

## **La relación (no racional) entre el ser humano y el mundo. Entre la tranquilidad y el desamparo**

Cuenca, Maribel

Pontificia Universidad Católica del Perú

mcuenca@pucp.edu.pe

ORCID ID: 0000-0002-2367-6607

*A mi mamá Flavia, in memoriam*

Si nos preguntamos por el ser del ser humano, podemos intentar una respuesta con la atención puesta en su historia, para concluir ciertas características que han determinado su andar en distintas épocas. Estas características pueden confluir en el carácter relacional humano, en tanto la necesidad de vincularse con su entorno ha sido una condición fundamental para la vida de aquél. A partir de esta idea, es importante comprender la naturaleza de dicho vínculo, mediante un proceder sujeto a pensar cómo es, en términos genuinos y auténticos, tal relación que ha condicionado, condiciona y condicionará el acontecimiento de la vida humana. Solo pensando originalmente el vínculo entre el ser humano y el todo (del que forma parte) podremos responder de una manera más segura a la cuestión sobre el ser que somos. En otras palabras, comprendernos en nuestro ser nos conmina a comprendernos en nuestra relación con el mundo que habitamos.

El filósofo alemán Martin Heidegger nos puede ayudar a afrontar con cuidado y resolución dicha tarea, pues, a partir de su preocupación por el ser, destinó varios momentos de su pensamiento a comprender cómo nos relacionamos, inicial y genuinamente, con el mundo en el que somos. Esta relación parte de, y siempre vuelve a, la condición del ser humano como un ser, ante todo, anímicamente templado. Desde esta situación insoslayable, nos corresponde analizar, en la presente ponencia, la afectividad como un factor que acompaña el acontecer de la vida humana y que, por ello, determina los vaivenes de esta, posibilitando y, a la vez, limitando, sus ambiciones.

Partiremos por la caracterización de la estructura ontológica existencial del *Dasein*, destacando la condición de ser arrojado de este; a partir de ello, atenderemos a su disposición en el mundo como una disposición, primigeniamente, afectiva. Dicha condición se presentará como un referente permanente de todo lo que planee y opte hacer aquel, en el mundo en el que es. A continuación, nos concentraremos en subrayar la volatilidad del andar del *Dasein*, en respuesta a la disposición afectiva que inicia su acontecer en el mundo. En esta línea, recalaremos en la tranquilidad y el desamparo como nociones genéricas que se pueden entender como una especie de coordenadas que comprenden y contienen distintas modalidades de ser del *Dasein*; en este escenario de posibilidades de ser, atenderemos a la comprensión, la incomprensión, el miedo y la angustia. En un siguiente momento, confrontaremos la condición afectiva inicial del ser humano con la posibilidad de su ser racional, atendiendo a las consideraciones heideggerianas sobre el sentido del concepto de

animal racional. En función de lo anterior, finalmente, retomaremos una problemática constante, en el pasado y el presente siglo, que requiere pensar en los presupuestos y los alcances del conocimiento teórico-objetivo, a partir del reconocimiento de la disposición afectiva como una condición en la que se inicia el andar del *Dasein* en el mundo.

§ 1. *Un ser arrojado se relaciona con el mundo*

Una de las principales razones por las que la metafísica se presenta como una noción importante en el pensar de Heidegger consiste en que aquella resume y consolida una etapa relevante y, a la vez, crítica, de la historia del ser. Dicha etapa evidencia nítidamente el olvido del ser y la primacía del ente, por ende, entiende la relación entre el ser humano y el mundo en-el-que-es como la relación entre un sujeto (que conoce) y un objeto (que ha de ser conocido). Tal época pues, ha desatendido (y desatiende) al *Dasein* que, ante todo, el ser humano es, y, así, ha desestimado el pensar de manera auténtica sobre este. En diversos momentos de su pensamiento, Heidegger nos convoca a reorientar la atención hacia el ser original del *Dasein* y, de esta manera, a pensar cómo es este, cómo se muestra.

