produce en nosotros" (2004, p. 92). Esto muestra con fuerza lo condicionado que está el ser humano por el deseo, lo que convierte a lo humano en signo de la fragilidad.

El carácter impulsivo del deseo se evidencia en el exceso de todo vicio que es una *hybris* fustigada por una pasión. Para Aristóteles un vicio es una afección o una acción que se da por exceso o por defecto que se contrapone a la virtud y esta es un "estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros" (2004, p. 85). Punto medio que define las afecciones y acciones del hombre sensato. El ejercicio de las virtudes, según Aristóteles, trae consigo ciertas disposiciones éticas del carácter que se consiguen a través de una sensibilidad moral y se aplican no solo a la acción sino a los esquemas de reacción emocional. Como, por ejemplo, en el caso de las pasiones de la ira, del miedo, de la envidia, de la alegría, del amor, del odio, de los deseos, de los celos, o de la compasión. La virtud acompaña todo lo relacionado con el placer y con el dolor, pues son disposiciones del carácter que moderan las pasiones mediante

⁴³ Según Kerstin Schumacher, “el llanto infantil desempeña una función clave: sirve a los lactantes para llamar la atención y solicitar el cuidado y la preocupación de las personas de referencia. Los gritos fuertes o estridentes se perciben como más urgentes, por lo que provocan en los padres fuertes reacciones fisiológicas y los motiva a atender al niño con cariño y cuidado”. Cfr. "Lloros continuos en la cuna". en: Revista *Mente y cerebro* (2014) n° 67, julio - agosto.

hábitos medidos. En efecto, “las virtudes tienden a hacer lo que es mejor con las pasiones mientras que lo contrario a la virtud, el vicio, es aquello que tiende a hacer lo peor con las pasiones” (Monsalve, 2013, p. 18). De ahí que quien se sirva adecuadamente del placer y del dolor será considerado como virtuoso y quien se sirva inadecuadamente de ellos no lo será.

No se trata, entonces, de negar los fenómenos afectivos que dan lugar al surgimiento de emociones, sentimientos, motivaciones o pasiones sino de saber experimentarlas por medio de una justa decisión, esto es, “elegir el punto medio o intermedio entre dos extremos cuya elección sería viciosa” (Monsalve, p. 18). Así, por ejemplo, la virtud de la valentía sería el punto medio entre la cobardía (falta de valentía) y la temeridad (carencia de cobardía); la moderación sería el punto de equilibrio entre el desenfreno y la insensibilidad; la generosidad sería el término medio entre la prodigalidad y la mezquindad. En consecuencia, el hombre sensato es aquel que sabe hallar el equilibrio cuando toma decisiones acertadas, es decir, cuando elige el camino del medio. Empero, conocer el justo medio no es algo que se pueda determinar a priori y por fuera de una situación, pues depende de ciertos elementos objetivos y subjetivos que interfieren en la realización de una elección.

Bajo el horizonte de apertura de la prudencia aristotélica se abre la posibilidad de una filosofía del sentimiento en la que confluyen conceptos del pensamiento moderno como la reflexión de Pascal sobre la tensión entre los dos infinitos y la idea de la servidumbre de las pasiones como lo expone Spinoza en su *Ética*. Respecto a los dos infinitos se alude a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño los cuales hunden al ser humano en una abismal perplejidad existencial. Y en lo concerniente a la idea de la servidumbre de las pasiones, Spinoza refiere al modo como el individuo pierde su sentido de libertad al encadenarse a sus vicios. Además del pensamiento de Aristóteles, de Pascal y de Spinoza se añade la rigurosidad metodológica de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty de los que Ricoeur integra a su comprensión hermenéutica de la condición de la falibilidad o labilidad humana. A partir de la fenomenología husserliana, Ricoeur acoge los análisis conceptuales de la conciencia y la intencionalidad; y desde la fenomenología de Merleau-Ponty, Ricoeur recoge las investigaciones relacionadas con la voluntad y la corporalidad. Para mostrar la constitución frágil de lo humano, Ricoeur se apoya en un enfoque objetivo o en sus propias palabras “una perspectiva desinteresada, (...) una perspectiva *neutralizada*” (Ricoeur, 2004, p. 69). En esta perspectiva el pensador francés reconstruye el proceso reflexivo centrándose en la noción

cognitiva de atención. La atención no es un elemento externo a lo afectivo. Contrario a ello, la atención no se vuelve hacia la perspectiva afectiva, sino que a partir de un atento enfoque es que las cosas cobran un determinado interés y necesidad.

Conviene señalar de manera general que la atención como un valioso recurso cognitivo es estudiado por el psicólogo Daniel Kahneman (2011) en su libro titulado *Pensar rápido, pensar lento* mediante el cual demuestra cómo el ser humano fija el proceso cognitivo de la comprensión y solución de un problema. Kahneman descubrió que cuando nos enfocamos en resolver un problema que demanda mucho esfuerzo mental las pupilas se dilatan; pero cuando una actividad requiere un mínimo esfuerzo las pupilas no experimentan ninguna dilatación o vuelven gradualmente a contraerse al resolver un problema de fácil solución. Evolutivamente estamos condicionados para orientar la atención y responder rápidamente a los peligros más serios o a las oportunidades más prometedoras que “aumentan nuestra posibilidad de supervivencia” (Kahneman, 2011, p. 36). La atención nos enfoca hacia un asunto que resulta interesante y nos sitúa en una perspectiva en la que se vuelve significativa la comprensión que hacemos de las cosas y la resolución de los problemas.

En ese sentido, de la mano de Ricoeur, es posible decir que a partir de la relación del individuo con las cosas aparece “lo amable, lo atractivo, lo odioso, lo repugnante. Más aún, estos aspectos afectivos de la cosa están, a su vez, implicados en las disposiciones prácticas de mi voluntad como motivaciones” (Ricoeur, 2004, p. 69). De ahí que los aspectos afectivos tienen su punto de partida en aquello que despierta el ánimo y el interés. La atención abre una perspectiva que permite a Ricoeur analizar, a nuestro modo de ver, tres conceptos asociados con la filosofía del sentimiento: 1) finitud, 2) fragilidad, y 3) pasión. La finitud simboliza el modo como la desproporción enreda la voluntad y la libertad humana en una complicada trama; la fragilidad representa la predisposición humana al sufrimiento, al error, a la culpa o a la trascendencia y nos arrastran a una relación dialéctica con la realidad; pero la fragilidad también hace posible comprender la libertad a pesar de las limitaciones naturales y culturales de un individuo; y la pasión refiere a la forma como se configuran moralmente los poderes de base a través del tener, del poder y del valer, que, a juicio de Ricoeur, condicionan nuestra trato con la otredad, es decir, con los demás, con la historia, con la naturaleza e incluso con uno mismo.

La perspectiva de la finitud posibilita a Ricoeur enlazar dos conceptos centrales en el problema de la afectividad: la dialéctica como tensión y la corporalidad como la experiencia de

la encarnación. En ambos conceptos se refleja la posición del ser humano como un ser intermediario que siente la tensión del mundo en la intimidad inmanente de la carne y en la que la reflexión introduce la imaginación, la sensibilidad y el entendimiento como elementos que favorecen la auto-comprensión de la vida afectiva. Pero Ricoeur advierte que la reflexión en la medida en que interviene, divide la experiencia humana. El pensamiento desglosa, separa y escinde: “cualquier progreso en la reflexión es un progreso en la escisión” (Ricoeur, 2004, p. 37). Y precisamente, ese desdoblamiento que se da entre vivir y pensar es el que simboliza el poeta Fernando Pessoa al afirmar en su texto *Poesías* que “quien lee deja de vivir. Haced ahora por hacerlo. Dejad de vivir y leed. ¿Qué es la vida?” (Pessoa, 1995. p. 3). La separación que produce el análisis reflexivo se manifiesta metodológicamente en la filosofía del sentimiento bajo el estudio de los conceptos de finitud, fragilidad y pasión; conceptos fundamentales que facilitan la comprensión de una filosofía hermenéutica del sentimiento.

En línea con ese modo de entender y significar el concepto de finitud, Ricoeur resalta la relevancia filosófica de la corporalidad. La consideración del cuerpo propio se convierte en una prueba viviente de la finitud humana: todas las relaciones que la experiencia humana establece remiten a una conexión con la sensibilidad corpórea que sirve de apertura al mundo. Pues a través del cuerpo nos alimentamos, somos elogiados, somos rechazados, sentimos alegrías y tristezas, igualmente mediante el cuerpo también descansamos y sufrimos. Sin embargo, la vivencia no es la experiencia del cuerpo la que inmediatamente se intuye sino la relación ontológica con el mundo: “en primer lugar, lo que aparece son las cosas, seres vivos, personas en mi mundo. Yo estoy orientado hacia el mundo” (Ricoeur, 2004, p. 37).

La finitud se manifiesta en la apertura con el mundo; apertura que es percibida a través de la sensibilidad del cuerpo. Pero el mundo no se agota en la experiencia subjetiva o individual dado que compartimos la realidad con otros. En esta relación con la otredad aparece la contradicción, el conflicto. La finitud se desvela, en palabras de Ricoeur, como una dialéctica que desplaza la atención de lo que “aparece hacia aquél a quien aquello aparece” (Ricoeur, 2004, p. 37). No solo es la manifestación del mundo, sino el modo como la experiencia constituye un significado de mundo. Ese frágil proceso de constitución de sentido está atravesado por diversas tensiones movidas por las pasiones que evidencian que la existencia está lejos de ser lineal y homogénea, puesto que la experiencia humana históricamente se

caracteriza por vivir en una espiral abierta de contradicciones y paradojas, trama narrativa que confiere un significado a la acción del hombre.

La dialéctica de la experiencia conduce a Ricoeur a preguntarse si la voluntad en tanto que querer humano ¿es finita porque está atravesada por un proyecto motivado, por una acción-pasión? (Ricoeur, 2004, p. 70). Para responder a este interrogante que abre una conexión entre la pasión y la finitud, Ricoeur incorpora el concepto de deseo como un elemento que constituye una visión del mundo, pues “el análisis del deseo propone la misma relación entre apertura y cierre, entre visión del mundo y punto de vista” (Ricoeur, 2004, p. 71). La atención es el elemento cognitivo sobre el que el deseo fija su enfoque y abre una posibilidad en el mundo. El deseo constituye ante-predicativamente un horizonte de mundo como apertura. Horizonte sobre el cual el lenguaje se abre relativamente a la conciencia en un ejercicio reflexivo de auto-comprensión. Lo que se revela en este proceso constitutivo es que el deseo es lo más originario porque nos sitúa en el mundo desde la experiencia inagotable de la necesidad.

