



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Schutz R., Gabriel

Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger

Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 11-39

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101101>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger

Origin and radicalization of moods'  
phenomenology: Husserl and Heidegger

GABRIEL SCHUTZ R.<sup>1</sup>

**Resumen.** En este artículo se estudian los motivos que llevaron a Husserl a esbozar una primera fenomenología de los sentimientos, así como los motivos que condujeron sus investigaciones hacia una fenomenología de los estados de ánimo. Se examina, luego, cómo Heidegger describe el temple anímico a la luz del giro hermenéutico de la fenomenología y las consecuencias que esto tiene para una fenomenología de los estados de ánimo.

**Palabras clave:** fenomenología, sentimientos, sensaciones, estado de ánimo, *Dasein*.

**Abstract.** This paper studies the reasons that led Husserl to sketch a phenomenology of feelings and the reasons that made him turn his researches into a Phenomenology of Mood. In addition, it studies how Heidegger describes the mood in the light of the hermeneutic turn of phenomenology and its consequences for a phenomenology of mood.

**Keywords:** Phenomenology, feelings, sensations, mood, *Dasein*.

## Introducción

Para Heidegger, el estado de ánimo o disposición afectiva (*Stimmung*) y la comprensión son los modos originarios en que el *Dasein* es Ahí, es decir, los modos originarios de apertura. Antes de toda percepción, de toda presentación de entes que meramente están-ahí, antes, pues, de toda “dación” de objetos u horizonte de objetos para un sujeto de conocimiento, *comprendemos afectivamente* nuestro mundo circundante en nuestras ocupaciones cotidianas. La

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [gabriel.schutz@gmail.com](mailto:gabriel.schutz@gmail.com).

co-originariedad del estado de ánimo, en cuanto a su carácter aperiente, muestra la vital importancia que Heidegger concedía al tema.

Husserl había esbozado ya una fenomenología de los sentimientos en sus *Investigaciones lógicas*. El problema que lo hace llegar a la esfera de los sentimientos es enteramente distinto del problema que enfrenta Heidegger: se trata aquí de una amenaza al carácter unitario de un género fenomenológico de vivencias, pues pareciera que hay, por una parte, actos de sentimiento (esto es, vivencias intencionales de sentimiento), como alegrarse por algo, y por otra parte, no-actos de sentimiento, como la sensación de dolor por una quemadura. Pero en la descripción de la esfera de los sentimientos surgen algunos problemas que hacen a Husserl volver sobre el asunto en los *Manuscritos M*, escritos entre 1900 y 1914, y aun en escritos tardíos. En su “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, artículo con el que polemizaré profusamente en lo que sigue, Nam-In Lee ha hecho una reconstrucción de esta parte del proceso, que muestra con concisa claridad cómo Husserl pasa de una fenomenología de los sentimientos a una fenomenología de los estados de ánimo. Lee sugiere que, habida cuenta de este proceso (más o menos desconocido por buena parte de los filósofos) cabría pensar que la influencia de Husserl sobre Heidegger, *en este aspecto*, es mayor de la que suele admitirse y de la que el propio Heidegger reconociera. Pero sobre todo, sugiere también que conocer este proceso husserliano permite comprender mejor la fenomenología del estado de ánimo de Heidegger.

Este artículo no está motivado por la primera sugerencia, sino por la segunda. Si Husserl influyó más o menos, si Heidegger fue más o menos original en su planteamiento, todo esto no es objeto de interés aquí. Es notoria la influencia de Husserl sobre Heidegger (y este último la asume al decir que Husserl fue quien le “puso los ojos”) y no menos notoria la originalidad del pensar de Heidegger. Más interesante, en cambio, es estudiar la fenomenología que cada cual desarrolló en relación con el estado de ánimo, para entender cómo esto contribuye en el proyecto filosófico de cada uno, cómo se relacionan ambos proyectos y cómo, también, se distancian el uno del otro. Las páginas que siguen, pues, no persiguen otro fin sino arrojar luz sobre estos aspectos.

La organización del trabajo, según este propósito, se divide en dos partes. En la primera, estudiaré el contexto en el cual Husserl se topa con la esfera de los sentimientos (§ 1), su desarrollo de una fenomenología de los sentimientos (§ 2) y su camino hacia una fenomenología de los estados de ánimo (§ 3). En la segunda parte, consignaré sumariamente las motivaciones heideggerianas para reconducir la descripción fenomenológica y llevar adelante una transformación hermenéutica de la fenomenología, a partir de la cual el ámbito originario no puede ser

ya el de la constitución trascendental en actos de percepción, sino el de la comprensión de la vida fáctica (§ 4). Abordaré, enseguida, el problema de la apertura, el Ahí, y sus modos de ser (§ 5). Finalmente, estudiaré la manera como Heidegger caracteriza, ontológicamente, la disposición afectiva, a fin de poder comparar esta caracterización con la husserliana (§ 6). Con todo, es en § 4 donde se sientan las bases de la discusión con Husserl, a fin de permitir ver, de entrada, el cariz propio que adquiere la fenomenología heideggeriana de la disposición afectiva.

## I. Fenomenología husserliana del estado de ánimo

### 1. Motivo y abordaje para una fenomenología de los sentimientos en las *Investigaciones lógicas* de Husserl

El esbozo de una fenomenología husserliana de los sentimientos surge, en principio, ante las dificultades con que se topa el análisis intencional de la conciencia en la quinta investigación lógica (1999).<sup>2</sup> En el § 15, Husserl advierte la posibilidad de que la “unidad genérica de las vivencias intencionales” se vea amenazada y esto, en particular, en la esfera de los sentimientos.

Ahora bien, la unidad genérica de las vivencias intencionales descansa en el hecho de que todas ellas (*i.e.* las vivencias de un mismo género) *se dirigen o refieren a objetos* —en un sentido amplísimo que comprende las objetividades ideales además de los objetos cósmico-físicos— y en que lo hacen de *un mismo modo*, como sería el caso, por ejemplo, con cualquiera vivencia perceptual: siempre que percibo, percibo algo, siempre mi percepción se dirige a algún objeto, y este modo de dirigirse a los objetos, es, por una parte, un mismo modo (tiene una misma intención) para toda vivencia intencional perceptual, y, por otra parte, un modo distinto del modo como me dirijo a los objetos imaginativamente o bien rememorativamente o de alguna otra manera.

Los sentimientos, sin embargo, serían un posible contraejemplo a esta unidad genérica si las vivencias de este género fenomenológico tuviesen “unas veces una referencia intencional a los objetos, y otras veces no” (Husserl, 1999: 505). Entonces no parecería posible hablar de un género unitario, puesto que habría que distinguir entre sentimientos que se dirigen a objetos, como la alegría que se siente por determinada situación, y sentimientos desprovistos de toda direccionalidad, como el dolor sensible que se experimenta al sufrir una quemadura. Así como a

<sup>2</sup> En adelante, me referiré a las *Investigaciones lógicas* como *IL*.

partir de ciertas vivencias perceptuales ejemplares podríamos abstraer ideatoriamente la unidad e identidad del género fenomenológico perceptual, como *un único modo* bajo el cual, en todo acto de percepción, la conciencia se dirige a los objetos, no sería posible operar de manera análoga en la esfera de los sentimientos, si es que, en efecto, bajo este género hubiera dos especies de vivencias distintas.

Con esta amenaza, y en íntima relación con ella, surge también la amenaza contra la posibilidad de trazar una distinción clara entre vivencias intencionales y vivencias no intencionales. De nuevo: si el género de los sentimientos acusa esta “fractura interna”, entonces sería éste un contraejemplo a la posibilidad de diferenciar vivencias intencionales y no intencionales según la esencia<sup>3</sup> de cada género de vivencias. Estas amenazas explican *en parte* por qué las preguntas que impulsan el análisis de los sentimientos son, precisamente, si hay sentimientos intencionales y si hay sentimientos no intencionales.<sup>4</sup>

## 2. Intenciones y fundaciones: el objeto sentido y el objeto representado

En el debate contemporáneo a las *IL*, las posiciones en relación con el carácter intencional de los sentimientos estaban encontradas: unos sostenían que los sentimientos no eran sino estados, que no prestaban por sí mismos intención alguna y que, simplemente, se entretejían con representaciones; Brentano, a quien Husserl sigue en este punto, sostenía, al contrario, que el sentimiento aportaba una *intención*

<sup>3</sup> En el sentido de que la referencia intencional sea esencial o no a un género, “hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género ‘acto’)” (Husserl, 1999: 491). Carácter descriptivo y fenomenológico son aquí sinónimos.

<sup>4</sup> En relación con la motivación *general* del análisis intencional, importa recordar que el propósito de la quinta investigación (y probablemente uno de los propósitos fundamentales de las *IL* en general) es dar respuesta al “origen del concepto de significación y de sus variedades esenciales” (Husserl, 1999: 474). Para ello hay que remitirse, fenomenológicamente, a las vivencias del significar o *actos*, cuyo carácter significativo descansa en aquello que hace que una vivencia sea intencional (Husserl hablará de la “esencia intencional” de los actos). Por eso Husserl se pregunta en más de una ocasión por ese *plus* que hace que una expresión pueda ser *entendida*, en comparación con el mero oír “el *sonido articulado* vacío de pensamiento” (p. ej., 1999: 502). Se trata, pues, de investigar una *intención significativa* que se halla en el corazón de todo acto o vivencia intencional y, a la vez, de estudiar “qué especies de actos son aptos para desempeñar la cuestión significativa, o de si a este respecto se hallan más bien al mismo nivel los actos de toda especie” (1999: 598). De ahí que, una vez despejados los equívocos en torno a los conceptos de “conciencia”, “acto”, “vivencia” y “objeto” (1999, 5, 1), la (quinta) investigación se torne, resueltamente, un *análisis intencional*.