El *Dasein* como ser-ahí que es-en-el-mundo, inicial y primigeniamente, es convocado por este, y responde ante este “llamado” atendiendo a su entorno. Esta atención consiste en una relación necesaria y compleja, difícil de delinear en términos certeros y exactos; pues ella expresa un encuentro entre, en principio, entes que son de particulares maneras. Tal no es, pues, un encuentro, inicialmente, entre actores con funciones predeterminadas, que responden a una jerarquía a respetar y apuntan a objetivos a alcanzar. Dos cuestiones que caracterizan a la relación referida son la apertura y la mostración; cuando el *Dasein* entabla un vínculo con los entes entre los que acontece, se muestra naturalmente y, al mismo tiempo, posibilita que estos se comiencen a presentar. En ese encuentro inicial, por tanto, lo más importante es que el ser se despliegue; el ser del *Dasein* que acepta la convocatoria del mundo en-el-que-es, y el ser de los entes que, al demandar la atención de aquel, comienzan a ser comprendidos por él. Entonces, la pregunta que hemos de responder es ¿cómo es ese ser que es convocado y que comienza a comprender el mundo?

Ese ser humano es, en principio, un ser que “anda mostrándose”, es decir, un ente cuya naturaleza desencadena una mostración constante e inacabada de su ser. El *Dasein* no decide mostrarse; simple y naturalmente se muestra, su acontecer es una incesante e interminable exposición de lo que es. Por ello, la condición de este es la condición de un ser *arrojado* (*Geworfenheit*), un ser que es-en-el-mundo y cuyo distintivo es un Ahí. Este ser está abierto en el mundo, sin darse cuenta ni tomar conciencia de ello, pues esta mostración no es el producto de algo planeado: no tiene, en principio, ni un inicio, ni un fin, simplemente es, y ante ello, nada puede hacer el *Dasein* (Heidegger 1998: § 135, 159). Este, primariamente, no sabe de dónde parte y a dónde va, solo vive, solo es, habiendo vivido, reuniendo experiencias que lo condicionan, y dándose cuenta que su acontecer no lo decidió él y que tiene que seguir andando. El carácter de *arrojado* del *Dasein* indica que la apertura del mundo que este inaugura transita simultáneamente con la apertura de su mismo ser, con “la exhibición” de sí mismo, sobre la cual no tiene control.

Por eso, ser *arrojado* es ser de una u otra manera, es encontrarse (*befinden sich*) de algún modo en cierto momento, es “sentirse” de una forma particular, esto es, mostrar, ante todo, un carácter o una disposición afectiva. En tal original presentación del ser humano que es, este no se define ni se presenta, solamente se muestra, evidencia cómo se encuentra (en determinado momento) y esta condición de encontrarse de cierto modo (*Befindlichkeit*) lo acompaña siempre, esto es, inicia su transcurrir, en el que optará, decidirá y emprenderá distintas rutas. Pero al inicio el *Dasein* no decide, no lo puede hacer, solo anda merced a su particular “sentir”; la pasividad, por tanto, caracteriza, inicialmente, su andadura en el mundo. Su estar dispuesto afectivamente no lo define, sino, lo condiciona en su ser, pues su estructura existencial-ontológica no se reduce a esa dimensión afectiva, ya que también muestra una dimensión comprensiva y discursiva.