El deseo más que expresar una forma de sentir es “carencia experimentada de..., impulso orientado hacia...” (Ricoeur, 2004, p. 71). El deseo es apetencia, una penuria en la que el ser humano está fuera de sí y “está al lado de lo deseable que, a su vez, está en el mundo” (Ricoeur, 2004, p. 71). La mediación del deseo, tal como se expresó anteriormente, contiene un ejercicio de apertura al mundo. En el deseo, la conciencia está plenamente abierta a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen y nos repelen. La atracción que la conciencia siente y logra captar es la que transforma el deseo en una apertura que remite intencionalmente a la cosa que todavía no alcanza a constituir su sentido.

Los distintos énfasis desde los que la conciencia fija su atención están vinculados al deseo al igual que el cuerpo sentido. Este es percibido en la mediación afectiva como un cuerpo deseante, un cuerpo que abre su horizonte significativo como *carne de deseo*. La sensibilidad del cuerpo no se presenta como un aspecto hermético sino como mediación práctica, es decir, un cuerpo que se proyecta en el mundo y un cuerpo que simultáneamente percibe y es percibido. La carne del deseo posee un sentido inmanente que “se escapa hacia adelante, ofreciendo el impulso de su carne al yo proyectante” (Ricoeur, 2004, p. 71). Esta tensión inherente al deseo, y que se proyecta sobre la sensibilidad del cuerpo, encarna en la conciencia del individuo una referencia al problema de la finitud en tanto que el cuerpo ajeno que se proyecta y se escapa es objeto de deseo y apetencia. Esta apetencia por la *carne del deseo* simbolizada en el cuerpo del

otro es lo que expone la fragilidad constitutiva de la conciencia afectiva.

La fragilidad constitutiva de la experiencia afectiva se revela en el carácter intermediario de lo humano: entre lo que la conciencia desea y las cosas que se encuentran en el mundo. Aquí la fenomenología de la falibilidad muestra un paso decisivo en el momento en que a partir de ella se expone la descarnada dialéctica que conmueve la existencia. Efectivamente, en palabras de Ricoeur, la existencia es un proyecto, una experiencia singularizada en la “que me represento, me opongo y me propongo; y que ese proyecto de la persona es, a la manera de la cosa, aunque de una forma absolutamente irreductible, una síntesis que se opera” (Ricoeur, 2004, p. 88). Aquí es importante destacar que la noción de proyecto a la cual alude Ricoeur guarda conexión con “la constitución ontológica de los ‘entes’ humanos en lenguaje heideggeriano” (Ricoeur, 2004, p. 88).

Aunque el problema de la labilidad afectiva tenga de fondo la idea heideggeriana de la constitución ontológica de la existencia humana en tanto que ser en el mundo, Ricoeur interpreta la relación ontológica de la experiencia como una narratividad en la que se inscribe el proyecto humano y que representa la finitud a partir de las circunstancias en la que la persona descubre el significado de su vida. Por eso, según Ricoeur, la finitud es la tensión que se manifiesta en una narración que da cuenta de una historia de vida. Este modo de entender la finitud encuentra su diferencia en el planteamiento de Heidegger desde el que se revela la fragilidad originaria que nos posibilita la comprensión del ser desde la condición mortal del hombre. Es necesario aclarar que esta diferencia en el modo como Ricoeur y Heidegger entienden la finitud y la fragilidad tienen algunos matices que vale la pena destacar. En el caso de Ricoeur, la idea de identidad narrativa en la que el individuo comprende su existencia posibilita la comprensión de su acción en el mundo conforme a las contradicciones y conflictos que se presentan en el discurso. El análisis de Ricoeur se apoya en la hermenéutica y en las ciencias del lenguaje y estudio de Heidegger se soporta en la finitud y la fragilidad; destacando los templos anímicos que abren la relación con el mundo a través del lenguaje. Temples anímicos y vínculo con el mundo en medio del lenguaje dejan ver una posibilidad del ser a partir de la muerte. En ese sentido, la comprensión implica una conexión con los estados anímicos, con el lenguaje y con el ser para la muerte; existenciarios que invitan al *Dasein* al auto-entendimiento de su realidad vital. Este análisis de Heidegger se respalda en la hermenéutica y en la fenomenología. En efecto tanto en Heidegger como en Ricoeur la

comprensión, el lenguaje y la acción son significativos para el discernimiento del sentido de la vida humana que tiene su origen en la fragilidad afectiva.

No obstante, hablar del sentido de la vida y de la fragilidad conduce a Ricoeur a poner de relieve la noción de nacimiento desde la cual la existencia humana se concibe como algo recibido, como un don: “no sólo como algo que me encontré ahí, sino como algo que me dieron los otros” (Ricoeur, 2004, p. 81). En efecto, el acontecimiento de la existencia humana contiene la idea de que alguien ha sido traído al mundo, puesto que toda persona descende de sus padres. La existencia es un don envuelto en una profunda ambivalencia. El ser humano viene al mundo por la acción de otros, pero sin realmente saber cuál es su propósito mientras vive. Descubrimos algunas proyecciones de sentido en la medida en que vivimos, pero nunca agotamos el significado de la existencia. Esta permanece siempre en estado de apertura, de este modo nos convertimos, a juicio de Ricoeur, en herederos de nuestra propia vida. La relación entre el nacimiento y la condición de la fragilidad encuentran cierta proximidad con el pensamiento de Hannah Arendt. Esta pensadora habla de la natalidad como una filosofía del comienzo que nos recuerda, en *La Condición humana*, que si bien los humanos, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. La natalidad es la capacidad humana de comenzar algo nuevo. Cada nacimiento es una posibilidad. Y en esto consiste propiamente “la libertad: en la capacidad de iniciar una acción nueva, inesperada” (Villarmea, 2019). De esta forma, Arendt asocia la natalidad con la libertad. Toda acción nueva en tanto posibilidad configura la acción humana como algo falible. La falibilidad se expresa igualmente en lo contingente que abre su horizonte de apertura entre individuo y mundo posibilitando la orientación del carácter que se va forjando con lo que se recibe del otro. El entrelazamiento entre subjetividad y mundo es el que permite la libre apertura “sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre” (Ricoeur, 2004, p. 82). Pero esta apertura entre experiencia humana y mundo de la vida que va configurando a la fragilidad se debe entender dialécticamente como si fueran múltiples campos de fuerzas que se oponen entre sí y que inauguran una posibilidad antropológica.

Ricoeur, apoyado en la antropología filosófica del hombre falible, insiste en señalar que la debilidad o fragilidad inmanente hace que el mal sea posible y afecta la existencia humana como si estuviera enredada de manera permanente en “un estado de tentación, de extravió, de ceguera, que nos *afectaría*; la humanidad del hombre es, en cualquier hipótesis, el espacio de manifestación del mal” (Ricoeur, 2004, p. 14). Una posibilidad de comprensión del asunto de

la fragilidad está asociada con el análisis de las patologías mentales. A través de ella se deja ver el modo como se encuentra afectada la estima al asumir una determinada creencia u opinión: “no hay nada más frágil, nada más fácil de vulnerar que una existencia que se encuentre a merced de una creencia; y se comprende que el ‘sentimiento de inferioridad’ haya podido servir de hilo conductor en la génesis de las neurosis” (Ricoeur, 2004, p. 142). Cabe aclarar que este sentimiento de inferioridad no sólo es característico de la neurosis, sino de patologías como la psicosis o el trastorno límite de personalidad. Esas patologías hacen patente la labilidad de la existencia humana, dado que muestran cómo la desproporción se hace patente en el ámbito afectivo.

Se puede decir, entonces, que el rasgo distintivo de la fragilidad humana es la desproporción. Según Ricoeur, la desmesura es una característica afectiva que se expresa en las esferas del conocer, del obrar y del sentir. Igualmente, la desproporción se manifiesta como una “dualidad humana del sentimiento” (Ricoeur, 2004, p. 142). Sin embargo, Ricoeur no explica con suficiencia lo que significa esta dualidad del sentimiento ni muestra cómo la dualidad del sentimiento se articula con la fragilidad afectiva. En un intento por aclarar la relación aporética entre el dualismo sentimental y la fragilidad afectiva, Ricoeur ensaya con la idea de la “diferenciación entre el placer y la dicha que *coronan* el deseo vital y el deseo intelectual” (Ricoeur, 2004, p. 143) como una forma de explicar la manera cómo el sentimiento se desdobra y se exagera ante los impulsos del deseo. Hablar de cómo la impulsividad del deseo se intensifica en la conciencia deseante contiene la posibilidad de discutir cómo las pasiones están enredadas en las acciones humanas. A nuestro juicio, Ricoeur es confuso en este punto. No ofrece una aclaración relevante que unifique de manera coherente la relación entre el dualismo sentimental, la fragilidad afectiva y la potencia del deseo. Ello no significa echar por tierra el esfuerzo reflexivo ganado por el filósofo francés. Por eso, proponemos aquí una hipótesis razonable que nos permita integrar los fenómenos afectivos que permanecen en Ricoeur en una ambigüedad: el deseo es la condición de posibilidad de lo afectivo a través del conocer, del obrar y del sentir al tiempo que reflejan la desmesura del deseo mediante las pasiones del tener, del poder y del valer.

Para el pensamiento griego, de manera específica en lo referido a la concepción de lo voluntario de Platón y Aristóteles, la voluntad humana está compuesta por dos partes: una irracional y otra racional. La irracional está vinculada con lo afectivo o sentimental y la parte

racional está asociada con la reflexión o sensatez. Esta concepción de la voluntad en los griegos se constituye en el fundamento en virtud del cual Ricoeur explica el fenómeno de la finitud del ser humano. El esfuerzo hermenéutico de Ricoeur se evidencia al discutir la tensión de los campos de fuerza como un horizonte de la finitud; horizonte en el que las pasiones del tener, del poder y del valer condicionan moralmente la manera como la acción humana se realiza en el mundo. Para Ricoeur la novedad de los deseos de tener, de poder y de valer consiste en que el deseo humano carece de fin; en otras palabras, el deseo no posee una finalidad específica, cuestión que permite a la existencia humana estar en un estado de apertura frente a sus proyectos en las esferas del conocer, del obrar y del sentir. En su comprensión del deseo, Ricoeur incorpora la reflexión hegeliana del reconocimiento cuando alude al *deseo del deseo* como un motor de las aspiraciones interhumanas. Según Hegel, lo que nos hace humanos en el transcurso de la historia es nuestra relación con el deseo que nos lleva a desear el deseo de otros. En su interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo, Alexander Kojève, sostiene que “el Deseo humano debe dirigirse sobre otro Deseo. Para que haya deseo es indispensable que haya ante todo una pluralidad de Deseos” (Kojève, 2012, p. 12). Del deseo humano o antropógeno surge el desear el deseo de los otros, realidad humana que Hegel ilustra mediante la metáfora de la lucha a muerte entre el amo y el esclavo; imagen mítica que comprende la relación dialéctica del poder. Cuando un deseo es atravesado por el deseo antropógeno, surgen las necesidades. Así al experimentar las carencias lo humano logra entender el motor de sus motivaciones, que abren una red compleja de relaciones en el mundo y posibilitan su supervivencia histórica. El deseo del deseo impulsa a la conciencia a fijarse proyectos de vida cada vez mejores, puesto que el hombre en palabras de Kojève se reconoce humano “al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que se dirige sobre otro Deseo” (2012, p.13).

