



Heidegger: la pregunta
por los estados de ánimo
(1927-1930)

Pilar Gilardi

1 filosófica



BONILLA
ARTIGAS
EDITORAS

filosófica

Con Filosofía abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones públicas, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual sólo está completo y tiene razón de ser cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos –así como textos de autores clásicos– cuyas reflexiones buscan dilucidar aquellos temas que conforman los mundos del pensamiento filosófico.

Pilar Gilardi

**Heidegger:
la pregunta por los estados
de ánimo (1927-1930)**



B3279
H49
G5h
2013
Gilardi, Pilar
Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930) / Pilar Gilardi.
México: Bonilla Artigas Editores, 2013.
200 p. ; 15x23 cm.
(Filosófica)
ISBN 978-607-8348-046 (Bonilla Artigas Editores)
1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretación
2. Filosofía
I. Gilardi, Pilar

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Primera edición, 2013
De la presente edición:
D.R. © 2013, Pilar Gilardi.

© Bonilla Artigas Editores, S.A. de C.V., 2014
Cerro Tres Marías número 354
Col. Campestre Churubusco, C.P. 04200
México, D. F.
editorial@libreriabonilla.com.mx
www.libreriabonilla.com.mx

ISBN edición impresa: 978-607-8348-046
ISBN ePub: 978-607-8348-16-9

Cuidado de la edición: Marisol Pons Diseño editorial: Saúl
Marcos Castillejos Diseño de portada: Teresita Rodríguez
Love Ilustración de portada: Nicolás Mutchinick
Hecho en México

Para Arturo Leyte

Agradecimientos

Introducción

Primera parte

Consideraciones Preliminares

1. La pregunta por el sentido del ser

1.1 La reelaboración de la pregunta por el ser

1.2 El desplazamiento del ser al sentido

2. Sobre fenómeno y fenomenología

2.1 Sobre el término fenómeno

2.2 Sobre el término *Lógos*

A) La verdad y el *lógos* como proposición en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*.

*El *lógos* como síntesis y diaíresis*

*La estructura fundamental del *lógos*: "en tanto que"*

B) La noción de verdad y *lógos* en *Ser y tiempo*

2.3 Sobre fenómeno y fenomenología

3. La analítica del Dasein: punto de partida de la ontología fundamental

3.1 La necesidad del análisis del hombre comprendido como Dasein

3.2 El ser-en-el-mundo como estructura a priori del Dasein

3.3 La apertura del Dasein

Segunda parte

Befindlichkeit y Stimmung

4. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y estados de ánimo (*Stimmung*)

4.1 El lugar del encontrarse (*Befindlichkeit*) en la apertura del Dasein

4.2 La especificidad del encontrarse

4.3 El miedo como modo del encontrarse

4.4 La angustia: modo fundamental del encontrarse

5. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y temporalidad

5.1 El cuidado: modo de ser del Dasein

5.2 El sentido del cuidado: la temporalidad

5.3 La temporalidad del encontrarse

Tercera parte

La cuestión de la metafísica y los estados de ánimo fundamentales (*Grundstimmung*)

6. La cuestión de la metafísica y la angustia

6.1 Del encontrarse de *Ser y tiempo* a la nada de *¿Qué es metafísica?*

7. La cuestión de la metafísica y el aburrimiento

7.1 El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*

Bibliografía

I. Escritos de Martin Heidegger

Traducciones en español:

II. Otras fuentes primarias

III. Obras de comentaristas

[Sobre la autora](#)

Agradecimientos

El presente libro es resultado, primero de los años de investigación que se iniciaron en la Sorbona, en París I, bajo la guía de Monsieur le Professeur Michel Haar y después del trabajo doctoral en la Univesidad Nacional Autónoma de México dirigido por el doctor Ángel Xolocotzi.

A Ángel Xolocotzi agradezco profundamente su generosidad de amigo y maestro, en todos estos años de recorrido heideggeriano, sin su apoyo este trabajo no hubiera sido posible.