*propia*, aunque edificada sobre la intención representativa:<sup>5</sup> “la fundamentante proporciona el objeto *representado*; la fundada, el objeto *sentido*” (Husserl, 1999: 506). Aquí hay dos puntos a considerar: i) ¿Por qué hemos de aceptar que los sentimientos aportan una intención propia? ¿Qué evidencia tenemos de ello? ii) ¿Por qué y en qué sentido la intención del sentimiento se funda sobre la intención representativa?

En cuanto a i), parecen haber innúmeros ejemplos de situaciones que apoyan la posición de Brentano y Husserl. Efectivamente, siento repudio *por una situación*, alegría *por un suceso*, tristeza *por otro* y todos estos sentimientos siempre *se dirigen a algo*, al punto que, de no existir ese algo, no me sería posible repudiar, alegrarme o sentir tristeza. Por eso dice Husserl que “un agrado sin algo agradable es inconcebible” y, casi enseguida, que “*la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*” (1999: 507). Y puesto que hay una intencionalidad intrínseca a estas vivencias, ésta es, en el lenguaje husserliano, *actos*: actos de sentimiento.

En cuanto a qué clase de intención es ésta y cómo se relaciona con las otras intenciones co-presentes, Husserl sigue también aquí a Brentano en la idea de que “los sentimientos tienen por base representaciones, como todos los actos que son meras representaciones”, pues para que sea posible referirse afectivamente a un objeto, éste debe (re)presentársenos. ¿Cómo sentir por algo si ese algo no se halla presente a nosotros (a la conciencia, se entiende)? Así, pareciera, queda asentado el carácter de acto de los sentimientos y su necesaria fundamentación sobre una intención presentativa.

¿Pero qué sucede con las sensaciones como el dolor por una quemadura? Para Brentano, el equívoco estaba ya a la vista: aun cuando me queme *con* un objeto, *por* una torpeza mía y se queme, además, una parte de mi cuerpo, no podemos hablar aquí de una intención propia, pues se trata, según él, de un fenómeno físico; mientras que la alegría por un suceso, al tener una intención propia, es un fenómeno psíquico. Husserl, de nuevo, acepta esta distinción, aunque con algunas reservas terminológicas menores que no es del caso referir aquí. Como

<sup>5</sup> Miguel García-Baró se aparta de la traducción de Gaos y G. Morente, y escribe “presentación” (y las palabras de la familia) en lugar de “representación” (y las palabras de la familia). Hay buen criterio en esta propuesta, pues se da mejor idea del carácter fundamentante de la intención presentativa: ¿cómo sentir algo que no está presente?, pregunta Husserl, haciéndose eco de Brentano. Me avengo, pues, a la nueva traducción y yo mismo hablaré de presentaciones cuando sea indicado hacerlo. Así y todo, citaré siempre la traducción de Gaos y G. Morente, pues es la que dispongo en forma íntegra y temo que combinar repertorios léxicos de distintas traducciones pueda resultar confuso. En todo caso, cada vez que haya ocasión de señalar algún otro acierto remarcable de la traducción de García-Baró, y de dar razón de ello, lo consignaré.

sea, las sensaciones no son actos y es sólo por un equívoco terminológico que ambos tipos de vivencias podrían considerarse como pertenecientes a un mismo género.

¿Pero qué son estas *sensaciones sensibles* (o *sensaciones de sentimiento*)? ¿Y qué contribución hacen en el placer o el dolor que experimentamos, pero como *actos* de sentimiento, es decir, placer o dolor dirigidos a algo? Antes de abordar la esfera de los sentimientos, Husserl ya había establecido el estrato de las sensaciones en relación con los *actos*.

Los *contenidos verdaderamente inmanentes*, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales*; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera (1999: 496).

Se hablará luego también de “sillares de los actos”; en todo caso, se trata de una “consistencia” *necesaria*, un apoyo sin el cual no habría vivencias intencionales y en este sentido hay una fundamentación, tal como Husserl la define en la investigación tercera,<sup>6</sup> de las vivencias intencionales en las vivencias no intencionales. La tristeza se apoya en una sensación de dolor; la alegría, en una de placer. Pero esto no debe llamarnos a sospechar (no, al menos, todavía) del principio brentaniano, que Husserl sigue —y que discutirá profusamente, hasta alcanzar una definición más clara— de la representación como base de todos los actos. El estrato básico es representativo y éste, como Husserl denodadamente insistirá, tiene que ser un acto objetivante, tiene que traer a presencia un objeto.<sup>7</sup> De modo que el hecho de que el acto de sentimiento se funde en sensaciones, no quiere decir que las sensaciones sean el estrato fundacional, pues ellas mismas precisan de un acto que “las anime”. Las sensaciones, así entendidas, son “contenidos representantes de actos de percepción” que requieren de una “interpretación” o

<sup>6</sup> “Cuando por ley de esencia un *a* sólo puede existir como tal *a*, si se halla en una unidad comprensiva, que lo enlaza con un *m*, decimos que el *a*, como tal, necesita ser fundado por un *m*, o también que el *a*, como tal, necesita ser complementado por un *m*” (1999: 411). De hecho, Husserl señala en una nota de pie de página, de la quinta investigación, que el lector debe atenerse a esta definición (1999: 516 n 29).

<sup>7</sup> Aquí me es imposible exponer el modo como Husserl define y redefine el principio de Brentano hasta dar con la idea de que la representación debe ser un acto objetivante y no tan sólo la materia de un acto (1999: §§ 39ss).

“apercepción” objetiva y esto es justo lo que prestan los actos objetivantes a las sensaciones, pues “con ellas se constituyen actos cuando [los actos] se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva” (1999: 508). Quizá ayude a comprender mejor el papel de las sensaciones si nos olvidamos de los sentimientos por un instante y pensamos en la percepción visual. Que este libro se nos presente del modo como lo hace, con su tapa roja, obedece (en parte) a que tenemos la *sensación de rojo*. Esta sensación como tal no se dirige a nada por sí misma: podría lo mismo tratarse del libro rojo o del pájaro rojo o del rojo de los labios de una mujer, pero ciertamente, sin esta sensación de rojo no sería posible percibir *el libro como siendo rojo*. Es por obra de esta apercepción objetiva que percibimos algo como siendo esa cosa, con esas características; se ve también en qué sentido la sensación de rojo es un *contenido representante de un acto de percepción* o un objeto de intención, sin ser ella misma una intención. Pero aun así, aun habiendo establecido el carácter fundacional del acto objetivante, ¿no se ve, de todos modos, comprometido el principio de que a la base de toda vivencia debe haber un acto objetivante? Si la fundamentación fuese claramente unilateral, si fuese palmario que las sensaciones necesitan para existir de un acto objetivante, *pero no a la inversa* (en esto estriba la unilateralidad), entonces el principio quedaría a salvo. Sin embargo, no parece, en principio, que debamos admitir esta unilateralidad: ¿cómo habría actos objetivantes, apercepción objetiva, sin ninguna sensación que animar? Pareciera, pues, que la fundamentación es, en algún sentido (por describir), bilateral, pues el acto objetivante, que se supone a la base de toda vivencia, no podría existir sin sensaciones.

Nam-In Lee, en su artículo “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, propone una tesis todavía más fuerte: podrían existir sensaciones sin actos objetivantes. Si esto fuese así, entonces el peso de la fundamentación pasaría a estar, decididamente, en las propias sensaciones, con lo cual la fundación de todo aparecer, o bien residiría en un estrato no intencional, o bien en una intencionalidad sensoria de nivel más bajo que habría que poder describir. Las consecuencias que una conclusión tal tendría para una fenomenología de los sentimientos serían importantes, como intentaré hacer ver poco más adelante, aunque apartándome de la interpretación de Lee.

Ahora bien, en cuanto al punto de Lee, éste encuentra apoyo en un pasaje, también del § 15, en el que Husserl escribe:

Las sensaciones de placer y de dolor pueden perdurar, mientras que desaparecen los caracteres de acto edificados sobre ellas. Cuando los hechos suscitadores del



placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente, e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable (1999: 510).

Según Lee, el pasaje demuestra convincentemente y por sí mismo (esto es, sin necesidad de mayor desarrollo) que las sensaciones son un contraejemplo a la absoluta primacía de los actos objetivantes sobre los no objetivantes (Lee, 1998: 112s). Sin embargo, el punto merece mayor discusión. En efecto, se habla de la posibilidad de que las sensaciones perduren prescindiendo de objetos intencionales, pero cabría preguntarse si las sensaciones podrían existir por sí mismas, no en el sentido de perdurar, sino en el sentido de *la condición previa para siquiera poder perdurar*.

Husserl está afirmando que el acto de sentimiento *puede derivar* en una mera sensación, pero esto supone, necesariamente, la *existencia previa* del acto. No habría pura sensación de no haber habido, antes, acto de sentimiento (y si ésta es una posibilidad, es decir, si podría haber aparición de mera sensación sin acto objetivante que la funde, Husserl no está aquí admitiendo esto). Por tanto, si bien es cierto que, en un sentido, pueden existir sensaciones sin actos objetivantes que las fundamenten, bien miradas las cosas, los actos objetivantes han debido fundamentarlas en algún momento para que ellas pudieran tener esta autónoma perdurabilidad: sin previo acto objetivante no se daría ahora esta sensación perdurable, y por tanto, la fundación en el acto objetivante no se ve aquí amenazada a través de un posible contraejemplo: la prioridad fenomenológica (y cronológica) sigue estando del lado de los actos objetivantes.