La realidad humana en tanto que experiencia de la finitud es una realidad impulsada por el deseo que encuentra su correlato, a juicio de Ricoeur, en palabras como *Streben*, *conatus* y *thymos*. El verbo alemán *Streben* está asociado a la idea de dirigirse hacia, aspirar a, ansiar algo, así como a la ambición y al afán; La palabra *conatus* es un término latino que muestra como una intención es una motivación que no se ve condicionada solamente por el placer y por el dolor, pues estos últimos ya no son sino un alto en el camino. El *conatus* deviene en un sentimiento específico de la acción indefinida como en el caso de la esperanza, el temor, la timidez y la osadía; el *thymos* representa la valentía como una reacción segunda ante el éxito o

el fracaso, una reacción que contiene la idea dialéctica de reconocimiento y de valor ante los demás. En el *thymos* se revela igualmente la fragilidad afectiva, la cual es la condición de posibilidad del tener, del poder y del valer. De ahí que el deseo se nutra de los términos *streben*, *conatus* y *thymos* que muestran el modo como la finitud se manifiesta en el drama de la tensión interhumana a través de las pasiones y que posibilitan una filosofía del sentimiento.

La pasión integra otro concepto fundamental en la comprensión de la afectividad después de los conceptos de finitud y fragilidad afectiva. Para Ricoeur, la pasión está profundamente relacionada con el deseo y con el placer que tienden a desbordarse en el ejercicio reflexivo de la voluntad en el momento de materializar una acción. Para mostrar esta conexión entre el deseo y el placer, Ricoeur plantea que las pasiones se reflejan en las demandas del tener, del poder y del valer. Tal como ya se señaló en el primer capítulo de esta tesis doctoral, el tener está ligado con la posesión de objetos o recursos; el poder con la capacidad de ejercer dominio sobre los otros y la naturaleza; y el valer con la posibilidad de ser reconocido y aceptado socialmente. Así demandas afectivas como la acumulación de bienes, la sexualidad y la aceptación social son elementos fundamentales en la vida afectiva a nivel individual como colectivo que llegan a expresar de manera indefinida la mediación del *thymos*, un apetito que estremece la voluntad a un nivel vital y espiritual; niveles que se hallan insondablemente entremezclados y vinculados en un entramado afectivo. Según nuestro entender el concepto de pasión en Ricoeur implica dos consideraciones: 1) una filosofía del sentimiento o del corazón; y 2) una reflexión sobre la tradición filosófica que reivindica la conexión entre el deseo y la voluntad expresada en las demandas del tener, del poder y del valer.

Para entender los conceptos fundamentales de una filosofía del sentimiento en el pensamiento de Ricoeur es necesario destacar el papel del *thymos* en la constitución anímica de la voluntad. El *thymos* es la parte de la voluntad asociada con el coraje, y por ende más cercana a la acción: “El *thymos* está inquieto en la medida en que el corazón es el *thymos*, el corazón es esencialmente lo que está inquieto dentro de mí” (Ricoeur, 2004, p. 143). Demandas que están relacionadas con la materialización de la dicha y del placer en la vida anímica o el *thymos* del individuo. Volvamos a recordar que el *thymos* es la parte de la voluntad asociada con el coraje, con lo involuntario, y mucho más cercana a la acción: “el *thymos* está inquieto en la medida en que el corazón es esencialmente lo que está inquieto dentro de mí” (Ricoeur, 2004, p. 143). Esta

inquietud en el corazón del hombre es la que mueve al individuo a los excesos y lo hunde en la espesura de la incertidumbre.

La inquietud que desencadena la angustia lleva al sí mismo a cuestionar radicalmente sus posibilidades existenciales en una tonalidad afectiva que también describe fenomenológicamente el *Dasein* heideggeriano al enfrentar su propia angustia como una posibilidad de ser en el mundo como sucede en el grito de desesperación de Edvar Munch o en la expresión de desasosiego del *Salmo* 10 cuyo narrador amargamente se pregunta: “Señor, ¿por qué te quedas tan lejos?, ¿por qué te escondes en tiempos de angustia?” (*Salmo* 10, 1). Según Ricoeur, la interpelación de las demandas pasionales del *thymos* se ven reflejadas originariamente en el soliloquio del espíritu: “¿cuándo tendré suficiente?, ¿cuándo se establecerá mi autoridad suficientemente?, ¿cuándo seré suficientemente apreciado, reconocido?” (Ricoeur, 2004, p. 143). Frente a estos cuestionamientos, Ricoeur sostiene que la finitud del placer sella con la satisfacción del reposo, sosiego que nunca está totalmente delimitado, puesto que en la esfera de la voluntad “el *thymos* desliza algo indefinido y, con él, la amenaza que conlleva una búsqueda sin fin” (Ricoeur, 2004, p. 143). Esa cosa indefinida que impulsa la voluntad es el deseo. El deseo es una estructura constitutiva de la existencia humana que coadyuva la dialéctica de la tensión que mueve los afectos y que Ricoeur asocia a una filosofía del sentimiento o del corazón que encuentra en la pasión una manifestación de la insatisfacción del deseo.

En la filosofía del sentimiento de Ricoeur, la pasión está asociada con la desmesura. Desmesura que puede interpretarse en términos hegelianos como sinónimo de grandeza. De hecho, Hegel relaciona la grandeza como una característica propia de la pasión humana, así lo asevera en sus lecciones tituladas como *filosofía del espíritu*, en las cuales el filósofo alemán argumenta que nada grande se realizó ni se podría realizar jamás sin el auxilio de las pasiones. Este concepto de pasión hegeliano es retomado por Ricoeur en su filosofía del sentimiento, pues la pasión simboliza lo que la tradición histórica ha denominado como los fenómenos afectivos vinculados con el amor, los celos, el odio, la cólera, la esperanza, el temor, la audacia, la timidez. Estos fenómenos afectivos poseen para el filósofo francés “una intención trascendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la dicha” (Ricoeur, 2004, p. 146). Por consiguiente, solo la pasión puede elevar al ser humano de sus capacidades ordinarias y hacerlo capaz de sacrificar su placer y de vivir dolorosamente. De ahí que la pasión para Ricoeur pueda dignificar

la existencia humana como en el caso de la vida del compositor alemán Ludwig van Beethoven, quien afirmaba que el ingenio humano se compone del dos por ciento de talento y del noventa y ocho por ciento de perseverante aplicación.

No obstante, las pasiones a menudo ejercen un poderoso dominio que se vuelve inexpugnable al convertir la conciencia de la voluntad en servidumbre: “la esclavitud de las pasiones es la modalidad degradada de la vida apasionada” (Ricoeur, 2004, p. 147). Esta conciencia desgraciada, que se deja arrastrar por el ímpetu de las pasiones busca con desesperación en la desmesura la dicha que le ha sido negada. Esta conciencia lábil es descrita por Séneca en *De la cólera*. Para Séneca, la ira es reflejo de un comportamiento voluble y caprichoso que debemos aprender a regular, ya que la pasión de la rabia no la domina la razón sino la desmesura. En ese sentido la ira tiene el defecto de no querer ser gobernada; el colérico se irrita “contra la verdad misma, si frente a su voluntad se ha mostrado; con alaridos y atropello y con las sacudidas de todo su cuerpo que ha enfilado persigue, añadiendo insultos e impresiones” (Séneca, 2000, p. 62). Las pasiones configuran un paradójico acicate para la acción humana ya que motivan al individuo a superar sus desafíos, pero también lo pueden llevar a la desmesura como en las demandas del tener, del poder y del valer.

3.3 Las pasiones del tener, el poder y el valer como manifestación de la desmesura humana

Dos tipos de pasiones caracterizan la experiencia de vida humana: 1) pasiones-afectos y 2) pasiones-sin razón. Las primeras fijan una motivación y las segundas tienden a la desmesura. Las pasiones-afectos están relacionadas en cierta medida con el ejercicio de la racionalidad aun cuando están profundamente influidas por los sentimientos. Por ejemplo, las pasiones del amor, de la esperanza, de la curiosidad por aprender nuevas experiencias y de la audacia ante el peligro. Se trata de fenómenos emotivos que están enlazados a las pasiones-afectos porque involucran una evaluación de la situación en la que se encuentra el individuo. Y las pasiones-sin razón, objeto de reflexión del presente apartado, están asociadas con los excesos que se reflejan en las acciones humanas. Por ejemplo, los celos, la cólera, el odio, el miedo e incluso los secuestros emocionales. Estos últimos en los que el individuo pierde el autocontrol de sus acciones, impiden a la persona coordinar sus emociones en una situación determinada. En este tipo de pasiones el *sin razón* no significa que se carezca de intenciones, motivaciones o de

alguna causa que la desencadene. *Sin razón implica* más bien la falta de medida y tacto de los efectos que puede ocasionar una acción u omisión. En ese sentido, se puede decir que las adicciones y obsesiones hacen parte de las pasiones-sin razón. Pues ellas están relacionadas con la desmesura que da paso a los vicios y hábitos autodestructivos en el que el padecer de la fascinación “de cautiverio y dolor resultaría incomprensible si la alienación pasional no coincidiese con la grandeza originaria, con un impulso, con un movimiento de trascendencia, a partir de las cuales puede haber ídolos de la dicha” (Ricoeur, 2004, p. 147). De ahí que las adicciones y los vicios son un modo degradado de la felicidad. Para Ricoeur, los ídolos de la dicha y la búsqueda infinita del goce que encuentra su correlato en la felicidad constituye las demandas-pasiones que orientan a la voluntad humana en función de la necesidad de reafirmarse en las pasiones del tener, del poder y del valer. Y en estas demandas afectivas, a juicio de Ricoeur, subyace la posibilidad de la configuración moral de la condición humana.