La versión final de este texto vio la luz gracias a la lectura, atinada, profunda y detallada de especialistas del pensamiento, no sólo heideggeriano. Agradezco la influencia y guía del profesor Arturo Leyte. Así como los fundamentales comentarios a este trabajo del profesor Alejandro Vigo, que seguramente no logré del todo integrar.

También doy las gracias a mis amigos y colegas: Tatiana Aguilar Álvarez-Bay, Jeannet Ugalde, Consuelo González, Carlos Gutiérrez y Laura Pérez por sus buenas ideas y el dedicado impulso infundido en nuestras conversaciones.

Agradezco particularmente la revisión de este libro a Miguel de la Torre Yarza y a Jimena Clavel Vázquez.

Y en todo este camino y como siempre, a los que ya no están... y a los que entrañablemente me acompañan: Gabriela, Mónica, Manuel, Cristóbal, Diego, Tomás, Juan, Ale y Rossana.

Introducción El ejercicio del pensar concebido como *destrucción* (*Destruktion*)¹ o *desmontaje* (*Abbau*) implica una revisión histórica de los conceptos fundamentales de la filosofía y como resultado de ésta el “reacomodo” de ciertas nociones que en otros momentos de esta historia no tenían un lugar privilegiado.

La reflexión de los estados de ánimo (*Stimmung*) en la filosofía heideggeriana ocupará ese lugar, que en otros pensadores sólo lo hacía de manera relativa, esto es, siempre en relación con la razón y la voluntad, como las facultades determinantes del alma humana. En efecto, la definición del hombre como *animal racional*, propuesta por la tradición, reconoce como esenciales estas dos facultades que abarcan de una manera u otra todos los fenómenos que constituyen al hombre. Se ha reconocido a la razón como la facultad capaz de captar la inteligibilidad de lo real, y la voluntad como la facultad que expresa la capacidad de querer y a la cual, a pesar de estar vinculada a la razón, se le ha reconocido una peculiar independencia, ya que es un hecho innegable que no todo lo que queremos o dejamos de querer tiene como origen, o es resultado de un proceso racional. El reconocimiento del carácter autónomo de la voluntad ha dado lugar a distintas posiciones que privilegian ya sea a la razón sobre la voluntad, o a la voluntad sobre la razón.

En la definición del hombre como *animal racional* se expresa también su “animalidad” constitutiva, la cual se hace patente a través del cuerpo. Un cuerpo que si bien es material, no lo es al modo de lo meramente mineral, y que si

bien es sensible, tampoco lo es al modo del animal, ya que la corporeidad del hombre está, por decirlo de alguna manera, permeada por la razón, aunque no pueda reducirse a ella. De tal manera, para la tradición filosófica, la forma de acceso del hombre al mundo queda explicada *grosso modo* a partir de las instancias señaladas: porque el hombre tiene cuerpo hay lugar para el conocimiento sensible, como tiene razón es capaz de conocimiento abstracto y articulado, como tiene voluntad puede querer esto o aquello y, por lo tanto, está continuamente en acción.

Pero, desde este esquema ¿qué sucede con la *afectividad*? Expuesto así el panorama, el fenómeno de la afectividad viene a ser algo difícil de determinar. En efecto, no puede identificarse con aquello que compete a la razón, ya que los estados de ánimo son de naturaleza distinta a la del pensamiento. No podríamos decir que es lo mismo pensar la alegría que estar alegres. Tampoco puede decirse que sean como el querer: podemos querer firmemente estar en determinado estado de ánimo y esa firmeza de la voluntad no garantiza que surja en nosotros el estado de ánimo buscado; además, la búsqueda de un estado de ánimo determinado está ya condicionada por un estado de ánimo "anterior". Y, finalmente, tampoco pueden reducirse a lo que comúnmente denominamos sensaciones. El dolor que sentimos por una quemadura, no es el mismo que aquel que sentimos frente a una pérdida. En efecto, cuando ésta sobreviene podemos decir que el cuerpo no es ajeno a este dolor. Los estados de ánimo hacen patente la irrebasable unión de lo que, desde la filosofía clásica, es considerada la unión de cuerpo y alma, pero esta unión no permite reducción alguna.