No obstante, aun cuando en este punto disiento de Lee, su intuición es valiosa y merece atenderse; me refiero a la posibilidad que él apunta de detectar en Husserl una tensión (un atisbo de tensión, más bien) con respecto a la primacía del acto objetivante, aunque no en el pasaje discutido, sino en el inmediatamente anterior (que Lee también discute, pero con otro objetivo).<sup>8</sup> Se trata del célebre

<sup>8</sup> A saber, mostrar que las sensaciones, y en particular, su “componente subjetivo” (Lee), es decir, la excitación emocional, acusan un grado de intencionalidad (aunque en un nivel más bajo que los actos de sentimiento), con lo cual el afán de trazar una distinción clara entre vivencias intencionales y no intencionales queda en entredicho. Enseguida intentaré hacer ver por qué creo que Lee yerra en este punto. Más allá del desarrollo en el ensayo, sirva lo siguiente como apoyo paratextual: “Las sensaciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son

pasaje del “velo rosado”, quizá la caracterización más precisa que ofrecen las *II* de las sensaciones sensibles y de su complicación con los actos de sentimiento. En alusión a la alegría por un suceso feliz, dice Husserl:

Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad afectiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza (1999: 510).

¿Qué es lo que hace que el suceso alegre aparezca recubierto por un velo rosado o que el suceso triste aparezca revestido del color de la tristeza? En la unidad de la vivencia aparecen entrelazadas dos intenciones distintas: la presentación del suceso (que ofrece el objeto presentado) y el agrado por el suceso (que ofrece el objeto sentido). Pero a estas dos intenciones se enlaza la sensación de agrado, que, como toda sensación, requiere de una apercepción o interpretación objetiva para integrarse en un acto. Esta apercepción “interpreta” la sensación en su carácter afectivo y en su carácter perceptivo. Pero no por ello la sensación misma acusa este doble carácter, de tal suerte que pudiera atribuirse *a ella* una “propiedad objetiva” o una intencionalidad “localizada en un nivel más bajo que los sentimientos intencionales”, como sostiene Lee.<sup>9</sup> No es la propia sensación o,

intencionales. Un trozo cualquiera del campo visual, cualesquiera que sean los contenidos visuales que lo llenan, es —considerado sólo en cuanto a las sensaciones— una vivencia, que puede comprender muchas clases de contenidos parciales; pero *estos* contenidos no son objetos intencionados por el todo, no son objetos intencionados en él” (1999: 492s).

<sup>9</sup> El pasaje completo de Lee, reza: “Una sensación de sentimiento puede ser analizada en términos de una excitación emocional como componente subjetivo, en este caso ‘un velo rosado’ por una parte, y una propiedad objetiva como un componente objetivo del otro lado, en este caso, ‘el suceso como bañado por un velo rosado’. En este ejemplo, es claro que ‘la excitación emocional’ o ‘el velo rosado’ tiene una relación con la ‘propiedad objetiva’, a saber, ‘el suceso como estando bañado en este velo rosado’. Por esta razón, es posible interpretar la excitación emocional como una clase de experiencia intencional localizada en un nivel más bajo que los sentimientos intencionales” (1998: 112). Las traducciones de éste y, en adelante, de todos los pasajes del artículo de Lee (salvo indicación expresa) son mías.

en un sentido estrecho de sensación, la excitación afectiva psicofísica, la que aporta alguna clase de intención o direccionalidad al objeto, ni siquiera en un nivel más bajo, sino que, al igual que con cualquier otra sensación, es por obra de una apercepción objetiva (realizada por un acto objetivante a la base) que esta sensación adquiere una referencia al objeto. El pasaje mismo es elocuente: la sensación “es apercebida y localizada como [y aquí se detalla la doble referencialidad que presta la apercepción a la sensación: al sujeto y al objeto]”; incluso la voz pasiva de la expresión “es apercebida”<sup>10</sup> indica muy claramente que la doble “localización”, “*como sentir del sujeto psicofísico del sentimiento en cuestión*” y “*como propiedad del objeto*” (tr. de García-Baró; las cursivas son mías) no es obra de la sensación misma (ella no ejerce acción, por así decir, esto es, ella misma no se dirige-a, sino que es “interpretada” o apercebida como dirigiéndose-a), sino por el acto de apercepción objetiva. Es cierto, sin embargo, que Husserl concede la posibilidad de que las sensaciones tengan “intenciones de dirección indeterminada”, es decir, que sea parte de su carácter descriptivo el representar algo indeterminado (1999: 510s). Pero aun así, es precisamente el acto objetivante el que determina esa dirección y hace que la sensación sea interpretada como estando localizada en la excitación del sujeto y como siendo una propiedad del objeto.

Así las cosas, ¿cómo deberíamos contestar a la pregunta con que inicia el párrafo anterior? ¿Qué hace que un suceso aparezca *como* recubierto por un velo o un color, o *como* matizado de cierta manera? Acaso la pregunta ahora pueda aclararse si nos atenemos a una descripción basada en los elementos ya discutidos.

El modo de aparición del suceso, como estando recubierto por un velo rosado o bien por el color de la tristeza, indica modos de intención afectivos. Pero el suceso *aparece como*, es decir, se presenta ya como tal y tal (velo rosado, color de la tristeza) y esto no quiere decir sino que la intención afectiva se funda en que el objeto se me presenta; se funda, pues, en una intención presentativa. A su vez, la intención afectiva se funda en las sensaciones de placer o dolor y la intención presentativa en las sensaciones perceptivas; y todo ello se funda en una apercepción objetiva que, en su “interpretación”, articula (entre otras cosas) la sensación de placer o dolor, por una parte, con el sujeto, y por otra, con el objeto; esto último quiere decir que *es la apercepción objetiva la que entreteje las sensaciones de*

<sup>10</sup> En la versión de García-Baró, que enseguida cito por considerar más clara que la de Gaos y G. Morente, el recurso es el impersonal “se”, que, de alguna manera, también expresa el carácter no intencional de la sensación misma, carácter que recae enteramente en la apercepción objetiva del acto: “La sensación placentera se aprehende y localiza, por una parte, como sentir del sujeto psicofísico del sentimiento en cuestión”.

*sentimiento (placer/dolor) con las sensaciones propiamente perceptivas* (en las primeras se apoya la intención afectiva y en las segundas, la presentativa), de suerte que, ya en la propia base del acto de sentimiento, ya en el nivel de “la consistencia real” de la vivencia, en su tejido fino, por así decir, se halla un enlace entre sensación de sentimiento y sensación presentativa. En la básica aprehensión del acto objetivante están ya a tal punto imbricadas las sensaciones de sentimiento y las sensaciones de percepción, que las metáforas husserlianas resultan ser perfectamente adecuadas: el *color* de la *tristeza*: como si en la *sensación de dolor* que provoca en mí la tristeza estuviera co-presente, a una con ella, una sensación cromática (i.e. perceptiva), y en lugar de dolerme yo, me doliera el propio suceso, que se me presenta así coloreado, con ese “doloroso color”. Algo similar podría decirse de la expresión “velo rosado”. Recordemos una cita anterior: “No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera”. Al asociar el placer o el dolor con una propiedad del suceso (objeto), la apercepción objetiva del acto que está a la base entreteje en el nivel más básico presentación y sentimiento, de suerte que, como en la cita anterior, vemos cosas coloreadas, pero ahora, en un sentido casi “literal”, coloreadas de tristeza o alegría. Y así como todo lo que percibimos está coloreado, así como el color permea enteramente el campo visual, todo lo que se presenta en el acto de sentimiento está permeado de una cierta inefable imbricación entre el suceso y el sentimiento. De ahí las expresiones “aparece como revestido”, “el suceso matizado de”, “aparece como recubierto”. Aquí se ve muy bien la urdimbre del carácter proyectivo (o proyectante) de la intencionalidad: el acto objetivante que está a la base intenciona las sensaciones, las interpreta dirigiéndose al sujeto y al objeto, entretejiendo uno y otro, y es por eso que: “Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a éste mismo” (i.e., al suceso; tr. Gaos y G. Morente). Uno de los hallazgos de la intencionalidad, que Husserl aquí muestra con total elocuencia, es esta proyección hacia el mundo; en el caso de la intención afectiva cualquiera puede dar testimonio de ello: duele el mundo.

Sin embargo, las expresiones “aparece como revestido”, “el suceso matizado de”, “aparece como recubierto” no hablan todavía de un posible dolor (o una posible alegría) “por el mundo”, sino más bien por un suceso; aunque a la vez son expresiones convenientemente ambiguas como para sugerir la posibilidad de preguntar por un dolor del mundo, en un sentido distinto. En adelante intentaré hacer ver por qué en estas expresiones —tanto en lo que tienen de afortunadas como en lo que tienen de desafortunadas— late la intuición (el palpito) de una fenomenología, ya no de los sentimientos, sino del estado de ánimo; con lo cual, en lugar

de pensar en términos de una intencionalidad objetiva o vertical es preciso hacerlo en términos de una intencionalidad horizontal: de un horizonte.

Siguiendo a Nam-In Lee, habría que decir que la fenomenología de los sentimientos esbozada en las *Investigaciones lógicas*<sup>11</sup> presenta algunos problemas que deben reconducir la investigación hacia una fenomenología del estado de ánimo. Para poder dar este paso es preciso, como él sugiere, poner en entredicho la absoluta primacía de los actos objetivantes por sobre los no objetivantes. Pero no es tan claro que la posibilidad de socavar esta primacía esté cifrada en el eventual carácter fundante de las sensaciones o en la posibilidad de atribuirles a ellas mismas una intencionalidad de algún tipo. Y si esto es así, no se ve, como se dijo ya antes, que lo sea a partir de los pasajes que Lee refiere a modo de evidencia. Es, en cambio, en el análisis de las expresiones “aparece recubierto como por un velo”, “como revestido del color” o “matizado” donde se anuncia la necesidad de abandonar la intencionalidad vertical-objetual (y con ello, la primacía de los actos objetivantes) en favor de una intencionalidad horizontal.

