
CAPÍTULO III.

AFECTIVIDAD Y MUNDO: LA FENOMENOLOGÍA AFECTIVA DE HEIDEGGER Y RICŒUR

Henry Escobar*

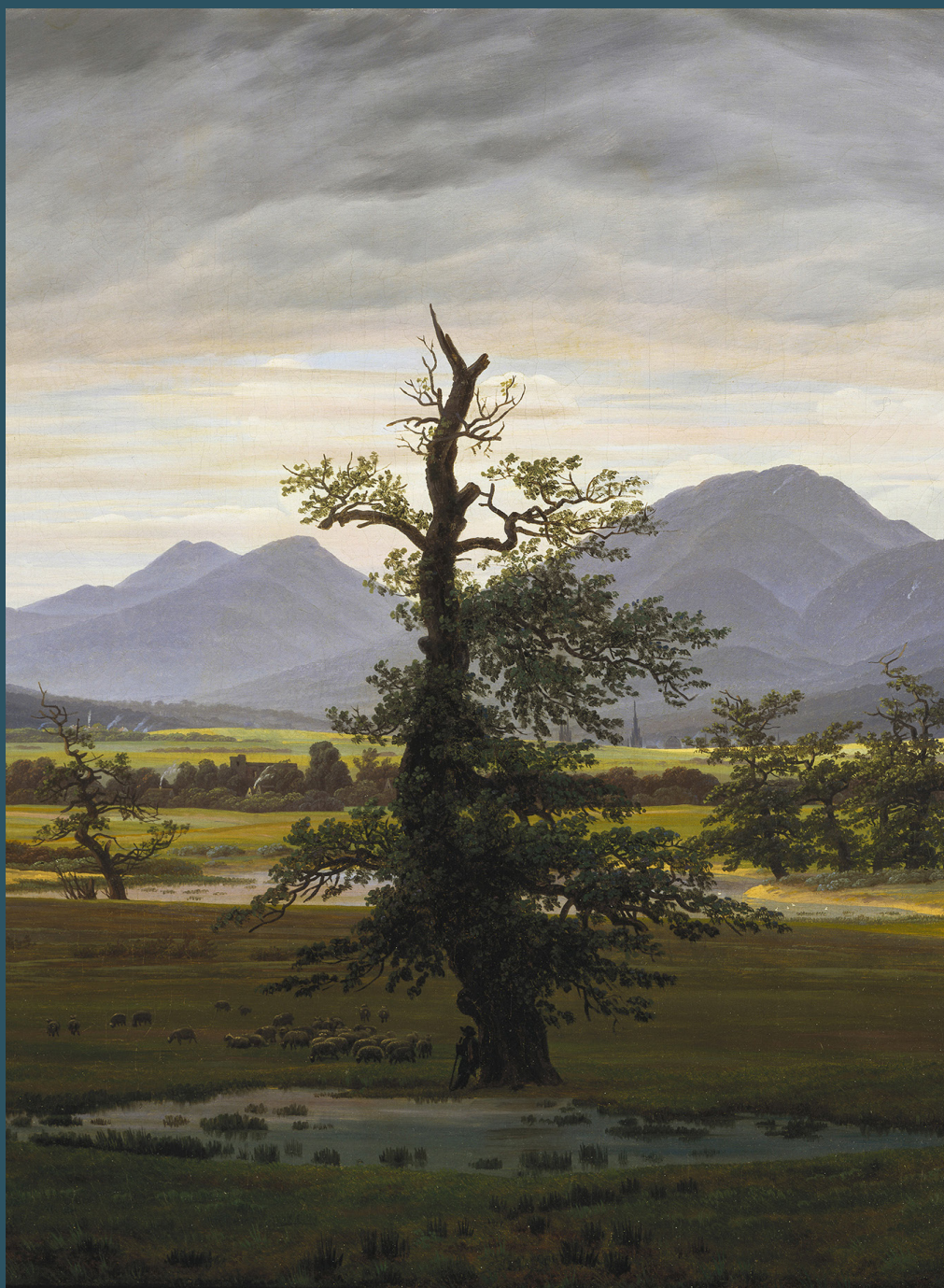


* Docente con pregrado en Filosofía, magíster en Filosofía y doctor en Filosofía. Su campo de investigación está vinculado a la filosofía medieval, el pensamiento moderno, la filosofía contemporánea y la hermenéutica. Ha publicado cuatro libros con el sello editorial Unicatólica y artículos en diversas revistas, en los que ha analizado el debate entre el nuevo realismo y el constructivismo, la comprensión de la vida moderna y el problema de los afectos en la acción cotidiana. También posee varias publicaciones relacionadas con la educación.

Actualmente, sus intereses se centran en temáticas asociadas a la filosofía de la afectividad, la relación entre filosofía y microbiología, la ecología, la economía ecológica y la teoría evolutiva. También ha enfocado sus investigaciones en temas de inteligencia artificial, biotecnología y genética.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-6933-7882>

CVLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001507385



Friedrich, C. D. (1822). *Paisaje con árbol solitario* [Óleo sobre lienzo]. Alte Nationalgalerie, Berlín, Alemania.