Acorde con ese punto de vista sobre el origen de las demandas afectivas, Ricoeur, a través de su teoría filosófica de los sentimientos, afirma que las demandas afectivas del tener, del poder y del valer constituyen demandas no pasionales que están relacionadas con unas instancias afectivas afines con la dicha y la felicidad. Esta idea de felicidad es la que moviliza los sentimientos que gravitan en torno a las demandas típicas asociadas con el tener, el poder y el valer; demandas que ponen de manifiesto “nuestro apego a unas cosas y a unos aspectos de las cosas que ya no pertenecen al orden natural sino cultural” (Ricoeur, 2004, p. 129). El apego a lo material muestra la relación que conecta la afectividad con las esferas de la interacción social (económico, político y cultural). Por eso, es necesario en palabras del filósofo francés “especificar y articular la relación del sí con otro sí mediante la objetividad que construye en los temas del tener, del poder y del valer” (2004, p. 130). Para entender esta relación que permea la voluntad, Ricoeur describe cómo la demanda del tener está instalada en una dimensión económica que hunde sus raíces en la psicología humana, puesto que la conducta del ser humano “sigue siendo tributaria de una teoría de las necesidades animales” (2004, p. 131). El deseo es el motor impulsivo del consumo y la producción humana. Sin embargo, Ricoeur reconoce que “no se trata de una reflexión directa sobre la necesidad que puede suministrar la clave de lo económico, sino, por el contrario, la constitución previa del objeto económico que puede diferenciar las necesidades propiamente humanas de las necesidades animales” (2004, p. 131).

En la filosofía fenomenológica del sentimiento, las demandas afectivas del tener, del poder y del valer modifican el modo cómo se comprende sustancialmente la naturaleza y la cultura. Estos dos ámbitos de la vida están interrelacionados sistemáticamente a través de las mediaciones del lenguaje, de las reglas matrimoniales, del mercado económico, del arte, de la ciencia y de la religión. Esta visión filosófica encuentra su respaldo epistemológico en las investigaciones antropológicas de Claude Levy-Strauss (1964), quien en su libro *El pensamiento salvaje* afirma que el lenguaje, la economía, la ciencia y la religión buscan expresar algunos aspectos de la realidad física, de la realidad social, al igual que de las relaciones existentes entre estos dos tipos y entre los sistemas simbólicos mismos. En línea con lo anterior, Marco Aime (2015) sostiene que el ser humano habita en un entramado insocial que lo vincula profundamente con la naturaleza y la cultura. De ahí que “gran parte de nuestra estructura física es de hecho, el producto de la relación jamás interrumpida entre naturaleza y cultura” (2015, p. 139).

Al investigar esa interrelación entre afectividad y mundo, Ricoeur, analiza cómo las demandas humanas llegan a configurarse como necesidades inmanentes a la condición humana. Según Ricoeur, estas demandas son movilizadas por el deseo que es una capacidad elástica y poco definida para proporcionar a la economía una estructura sólida. La economía se consolida como una praxis productiva cuando se centra en las cosas disponibles susceptibles de ser adquiridas, al entrar en la relación de lo mío con el yo. Comprender esta relación entre economía y deseo, exige a Ricoeur un estudio sobre el concepto de trabajo con el objetivo de esclarecer la demanda afectiva del tener.

Respecto a la demanda del tener, el ser humano trabaja porque debe subsistir y responder a las necesidades humanas. Estas transforman las relaciones con el entorno, estableciendo así una nueva relación con las cosas. Se origina una mediación económica basada en la idea de intercambio a partir de la cual se adquiere conciencia de propiedad sobre las cosas. En ese sentido, es posible decir que “mientras el animal se conserva, el hombre subsiste y se instala en medio de las cosas tratándolas como si fueran pertenencias” (Ricoeur, 2004, p.131). Este sentimiento de pertenencia fundamenta la relación de lo mío en la esfera íntima del yo que convierte las cosas en un bien disponible y, por ende, en un objeto económico. Este sentimiento de apropiación y acumulación de objetos surge del deseo de querer lo que tiene el otro. El tener suscita todo un ciclo de sentimientos relativos a la adquisición, a la posesión y a la conservación.

Por eso, el tener se convierte en un sentimiento en el que ocurre una interiorización de la relación con la cosa económica bajo la forma de lo mío y en el que el yo resulta profundamente afectado por el deseo de acumular bienes. Hecho que refleja la desmesura en la frágil experiencia humana.

Así como la demanda del tener es una forma alienada de apropiación y disponibilidad sobre las cosas, el poder es un modo de ejercer la dominación sobre las relaciones humanas. La dominación del hombre está doblemente ligada con la demanda afectiva del tener: primero a un nivel tecnológico y segundo a un nivel económico y social. Con la idea de trabajo social se abren una serie de relaciones de fuerza entre lo humano y la naturaleza. Bajo la racionalidad del trabajo se somete a las fuerzas de la naturaleza para la explotación y el bienestar de la totalidad social. La red de relaciones que abre el trabajo está organizada racionalmente en proyectos, planes, programas, que necesitan de la tecnología para su ejecución. No obstante, la técnica moderna es una “subordinación de operaciones de eficiencias, pero no todavía de personas; (...) esta subordinación de operaciones no se convierte en una relación de mando y de obediencia, dentro del propio trabajo, más que a través del sistema económico y social” (Ricoeur, 2004, p. 134).

La pasión del poder se puede ver de dos formas: 1) a través de los medios técnicos con la que se regulan las fuerzas naturales y 2) por medio de la organización social y política que ejerce la dominación legítima sobre los hombres. Dominación que recae en un grupo de hombres “que dispone de la fuerza de trabajo y la considera un medio de producción” (2004, pp. 134-135). Las relaciones de poder se mantienen porque son reconocidas de manera legítima por las instituciones. Estas cuentan con el respaldo de una autoridad legal que expresa la normatividad de la organización política.

La demanda del valer se configura como una pasión fundamental y está asociada a la búsqueda del honor, de la gloria, del reconocimiento y de la estima. De acuerdo con Ricoeur, en el sentimiento de estima se intersectan la pasión del tener y del poder integrando la idea de propiedad y aceptación en el sí mismo. En la demanda-pasión del valer se constituye el sí “en el límite de lo económico y de lo político y en los confines de esos sentimientos de pertenencia a un nosotros y de entrega a una idea en dónde vislumbramos una especie de esquematización afectiva del eros filosófico” (Ricoeur, 2004, p. 138). La noción de valor es la que conforma de

manera afectiva la constitución del sí mismo en el que se reúnen y proyectan las esferas de lo económico, de lo político y de lo cultural en la vida anímica del ser humano.

Ahora bien, en la pasión del valer “late un deseo de existir, no mediante la afirmación del sí mismo, sino gracias al reconocimiento gracioso del otro” (Ricoeur, 2004, p.138). Como bien ya se expresó, la otredad posibilita a Hegel reflexionar sobre el deseo de reconocimiento y, a su juicio, alienta la dialéctica de la historia de la dignidad y la libertad, a través de la lucha del amo y el esclavo. Cabe volver a recordar que la dialéctica del reconocimiento surge de las relaciones interpersonales y en las que el individuo persigue voluntariamente un propósito para que se le estime y se le reconozca. Y es precisamente esa idea del reconocimiento la que será integrada por Ricoeur para explicar no sólo las demandas del valer, sino también las demandas del tener y del poder. Todas estas conforman la estructura afectiva que sirve de base a la filosofía del sentimiento de Ricoeur, pues en ellas confluyen las pasiones y los deseos de la voluntad humana. Emerge así entonces la siguiente pregunta entonces ¿cómo se relaciona la dimensión volitiva con la afectiva? Sin duda alguna no se podría entender las pasiones que movilizan la condición humana sin previamente entender el modo como la voluntad se relaciona con los objetos que desea. Por ello, es necesario analizar cómo la voluntad representada por el *thymos* atraviesa a la filosofía del corazón como una flecha.

En la reflexión fenomenológica de Ricoeur sobre la afectividad, el *thymos* simboliza el ímpetu y la fuerza de la voluntad que animan las demandas constitutivas del tener, del poder y del valer. El *thymos* expone la fragilidad como rasgo esencial de la experiencia humana y compone lo que Ricoeur denomina como la filosofía del sentimiento o del corazón. Según Ricoeur, el afecto está familiarizado con la palabra alemana *Gemüt* que significa ánimo, carácter, naturaleza, alma y corazón. El *Gemüt* es el lugar de la razón, el lugar de “la representación del deber” (Ricoeur, 2004, p. 95). De igual forma, el *Gemüt* está ligado a la conciencia de la existencia, a la determinación de un temple anímico (*Bestimmung*) que motiva al ser humano a trascender y dignificar su propio valor como persona.

La filosofía del sentimiento de Ricoeur se soporta en un análisis de la voluntad y del modo cómo actúa ella frente a las demandas del tener, del poder y del valer. Estas conforman lo que se denomina como fragilidad afectiva en la cual la voluntad humana se ve con frecuencia acosada por sus propios deseos. De la colisión continua entre voluntad y deseo surge la fragilidad que es producto de la tensión indefinida entre el *thymos* y el *Gemüt*, componentes

afectivos que están en una profunda *hbris*: la voluntad y el corazón se mueven históricamente en la desproporción. Hecho que se revela en el análisis de las pasiones del tener, del poder y del valer.

En la filosofía del sentimiento, la desproporción es el lenguaje de la pasión. Asunto que encuentra en la visión de Blaise Pascal algunas reflexiones que Ricoeur alude en *Finitud y culpabilidad*. A nuestro juicio, Pascal resalta varios rasgos de la condición humana como: necesidad, voluntad, fragilidad, desproporción y dialéctica del corazón. Rasgos que delinean una filosofía de los afectos. El tema de la fragilidad y la desproporción hallan en la visión pascaliana un eje central en sus *Pensamientos*. Esta visión filosófica de Pascal es posible de ser advertida en algunos pasajes de *Finitud y culpabilidad* de Ricoeur cuando refiere a las nociones de necesidad, desproporción, voluntad y racionalidad de los sentimientos.