### 3. Del revestimiento al trasfondo, del objeto al horizonte, del sentimiento al estado de ánimo

Las expresiones “recubierto”, “revestido”, “matizado” son afortunadas en la medida en que sugieren el carácter de un íntegro permear el suceso: todo él está recubierto o revestido o matizado. Pero, a la vez, “revestir” o “recubrir” (quizá no tanto “matizar”) dan una idea que no hace justicia a la íntima compenetración de los dos caracteres de acto (sentimiento y presentación), a la imbricación de las propias sensaciones en que se fundan estos caracteres. Pareciera que, aun cuando el suceso aparece con ambas intenciones ya asociadas, yuxtapuestas, una fuera tan sólo una especie de envoltura o vestidura de la otra. Sin embargo, es por otra parte cierto que este envolver, revestir o recubrir expresa consistentemente la subordinación de la intención afectiva hacia la intención presentativa. En la sección anterior, he intentado defender precisamente la consistencia del planteamiento husserliano en

<sup>11</sup> Me he centrado en las *IL*, pero en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1997), Husserl vuelve a describir el carácter fundado de los actos de sentimiento y de la voluntad, ya no en el marco de una fenomenología realista sino trascendental, y a la luz de la distinción entre *nóesis* y *nóema* (1997: § 95). En *Ideas II* hay esbozos de una fenomenología de los estados de ánimo, o más propiamente de un subsuelo anímico del yo descrito en términos de complejos de disposiciones (asociativas, afectivas, de costumbre, rememorativas, volitivas, etc.). Aquí no puedo desarrollar esto (2005: §§ 30ss, § 61 y anexos V y XII). La sección que sigue expone cómo Husserl se vuelca hacia una fenomenología de los estados de ánimo en los llamados *Manuscritos M*.

relación con esto —que ahora podríamos llamar un “fundacionismo en los actos objetivantes”. Pero quizá quepa todavía una objeción.

Pongamos que hay un suceso que suscita en mí un sentimiento de ira. Me entero, por ejemplo, de un agravio oprobioso y falso que alguien, en quien confiaba, ha formulado en mi contra, y además, a mis espaldas. Me encolerizo, pues, por esto: mi cólera se dirige hacia el suceso. Diríamos con Husserl que el suceso se presenta (pongamos, por obra de mi imaginación: tengo ante mí la imagen del difamador, aunque él no esté actualmente presente) revestido del color de la ira, lo que quiera que ello sea. El acto colérico estaría apoyado en sensaciones de dolor, que serían apercibidas, merced al acto objetivante a la base, por una parte, como una excitación psicofísica afectiva y dolorosa relativa a mí, y por otra, como propiedad del suceso imaginado. De este modo queda descrita la urdimbre del revestimiento en que se ve envuelto íntegramente el suceso; se ve, pues, cómo es que la intención afectiva proyecta sobre el suceso “el color de la ira”. Pero no podemos decir, todavía, que esta *proyección* que resulta de la intención afectiva sea un “encolerizarme por o con el mundo”; no me duele el mundo: me duele el suceso. Y sin embargo, no sería ocioso pensar si, bajo tales circunstancias, no acabaría por dolerme el mundo todo, en el sentido de que me doliera o más bien me irritara todo lo que se me apareciera mientras yo estuviese colérico. Podemos perfectamente tomar esta situación como guía (como vivencia ejemplar) y describir, con apego a la intuición, qué sucedería en una circunstancia tal, en el caer en cuenta de una traición, en el darse de bruces con el dolor de un fuerte desengaño. Y pregunto, entonces, si en tal situación, y aun durante algún tiempo posterior a la noticia del desengaño, no se presentaría acaso *todo suceso* “revestido” del color de la ira. *Imagino* al infame difamador diciendo semejantes falacias y algo en él se ve pusilánime; lo *recuerdo* bebiendo conmigo una copa, las puertas de mi hogar a él abiertas, y su vivo reír, que antes me fuera gozoso, se me presenta ahora falso, detestable: veo la falsedad (¡ahora la veo!) en el asomar de sus dientes (y hasta sus dientes rezuman iniquidad). Y estoy a tal punto colérico que las cosas que habitualmente me resultan plácidas se me presentan ahora ominosas. La belleza del mundo se sustrae de mis ojos; la brisa no me acaricia: me irrita. Acaso por haberme parecido alguna vez que las obras de mi viejo amigo eran “bellas acciones” y por revelarse ahora, final y fatalmente arteras, ya no hay belleza capaz de conmoverme; *todo* es un desengaño. En efecto, el color —el sombrío color— de la ira, *todo lo tiñe*: la brisa, el trinar de los pájaros, los buenos recuerdos (y hasta en sus dientes, que antes eran para mí el signo de una franca y amistosa sonrisa, no puedo ahora ver sino cinismo). Mi ira no se dirige a un suceso en particular (aun cuando haya sido motivada —que no “causada”— por uno): se

dirige a todo suceso que se me presente bajo mi iracundia. Más que recubrir, revestir, matizar o aun colorear un suceso (un objeto, en el amplio sentido de Husserl), mi ira reviste de antemano todo suceso. Pero esto indica que, una vez disparada mi ira, las propiedades objetivas de los sucesos que se me presentan no afectan la intención afectiva de la misma manera como ésta los afecta a ellos. Que frente a mis ojos haya un cielo diáfano, un mirlo que se posa y canta y, en fin, el paisaje más apacible que pueda uno concebir, no puede por sí mismo alterar que todo ello sea para mí una presentación “irascible” o al menos “irritante”. Es cierto que si en mi imaginación concibo con vivacidad el acto mismo de la difamación, mi ira se verá así excitada y que, por tanto, las propiedades objetivas del suceso afectarán, de alguna manera, la emoción con la que me dirijo hacia las cosas. Pero se trataría más bien de una afectación en el grado, en la intensidad de mi ira y no en su carácter iracundo: yo *ya estoy* irascible, y puedo por momentos experimentar *picos* de ira (y dar un puñetazo contra la pared, y redoblar así mi ira con el dolor absurdo de mis nudillos), pero el punto aquí es qué tiene la primacía sobre qué: la emoción o el suceso. Y lo que se intenta hacer ver aquí es que, mientras estoy “bajo el efecto” de la ira (bajo el ciego efecto, como un Ajax desquiciado), no importa qué suceso se me presente que ciertamente tendrá el color de la ira: será irritable y digno de desprecio a mis ojos; ningún suceso alterará, en principio (a menos, por ejemplo, que me dé yo cuenta de que todo ha sido un malentendido) mi ira, mientras que ésta sí *teñirá* todo suceso que se me presente, cualquiera que sean las propiedades objetivas de este último. Quizá sea todavía necesario un acto objetivante a la base para poder apercibir, en cada caso —en la presentación de cada suceso—, que esas sensaciones de dolor en que se apoya mi ira están dirigidas a los objetos que se me presentan. Pero la *indiferencia* de cuáles y cómo sean esos objetos presentes en relación con la invariable iracundia de que se verán revestidos, sugiere también que, a la base de la aparición de cualquier objeto, se halla un fondo de ira. Más que de un suceso que “aparece como revestido por el color de la ira”, la ira es el *horizonte afectivo* sobre el que aparece todo suceso. Más que del suceso que aparece “como recubierto por un velo rosado” debemos ahora hablar de un *horizonte* sobre el que todo aparece “rosadamente”.

Con el ejemplo de la iracundia he intentado mostrar que, si uno avanza en la descripción, partiendo de un suceso particular y de su particular “revestimiento”, seguramente acabará habiéndoselas con un trasfondo u horizonte, con la necesidad de abandonar una intencionalidad vertical-objetual en aras de una intencionalidad horizontal (y una más enfáticamente diacrónica, aunque en las *IL* Husserl ya habla del horizonte del tiempo). Éste es el único camino que permite, si no minar decididamente la entera primacía de los actos objetivantes por sobre los no

objetivantes, al menos atisbar la posibilidad de un trasfondo no objetivante a la base de todo aparecer. A ese trasfondo u horizonte Husserl le llamará estado de ánimo (*Stimmung*), con lo cual se ha dado el paso de una fenomenología de los sentimientos a una de los estados de ánimo. ¿Pero qué es un estado de ánimo para Husserl? Y si es un horizonte, ¿qué clase de horizonte?

El artículo de Nam-In Lee aborda exactamente este tema sobre la base de los *Manuscritos M* que Husserl escribió entre 1900 y 1914, como parte de un “estudio sobre la estructura de la conciencia”. Allí se ve que hay un intento por diferenciar el estado de ánimo de los sentimientos, siendo el primero una unidad de sentimientos fundidos juntamente. Comenta Lee: “El estado de ánimo, así originado [*i.e.*, como unidad de sentimientos fundidos entre sí] puede ser un horizonte sobre el cual poder determinar el carácter de los sentimientos individuales que se muestran [*arising*] en la corriente de conciencia” (1998: 114). Y más importante: “Como un trasfondo difuso [*unclear background*] para los sentimientos, el estado de ánimo no tiene una relación intencional explícita con algo objetivo, y es así que difiere de un acto de sentimiento que sí tiene una relación tal” (1998: 114). ¿Debemos por ello suponer que el estado de ánimo carece totalmente de intencionalidad? No: que el estado de ánimo no tenga una relación explícita con algo objetivo no significa que no la tenga en absoluto; más bien se trata de una relación indirecta: primeramente se relaciona con un *horizonte de objetos* (nótese: ya no se trata de una intencionalidad vertical hacia *un* objeto) y, por tanto, en forma indirecta con los objetos mismos que aparecen en ese horizonte.<sup>12</sup> Mientras que la intencionalidad de los actos de sentimiento es explícita, la del estado de ánimo es implícita; más aun, es difusa (*unclear*). Pero aquí hay una nueva relación de fundamentación: no sólo la intencionalidad afectiva del acto de sentimiento se funda en las sensaciones de sentimiento, sino que la intencionalidad de las sensaciones<sup>13</sup> —dice Lee— se funda en la (difusa) intención del estado de ánimo. Si antes las sensaciones precisaban de un acto objetivante que las “animara” o les “diera vida”, *ahora es el estado de ánimo, tan sólo indirectamente relacionado con objetos, el que presta esta animación*; las sensaciones son considera-

<sup>12</sup> Tal vez importe señalar que el estado de ánimo no es el horizonte de objetos, sino el horizonte afectivo que resulta de la fusión de sentimientos individuales. Sobre este horizonte afectivo se ofrece el horizonte de objetos (y sobre este último, finalmente, los objetos).