El *Dasein* que es-en-el-mundo es un ser que trata de comprender su entorno, es decir, los diversos y múltiples entes que están junto a él; es siempre posibilidad de comprensión (*das Verstehen*), a pesar de que, muchas veces, permanezca en la incompreensión. Pero la posibilidad de comprensión que es se asienta en un estado de ánimo (*Stimmung*), porque no deja de estar sujeta a cómo se encuentra en determinado momento; la comprensión del ente que es ahí, no es entendimiento objetivo del mundo, sino un intento de comprenderlo que no se distancia de un temple determinado. El *Dasein* comprende o no comprende el mundo en-el-que-es, siempre sintiendo, y, al mismo tiempo, mostrando un estado de ánimo, aborda al mundo en busca de su comprensión (Heidegger 1998: § 134, 158). Finalmente, también es posibilidad de decir, a partir de la interpelación de su mundo, esto es, a partir de su existencia junto a otros entes y su coexistencia con otros *Dasein*. El acontecimiento del *Dasein* también es un decir permanente, un discurrir en atención a lo que el mundo muestra. En el despliegue de la relación entre el ser humano y el mundo en-el-que-es es necesario contar lo que está aconteciendo, es inevitable decir lo que está pasando. Pero ese discurrir no es un discurso articulado, en un comienzo, sino un decir condicionado por un constante comprender que también se asienta en un permanente “sentir” (Heidegger 1998: § 161, 184). De esta manera, la genuina situación del *Dasein* en el mundo es la expresión de una particular estructura existencial que congrega a la comprensión, el discurso (el decir) y a la afectividad.

“La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo” (Heidegger 1998: § 139, 163). Ser *Dasein* es encontrarse de algún modo, es comprender y también decir. Estas maneras de ser acompañan su andar, sustentan su relación inicial con el mundo, indefectiblemente; pero su ser disposición afectiva es el modo existencial en el que se muestra de una manera más reveladora (mas no exclusiva) cómo sucede su confusión respecto del mundo (Pasqualin 2015: 138).

## § 2. ¿Cómo nos encontramos en el mundo? Con miedo

Comprender la confusión del *Dasein* respecto de su mundo supone comprender la “normalidad” inicial del transitar de este siendo *arrojado*. Cuando el *Dasein* acontece anímicamente templado y, así, comprende y dice, muestra su situación natural en el mundo, esto es, evidencia algo no ajeno a su ser. En ese sentido, ello, en principio, no debería conmocionar al *Dasein*, sino al contrario, aportarle tranquilidad, como pasa muchas veces, aunque no siempre. Esa relación que entabla el ser humano y el mundo, atravesada por un temple de ánimo, un deseo de comprender y una disposición a expresar, revela la familiaridad entre tales (el ser humano y el mundo). Así suceden las cosas genuinamente y ello no debe ser motivo de preocupación, sino, de tranquilidad. Pues el *Dasein* de esa manera se afirma en su existencia, aconteciendo en un mundo en-el-que-es y condicionado por todo lo que comprende su ser, develando el ser del mundo y, a la vez, contribuyendo este a mostrar el ser de aquel. En ese sentido, el *Dasein* es el lugar del mundo y este el lugar de aquel (Heidegger 1998: §§ 54, 146, 80–81, 170). Esta relación se expresa en una comprensión básica y original del mundo que es importante porque es auténtica, y, por ello, incluso, puede ser una comprensión que es incompreensión. Lo que no denota error ni contradicción, sino originalidad y naturalidad que otorgan tranquilidad. Pero esta tranquilidad no expresa un estado de seguridad permanente e inalterable, sino, una modalidad de ser que apertura otras posibilidades de ser, en atención al ser del *Dasein* que la experiencia en un mundo que lo acoge.

La tranquilidad que posibilita la familiaridad entre el *Dasein* y el mundo está sujeta al movimiento del ser, que es ondulante y cambiante y que transita entre posibilidades múltiples y divergentes, vinculándolas naturalmente. En este sentido, la tranquilidad no es un estado que dura, sino una posibilidad que se vincula con otras que pueden ser parecidas o claramente diferentes. El *Dasein* se encuentra de una manera, como ya se ha indicado, pero también se encuentra de otros modos, al mismo tiempo; esas distintas formas de estar, o también traducidas como estados de ánimo (*Stimmung*), no son estados psíquicos que ocupan un espacio de tiempo, sino, son “sentires”, maneras de encontrarse, disposiciones afectivas, que dialogan incesantemente entre ellas. Es el caso de la nostalgia o la melancolía, por ejemplo, que pueden remitir a la alegría y a la tristeza, a la vez; podemos remitirnos también a los “sentires” que muestran eso que llamamos “amor”, también, podemos pensar en los diferentes y, en teoría, opuestos modos de sentir por los que transitamos en la circunstancia del duelo (Gilardi2015: 100–101). Tales son situaciones que ejemplifican el lugar de la disposición afectiva en la constitución del ser del *Dasein*.