La concepción antropológica de Pascal concibe al ser humano como un ser lleno de necesidades. Un ser que solo valora a quien puede satisfacerlas. Según Pascal, al hombre lo atraviesa una profunda dialéctica en lo que respecta a sus creencias, ya que lo humano se mueve entre dos extremos: “el hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, tímido y temerario” (Pascal, 1984, p.74). De ahí que el ser humano al estar inmerso en sus creencias, se deje arrastrar por sus sesgos y sea proclive a orientarse por sus pasiones; pues estas dirigen y motivan las acciones humanas en el mundo. Esta descripción antropológica de las pasiones muestra al hombre como un ser dependiente pero también con “deseo de independencia” (Pascal, 1984, p. 74). Lo que presupone una dialéctica de la libertad que lleva al ser humano a sentirse infortunado: “somos tan desgraciados, que no podemos hallar placer en una cosa, sino a condición de enfadarnos si resulta mal; (...) [quien] hallara el secreto de regocijarse del bien sin disgustarse (...) habría hallado el punto” (1984, p. 75).

En palabras de Pascal, la libertad está condicionada a las necesidades concretas del individuo y a su vez de las pasiones que abren un horizonte de comprensión afectiva que permiten entender el modo cómo el ser humano asume sus decisiones. Cuestión que será relevante en la filosofía del sentimiento de Ricoeur, dado que contribuye a una reflexión en torno a la noción de lo voluntario; noción que está asociada a la dialéctica de la libertad dependiente que tiene como trasfondo la falibilidad. Este rasgo falible de la experiencia humana se ve expresado, a juicio de Ricoeur, en el logos filosófico que se puede explicar de la siguiente forma: es el hombre quien es arrastrado en el poema de Parménides más allá de las inclemencias

del día y la noche; un hombre al que Platón saca de la caverna y queda deslumbrado por la luz de la verdad; un hombre al que Descartes lleva a cuestionar su existencia por la vía de una duda hiperbólica (Ricoeur, 2004). De esta forma, para Ricoeur “el hombre, tal como la filosofía lo toma al principio de su itinerario, está extraviado y perdido; ha olvidado el origen” (2004, p. 161). La falibilidad entonces se vuelve tema de reflexión filosófica en el mundo moderno.

Esta descripción filosófica de la falibilidad encuentra en el pensamiento de Pascal una posibilidad de diálogo: “el hombre no es más que un sujeto lleno de error natural indeleble, sin la gracia. Todo le engaña (...) las pasiones del alma turban los sentidos y le producen impresiones falsas” (1984, p. 59). En la filosofía de Pascal la falibilidad es una característica central de la experiencia humana. Lo falible puede entenderse de tres formas: 1) epistemológicamente por la tendencia de lo humano al error, 2) ontológicamente porque lo humano se mueve en la desproporción, y 3) afectivamente debido a que nos dejamos seducir por las pasiones. Epistemológicamente, el origen de la falibilidad humana según pascal es “la guerra que hay entre los sentidos y la razón” (Pascal, 1984, p. 58) ya que “los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias, y esa misma trampa que hacen a la razón la reciben de ella” (Pascal, 1984, p.58). De igual modo las pasiones, a juicio de Pascal, alteran los sentidos ya que provocan representaciones confusas a la conciencia, pues no se “puede apreciar las cosas en su justo valor” (Pascal, 1984, p. 62).

Ontológicamente, la falibilidad se hace patente en el puesto que ocupa el hombre en el reino de la naturaleza, bajo la idea de los dos infinitos en la que Pascal describe con todos sus matices la desproporción humana, en la que el hombre es un intermediario entre lo infinitamente grande como los astros y lo infinitamente pequeño como los insectos o los átomos, y ante lo cual Pascal se pregunta con asombro: “¿qué es el hombre en el infinito?” (1984, p. 50). Para Pascal esta situación constata una irresoluble aporía en la que el ser humano se ve a sí mismo como “una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre la nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos” (1984, p. 51). Todas estas cuestiones dejan a Pascal una amarga angustia al mostrar cómo la desproporción y la falibilidad atraviesan los proyectos del hombre “¿qué hará él, por consiguiente, sino apercibir alguna apariencia de medio de las cosas, en una desesperanza eternal de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y van hacia el infinito” (1984, p. 51). En el ser humano habita la grandeza y la abyección, puesto que el hombre anhela la verdad y vive en el engaño. El hombre quiere

ser feliz, pero obtiene una vida de miseria y muerte. Siente que ha nacido para el infinito, pero se ve limitado por su finitud; el hombre vive desgarrado entre su constante aspiración a la verdad y a su incapacidad de certidumbre y tranquilidad. Esta ausencia de certezas en la experiencia humana muestra a Pascal una tercera forma de interpretar la falibilidad: la afectividad.

Afectivamente, la incertidumbre es experimentada por el sí mismo como una herida. Esta fragilidad constitutiva es simbolizada por Pascal a través de la alegoría antropológica de la caña pensante: “el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo” (1984, p. 98). La debilidad natural del hombre no se refiere solamente a la fuerza o vitalidad, sino también al carácter general del ser humano cuyo rasgo es la inconstancia debido a la influencia de las pasiones sobre la voluntad: “la sensación de la falsedad de los placeres presentes (...) causan la inconstancia” (1984, p. 76). Lo que conduce a Pascal a tratar de entender la relación entre la pasión, la voluntad y lo que él denomina como las razones del corazón.

La naturaleza de las pasiones es la impulsividad. Acorde con Pascal los impulsos de las pasiones son tan fuertes que a menudo nos llevan a hacer alguna cosa que nos desvía del deber, por ejemplo, “se desea un libro, se le lee, cuando se debería hacer otra cosa” (1984, p. 78), lo que conduce a Pascal a una paradoja en la que afirma la necesidad de aflojar el espíritu, lo que abre la puerta a los más grandes desenfrenos dado que el deseo continuamente quiere más cosas: “no hay límites en las cosas: las leyes quieren imponerse en ellas, y el espíritu no puede soportarlo ¿sobre qué fundará él la economía del mundo que quiere gobernar? ¿será sobre el capricho de cada particular? ¡Qué confusión!” (1984, p. 90). De esta forma, la condición humana es paradójica porque con frecuencia “el hombre no obra nada por la razón, que constituye su esencia” (1984, p. 146).

La falibilidad posee una conexión con el modo como la voluntad desea sus objetos, lo que produce más confusión al momento de tomar decisiones. La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia lo que impulsa al individuo a dejarse arrastrar por sus deseos. La contradicción es la esencia de lo humano y el sentimiento se convierte en el impulso que hace posible la acción y va más allá de cualquier razonamiento conceptual: “todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento” (Pascal, 1984, p. 166). Esta naturaleza contradictoria del sentimiento abre la posibilidad de una razón afectiva que posibilita la

comprensión de las contradicciones humanas y del poder de los afectos, especialmente, cuando Pascal argumenta sobre las razones del corazón. Argumentación mediante la cual deja al descubierto la fragilidad constitutiva de lo humano como si se tratara de una ley del mundo de los afectos: el corazón tiene sus razones que la razón humana no comprende.

El concepto pascaliano de debilidad natural e inconstancia en las acciones humanas encuentra en la filosofía del sentimiento de Ricoeur el marco conceptual para analizar la condición falible del hombre como una capacidad inmanente, ya que “esa fragilidad es poder fallar” (2004, p. 159). La falibilidad es la capacidad que revela cómo la voluntad se relaciona con el enigma del mal en la acción humana. El enigma de la aparición del mal facilita de manera hipotética una conexión entre la desmesura y el problema del mal. Esta desproporción entre esos dos órdenes naturales arroja al hombre a la posibilidad del mal y lo inscribe en el ámbito moral de la culpa. El ser humano se pregunta respecto a los orígenes del bien y el mal, situación en la que “el hombre ya es capaz de lo doble: de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal” (Ricoeur, 2004, p. 160). Representación de lo humano que encuentra una apreciable correspondencia con las razones del corazón de Pascal, dado a que “la desproporción del hombre es la posibilidad del mal” (2004, p. 161).

La dimensión del sentimiento y de la comprensión de la miseria es la base filosófica para entender las contradicciones de la condición humana tal y como lo analizó Pascal; aquella dimensión patética que Ricoeur se esfuerza por recuperar para la filosofía del sentimiento: “de ser posible una filosofía del sentimiento, ¿qué relación puede tener la investigación acerca de la falibilidad humana? (...) ¿qué instancia puede surgir, que nos desvele un nuevo sentido de la desproporción humana?” (2004, p. 99). Según Ricoeur, la desproporción tiene un carácter ontológico que se percibe en la objetividad de la cosa y en la humanidad de la persona. Esta desproporción ontológica abre un interrogante fundamental a la filosofía de la afectividad de Ricoeur: “tenemos por fin, con el sentimiento, el momento en que la desproporción se torna para sí” (2004, p. 100). Por lo consiguiente, la desmesura aparece en la dimensión afectiva bajo la forma de la pasión la cual ha sido objeto de reflexión de la historia de la filosofía.

De cualquier modo, las pasiones están asociadas a la voluntad en una tensión dialéctica que se manifiesta en un deseo desmesurado motivado por las demandas del tener, del poder y del valer. Esta dialéctica entre la pasión y la voluntad es lo que llevó a Platón a examinar más de cerca la idea de *thymos*. Según Platón, el *thymos* representa una función intermedia del alma

humana: “el *thymos* es la transición viva del *bios* al *logos*; separa y une al mismo tiempo la afectividad vital o deseo (*epithymía*) y la afectividad espiritual que el *Banquete* denomina *éros*” (Ricoeur, 2004, p.100). Platón simboliza ese punto intermedio donde se unen y se repelen la razón y la pasión. La voluntad es el nudo que enreda la racionalidad de la prudencia y la intemperancia del deseo. En Aristóteles, el análisis afectivo se centra en la retórica, la ética y la poética. En la retórica, el análisis de las pasiones se enfoca en el discurso en las que estudia el modo como el orador despierta determinados sentimientos en sus interlocutores; en la ética, la prudencia es un aporte fundamental para la filosofía del sentimiento, ya que es el ejercicio de la virtud lo que lleva al individuo a practicar la moderación y le orienta a evaluar lo que debe hacer en una situación concreta. En la poética, Aristóteles estudia el papel de la tragedia griega y la motivación o intención de un personaje que realiza una tarea, una misión o una hazaña que un personaje enfrenta a través de situaciones poco convencionales como en el caso de Hércules, quien debe combatir con monstruos y quimeras “para ganarse el acceso al olimpo junto a sus padres” (Guzmán, 2021). Asimismo, la poética ofrece a la filosofía del sentimiento el concepto de narración en la que la existencia se convierte en discurso; también posibilita el concepto de catarsis relacionado con la fuerza de los sentimientos y sugiere a la filosofía, el concepto de *mimesis* que está ligado al modo cómo el ser humano mediante la imitación logra construir y representar su realidad. La *mimesis* entonces es una idea que posteriormente Ricoeur asociará con la *poética de la voluntad* en la que el individuo se esfuerza por darse forma a sí mismo a través de los distintos cambios que experimenta a lo largo de su existencia.