<sup>13</sup> Estoy aquí siguiendo la exposición de Lee, a falta de disponer yo mismo de los *Manuscritos M* (y de una traducción, confieso). En este sentido, no estoy en condiciones de examinar si, fuera de los argumentos dados antes por Lee para atribuir intencionalidad a las sensaciones (argumentos que he rechazado), hay nuevos que puedan darse ahora, a partir de una declaración explícita de Husserl en este sentido. Con todo, tal vez sea bueno recordar que Husserl concede a las sensaciones la posibilidad de tener intenciones indeterminadas, como se dijo ya más arriba.



das esta vez “ingredientes” del estado de ánimo. La primacía de los actos objetivantes queda ahora, si no enteramente desplazada, al menos puesta en entredicho en su unilateral fundamentación, es decir, en su fundar siempre sin estar ellos fundados.

El estado de ánimo, así concebido, tiñe todo objeto que aparezca de un mismo y único “color”. Dice Husserl: el estado de ánimo es “una unidad de sentimiento que le presta *a todo lo que aparece* un color, pero *uno unitario*, un unitario destello de alegría, una oscura coloración unitaria de la tristeza” (M, 30; las cursivas son mías).<sup>14</sup> Llegamos, finalmente, al punto a que había conducido la descripción a partir del ejemplo de la ira: *una* misma iracundia (como estado de ánimo) para *todo* lo que aparece bajo el horizonte de la ira.<sup>15</sup> Las metáforas del color y la luz, antes utilizadas para describir la imbricación entre las intenciones afectiva y presentativa, son ahora reutilizadas para describir el modo como el estado de ánimo afecta *todo* lo que aparece a la conciencia. Y en este sentido, *la proyección de la intención afectiva, ya no es sobre un suceso, sino sobre el mundo todo*. Husserl lo escribe literalmente: “Cuando me siento risueño, ¿acaso no encuentro espléndido el mundo entero?” (M, 96).<sup>16</sup> El estado de ánimo ilumina, pues, el mundo. Dice Lee: “El estado de ánimo debe esta función trascendental de acceso a los objetos individuales a su función de abrir varias formas de horizontes, y, primeramente, a su función de abrir el mundo como un horizonte universal que incorpora todos los otros horizontes” (1998: 115).<sup>17</sup> Esta consideración y el hecho de que Heidegger, como Husserl, compare el estado de ánimo con la luz, sugieren, para Lee, una influencia de la fenomenología husserliana del estado de ánimo en Heidegger mayor de lo que este último —y con él, la mayor parte de los

<sup>14</sup> Citado en alemán por Lee (1998: 115), la traducción al español de este pasaje fue generosamente hecha a petición mía por Antonio Ziri6n. Dejo aqu6 constancia de mi gratitud.

<sup>15</sup> Obviamente, cuando describ6 el ejemplo de la iracundia ya hab6a yo le6do el art6culo de Lee y el giro que hab6a dado Husserl. Mi punto aqu6 no es mostrar algo as6 como que yo, 6genio incomprendido!, ya hab6a visto en forma preclara lo que reci6n ahora el lerdo Husserl nos muestra; notoriamente, el orden de la exposici6n no refleja el orden de las lecturas (y no tiene por qu6). Mi punto, en cambio, era intentar hacer ver que el camino que conduce de la intencionalidad vertical al horizonte y del sentimiento al estado de 6nimo pod6a reconstruirse (o al menos adivinarse) con una descripci6n fenomenol6gica que se apoyara en las expresiones metaf6ricas ya utilizadas por Husserl (1999: § 15).

<sup>16</sup> Citado por Lee (1998: 115). Como la traducci6n del pasaje es m6a, reproduzco el original alem6n: “Wenn ich heiter gestimmt bin, finde ich da die ganze Welt nicht herrlich?”.

<sup>17</sup> N6tese que la cita refiere al “acceso”. Aqu6 no he tematizado el asunto, aunque algo dir6 en las p6ginas que siguen. En la fenomenol6gica husserliana, el acceso a los fen6menos es invariablemente reflexivo. Heidegger se apartar6 en este aspecto de su maestro ya desde las primeras lecciones (1919), donde comenzar6 a desarrollar un acceso hermen6utico a lo que 6l llamar6 “vida f6ctica” (o una hermen6utica de la facticidad) (Xolocotzi, 2004).

filósofos— está dispuesto a conceder. Más allá de esto, Lee acierta en que tener presente la fenomenología husserliana del estado de ánimo ayuda en la comprensión de su “homónima” en Heidegger. Acaso lo que sigue pueda dar testimonio de ello.

## II. Fenomenología heideggeriana del estado de ánimo

### 4. La discusión con Husserl y la tradición: de la intencionalidad a la vida fáctica y de la percepción a la comprensión

En *IL*, Husserl (1999: 504) afirmaba: “Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el ‘mentar’ el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional”. Si el mundo no es jamás una vivencia, entonces el *mundo no es nunca un fenómeno*, pues el fenómeno no es sino “la vivencia en que consiste el aparecer del objeto” (1999: 478). La idea de intencionalidad avanza en la integración de la relación sujeto-objeto o yo-mundo, describiendo el *modo* en el que el mundo *aparece* a la conciencia. Pero el mundo, *qua* objeto, no puede ser vivido, sino sólo intencionado (de diversas maneras: percibido, imaginado, recordado, sentido, juzgado, etcétera). El avance de la investigación husserliana de una direccionalidad vertical hacia la idea de un horizonte tampoco modifica sustancialmente las cosas: el horizonte, ya sea objetivo, anímico, temporal o la yuxtaposición de todo ello, no es tampoco el mundo (lo que aparece), sino el modo de aparición: el mundo se presenta al sujeto en un horizonte.<sup>18</sup> Y esto suena, en principio, de lo más sensato, pues una idea tradicional de mundo (como la totalidad de los entes, ordenados y dispuestos de cierta manera) jamás “confundiría” las cosas al punto de identificar, de alguna manera, yo y mundo: ¿cómo un yo finito (y contingente y mortal y un largo etcétera) podría ser lo mismo que todas las casas, árboles, hormigas, planetas, etcétera? Si resulta ya ridícula la sentencia “*L’État c’est moi*”, ¿cuánto más delirante no sería esta otra: “*Le monde c’est moi*”! Pero acaso haya en todo esto un prejuicio: creer que el mundo es la totalidad de los entes, entendidos como cosas que están-ahí, como presencias. ¿Por qué asumir esta noción de mundo y su ontología de fondo? ¿Es que acaso esta idea de mundo tiene algo que ver con nuestro mundo más inmediato, ése con el cual nos las vemos regularmente y en forma cotidiana? ¿Es que acaso el mundo *me sale al*

<sup>18</sup> Por eso bien comenta Félix Duque: “Incluso en la intencionalidad —el gran logro de la fenomenología— sigue latente el prejuicio de los dos *mundos* y el deseo de someter uno al otro” (2002: 329).

*encuentro* como, pongamos, *res extensa*, como una cosa extensa desprovista de todo significado, como una especie de “peso muerto” que simplemente está-ahí? ¿Tengo yo siquiera con la cosa más insignificante una relación tal?

Pero se dirá: Tú tienes las relaciones que tienes con las cosas (te gustan, te disgustan, las utilizas como útiles, etc.) porque las cosas están-ahí; más aún: es gracias a que se te presentan a ti perceptualmente que tú puedes atribuirles los significados del caso. Y no negarás que percibes las cosas y que, de no percibir-las, éstas no estarían disponibles a ti. Incluso si propones que el modo cotidiano en que se te presentan las cosas es, “de un sólo golpe”, significativo, estas significaciones se fundan en que hay algo que te significa y que ese algo está a ti presente, y esto por obra de tu dirigirte perceptualmente a ello.

Notoriamente, este último es el planteamiento husserliano (y también, en el fondo, tradicional). En pocas palabras, el punto fuerte de Husserl es: ¿cómo negar el carácter originario y fundante de la percepción? Parece, en principio, imposible objetar que si los sentidos con los que percibimos el mundo estuvieran anulados, no habría presentación posible y, en consecuencia, no habría para la conciencia objeto alguno al que dirigirse de ninguna manera. Ésta es la condición básica para que todo el andamiaje posterior, de dación de significado, se ponga en funcionamiento. ¿Cómo es que Heidegger remonta este punto y, sobre todo, por qué (y tal vez sean éstas una y la misma pregunta)?