Otra manera de plasmarse dicha disposición es la experiencia del miedo (*Furcht*). A pesar de la tranquilidad que experiencia el *Dasein*, a partir de comprenderse en su mundo, ello no impide que su andar esté atravesado por un sentir alterada su familiaridad por lo que encuentra en este. Pero tal sentir irrumpe desde la cotidianidad del *Dasein*, porque no emerge de algo ajeno a él, esto es, no responde a un factor externo y ajeno a su ser, sino nace en el mundo en-el-que-es, en el entorno al que está acostumbrado; de ahí que dicha experiencia sea más inquisitiva y confusa. A través de la modalidad del miedo, el *Dasein* se siente amenazado en su mundo, siente que los entes que están junto a él, y de los que se ocupa, lo

amenazan; pero también se siente amenazado por los otros *Dasein*, con los que coexiste (Heidegger 1998: § 142, 166). La presencia amenazadora de aquellos otros entes expresa un peligro para el andar normal de su ser: sugieren una irrupción que no lo va a dejar ser, lo cual lo conmueve hasta conmocionarlo, porque ello, en principio, no se condice con “la seguridad” que, primigeniamente, le transmite su entorno.

Todas las modalidades del miedo, como posibilidades del encontrarse-se afectivo [timidez, ansiedad, susto, pavor, espanto], muestran que el *Dasein*, en cuanto estar-en-el-mundo, es “miedoso”. Esta “medrosidad” no debe ser entendida ópticamente como una predisposición fáctica “particular”, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del *Dasein* en general, posibilidad que, sin embargo, no es la única (Heidegger 1998: § 142, 166).

Un ser humano no es miedoso porque es parte de su personalidad, sino porque es un *Dasein*, cuyo ser comprende una sucesión de estados de ánimo que lo acompañan en su vida. De ahí que podamos afirmar que todos los seres humanos somos miedosos, lo que no evidencia debilidad, sino, autenticidad en la mostración de nuestro ser. Habíamos afirmado que el *Dasein* se encuentra de varias maneras, pues bien, una de ellas es el miedo, un modo de su ser disposición afectiva. Por ende, no se trata de huir de esa condición y menos de corregirla, sino de asumirla y hacerse cargo de la misma; es evidente que el mundo, en determinado grado, “nos da miedo”. La anterior tarea será posible, en atención a los otros modos de encontrarse del *Dasein*, esto es, a las otras disposiciones afectivas que también es, y a las otras dimensiones que conforman la estructura existencial del mismo, esto es, la comprensión y el discurso.

Se debe comprender el miedo y hablar sobre él, por ende, se debe comprender el olvido y la confusión que desencadena aquel. Cuando este asalta al *Dasein*, lo conmueve y afecta su acontecer, incide en su ser ocupación y lo conduce a la confusión; pues, por el miedo, el *Dasein* atiende a las distintas posibilidades de ser, pero, al mismo tiempo, se percibe amenazado y atiende a la amenaza, lo que condiciona el tránsito natural de su resolución. Ante las diversas posibilidades de ser, y ante una amenaza latente, aquel se confunde en su ocupación del mundo y no la asume, esto es, la olvida. El *Dasein* recalca en una confusión que lo paraliza en su apertura del mundo y en la mostración de su ser, esto es, su “mundo familiar”; al parecer, deja de ser tal, se “resiste” a su comprensión y, en esta situación, su acontecer no fluye de manera natural, pues concluye en la huida del mundo, la huida de sí, que es, a su vez, el olvido de su ser. En esta situación, en la que confluyen el olvido y la confusión, el miedo se muestra como una disposición afectiva impropia, es decir, inauténtica (Heidegger 1998: § 341–342, 358–359).