Introducción

El presente capítulo tiene como propósito mostrar el horizonte problemático de la afectividad y su relación con la comprensión del mundo circundante. La afectividad y su vínculo con el entendimiento del mundo no son solo un asunto específico del análisis de las ciencias del comportamiento. En el ámbito filosófico contemporáneo también existen consideraciones desde las cuales se intenta explicar la incidencia de la afectividad en la comprensión de lo humano respecto a su situación concreta en el mundo. Dos de estas reflexiones han sido introducidas por Martin Heidegger, en sus textos titulados *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002) *Ser y tiempo* (1998) y *Conceptos fundamentales de metafísica* (2007); y por Paul Ricœur, mediante sus libros titulados *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988), *Finitud y culpabilidad* (2004) y *Del texto a la acción* (2002).

Según Heidegger (1998), las disposiciones afectivas juegan un papel esencial en la comprensión y realización del ser humano en su estar en el mundo, punto de vista que otorga cierta primacía a los estados de ánimo en el proceso de entendimiento de la experiencia de vida humana y su modo de formación en el mundo. Por su parte, Ricœur (2004) sostiene que tanto la afectividad como la comprensión del mundo están asociadas con la acción y la pasión, planteamiento que admite el carácter de finitud y fragilidad de la acción humana en la explicación del actuar humano en un contexto discursivo. Una y otra apreciación responden, respectivamente, a dos enfoques diferentes de entender el problema de la afectividad cuando se pretende justificar la experiencia y realización de la vida humana. No obstante, dichas reflexiones coinciden en ubicar la afectividad como una de las dimensiones constitutivas de lo humano, más allá de los alcances trazados por la racionalidad moderna, y en reconocer a las acciones como producto de lo vivido por los seres humanos en su relación con el mundo.

En este marco temático surge la siguiente pregunta: ¿cómo las consideraciones de Heidegger y Ricœur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo? Para responder a esta cuestión, se propone como objetivo general analizar de qué manera las consideraciones de Heidegger y Ricœur sobre los estados de ánimo contribuyen a una rehabilitación de dicho vínculo. La realización de este propósito exige el desarrollo de cuatro objetivos específicos: (1) explicar las tesis que subyacen a las principales líneas de interpretación suscitadas en el pensamiento filosófico occidental respecto al nexo entre afectividad y experiencia humana de mundo, (2) mostrar el modo en que Heidegger entiende la relación de acople entre *Dasein* y mundo como elemento significativo de la experiencia humana, (3) desvelar el significado del planteamiento fenomenológico hermenéutico de Ricœur en lo referido a la conexión entre pasiones y construcción

de la identidad narrativa, y (4) valorar críticamente cómo las reflexiones de Heidegger y Ricœur en torno a los estados de ánimo contribuyen a la rehabilitación del vínculo entre afectividad y experiencia humana de mundo.

La fenomenología de lo afectivo en Heidegger y Ricœur

Para Heidegger (1998) recuerda que en el mundo griego se asocia la reflexión de la afectividad con las pasiones en el discurso: quien participa en el discurso como orador necesita “una comprensión de las posibilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos del modo justo” (Heidegger, 1998, p. 136). De igual modo, afirma que en el mundo moderno¹ se introduce la explicación de la afectividad acorde con la idea de que pasiones y sentimientos están vinculados con fenómenos psíquicos como base de las representaciones y la voluntad del sujeto (Heidegger, 1998).

Contrario a este modo de explicación moderna, y en un intento de rehabilitar la experiencia y las emociones expuestas desde la reflexión griega sobre la afectividad, la interpretación contemporánea de Heidegger destaca la dimensión emotiva cuando se trata de comprender la existencia de todo individuo que se encuentra en el mundo. Esta comprensión no se reduce al *pathos* discursivo ni al estado interno que exterioriza representaciones racionales sobre cosas y personas, sino que también involucra el temple de la disposición afectiva. Este último es “el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo” (Heidegger, 1997, p. 141).

De este modo, la disposición afectiva contiene el presupuesto de que la existencia humana se involucra en relaciones en las que las cosas, los asuntos, los otros seres humanos y el sujeto mismo juegan un papel significativo en la tarea constante de autocomprensión y entendimiento en y con la alteridad. En este sentido, la disposición emotiva acompaña siempre el acontecer y la realización individual y colectiva de la vida humana, la cual se encuentra siempre en estado de apertura con relación a las circunstancias que conforman el sentido de mundo en el que participa y se mueve libremente lo humano.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es estudiada por Heidegger (1998) en el §29 de *Ser y tiempo*. En este párrafo, el pensador alemán estudia las estructuras ontológicas

1 Siguiendo la línea de argumentación de René Descartes (1997) en *Las pasiones del alma*, donde afirma que los estados anímicos son representaciones mentales que afectan la volición del sujeto (pp. 53-67).