Lo que en el fondo está en cuestión es el ámbito originario, es decir, el ámbito de la fenomenología: las cosas mismas. En 1923, en la lección *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (en adelante, *HF*), Heidegger presenta brevemente una historia de la fenomenología. Allí, tras haberse referido a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, dice: “El fenómeno no es primariamente una categoría sino que concierne ante todo al cómo del acceso (al objeto de que se trate), al cómo de la aprehensión y al cómo de la mostración o demostración, es decir, del *hacer que algo dé razón de sí desde sí mismo*” (1999: § 14) (las cursivas son mías). La pregunta aquí es si, ateniéndonos a esta definición, podemos decir que la subjetividad trascendental es el ámbito en el cual se muestra aquello que da razón de sí, *haciéndolo desde sí mismo*. En otras palabras: ¿existe algo así como un ámbito egoico puro, a-histórico, despojado de toda pre-comprensión o pre-haber (*prae-habere*), que sea constitutivo de todo sentido posible? ¿Pero por qué asumir que hay un yo puro, casi inmaculado, que *se dirige* a un mundo de objetos? Esto sólo puede obedecer al deseo de fundar un ámbito de certeza que pueda oficiar como cimiento seguro para el conocimiento. ¿Y por qué debemos aceptar que la experiencia más originaria es de tipo cognoscitivo? Éste es, precisamente, el punto de Heidegger, el cuestionamiento fundamental a la posición husserliana. Si de lo que

se trata es de que las cosas se muestren a sí mismas, *desde sí mismas*, el ámbito fundamental de la fenomenología debe ser el del habérselas con las cosas en nuestro originario existir (ex-sistir), esto es, en nuestro siempre (“inmediato y regular”) ser en un Ahí, en una vida fáctica que es en todo momento para cada quien la suya, en el serse cotidiano en que uno se ocupa de sus cotidianos asuntos (tomar café, trabajar, hablar por teléfono, orinar): así es como, primera y originariamente, el mundo nos sale al encuentro; en todo caso, la actividad cognoscitivo-teorética es *una* (ni siquiera *la*) forma derivada de este originario estar-en-el-mundo. A la pureza del sujeto trascendental, Heidegger opone la concreta facticidad de la existencia y con ello busca indicar el ámbito de sentido verdaderamente originario. Este ámbito, en tanto que es el ámbito del ser, del ser cada vez mío, de los modos de ser de la existencia, no puede ser otro que el de la ontología,<sup>19</sup> de suerte que la fenomenología necesariamente ha de volverse ontológica, así como la pregunta por el conocer debe ser sustituida por la pregunta fundamental por el ser. Desde luego, esto es una exposición apretadísima del “giro ontológico”.

Ahora bien, si se intenta ver fenomenológicamente el cómo o modo de ser de la vida fáctica, sólo puede hacerse a partir de ella misma, no desde una conciencia, un sujeto o un yo que intencionalmente se dirige a un objeto, que aprehende objetos desde su puridad egoica: “La existencia no es el a-lo-qué de un estar dirigida a algo, refiriéndose a ello, es decir, de un estar dirigida la existencia intencionalmente a algo” (Heidegger, 1999: § 10). El punto de Heidegger aquí es que la existencia ya siempre está autointerpretándose, es decir, que las cosas se le presentan al *Dasein* ya interpretadas.<sup>20</sup> O dicho de otra manera: hay una *pre-comprensión* del mundo que es anterior a toda intencionalidad y toda reflexividad de la conciencia sobre sí misma, que es anterior a todo sujeto trascendental, y a la que la existencia ya está *abierta*; la conciencia o la subjetividad, son, de nuevo, derivaciones de esta apertura, de este acceso originario al mundo.

No se trata aquí de *explicar* la vida fáctica, sino de *comprenderla*, y a partir de ello poder volverla explícita en su modo originario de darse. En esto, Heidegger también se atiene a la idea fenomenológica de describir, más bien que de prescribir o explicar. ¿Qué es lo que se intenta describir? Los modos de ser, el cómo del

<sup>19</sup> Aquí consigno más que sumariamente el giro ontológico, porque mi interés es avanzar en la exposición con cierta celeridad hasta la descripción del estar-en y la apertura. Pero, desde luego, Heidegger está aquí proponiendo una ontología que no es taxonómica, que no busca clasificar entes en regiones, sino que apunta a la pregunta por el ser y, específicamente, a la pregunta por el sentido del ser.

<sup>20</sup> En *Ser y tiempo* (en adelante, *SyT*) se trazará una distinción más clara entre comprender e interpretar: la interpretación tendrá el carácter de tematización de lo comprendido.

ser de la vida fáctica, pero no bajo una descripción costumbrista, psicológica, sociológica o susceptible de algún relativismo,<sup>21</sup> sino como un hacer expresas las estructuras ontológicas del *Dasein* (el único ente que ex-siste, que tiene una vida fáctica). Esta tarea, por cuanto constituye una *interpretación* del ser de la facticidad, a partir de la facticidad misma, es una tarea propiamente hermenéutica, de donde se ve que el giro ontológico trae aparejada una transformación hermenéutica de la fenomenología. El problema es cómo llevar adelante esta empresa hermenéutica, es decir, cómo no sucumbir a la explicación temática, objetivante, o bien a alguna clase de relativismo o antropologismo.

La clave para el desarrollo de esta tarea es que la vida fáctica no puede ser agotada bajo una reconstrucción temática. Pero en cambio pueden ofrecerse *indicaciones formales*, es decir, señales que nos orienten con respecto a aquellas *formas* (aquí es donde se evita la contingencia) bajo las cuales estamos o nos relacionamos con la facticidad que somos en todo momento. Y el punto de partida para comenzar a trazar estas indicaciones no puede ser sino la propia cotidianeidad, que Heidegger llama comprensión de término medio, y que es el ámbito del *se* o el *uno* (*man*), un ámbito impersonal en el que estamos ya inmersos: el del “Se dice”, “Se piensa”, “Uno cree”, etc.; es éste el escenario, por así decirlo, desde el cual es posible *explicitar el modo como la existencia se autointerpreta*.

Ahora bien, una vez hechas estas consideraciones, es preciso consignar sumariamente adónde apuntan las indicaciones formales, qué es lo que brota al *dejar hablar a la vida misma sobre su ser*. En poquísimas palabras, lo que la facticidad ya tiene de antemano (su *prae-habere*) indica que un modo de ser de ésta es ya siempre estar-en-un-mundo y estar, en particular, *situado* en un lugar, un “punto de vista” (tómese la expresión con las reservas del caso) emplazado históricamente (§ 17b) que anticipa cómo ha de significarse dicho mundo. Por eso es que se trata de una situación hermenéutica; más aún: por esto es que un modo o carácter de nuestro ser es ser la propia situación hermenéutica. Es esta situación significativa el lugar desde el cual el mundo *le sale al encuentro* a la facticidad (o bien, la facticidad se topa con el mundo). Por esta razón, Heidegger rechaza también el absoluto privilegio que Husserl concede metodológicamente a la reflexión, pues ésta necesariamente introduce una distancia,<sup>22</sup> cuando el *Dasein* es o está siempre en un mundo.

A partir de esta concisa exposición se ve cómo ya en 1923, aquello que Heidegger llamara en su primera lección de 1919 “mundear” (Xolocotzi, 2004:

<sup>21</sup> “No se trata de actitudes, de hacer un registro de las actitudes, a fin de poder ver [...] todo cuanto en este campo puede haber” (HC, § 6).

<sup>22</sup> Con respecto a la ruptura de la vivencia que introduce la reflexión, véase Xolocotzi (2004: 69-90).

149ss) —en el sentido de que el mundo (entornado) siempre sale el encuentro en forma *significativa*— adquiere en *HF* (y tal vez ya antes) el carácter de una estructura ontológica del *Dasein*, de su esencial estar siempre en un mundo (que no puede ser tenido por una mera colección de entes), abierto al mundo comprensivamente. El mundo, pues, deja de ser un objeto para un sujeto y pasa a ser lo que en *SyT* será llamado un *momento estructural constitutivo* del fenómeno unitario estar-en-el-mundo, fenómeno que hay que describir en primera instancia.<sup>23</sup> Y esto conduce a la pregunta (convenientemente ambigua, por ahora): ¿cómo es que estamos en el mundo?

## 5. Apertura: el Ahí y sus modos de ser

En la sección anterior expuse apretadamente cómo y por qué Heidegger rebasa el ámbito del sujeto trascendental y reconduce la descripción fenomenológica hacia la vida fáctica. No sólo el mundo deja de ser un objeto para un sujeto, sino que la originariedad de la apertura al mundo no estriba ya (no puede estibar ya) en los actos de percepción, sino en la comprensión que el *Dasein* tiene en todo momento de la vida fáctica. Pero es preciso describir con mayor detalle qué es lo que abre el *Dasein* y de qué modo abre el *Dasein*.

Cabría preguntarse cómo es que, si el *Dasein* tiene un modo de ser y los entes intramundanos tienen otro modo de ser, hay posibilidad de relación entre ambos. (La pregunta no debe enmarcarse en una discusión entre realismo e idealismo, pues aquí no se trata de defender la primacía de un mundo sobre otro ni de reducir el mundo físico al espiritual o al revés. Se parte ya del originario estar-en-el-mundo del *Dasein*, como un fenómeno unitario que es preciso describir en primera instancia). Desde el § 9 de *SyT* han quedado trazadas las dos maneras de ser de uno y otro ente: el *Dasein* ex-siste, tal es su esencia (ningún otro ente ex-siste). Ex-sistir, como lo señala la partícula “ex”, significa un descentramiento con respecto a sí-mismo. Significa, también, que el *Dasein* se comporta comprensoramente respecto de su propio ser (§ 12) y en esto se verifica el carácter de su ex-sistir, de su estar volcado a los entes que no son *Dasein*, pues “[el *Dasein*] se comprende ontológicamente a sí mismo y esto quiere decir, comprende también su estar-en-el-mundo primero a partir *del* ente y del ser del ente que *no* es él mismo, pero que comparece para él ‘dentro’ de su mundo” (Heidegger, 2002: 84s). Éste es el carácter fáctico del *Dasein*, su serse: su ser Ahí. En cambio, el ente

<sup>23</sup> Y también pasa el mundo a ser un fenómeno: el de la mundaneidad, pero aquí no puedo detenerme en este punto.

intramundano no es Ahí. Pero está-ahí, aunque su modo de ser no se agote tampoco en un mero estar-ahí (sino en su estar ahí a la mano, como parte de un complejo respeccional de entes a la mano, según detallaré enseguida). He aquí, pues, el punto donde *Dasein* y ente intramundano entran en relación: el Ahí.