### § 3. ¿Cómo nos encontramos en el mundo? Con angustia

Entre las distintas maneras en que el *Dasein* se muestra anímicamente templado, Heidegger destaca el lugar de la angustia (*Angst*) como disposición afectiva fundamental. El encontrarse angustiado es una posibilidad de ser única porque, en contraste con el miedo, no

se sujeta a la presencia amenazante de entes a la mano o de entes con los cuales se coexiste, sino, descansa en el *Dasein* mismo, en la comprensión de su ser. Este se comprende como un acontecer que, habiendo sido, sigue siendo, y está por ser, en un mundo en-el-que-es; pero en este acontecer, también se da cuenta que ya no puede ser, que, en su condición de *arrojado*, podría ya no ser, a pesar de su proyección. Comprender que se es un ser-ahí que está vuelto hacia la muerte es lo que da lugar a la angustia (Heidegger 1998: § 344, 361; Freeman y Elpidorou 2015: 676). Por ello, esta es una disposición afectiva fundamental, ya que permite que el *Dasein* se reencuentre consigo mismo, es decir, con su ser, porque no conmina a la huida de sí y del mundo. Encontrarse angustiado es comprenderse en un mundo y comprender que se es solo en este, y, al mismo tiempo, es comprender que ya no se podría andar en ese mundo en el que se es, en algún momento. En ese sentido, la angustia ayuda a que nos comprendamos en nuestro ser, nos retiene en nuestro ser auténtico, a pesar de que nos genera interrogantes sobre nuestra posibilidad de no ser y, por ende, interfiere en nuestra relación tranquila y familiar con el mundo.

Antes bien, así como el *Dasein*, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*], sino [nota a pie omitida] un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es. “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir<sup>1</sup>(Heidegger 1998: § 245, 266).

Ante la inminencia de la muerte, le corresponde al ser humano comprender esta como un modo de su ser, asumirla y “vivir con ella”. “Vivir con la muerte” no expresa una actitud pesimista y fatalista, sino, un modo de ser auténtico, porque atiende a una condición inexorable del acontecer del *Dasein*. Ello refiere a un morir ontológico-existencial, a un comprender que se puede morir y que esa es una posibilidad permanente; no se trata del hecho de morir, delimitado cronológicamente. Antes, durante y después de una muerte concreta, con fecha y hora determinadas, está el *Dasein* viviendo, con la posibilidad más extrema, la de la muerte; en otras palabras, está muriendo fácticamente, siempre, sin haber dejado de vivir ónticamente. En estas circunstancias, la comprensión tiene que salir a relucir, a pesar de las dificultades de esta. Pues, comprendida la muerte, a partir de la angustia, es necesario acoger las interrogantes que aquella motiva, desde un mundo en el que somos, que nos es familiar y que, como afirmábamos líneas atrás, nos genera, en principio, tranquilidad.

En esta situación se evidencia, con claridad, la comprensión (*das Verstehen*) como posibilidad de ser, como posibilidad que trata de concretarse, pero que puede permanecer, también, en la búsqueda de esa concreción. Con ocasión de la muerte, se muestra la comprensión en su riqueza y complejidad ontológica, pues es difícil comprender a aquella cuando comparece ante nosotros y nos confronta, ya que cuando alguien deja de vivir, se

---

<sup>1</sup> *Der Ackermann aus Böhmen*, editado por A. Bernt y K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, editado por K. Burdach, tomo III, 2a parte), 1917, 46.

acentúa nuestra condición de “estar vueltos hacia el fin”. Ello traza un acontecer que apunta a la comprensión, pero que puede recalar solo en la incomprensión y reafirma a la comprensión como una manera de ser inacabada, y no como una capacidad humana que responde preguntas y concluye.