La filosofía moderna igualmente abre un horizonte comprensivo de los afectos en los que destacan las investigaciones de Descartes, Pascal y Spinoza. La idea de *cogito* es relevante para la filosofía del sentimiento porque mediante el pensamiento se imagina, se desea y se percibe el mundo; actividades cognitivas que están interrelacionadas con el desarrollo del componente volitivo. La indagación filosófica iniciada por Descartes en las *Pasiones del alma* es una piedra angular para entender las reacciones emocionales y provee una base filosófica que explica la relación psicofísica de los afectos con las acciones humanas. En la reflexión de Ricoeur, la idea del *cogito* es fundamental en la comprensión fenomenológica del sí mismo, pues, a juicio del filósofo francés, la experiencia subjetiva es la ontología del *cogito* quebrado: las vivencias de un ser dividido entre las presiones del medio social y sus motivaciones vitales.

Con Pascal, la filosofía del sentimiento encuentra una base filosófica más significativa. En la reflexión de Pascal se conjuga la miseria de la existencia en el *cogito* que se enfrenta a la incertidumbre de dos abismos que representan la fragilidad y la desproporción de la experiencia humana. Bajo la alegoría de la caña pensante, el tono patético proporciona una reflexión que entiende el carácter dialéctico de la desproporción humana: “su desproporción consiste en que no posee la capacidad infinita para comprender, para englobar el principio y el fin” (Ricoeur, 2004, p. 32).

De acuerdo con Spinoza, la filosofía de la afectividad hace posible una línea investigativa de los afectos humanos. En su *Ética*, Spinoza reflexiona sobre el origen de las motivaciones que llamó conatos y que expresan la fuerza de las pasiones. Según Ricoeur, la filosofía de Spinoza permite comprender cómo el ser humano puede ser dominado por sus propias pasiones, esta servidumbre pasional es la que conduce al hombre a una trama de complicaciones afectivas porque le hacen perder a sí mismo la potencia y la brújula con que encauza sus propósitos.

Tal como ya se dijo, la filosofía del sentimiento de Ricoeur se apoya en una antropología de la falibilidad cuya idea central es el afecto, es decir, el corazón, el *Gemüt*, el *feeling*. El corazón sería, en palabras del pensador francés, “el corazón inquieto; en él se interiorizan todas las desproporciones” (Ricoeur, 2004, p.100). El sentimiento expresa la fragilidad de la mediación humana que se fundamenta en la desproporción y la experiencia vivida de la miseria y que se sintetiza en la dialéctica del *cogito* quebrado.

La intervención de los sentimientos es posible por la mediación de un mundo que compartimos con otros a través de la cultura. La afectividad solo puede manifestarse, comunicarse y elaborarse en un trasfondo cultural ya que “nuestros ‘afectos’ se leen en el mundo que éstos desarrollan, al tiempo que éste refleja las especies y matices de aquellos” (Ricoeur, 2004, p. 102). En efecto, la filosofía del sentimiento reconoce que la afectividad recibe la doble influencia del componente biológico-natural y el componente socio-cultural. Los afectos se expresan en códigos culturales que revelan un valor significativo entre quienes los comparten. En todo caso, Ricoeur admite el carácter ante-predicativo y pre-reflexivo de los afectos, pues posibilita el modo como la conciencia percibe el mundo más allá de la mera conceptualización. Es el deseo el que guía las acciones que luego la voluntad racional tiene el deber de comprender.

La voluntad ocupa un lugar paradójico en la filosofía del sentimiento. El *thymos* es la morada del corazón crucificado por el deseo y la pasión que constituyen para Pascal y Ricoeur la frágil humanidad del corazón. De este modo, Ricoeur simboliza la voluntad bajo el signo ambiguo y lábil del *thymos*, que se sitúa en “la zona intermedia entre los afectos vitales y los espirituales, en suma, toda la afectividad que sirve de puente entre el vivir y el pensar, entre *bios* y *logos* (2004, pp. 124-125). El *thymos* es el símbolo que enlaza lo voluntario y lo involuntario, la esfera intermedia en la que aparece la dialéctica afectiva del vivir y el pensar. A pesar de la tensión dialéctica en la esfera de la voluntad, la función universal de la afectividad consiste en la formación de vínculos. Mientras los sentimientos unen, el conocimiento separa. Por eso el sentimiento nos une a las cosas, a los seres, al ser; mientras que el conocimiento al analizar divide y separa en múltiples niveles los fenómenos del mundo. En este sentido, la subjetividad es una experiencia dialéctica que refleja el íntimo desgarramiento representado en un cogito fracturado.

Esta fragmentación se manifiesta en el sí mismo, porque, acorde con Manuel Maceiras, “el cogito no es apodíctico, es una certeza, pero vana, (...) el cogito está dividido porque es un existente real antes que sujeto de conocimiento” (1991, p.48). En otras palabras, el *cogito* no resulta solamente herido por las múltiples operaciones que realiza, sino que quiebra la unidad entre existencia y reflexión. Esta separación implica para Ricoeur “una cierta fragmentación y dispersión de las expresiones de la vida del sujeto” (1991, p. 72). El fenómeno de división es lo que también Hegel y Marx denominaron como alienación: aquel estado de extrañamiento en el que el sí mismo experimenta su propia fractura.

La afectividad no solo ha sido estudiada por la filosofía, sino que también ha sido objeto de investigación de las ciencias del comportamiento humano como la psicología y la psiquiatría. Según el psiquiatra español Enrique Rojas en *El laberinto de la afectividad* “las dos funciones psíquicas que tienen más importancia en el comportamiento son la inteligencia y la afectividad” (Rojas, 1999, p. 11). De ahí que la inteligencia y lo afectivo sean dos funciones cognitivas fundamentales para el ser humano. Para Rojas lo afectivo está asociado a la afección. La afección es la impresión interior que se produce por algo y que origina un cambio. La afectividad está conformada por un conjunto de fenómenos de naturaleza subjetiva, distinto de la producción del conocimiento y “que suelen ser difíciles de verbalizar y que provocan un cambio interior que se mueve entre dos polos extremos: agrado-desagrado, inclinación-rechazo” (1999,

p. 13). Desde luego lo afectivo refleja la experiencia de la subjetividad, distinta a la actividad del conocer: sentir y pensar son dos niveles diferenciados que se complementan en la experiencia de vida humana en su relación con el mundo.

Un concepto central en la filosofía de la afectividad es la vivencia. La palabra vivencia proviene de *Erlebnis*, que a su vez deriva del verbo *Erleben* y que se relaciona con la experiencia vivida por un sujeto. La vivencia se puede entender de cuatro formas: lo subjetivo, lo íntimo, el estado anímico y la huella. Acorde con Rojas, lo subjetivo refiere a lo que propiamente caracteriza a un individuo; lo íntimo alude a las experiencias personales de una persona; el estado anímico involucra las expresiones afectivas que siente alguien; y la huella el impacto que deja un acontecimiento en el desarrollo del sí mismo. Así pues, la afectividad es “*el modo como somos afectados interiormente por las circunstancias que se producen a nuestro alrededor*” (Rojas, 1999, p. 18). Con base en lo anterior se puede decir, entonces, que la afectividad es la manera como tejemos vínculos significativos en la realidad en que estamos inmersos.

Y es esta forma de significar la afectividad la que se convierte en fuente de narratividad en la hermenéutica de Ricoeur. La narratividad es el modo como el individuo se da forma a sí mismo, como si su historia de vida fuera una trama narrativa que sufre diversas metamorfosis. Estos cambios significativos que experimenta la subjetividad es lo que denomina Ricoeur como identidad narrativa; identidad que constituye un ejercicio de apertura afectiva del mundo. La narratividad como horizonte de comprensión afectiva también ha sido objeto de interés por parte de Martha Nussbaum (1997), quien en *Justicia poética* analiza cómo las emociones están enredadas en la imaginación literaria y en la vida pública. Según Nussbaum, los afectos permiten “los vínculos con nuestros hijos, padres, seres queridos, conciudadanos, nuestro país, nuestro propio cuerpo y nuestra salud son el material sobre el cual trabajan las emociones” (Nussbaum, 1997, p. 89). En suma, los afectos establecen lazos que permiten la formación del tejido social en el que construimos simbólicamente la cotidianidad y el reconocimiento de la propia estima y la de los demás.

3.4 Conclusiones

En síntesis, acorde con las anteriores descripciones realizadas en torno al modo como se ha legitimado filosóficamente las pasiones del tener, el poder y el valer como manifestación de la desmesura humana, se puede indicar la filosofía del sentimiento de Ricoeur ofrece una

aproximación fenomenológica a la comprensión de los afectos, acercamiento que sirve de fundamento para analizar éticamente los límites de la libertad. La afectividad está atravesada por lo voluntario y lo involuntario, por la pasión y el deseo, por el vivir y el pensar, y por el placer de la dicha y la desmesura de la incertidumbre. Todos estos fenómenos dan luces sobre el modo cómo la voluntad se configura a sí mismo, al tiempo que modelan de forma significativa la realidad social en la que el individuo está insertado.

El significado social se hace patente en la constitución ontológica de las tres pasiones que dominan la existencia individual y compartida del ser humano: las demandas afectivas del tener, del poder y del valer. Estas pasiones constitutivas conforman el modo como la condición humana proyecta sus esperanzas y ambiciones. Las pasiones llegan a someter la voluntad porque la experiencia humana a menudo se extravía al perseguir el signo del deseo. Por ello, la relevancia de ejercitar la prudencia como modo de atemperar la frágil dialéctica que habita en el corazón humano y como posibilidad evitar la desmesura que siempre conduce al error o falibilidad. Como se logró mostrar, la falibilidad es la condición epistemológica que evidencia la posibilidad inmanente del ser humano al error y al fracaso, mientras que la fragilidad es condición ontológica que manifiesta la dialéctica de la desmesura en la acción humana. El fenómeno de la desmesura aparece en la esfera de la voluntad; esfera que representa la oscuridad del deseo y que en la filosofía del sentimiento de Ricoeur recibe el nombre de *thymos*.