Que haya un Ahí, en el que (o por medio del que) el *Dasein* sea y en el que el ente esté (a la mano), significa que este Ahí es la aperturidad (*Erschlossenheit*), la luz que deja comparecer al ente, la claridad (*Lichtung*) que permite al ente desocultarse. Pero este modo de ser del *Dasein* que es ser siempre su Ahí ya indica el modo como el *Dasein* está-en: siendo su Ahí el *Dasein* abre mundo, deja comparecer, y así es que él puede estar-en medio de los entes. No obstante, esto no agota ni por asomo la descripción del Ahí. No sabemos todavía cuál es el modo de ser de los entes que comparecen en el Ahí; no sabemos tampoco los modos de ser del Ahí mismo, esto es, los modos de su esencial aperturidad. Y sólo una vez que haya una descripción que permita ver cómo se abre el Ahí y como en el Ahí, así abierto, comparecen los entes, podremos decir que queda descrito el modo como el *Dasein* se relaciona originariamente con el mundo en el que siempre está. Este camino es el que conduce al estado de ánimo como uno de los modos co-originarios de ser del Ahí, esto es, como un co-originario abrir el mundo, a una con la comprensión. En atención a la brevedad y a lo que aquí me ocupa, me centraré fundamentalmente en el estado de ánimo; no obstante, dada la íntima relación entre estado de ánimo y comprensión, consignaré sumariamente lo que las preguntas anteriores reclaman.

De cómo la comprensión abre originariamente, he adelantado algo ya en los §§ 4 y 5. Pero hay todavía muchísimo que decir al respecto, por empezar, qué son esos significados comprendidos. El tema es abordado por Heidegger en el capítulo tercero de *SyT*, a la hora de describir el modo de ser de los entes que comparecen con mayor inmediatez en nuestro mundo circundante (circunmundo). Se advierte allí que el ente comparece en su carácter “pragmático”, de útil, de para-algo, pero como parte de un complejo remisional o totalidad de útiles cuyos para-algo remiten los unos a los otros: es este todo el que confiere la particular utilidad (o posibilidad “utilitaria”) a un ente singular.

Ejemplo: este objeto enfrente de mí, que ahora me sirve como botella térmica, cuyo para-qué *actual* es mantener el calor del café, tiene la utilidad que tiene porque he podido disponer en forma previa del útil café, del útil cafetera y del útil fuego con que hervir el útil agua. En mi circunspectivo ocuparme de preparar el café, este todo de útiles ya estaba para mí descubierto en sus posibilidades y en sus remisiones. Que yo pueda descubrir en este ente su *posibilidad* de servir para este fin (mantener el calor del café), está indisolublemente ligado a mi previo

haber descubierto la *totalidad* de los otros útiles (y sus respectivos para-qué) que iban, por así decir, conjunta y cooperativamente, a servir también para que esta botella térmica acabara llena de café. Pero si se cayera el cuadro que está a mi derecha, por haberse aflojado el clavo del que pendía, y no tuviera yo martillo u objeto sólido de empuñadura conveniente como para clavar el clavo, tal vez me valdría de la botella térmica a modo de martillo, y entonces su para-qué variaría en función de la presencia y ausencia de otros útiles, de un complejo remisional que determinaría para cada útil su posibilidad “pragmática”. Así, pues, el modo de ser de los entes que no son *Dasein* (y que, por tanto, no tienen determinaciones ontológico-existenciales sino ontológico-categoriales) es estar a la mano (§ 15), esto es, ser parte de un complejo remisional, estar en condición respectiva (*Bewandtnis*) hacia una totalidad respeccional (§ 18). Y es precisamente con este todo respeccional, con las remisiones y posibilidades que en él se descubren, como “el *Dasein* ‘significa’ para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2002: 113). Es así como el *Dasein* comprende y abre mundo comprensoramente en un Ahí (recordemos que, en principio, el *Dasein* se comprende a sí por medio de los entes que no son *Dasein*: impropiedad). Y el mundo así abierto, como todo respeccional de este significar, tiene por estructura lo que Heidegger llama “significatividad”. En efecto, basta pensar ópticamente, cada cual en su circunmundo, como para advertir que éste tiene por estructura una red de relaciones significativas que son las que nos permiten “movernos” dentro de él, una red que comprendemos sin necesidad de tematizar y que determina las posibilidades de los entes a la mano de ese circunmundo.

Ahora bien, pongamos que ocurre la desafortunada circunstancia de que el cuadro que cae es de esos cuadros inmensos, con enormes y fastuosos marcos dorados a la hoja, en suma, que es un cuadro de peso considerable, cuyo impacto sobre el dedo gordo de mi pie es, por fuerza, también considerable. Grito y me retuerzo, y miro rabiosamente el clavo que ha cedido, y, como tengo muchas cosas que hacer, me propongo rápidamente solucionar el tema. Rengueo, doliéndome por mi dedo gordo, hasta donde recuerdo haber dejado la caja de herramientas, pero no la encuentro. Claro, se la he prestado al vecino. Pero no deseo ahora cambiar una sola palabra con él (¡sólo deseo colgar de nuevo ese maldito cuadro, de mal gusto, que ni siquiera es mío y volver a mis cosas!), de modo que miro a mi alrededor y veo que mi botella térmica, de acero inoxidable, luce con la solidez apropiada como para acometer la empresa. Con una mano reubico el clavo en el agujero y con la otra levanto la botella, presto a dar ya el primer golpe, cuando, ¡ay!, el café caliente sale imprevista e impiadosamente y me quema el



brazo. Ahora no sólo me duele el dedo gordo del pie: también tengo una parte de mi brazo en carne viva, el tapete (lo mismo que la manga de la única camisa que tenía limpia) ha quedado manchado de café y el cuadro sigue allí abajo, y yo miro perplejo y dolido el clavo entre mis dedos. ¿Acaso veo sólo un ente a la mano en condición respectiva con otros y es ello lo único que me significa el clavo? ¿O “veo”, además, al “responsable” de todas las calamidades que me han sucedido en los últimos 40 segundos? Y si lo lanzo tan lejos como puedo, con todas mis coléricas fuerzas (para seguir con el ejemplo iniciado en la parte de Husserl) y acompañando el espléndido lanzamiento con toda clase de improprios, ¿es sólo porque comprendo que el clavo, como útil, ha fracasado en su consabida y esperada utilidad? ¿O porque este ente se me muestra, a la vez (y ridículamente), como una especie de espejo burlón de mi pequeña desdicha? Tal vez hasta haya dicho mientras lo lanzaba: “¡Clavo desgraciado!” (y el que esté libre de haber insultado un objeto antes de haber hecho de él un objeto-de-yecto, que tire la primera piedra; pero sin insultar, claro), cuando el desgraciado, el que se siente abandonado de toda gracia, soy yo: el del brazo quemado, el del pie amoratado, el de la camisa manchada, el del tapete manchado (el del café recién hecho y echado a perder), en fin, el del cuadro caído.

Humoradas aparte: ¿qué quiere decir lo anterior? Que en el Ahí abierto comprensivamente, en el sentido antes señalado, hay también un Ahí abierto afectivamente: el cuadro caído y la falta de herramientas me afectan, me malhumoran, me distraen, me irritan. Estando así dispuesto, afectivamente, es que puedo ver el carácter irritable, distractivo, malhumorante del mundo (de mi circunmundo). De igual modo, una vez que la escalada de calamidades ha alcanzado su apogeo, mi sentirme desdichado abre al clavo en su ser bajo el carácter de la calamidad y la desgracia, y entonces digo: “¡Clavo desgraciado!”. En (o desde) la comprensión afectiva del clavo me comprendo a mí mismo como siendo desdichado.

En relación con el ejemplo anterior, hay tres posibles malos entendidos que es preciso prevenir:

i) No se ha querido sugerir que previo a la disposición afectiva debió surgir algo que la motivara, como si hubiese “hechos del mundo” de los que *dependiera* el estado de ánimo.

ii) Tampoco el hecho de haber presentado separadamente comprensión y estado de ánimo (o disposición afectiva) debe dar a entender que estos dos modos de ser del Ahí se han interpretado como compartimientos estancos. No: ambos abren co-originariamente el mundo y, en este sentido, deberíamos mejor hablar de la apertura originaria como un comprender afectivamente el mundo.

iii) Puesto que el ejemplo de las desventuras domésticas ha sido un poco extremo y un poco absurdo (por mor del divertimento de autor y lector), tal vez el lector pensará que se intenta decir algo así como: “En fin, a veces las emociones lo excitan a uno y es entonces cuando el mundo se descubre bajo esa excitación, pero bueno, somos todas personas más o menos civilizadas y en general no andamos tirando clavos por ahí, y mucho menos acompañando el lanzamiento de insultos, con lo cual habría que pensar que esta apertura afectiva del mundo queda reservada para casos más o menos extremos”. Desde luego que no. El ejemplo ha sido el que ha sido y como ha sido para ilustrar el punto. Por ello, permítaseme a continuación presentar una caracterización más detallada de lo que aquí he apenas ilustrado.

## 6. Caracteres ontológicos de la disposición afectiva (*Stimmung*): la relación con el planteamiento husserliano

Lo primero es despejar el tercer malentendido a que pueda haber inducido el ejemplo anterior. A partir de allí será posible caracterizar, con Heidegger, la disposición afectiva y poder, ahora sí, compararla con la caracterización husserliana. Como sea, lo más esencial de la discusión con Husserl ya ha sido planteado y permea todo lo que aquí pueda decirse de manera un poco más específica.