Lo dicho anteriormente confirma la importancia de la muerte y, sobre todo, la relevancia de la angustia como disposición afectiva fundamental; cuando esta adviene, se evidencia, con claridad, la incomprensión de la comprensión como una manera constante de ser. De este modo, la angustia emerge como “un encontrarse particular” en el que acontece el antagonismo, en el que transitan, con normalidad, experiencias, en teoría, opuestas, mostrando una relación íntima (Walton 2015: 149). La angustia se puede concebir como una especie de repositorio o fuente en donde confluyen, con naturalidad, experiencias antagónicas. Ello genera incertidumbre, sin duda, pero una incertidumbre que contribuye a reencontrarnos con nosotros mismos, es decir, nos ayuda a atender a lo que somos, *Dasein*, y, por ende, al mundo. La angustia, en contraste con el miedo, no se presenta ante una amenaza latente de un ente en particular, sino que se muestra como el estado de ánimo que, por excelencia, nos confronta con el ser inacabado y cambiante que somos. En ese sentido, la angustia irrumpe contra la posibilidad de la seguridad, interviniendo en la familiaridad que se había asentado en la relación entre el *Dasein* y el mundo.

Pero, con todo, esa irrupción no conduce a la confusión y al olvido, o, en todo caso, no debería hacerlo, más bien, debe dar lugar a una calma particular, que no se identifica con una situación segura y controlada, sino, con un darse cuenta que la comprensión del ser del mundo es una tarea siempre constante y pendiente, de la que debemos hacernos cargo (Gilardi 2015: 102). Dicha tarea es compleja y tediosa, pues está motivada y atravesada por interrogantes que nos conminan a considerar y reconsiderar el mundo. El *Dasein* comprende que es-en-el-mundo, pero tiene que comprender también que este no es su mundo y que, en el trayecto de su vida, tiene que convivir con coyunturas en las que, al parecer, el mundo toma distancia respecto de él y, en ese sentido, no lo acoge, no lo ampara, es decir, lo desampara. El acontecimiento del *Dasein* en el mundo congrega posibilidades de ser que pueden denotar desde familiaridad hasta desamparo, y viceversa. El *Dasein* pues, debe afrontar situaciones en las que la comprensión del ente acontece, sin sobresaltos, y en las que, también, es muy difícil la apertura de este. Así se encuentra el *Dasein*, así vive desde su angustia.

Decimos que en la angustia “se siente uno extraño [nota a pie omitida]”. ¿Qué significan el “se” y el “uno”? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia [nota a pie omitida]. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese “ningún”.

La angustia revela la nada.

“Estamos suspensos” (sic) en la angustia (Heidegger 2001: § 112, 100)

Desde la angustia, sentimos que todo se junta, sin darnos la posibilidad de intentar cierta diferenciación, lo que sorprende, porque, si bien todo ente acontece según el ser del mundo que lo contiene o, en el que es, este siempre otorga, o debería otorgar, la posibilidad de comprender a cada ente en su modalidad, y, así, tratarlo. Pero, en la angustia, el ente en su totalidad se aleja de nosotros, como si no pudiese entablar relación alguna con lo que somos. De esta manera, el *Dasein* que somos no encuentra un lugar desde el cual reemprender su andar, sintiendo, comprendiendo y hablando; es como si estuviese “en nada”. El alejamiento de lo ente en su totalidad, al sembrar la duda sobre la relación entre el *Dasein* y el mundo, lo confronta a aquel con la nada; esta sale al paso cuando la comprensión es solo posibilidad de incompreensión (Heidegger 2001: §§ 112–113, 100–101). De esta manera, la familiaridad del mundo se difumina y la experiencia de la orfandad reaparece; el *Dasein* se encuentra desamparado en el mundo en-el-que-es. Este desamparo se puede comprender, también, como extrañeza, pues el ser humano convocado por la nada y a merced de esta, se siente extraño, no termina de comprenderse; pero esto, paradójicamente, lo muestra en su natural ser, como el ente que está comprendiendo o se está comprendiendo, o al menos, intenta hacerlo (Gilardi 2015: 102–103).