En la hermenéutica de los afectos, el *thymos* es el lugar de las pasiones desbordadas, de los sentimientos que alientan las obras más sublimes, pero también la alternativa de perpetrar las más siniestras actuaciones. Actos que muestran el modo como la alienación sustituye a la razón. Al respecto, es posible referir a casos actuales como, por ejemplo, los acontecimientos históricos de la *Shoá* judía, la bomba atómica, la guerra en el Congo, el conflicto serbio, los más de 6000 falsos positivos en Colombia y la destrucción sistemática de la comunidad palestina en el conflicto de Israel en la franja de Gaza. Todos estos acontecimientos aparecen bajo el signo de la desmesura y tienen como base las pasiones del tener, del poder y del valer.

El trinomio de las pasiones integrado por las demandas del tener, del poder y del valer son las que han constituido la narrativa del esfuerzo y la persistencia, por un lado; y la crudeza y las obsesiones, fruto de los excesos humanos, por otro. La pasión del tener lleva al hombre a desear el bienestar, esforzándose por aspirar a una vida digna. No obstante, ese deseo de conseguir mejores condiciones materiales arroja al individuo a llevar una vida de apariencias y

justificar la creencia de que el valor que tiene una persona equivale al número de ceros a la derecha registrados en su cuenta bancaria.

La pasión del poder invita al ser humano a ocupar las cimas más elevadas de la pirámide social buscando así la dominación de otros sujetos. El ser humano desea el poder para imponer su voluntad y de ese modo entrar en la tragedia de la historia. De hecho, es un esfuerzo trágico porque, aunque todo el mundo desea tener el poder, también es cierto que no todo el mundo lo podrá obtener. La manifestación de la voluntad de poder se ve reflejado en el control de la naturaleza bajo la técnica moderna y la explotación del hombre por el hombre a través del trabajo como afirmaba Marx.

La pasión del valer es la que guía al hombre a creerse más que los demás y a reclamar para sí un reconocimiento desmedido de su valor como persona. La demanda afectiva del valer es la que atribuye al individuo el valor de su dignidad. La dignidad de lo humano no es una esencia abstracta, sino que alcanza su realidad en el reconocimiento y aceptación de los otros. De modo que la libertad humana es paradójica pues implica una autonomía y dominio de sí mismo que depende del grado de aceptación de sus interacciones sociales en la familia, con los amigos, con la pareja y en las relaciones laborales. Todos estos vínculos afectivos potencian un mejor nivel de autorrealización y estima, fenómenos afectivos que constituyen la esencia de la dignidad de una persona.

Por último, una filosofía de la afectividad debe preguntarse por el lugar de la libertad en el individuo: ¿somos realmente libres y soberanos en la sociedad de consumo? ¿Qué grado de autonomía tienen las decisiones tomadas por una persona bajo el influjo de una adicción? Estas preguntas permiten vislumbrar la relevancia de los fenómenos afectivos con los que nos relacionamos cotidianamente; emociones asociadas a la voluntad que afirmamos en el instante de una elección, en la manera como las pasiones y los deseos configuran nuestros hábitos y producen determinadas acciones, y en los fenómenos que integran un flujo dialéctico de fuerzas del que debe ocuparse una racionalidad afectiva. En efecto, se trata de una racionalidad cuyo propósito es la comprensión de la forma cómo el ser humano construye vínculos con el mundo.

CONCLUSIÓN

Esta tesis doctoral contiene una estructura argumentativa a partir de la cual respondió a la pregunta sobre cómo las consideraciones de Heidegger y Ricoeur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo. La respuesta a esta cuestión demandó realizar tres acciones. Inicialmente, analicé las líneas de interpretación originadas en el pensamiento filosófico occidental en lo relativo al vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo a partir de la comprensión fenomenológica de Martin Heidegger y Paul Ricoeur. Luego, expliqué que entender el lugar que ocupan los templos de ánimo en el pensamiento filosófico de Heidegger implica definir de manera comprensible lo afectivo. Por último, mostré en líneas generales algunas de las consideraciones fenomenológicas relacionadas con el modo como Ricoeur entiende la noción de afectividad y el concepto de mundo.

El desarrollo del primer acto proporcionó como resultado la idea de que la comprensión de la ontológica de la afectividad presupone un concepto de racionalidad que favorece la unión entre emoción y significatividad. Todo intento de comprensión de la ontología de la afectividad admite una racionalidad desde la que se privilegia apertura a lo emocional y significativo, hecho que facilita hablar de la existencia de una razón afectiva. Tal como se mostró, esta racionalidad afectiva tiene como soporte la experiencia abierta de mundo en virtud de la cual se hace viable la afectividad, es decir, posibilitar la red de vínculos y el acoplamiento del ser humano a sus situaciones.

La ejecución del segundo movimiento dio como producto el reconocimiento de la aserción según la cual la significatividad posee una relación solidaria con lo afectivo, relación que puede ser analizada a partir del círculo del comprender del *Dasein*. Dentro de ese círculo de comprensión, el ser humano interpreta su relación con el mundo a través de los existenciales (comprensión, temple de ánimo y lenguaje) y estos configuran un sentido que posibilita al ser humano abrirse a una red de precomprensiones. Los existenciales forman una estructura con la que el *Dasein* se encuentra ínsito en su cotidianidad. El horizonte de lo cotidiano proyecta al *Dasein* el modo como esa relación se entrelaza en la experiencia singular del individuo; es decir como trama en la que se enredan la comprensión, el temple afectivo y el lenguaje.

La elaboración del tercer movimiento suministró como resultado que las pasiones

integrado por las demandas del tener, del poder y del valer son las que han constituido la narrativa del esfuerzo y la persistencia, por un lado; y la crudeza y las obsesiones, fruto de los excesos humanos, por otro. La pasión del tener lleva al hombre a desear el bienestar, esforzándose por aspirar a una vida digna. No obstante, ese deseo de conseguir mejores condiciones materiales arroja al individuo a llevar una vida de apariencias y justificar la creencia de que el valor que tiene una persona equivale al número de ceros a la derecha registrados en su cuenta bancaria. La pasión del poder invita al ser humano a ocupar las cimas más elevadas de la pirámide social buscando así la dominación de otros sujetos. El ser humano desea el poder para imponer su voluntad y de ese modo entrar en la tragedia de la historia. De hecho, es un esfuerzo trágico porque, aunque todo el mundo desea tener el poder, también es cierto que no todo el mundo lo podrá obtener. La manifestación de la voluntad de poder se ve reflejado en el control de la naturaleza bajo la técnica moderna y la explotación del hombre por el hombre. La pasión del valer es la que guía al hombre a creerse más que los demás y a reclamar para sí un reconocimiento desmedido de su valor como persona. La demanda afectiva del valer es la que atribuye al individuo el valor de su dignidad. La dignidad de lo humano no es una esencia abstracta, sino que alcanza su realidad en el reconocimiento y aceptación de los otros. De modo que la libertad humana es paradójica pues implica una autonomía y dominio de sí mismo que depende del grado de aceptación de sus interacciones sociales en la familia, con los amigos, con la pareja y en las relaciones laborales. Todos estos vínculos afectivos potencian un mejor nivel de autorrealización y estima, fenómenos afectivos que constituyen la esencia de la dignidad de una persona.

Conforme con la cuestión guía de esta tesis doctoral y con los anteriores resultados podemos ahora concluir reafirmando que tanto en el planteamiento de Heidegger como en el punto de vista de Ricoeur respecto a los estados de ánimo se encuentran elementos conceptuales que hacen posible reconocer la conexión inmanente entre afectividad y experiencia humana de mundo. Toda experiencia humana de construcción de sentido enreda la disposición afectiva que influye en la relación del ser humano con el mundo y la fragilidad que constituye las pasiones de la desmesura del tener, del poder y del valer. Ambos elementos posibilitan comprender el modo como la dimensión afectiva atraviesa todas las producciones de lo humano en las esferas de lo existencial, de lo económico, de lo político y de lo cultural.

El enfoque hermenéutico existencial de Heidegger y la perspectiva de la filosofía de los

sentimientos de Ricoeur en torno a la realización de la condición humana destacan principios ofrecen ineludibles para la comprensión de la realidad en la que participa y desenvuelve el ser humano. Uno de estos principios reside en reconocer los matices de la esfera afectiva cuyo propósito general es establecer vínculos que hace posible ensanchar el horizonte de sentido del mundo. El aporte de Heidegger muestra cómo los templos de ánimo no se reducen a emociones o sentimientos, sino que son disposiciones esenciales. Estas se apoyan en las pasiones con el fin de llevar a cabo una resolución de la existencia humana como en los templos anímicos de la angustia y la serenidad. La contribución de Ricoeur revela la manera como la fragilidad y la falibilidad son rasgos estructurales del ser humano. Estos predominan en la experiencia de configuración de la voluntad a partir de las pasiones, las cuales dejan una impronta en la constitución del deseo en las demandas afectivas del tener, del poder y del valer como formas de afirmación de lo humano. Ambos planteamientos nos permiten hablar de una racionalidad afectiva en virtud de la cual es posible pensar la experiencia humana desde el aquí y el ahora. Toda experiencia situada abre una perspectiva de comprensión que enreda lo afectivo como manera de ser en el mundo y hace viable una reflexión filosófica soportada en la significatividad de la acción. La reflexión filosófica que pretenda estar a la altura de las exigencias de la integración de la dimensión afectiva en la comprensión de lo humano, tendrá que darle juego a una poética de la voluntad en la que se advierta el carácter de falible del mundo. El mundo es un mar de incertidumbres sobre el cual el frágil naufragio que somos asume con determinación su destino desconocido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Adaya, Á. “Antropología y trascendencia en Paul Ricoeur y Karl Jaspers”. *Thémata. Revista de Filosofía* N° 46 (2012 - Segundo semestre). Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://renisce.files.wordpress.com/2013/12/thc3a9mata_46_shaf_teruel-1.pdf&ved=2ahUKEwjPvaG9vLCFAxXJTtABHfXnCVkQFnoECA8QAQ&usg=AOvVaw1xP0w709yCffuB_F40tZl- consultado 17 de marzo de 2022.

Agustín. (2000). *Las confesiones*. Madrid: Akal.

Aime, M. (2015). *Cultura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Aristóteles. (1999). *Metafísica*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos.

Barba-Jacob, P. (1984). *Poesías*. Bogotá: Círculo de lectores.

Begué, M-f. “Ambigüedad de las pasiones y ‘saber’ del sentimiento en la antropología de de Ricoeur”. En: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Año XLI N° 122-123, 1999, mayo-diciembre, Universidad de San Buenaventura, Facultades de filosofía y teología, Sede Santa de Bogotá.