Al retrotraer la filosofía al ámbito de lo más originario, Heidegger logrará situar el estudio de la afectividad en el centro de la cuestión metafísica por excelencia. No se trata pues de privilegiar la afectividad respecto de la razón, sino de situarla en el ámbito de lo ontológico, en este sentido, el pensamiento de Heidegger posee una radicalidad que no encontramos en la historia de la filosofía. Del mismo

modo que la filosofía heideggeriana puede considerarse una rehabilitación de la filosofía práctica,² podemos hablar de una rehabilitación filosófica de la afectividad.³ En efecto, en el ámbito de la filosofía práctica, no se trata de una valoración de la praxis frente a la teoría, sino de la consideración de un modo de ser. El pensamiento de la afectividad tampoco sugiere una importancia mayor de los afectos frente a la razón sino la estimación del carácter previo de la afectividad frente a toda operación de carácter facultativo.

El hilo conductor de la crítica heideggeriana a la noción de hombre comprendido como *animal racional* se encuentra en la noción de sujeto. Heidegger señala que la idea de "sujeto" comporta la significación de sustrato o *hypokeímenon*. Así comprendido, el sujeto constituye el punto de partida de la relación con el mundo, aquello más atrás de lo cual no se puede ir. Esta certeza se hace patente a partir del acto de pensar, propio del comportamiento teórico. En definitiva, el pensamiento es la base de este punto de partida. Pero del pensamiento es propia la actualidad, actualidad en la que el tiempo queda excluido. La pregunta por lo más originario no puede dejar de lado dicha cuestión.

Por ello, para Heidegger la búsqueda de lo más originario debe colocar el análisis en el ámbito de lo preteorético: antes de todo conocimiento teórico o reflexivo el ente emerge desde el sentido que se revela en el trato con el mundo. Pero el sentido, afirma Heidegger, se revela como eminentemente afectivo. La búsqueda del ámbito de lo preteorético nos ha llevado al fenómeno de la afectividad. Fenómeno refractario, no objetivo ni objetivable por "naturaleza", cuyo modo de ser difiere de la actualidad propia del pensamiento, y que revela el *pathos* constitutivo del hombre, su carácter eminentemente temporal y finito.

Pero el carácter temporal y finito del hombre, que se hace manifiesto en los estados de ánimo, en realidad no hace sino revelar una verdad más originaria: la finitud y precariedad de aquello que denominamos ser. Esta afirmación sólo puede tener sentido a partir del reconocimiento de la ínti-

ma vinculación entre ser y hombre expresada bajo el término *Dasein*. Vinculación que no debe ser comprendida como la relación de un ente llamado hombre con otro llamado ser; ya que no se trata de la relación de un ente con otro, sino de la vinculación entendida como *apertura*.

Que el *Dasein* debe ser comprendido como apertura, que él mismo es su apertura queda ya explícito en *Ser y tiempo*, pero para evitar toda posible reducción del *Dasein* al hombre, en textos posteriores, como en los casos de *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, se reitera esta diferencia. Reparar en la vinculación irrebasable entre hombre y ser que es expresada con el término *Dasein*, y en la no identificación de *Dasein* y hombre resulta imprescindible para comprender que lo revelado en los estados de ánimo no es ninguna interioridad, sino precisamente lo propio de dicha *relación de ser*. Por ello, lo que está en juego, por decirlo de alguna manera, en el reconocimiento de la naturaleza de los estados de ánimo, es la comprensión del término *ser*; de ahí el estatuto ontológico de los estados de ánimo. La comprensión antropológica o psicológica de los estados de ánimo es derivada de este estatuto originario. Es en este sentido que podemos hablar de un "desmontaje" de los estados de ánimo. De hecho, el término "estados de ánimo" puede mantenerse en la medida en que se revele la resignificación del término "alma". "Estado de ánimo", esto es, "estado del alma", no refiere de manera alguna, en el contexto del pensamiento heideggeriano, al estado del "yo" o de la "conciencia". El sentido de "alma" que hay que retener -y que en cierto sentido está ya presente en Aristóteles cuando afirma que *el alma es de alguna manera todas las cosas*- es el que Heidegger traduce como *Dasein*, esto es, como *apertura*.