La comparecencia de la nada nos muestra, de una manera contundente, nuestro ser-ahí, nuestro particular andar; evidencia nuestro ser *Dasein* y la tarea, constante e interminable, de comprendernos. Ella nos confronta con nuestro ser finito y, por ende, con la imposibilidad de presentarnos como un sujeto o un animal inicialmente racional, claramente definido.

#### *§ 4. No somos (primigeniamente) racionales, somos (ante todo) finitos*

En la historia del pensamiento que ha olvidado al ser y priorizado al ente, el ser humano es comprendido como sujeto racional que aborda el mundo, bajo sus parámetros y que, de este modo, logra conocerlo. Desde esta perspectiva, el ser disposición afectiva del ser humano se ha relegado y, con ello, olvidado; pues dicho pensamiento ha desestimado al *Dasein* y ha encumbrado al animal racional. En la historia de la metafísica, el ser racional se prioriza, colocándose por encima de otras posibilidades de ser, pues aquel expresa una capacidad humana que sustenta el conocimiento objetivo de todo ente. Eso es lo que principalmente se valora: lo diferente con respecto a ello se desestima, y lo que difiere extremadamente respecto de ello se descarta.

En este escenario, la disposición afectiva no es atendida, sino relegada e, incluso, olvidada. Pues lo que prima es lo racional, ese carácter que distingue al ser humano y lo eleva como sujeto cognoscente que aborda el mundo y lo conoce certeramente. A partir de ello, subrayar la particularidad humana de, ante todo y antes que todo, referir a un ente que “se encuentra de una manera”, y, desde ahí, intenta comprender, implica detenerse en una característica del ser humano que no asegura el progreso del conocer. Al distanciarse, claramente, la afectividad de la racionalidad, aquella, y todo lo que comprende es reconocido como irracional y, por ende, como algo que no aporta al conocimiento del ente por parte del sujeto. Es decir, se olvida al *Dasein* que, ante todo, somos, y a los estados de ánimo como modalidades de ser que acompañan, inicial y auténticamente, nuestro acontecer

en el mundo. De esta manera, desde la consideración de Heidegger, el proceder humano se muestra errado y confundido.

Pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en *ratio* y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional (Heidegger 1957: 14) (Xolocotzi 2016: 52)

Un estado de ánimo puede ser razonable, en tanto evidencia de manera natural y primigenia lo que somos, por eso, es importante atender a la disposición afectiva, pues ello muestra el sentido de nuestro ser. En este punto, lo razonable se puede entender como lo que “tiene sentido” o, forzando quizá un poco el castellano, lo que “transmite sentido”, esto es, como lo que genuina y auténticamente muestra lo que inicialmente somos. Es cierto también que el *Dasein*, en tanto existencia, es más que disposición afectiva, pues comprende muchas posibilidades de ser, entre estas, ser racional. Pero cuando esta modalidad de ser se funda en la *ratio* (la razón de la metafísica), deviene en una manera de ser racional que se concibe determinante en el progreso humano y que, por ello, presenta un proceder excluyente con respecto a otras posibilidades de ser. De esta forma, se construye y se ostenta un discurso que reafirma la preeminencia de lo racional y califica a lo que no se sujeta a sus parámetros, como irracional. Así se consolidó, en la historia del pensamiento occidental, una dicotomía que destaca a lo racional y que descalifica a todo aquello que se distancia de este, como negativo, perjudicial, por ser irracional. Bajo esta estructuración del pensamiento, la disposición afectiva, definitivamente, es subvalorada.

Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la “evidencia” de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí. Pero no menor es la falsificación de los fenómenos cuando éstos son desplazados al campo de lo irracional. El irracionalismo— como contrapartida del racionalismo— sólo habla como bizco de aquello de lo que éste habla como ciego (Heidegger 1998: § 136, 160).