Benjamin, W. (2008). “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*. Libro I, volumen 2, Madrid: Abada.

Bernabé, A. (2006). *Fragmentos presocráticos. De tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.

Blesa, B, “La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel” en: *Anuario Filosófico*, XLIII/3 (2010). Disponible en: <https://philpapers.org/rec/ALELIP-2> consultado 20 marzo de 2023.

Boecio. (1999). *La consolación de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Bouwmeester, M. (2022). *El cielo vacío. Una filosofía de la soledad*. Madrid: Siruela.

Camps, V. (2011). *El Gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.

Cárdenas, L.G. “Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones”. En: Estudios de Filosofía: núm.43 enero- junio. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Disponible en: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/11569 Consultado 22 de mayo de 2022.

Coghi, A y Cuchumbe, N. J. “Articulación complementaria entre tres teorías sobre la interpretación del texto literario de ficción”. En: *Revista Andamios*, Vol. 20 Núm. 53 (2023): septiembre-diciembre. Disponible en: <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/1045> Consultado 20 de marzo de 2024.

Cuchumbé, N, J. “Diálogo en Gadamer y conformación de comunidad de vida humana en las sociedades democráticas contemporáneas” En: *Revista Eidos* Núm. 38 (2022): Julio-diciembre. Disponible en: <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/14794> Consultado 28 de marzo de 2024.

Chillón, J. M. “Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología”. *Ideas y Valores* 68 (169). (2019). Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/809/80959270006/80959270006.pdf> Consultado 1 diciembre de 2022.

De Boni, L, A. (2013). “la filosofía escotista de Dios en el *De primo principio*. Duns Scoto y el argumento anselmiano del *Prologion*”. En: *La filosofía medieval*. Madrid: Editorial Trotta.

Descartes, R. (1994). *Discurso del método; Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: RBA Editores.

Dostoyevski, F. (1980). *El jugador*. Barcelona: Editorial Bruguera.

Dreyfus, H. (1995). *Ser en el mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Duque, F. “Los humores de Heidegger, teoría de las tonalidades afectivas” En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 49, 2001.

Duque, F. (2006). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.

Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo*. Vol. I. Barcelona: Herder.

Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Esguerra, M. “Encontrarse en el mundo desde la afectividad. Reflexión en torno a la disposición afectiva en *Ser y tiempo* de Heidegger”. En: *Revista Inédita*. (2014). Cali, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

Firth-Godbehere, R. (2022). *Homo emoticus*. Bogotá: Penguin Random House.

Freud, A. (1993). *El yo y los mecanismos de defensa*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Freud, S. (1976). *Lo inconsciente*. En: *Obras completas*, v. 14. Buenos Aires: Amorrortu.

Garzón, J. J. (2010). “Las acciones afirmativas como posibilidad de reconocimiento y de transformación cultural (algunas aproximaciones teóricas)”. En: *Identidades colectivas y reconocimiento: Razas, etnias, géneros y sexualidades*. Programa Editorial Universidad del Valle.

Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Barcelona: Herder.

Guzmán, R. (2012). Sobre la narrativa; Aristóteles y la poética. Disponible en: <https://cibef.mx/blog/sobre-la-narrativa-aristoteles-y-la-poetica/>. Consultado 20 de marzo de 2023.

Han, B. C. (2021). *El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo de Martin Heidegger*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Rivera. Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://escuelafilosofiaucsar.files.wordpress.com/2015/09/heidegger-m-ser-y-tiempo-rivera.pdf&ved=2ahUKEwifmYO57Z-FAXWnjLAFHXAwb14QFnoECC4QAQ&usg=AOvVaw0j-jfB3kJE_SgpFwwcDPn Consultado 31 marzo de 2024.

Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos. Traducción Dina V. Picotti.

Heidegger, M. (2010). *Pensamientos poéticos*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2008). *Ontología de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

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

Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon. Protocolos-diálogos-cartas*. México: Jitanjáfora Morelia Editorial.

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

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2003). *¿Qué es la metafísica?* Editorial Renacimiento; Edición Facsímil de la de 1941 de la Editorial Séneca, México edición disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf&ved=2ahUKEwjw_N3I6Z-FAxXNSjABHWQ1DisQFnoECBcQAQ&usg=AOvVaw2rP1NpPfSewSi3Ckch2gzi consultado 31 marzo 2024. Traducción Xavier Zubiri.

Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2002) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967, Digitalisiert in Deutschland 2002 vom Schwarzkommando.

Heidegger, M. (1998). *El ser y el tiempo*. Traducción. José Gaos. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). “la pregunta por la técnica”. En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt, V. Klostermann.

Held, K. (2012). “La serenidad como virtud de la época técnica”. En: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Hermesen, J.J. (2019). *La melancolía en tiempos de incertidumbre*. Madrid: Siruela.

Hesse, H. (2003). *El lobo estepario*. Buenos Aires: Editorial Sol 90.

Hirigoyen, M-F. (2008). *Las nuevas soledades. El reto de las relaciones personales en el mundo de hoy*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Janet, P. (1975). *De l'angoisse à l'extas* París: Elsevier Masson.

Kahneman, D. (2021). *Pensar rápido, pensar despacio*. Bogotá: Penguin Random House.

Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara.

Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe-Aguilar.

Klocker, D. “Las raíces agustinianas de la conceptualidad de ser y tiempo”. *Tópicos* [online]. (2007), n.15. Disponible en: <https://philpapers.org/rec/KLOLSD-2> consultado 20 de enero 2022.

Kojève, A. (2012). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

- Kundera, M. (1994). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Maceiras, M. (1991). "Paul Ricoeur: Una ontología militante". En: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (editores). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Marinas, J.A. y López, M. (2013). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Marinas, J.A. (1996). *El laberinto de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez, A. (2000). "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur". En *Revista Isegoría* núm. 22. Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/530> Consultado 20 de mayo de 2022.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos de economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Monsalve, L. (2013). "Modernidad y virtud. Un debate abierto." En: *Pasiones, vicios y virtudes. Una aproximación a las polifonías de los afectos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Muñoz, I. "Anotaciones Sobre Una Posible Fundamentación de la Ética en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger". En: *Revista Praxis Filosófica* 31 (2011). Disponible en: <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3429> Consultado 20 de marzo de 2024.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Lévi-Strauss. C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lythgoe, E. "El lugar metodológico de la disposición afectiva en Los conceptos fundamentales de la metafísica" *Studia Heideggeriana*, 3, (2014). Recuperado a partir de <https://studiaheideggeriana.org/index.php/sth/article/view/45> Consultado 1 mayo de 2022
- Panofsky, E, Saxl, F, Klibansky R. (2004). *Saturno y la Melancolía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parra, S. (2014) *Del sentido de la vida: el concepto de autenticidad en Heidegger* (tesis). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15992> consultado 31 de marzo de 2024.
- Pascal, B. (1984). *Pensamientos*. Madrid: Sarpe-Aguilar.

Pessoa, F. (2000). *Libro del Desasosiego*. Buenos Aires: Emecé.

Pessoa, F. (1995). *Poesías*. Madrid: Alianza Editorial.

Pabón y Suárez de Urbina, J. (1943) citado por Poblete, J. (2019). “Orexis y Boulesis, el léxico del deseo en Aristóteles”. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/403136917/Orexis-y-Boulesis-El-Lexico-Del-Deseo-En> Consultado 22 de noviembre de 2023.

Poblete, J. (2019). “Orexis y Boulesis, el léxico del deseo en Aristóteles”. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/403136917/Orexis-y-Boulesis-El-Lexico-Del-Deseo-En> Consultado 22 de noviembre de 2023.

Pocai, R. (1996). *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg (Breisgau); München: Albert.

Popper K. R. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.

Quintana, J. L. “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*). Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte”. En: *Daimon Revista internacional de filosofía*, n°76 enero-abril, 2019. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/268701> consultado 29 de marzo de 2024.

Ricoeur, P. (2012). *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México: Fondo de cultura económica.

Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ricoeur, P. (1988). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.

Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario. I. El proyecto y la motivación*, Editorial Docencia, Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*. France: Aubier.

Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l'involontaire*. France: Aubier.

Rojas, E. (1999). *El laberinto de la afectividad*. Barcelona: Editorial Austral.

Rodríguez, R. (2021). “4 experimentos psicológicos sobre nuestra perturbadora naturaleza”. Disponible en: <https://www.psicoglobal.com/blog/experimentos-psicologicos-muestran-perturbadora-naturaleza> Consultado 30 noviembre de 2023.

Safranski, R. (2000). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores.

Séneca. (2000). *De la cólera*. Madrid: Alianza Editorial.

Séneca. (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Vol. I y II. Barcelona: Editorial Orbis.

Schumacher, K. “Lloros continuos en la cuna”. en: *Revista Mente y cerebro* (2014) nº 67, julio - agosto.

Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.

Splengler, O. (1993). *La decadencia en Occidente*. Vol. 1. Barcelona: Planeta-Agostini.

Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filosofía del tedio*. Barcelona: Tusquets Editores.

Tolstoi, L. (1981). *La muerte de Iván Ilich*. Barcelona: Editorial Bruguera.

Vallejo, C. (2002). *Antología poética*. España: Editorial Espasa.

Villarmea, S. (2019). *Natalidad en Hannah Arendt*. Disponible en: <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2019/12/19/natalidad-en-hannah-arendt#:~:text=por%20Stella%20Villarmea&text=En%20la%20obra%20de%20Hannah,iniciar%20una%20acci%C3%B3n%20nueva%2C%20inesperada> Consultado 26 de marzo de 2024.

Vino, N. A. (2020). “Emoción y acción: una aproximación teórica”. XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica. Profesional en Psicología. XXVII Jornadas de Investigación. XVI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. II Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. II Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-007/109> Consultado 25 de noviembre 2022.

Virno, P. “Charla y curiosidad. La ‘formación difusa’ en el postfordismo”. En: *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48/2001. Septiembre-octubre.

Walton, R. (2013). “Los modos del acontecimiento y el horizonte del mundo”. Disponible en: https://www.academia.edu/32459384/Heidegger_Temples_de_%C3%81nimo consultado 20 enero de 2024.

Walton, R. (1986). “Introducción” en: Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario. I. El proyecto y la motivación*, Editorial Docencia, Buenos Aires.

Werner, J. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de cultura económica.

Zeitler, T. “Ver el texto, comprender el mundo”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*. Año 7, No. 2, (2017). UCES. Universidad de ciencias empresariales y sociales. Disponible en: <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/FiliyPsi/article/view/369> Consultado 20 de mayo 2021.