La resignificación o "desmontaje" de los "estados de ánimo" pone de manifiesto la radical resignificación del término "hombre" que Heidegger lleva a cabo a través del término *Dasein*. A través del análisis de la afectividad se revela la insuficiencia de la definición tradicional del "hom-

bre". Porque más allá (o, más acá) del conocer y querer, nos *encontramos* ya siempre de determinada manera. Estamos templados ya en cierta tonalidad afectiva. Y este ya *encontrarnos*, que los estados de ánimo revelan, es signo del desfase constitutivo que expresa la existencia, modo de ser del Dasein. En efecto, al reparar en el sentido etimológico de dicho término, Heidegger hace énfasis en la partícula "ex", la cual pone de manifiesto el permanente estar *fuera* del Dasein, su permanente estado de expulsión, que no implica el abandono de un centro, porque justamente lo que no hay es centro. La existencia es precisamente lo que no puede ser idéntico a sí mismo, lo que de ninguna manera puede ser considerado substancia o fundamento. Los estados de ánimo expresan este desfase originario porque se revelan como aquello que nos "antecede", en la medida en que nos acontece y determina sin haberlo elegido.

El reconocimiento del carácter revelador de los estados de ánimo coloca así a la reflexión heideggeriana en un camino radicalmente nuevo respecto de la tradición. No se pretende afirmar con ello que Heidegger sea el primer filósofo en la historia de la filosofía que haya reconocido importancia al fenómeno de la afectividad.⁴ Sí pretendemos en cambio subrayar la radicalidad y los alcances de su posición.

El privilegio que la tradición ha otorgado al conocimiento teórico tiene su fundamento en lo que éste es capaz de revelar. En efecto, a ojos del filósofo alemán en los inicios de la metafísica occidental se encuentra la hipótesis fundamental que hace que el ser sea tácitamente entendido como presencia. Esto se basa a su vez en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, en cuyo horizonte se presupone como determinante la dimensión temporal del presente.⁵ Al cuestionar el carácter originario del conocimiento teórico simultáneamente se está cuestionando el modo de ser que éste revela. Colocar el análisis un paso atrás, en el ámbito de lo preteorético o ateorético, implica a su vez privilegiar un modo de ser que escapa a la razón, tal y como

ha sido comprendida por la tradición. Mientras que ésta se rige necesariamente por el ámbito de la presencia y la actualidad, el modo de ser que se revela a través de los estados de ánimo es el de la *no permanencia*. Pero lo fundamental no está en que los estados de ánimo revelen y se revelen como continua fluctuación –y que ésta sea lo propio del tiempo–, el incesante cambio o movimiento que compete a los estados de ánimo puede ser considerado como índice de la temporalidad, pero sólo en un primer momento. Porque si bien el tiempo en un primer nivel es considerado como fluir constante, como lo no permanente, lo que resulta fundamental de esta afirmación, es que el tiempo de ninguna manera se puede convertir en permanencia, sustrato o fundamento; no porque sea un puro fluir, sino porque en sentido originario debe ser comprendido como *pura negatividad*. El fluir del tiempo, al que cotidianamente hacemos referencia, es derivado de esta negatividad original. Es precisamente esta negatividad la que expresa la noción de tiempo como éxtasis, a la que se llega en la segunda sección de *Ser y tiempo* y que se reitera en *¿Qué es metafísica?* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

La negatividad constitutiva del tiempo nos permite comprenderlo como nada. La angustia de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es metafísica?* que revela la nada, y el aburrimiento que revela el sentido originario del tiempo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, no hacen alusión a *dos cosas distintas* sino justamente a la íntima vinculación de tiempo y nada. Dicho de manera más precisa: si el tiempo es comprendido como negatividad, lo que se pone de manifiesto es que tiempo y nada no son nociones distintas.

El tiempo comprendido como negatividad a lo que hace referencia es a su rehusarse permanente, a la imposibilidad absoluta de presentarse, de hacerse actual. Dicha comprensión de la temporalidad excluye definitivamente la posibilidad de ser interpretado como simple proceso o sucesión, porque si con dichos términos se alude a desarrollo o concatenación, precisamente del tiempo comprendido como