Heidegger nos invita a discutir sobre el sentido de “lo irracional” desde el discurso de la metafísica inscrito en la historia del ser, un discurso que ha institucionalizado la preeminencia de la razón y, con ello, ha rebajado a cualquier otra modalidad de ser que no se sujete a la lógica de esta. Así, lo irracional se entiende como lo incorrecto, lo negativo, lo perjudicial; se ha producido, pues, una estigmatización de aquel. La razón de ello es solamente la diferencia con respecto a lo racional; entonces, la razón de la subvaloración de lo irracional no es razonable. Pues la explicación de dicha subvaloración se funda en una asunción ciertamente gratuita, esto es, la consideración de que el ser racional es lo fundamental y que, por ello, tiene que subyugar a toda otra posibilidad de ser. La crítica y rechazo a lo irracional se sostiene, finalmente, solo en un modo de ser, perdiendo de vista el sentido del ser que precede, ontológicamente, a todo ente. En ese sentido, se puede identificar

una ceguera detrás de la perspectiva racional característica del pensamiento occidental, el hecho de “no ver” lo inicial en el acontecimiento del ser y “no vernos”, ante todo y antes que todo, como *Dasein*. En esta confusión de la comprensión, lo irracional se presenta como un concepto consecuencia del error, pero que no inicia este; con todo, lo irracional se ha conservado en la historia del pensamiento, gracias al olvido del ser, pero no como el agente principal de este olvido, sino como un actor secundario en esta situación. Lo esperable sería que lo irracional, como negación de lo racional, sí vea lo que este no ve, pero, como su presencia está sujeta a este, en todo caso, se puede decir que “ve mal”.

La ceguera de la perspectiva racional dominante en el pensamiento occidental invita a reconsiderar conceptos que este discurso ha perfilado y desarrollado, conceptos como el de animal racional y el de conocimiento objetivo (Heidegger 1999: § 26, 46; Heidegger 2006: § 342, 56–57). Esta reconsideración no apunta a rebajar a tales nociones, sino a pensarlas en su auténtico lugar en el devenir del ser. Es indudable que cuando el ser humano priorizó su ser racional, considerándose animal racional y apostó por el conocimiento teórico-objetivo, optó por un camino que ha rendido y rinde frutos. Pero también es cierto que este rumbo generó costos con los que hay que confrontarse, sobre todo en coyunturas como la actual, en donde la frase “crisis del modelo”, en distintas dimensiones de la realidad, suena con fuerza. Desde el pensamiento de Heidegger, atender a estos costos implica develar el problema del ser y, así, no dejar de comprender que, antes que un sujeto racional decidido a conocer la naturaleza y la sociedad, somos un ser-ahí que “se encuentra” de algún modo, en su situación de *arrojado*.

### **Referencias bibliográficas**

- Freeman, Lauren y Elpidorou, Andreas. “Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond”. *Philosophy Compass* 10, 10 (2015): 672–684.
- Gilardi, María del Pilar. “Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger”. En *Studia Heideggeriana. Afectividad*, volumen 4, editado por Ángel Xolocotzi, 95–114. Buenos Aires: Teseo, 2015.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Pasqualin, Chiara. “Der pathische ‚Grund‘ des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen”, *Heidegger Studies. Being-historical Hermeneutic Enactment* 31 (2015): 129–151.

*XV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica, 20-22 de noviembre del 2019, Lima*

Walton, Roberto J. “Intimidad, consonancia y reunión originaria de los temples”. En *Studia Heideggeriana. Afectividad*, volumen 4, editado por Ángel Xolocotzi, 145–176. Buenos Aires: Teseo, 2015.

Xolocotzi, Ángel. “Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar”. En *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, coordinado por Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi, 51–68. Mexico: Casa Aldo Manuzio-BUAP, 2016.