Así como Heidegger, en su minuciosa descripción del miedo, muestra cómo este modo de la disposición afectiva descubre primeramente lo temible, antes de toda constatación con respecto a lo que se acerca; así como “la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo” (2002: 165), así he querido, de manera mucho más modesta, hacer ver cómo en el fastidio podía abrirse lo fastidioso, o en la autocompasión abrirse la desdicha del mundo. Acaso el ejemplo no fue feliz porque podría decirse que primero fue preciso que yo me golpeará el dedo, y *constatara* el dolor y la ausencia de herramientas y todo lo demás. Pero en realidad es fácil ver que no es por la constatación de que me duele el pie o de que mis herramientas las tiene el vecino que el mundo se me vuelve fastidioso, sino, en primera instancia, porque *el mundo se me abre fastidiosamente en virtud de mi fastidioso estar-en-el-mundo*. Y este abrir originario, en la medida en que “emerge” del propio estar-en afecta a la totalidad de lo abierto.

En este sentido, más allá de las notorias diferencias que han sido señaladas en § 4 con respecto al ámbito de originariedad husserliano, el planteamiento de Heidegger acusa aquí una coincidencia con el del Husserl de los Manuscritos-M; en efecto, este último acababa por concebir, a la base de *todo* aparecer, un hori-

zonte que él llamaba *Stimmung*.<sup>24</sup> El mundo entero aparecía espléndido cuando uno se sentía risueño: *todo* se veía teñido por el ánimo.

La disposición afectiva heideggeriana también abre una totalidad: la existencia, el estar-en-el-mundo, pero también es claro que ese estar-en-el-mundo es previo a todo conocimiento teórico, a toda reflexión y aun a toda dación de “objetos”. El horizonte anímico husserliano, aunque ya no decididamente objetivante, tenía todavía una “intención difusa”. Aquí, al contrario, si hay un dirigirse hacia, esto sólo es posible porque hay un estar-en-el-mundo, una existencia previamente abierta: “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*” (Heidegger, 2002: 161). Así, pues, el estar-en-el-mundo abierto en su totalidad, quiere decir que se abre todo lo que pertenece y/o es cooriginario a la estructura fundamental de estar-en-el-mundo: el mundo, la co-existencia (*Mitdasein*; § 26) y la existencia misma.

El segundo carácter ontológico de la disposición afectiva<sup>25</sup> estriba en que sólo porque el estar-en-el-mundo es abierto afectivamente, las cosas en que nos ocupamos nos conciernen: nos afectan. ¿Por qué habría de ocuparme de regresar el cuadro a su sitio si ello no me afectara en lo más mínimo? El ente intramundano comparece en la ocupación circunspectiva. Pero me ocupo de algo en la medida en que ello me concierne, y ello me concierne en la medida en que me afecta. Luego, para que comparezca el ente intramundano en el Ahí, el Ahí debe abrirse como posibilidad de ser afectado por el ente intramundano. Este carácter, así descrito, surge de articular la apertura originaria que se da en la ocupación (comprensiva) con la originariedad de la disposición afectiva. No es posible aquí comparar el planteamiento heideggeriano con el husserliano, precisamente por el abismo que media entre ambos filósofos en su concepción de “las cosas mismas”, es decir, del ámbito fenomenológico u originario. De esto se ha hablado ya en § 4, pero

<sup>24</sup> Con todo, Heidegger se vale de la metáfora husserliana del color para dispararle a su maestro una velada crítica: “El temple anímico no se relaciona primero con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exteriorizara para colorear las cosas y las personas”, (2002: 161). Es difícil —y tal vez ocioso— saber bien a bien si, en efecto, el hecho de utilizar la expresión “colorear las cosas” debe interpretarse como una declarada crítica a la fenomenología de los sentimientos de las *IL*. Si es así, la crítica, a mi juicio, no da en el blanco, porque: i) Husserl nunca acepta la idea de un *estado* interior; de hecho, esto se identifica más con quienes, en la discusión de *IL*, 5, § 15, negaban intención propia a los sentimientos, por considerarlos un mero “estado”; ii) Tampoco acepta Husserl que haya algún carácter *enigmático* de ese colorear: la descripción intentaba, justamente, restar toda enigmaticidad, mostrando el papel de las intenciones afectiva y presentativa, así como el de las sensaciones de sentimiento y del acto objetivante a la base; iii) Mucho menos puede imputársele a Husserl una vulgar “exteriorización”.

<sup>25</sup> En la presentación de Heidegger es el tercero; lo presento en segundo lugar únicamente por razones de conveniencia expositiva.

verlo ahora, a la luz del desarrollo a que ha conducido la transformación hermenéutica de la fenomenología, permite ver también la originalidad que Heidegger le imprimió a su fenomenología de la *Stimmung*.

El tercer carácter ontológico de la disposición afectiva quizá también puede verse a partir del ejemplo referido antes. Cuando yo insulto irreflexivamente al clavo y lo lanzo colérico, cuando veo en él la desgracia y no en mí, cuando me absorbo en el mundo y en mi estar-en-él todo me resulta, ora melancólico, ora exultante, ora esto, ora aquello, ciertamente tengo una comprensión de “qué pasa conmigo”, “de cómo me *encuentro*”, pero me comprendo primeramente a través del ente intramundano y no de mí mismo. Pero esta posibilidad (impropia) resulta de *esquivar* la apertura de la disposición afectiva fundamental: la angustia. De ceder a ella, la significatividad del mundo todo quedaría suspensa, vacua. La totalidad de lo ente, una vez revelada su radical insignificancia, se sustraería; la familiaridad de la ocupación, ese cotidiano estar-en-casa, en nuestro circunmundo, cuya condición respectiva comprendemos ya siempre, perdería todo su sentido. Y así “en la clara noche de la nada”<sup>26</sup> el *Dasein*, más allá de lo ente, podría (puede) adivinar la trascendencia que le es esencial, es decir, comprenderse desde sí mismo, desde su posibilidad más propia, desde su ser-posible. Y es porque la fundamental disposición afectiva pone al ser ante su Ahí, en su “que es y tiene que ser”, que es posible la aversión esquivadora. A esto llama Heidegger “condición de arrojado”, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora” (2002: 160).

Aquí las referencias a Husserl no son, en principio, obvias. Acaso haya una reminiscencia de la idea de intencionalidad. Pues, en efecto, la intencionalidad tiene el carácter de dirigirse al mundo, de volcarse a él. Esto resultaba especialmente claro en el caso de la intención afectiva y su íntimo entretejerse con la intención presentativa; el resultado de ello era que el objeto (y luego el horizonte de objetos), es decir, el suceso alegre o triste, quedaban revestidos por un velo rosado o por el color de la tristeza. El acto objetivante a la base animaba las sensaciones sensibles de placer o dolor y las apercibía, tanto en la excitación psicofísica del sujeto, como siendo una propiedad del objeto. Así, decía Husserl: “Las mismas sensaciones de displacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón), son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a éste mismo [*i.e.*, al suceso]”. La apercepción afectiva interpretaba el suceso como

<sup>26</sup> En esta parte, me estoy basando, no sólo en SyT, sino también en la conferencia de 1929 “¿Qué es metafísica?” (Heidegger, 2000: 93-108).

estando él mismo afectado. Creo que es posible ver en esta idea una relación con ese primario comprender (afectivamente) el ser de uno, no a partir de sí mismo, sino a partir de lo ente. El ocultamiento del ser y la absorción en lo ente hunden raíces en un modo de ser que quizá fue atisbado por Heidegger a partir de la idea de intencionalidad.

Para terminar, es preciso enfatizar que aquí no se ha intentado medir influencia de uno u originalidad de otro. Si alguna, la fecundidad del estudio y de la comparación quedará más justamente señalada (aun en sus imprecisiones o yerros) de haber sido mostrados el carácter y la dimensión que, a partir de Husserl y Heidegger, cobra una fenomenología del estado de ánimo como asunto filosófico de primera importancia.

## Bibliografía

- Heidegger, M. (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, en [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/hermeneutica/indice.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/hermeneutica/indice.htm).
- \_\_\_\_ (2002), *Ser y tiempo*, prólogo, notas y trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 3ª ed. corregida.
- \_\_\_\_ (2000), “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.
- Husserl, E. (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE.
- \_\_\_\_ (1999), *Investigaciones lógicas* (2 vols.), tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid. (También utilicé la traducción de Miguel García-Baró, supongo que aún inédita, aunque sólo para el § 15 de la quinta investigación.)
- \_\_\_\_ (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, 2ª ed., trad. Antonio Ziriñ Q., México, UNAM-FCE.

## Bibliografía secundaria

- Duque, F. (2002), “Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)”, en Atiliano Domínguez (coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 323-353.
- Lee, N.-I. (1998), “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, pp. 103-118.
- Xolocotzi, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés-UIA.

**Recibido: 26 de junio de 2006**

**Aceptado: 16 de octubre de 2006**

**Gabriel Schutz** (Montevideo) está radicado en México desde 2003 y cursa el posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones recientes está *Una noche de luz clara y otros cuentos* (Montevideo, Cauce, 173 pp.), distinguido con la primera mención del Premio Casa de las Américas (La Habana, 2001). Fue profesor titular de Teoría del relato, Semiótica aplicada, e impartió talleres de redacción creativa durante cinco años en la Facultad de Comunicación de la Universidad ORT-Uruguay. Ha sido redactor y colaborador en algunos medios de prensa escrita montevidianos (*Tres*, *Latitud 3035*), conductor de radio y productor de televisión. En 2001 se retiró en pareja durante medio año a la Ilha la Boipeba (Bahía-Brasil), pueblo de pescadores de una isla nordestina.