fundamentales para comprender el *Dasein* como ser en el mundo, como una etapa preliminar del análisis fundamental del *Dasein*. A partir de ese análisis, Heidegger (1998) afirma que la apertura de la afectividad es uno de los elementos esenciales de la actividad humana. El *Dasein* no sólo está en libertad de abrirse hacia la pluralidad posible de experiencias, sino que además está determinado por estados anímicos en el momento en que efectúa su acción en el mundo. Pero por sí solos los estados anímicos o las disposiciones afectivas no dejan ver la manera en que cada individuo lleva a cabo su existencia ni la forma como el *Dasein* establece su proyecto en la medida en que se comprende en el mundo.

Por ello, considera que los estados anímicos revelan la experiencia auténtica del mundo del ser humano. El estar triste no da cuenta del estado objetivo del mundo, sino de la disposición de apertura del individuo en su relación con el mundo circundante. Las disposiciones afectivas están vinculadas a la práctica original del *Dasein* en la configuración de sentido de vida y mundo; son actitudes anímicas que presuponen la apertura a las situaciones cambiantes que diariamente enfrenta y asume el individuo en virtud de su condición de libertad.

La apertura de mundo (*Welterschließung*) está relacionada con el verbo alemán “abrir” (*erschließen*) que también se asocia con los verbos “descubrir”, “iluminar” e “inferir”. Aquello que es iluminado o abierto es colonizado, hecho habitable y accesible en algún sentido siempre en medio del lenguaje. En otras palabras, la apertura de mundo implica la realización de una experiencia mediada por el lenguaje en la que la afectividad juega un papel significativo en la conformación del modo como se comprende el mundo, sentido que es mediado por el tono afectivo con el que el ser humano comprende el mundo circundante.

Toda comprensión implica una relación con las vivencias, y estas, a su vez, con la praxis vital determinada por el lenguaje. Por consiguiente, los estados anímicos poseen un valor en la formación de sentido de la existencia humana y tienen como trasfondo el abrirse al mundo en medio del habla.

El lenguaje como apertura supone reconocer el rol de la razón en la configuración del proyecto de existencia, pues esta tiene su centro de gravedad en las cuestiones éticas y en las circunstancias históricas que determinan las decisiones de los individuos. Por eso, Heidegger, al formular la pregunta por los estados de ánimo, valora la determinación existencial que potencia una apertura de mundo particular. El carácter concreto de los estados de ánimo evidencia justamente que el hombre está anímicamente templado en su apertura al mundo.

Y la apertura de la dimensión afectiva hace manifiesta la relación del ser humano con el mundo, pero esto no significa que se aclare el problema de la constitución ontológica del mundo. En este sentido, Heidegger (1997) recuerda que:

En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del *Dasein* puede irrumpir como el nudo *factum* de “que es y tiene que ser”. Lo que se muestra es el puro “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad. (p. 159)

En efecto, esta manera de entender la apertura de la afectividad no da muestra del modo cómo cada individuo logra conformar su proyecto de existencia, sino que desvela el talante existencial que está a la base de la tarea humana de constituirse a sí mismo en relación con el mundo.

Inspirado en parte por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, Ricœur (2004) argumenta que la afectividad y la comprensión del mundo se relacionan con la fragilidad de la acción humana dentro de un contexto discursivo. De esta forma, la afectividad y la comprensión están asociadas con la acción y la pasión. De ahí que, para Ricœur, no exista acción sin pasión. Al estar la persona en el mundo y al desenvolverse en este, la actividad humana lleva el sello distintivo de estar proyectada hacia la acción, lo cual presupone no la representación, sino la afección con referencia a la experiencia de lo acontecido, lo aprendido, lo sentido y lo hecho en el pasado e incorporado a la vivencia presente.

No obstante, es importante destacar que la acción, una vez efectuada, abre el abanico de posibilidades que desbordan la intencionalidad original del agente que la realiza. Este desbordar pone de manifiesto el carácter frágil y opaco de la afectividad en las acciones humanas y, a su vez, descubre la inmensa gama de alternativas de realización de la vida humana. Esta relación entre afectividad y comprensión del mundo, mediada por la acción, es ampliada por Ricœur en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*, el cual lleva por título *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988).

En *Lo voluntario y lo involuntario* (1986, 1988) Ricœur se centra en el análisis del ámbito de la acción humana. Al describir los elementos esenciales del querer de cada sujeto, el pensador francés amplía el panorama fenomenológico, pues rechaza el privilegio que suele asignársele a la conciencia teórica y renuncia a fundamentar las vivencias afectivas y volitivas en las representaciones perceptivas o derivadas de la percepción. De igual modo, subordina la voluntad a un estudio intencional, lo que posibilita integrar lo vivido por el sujeto en la experiencia de sus situaciones. Se trata, entonces, de una

aproximación en la que se considera la voluntad como fenómeno primitivo, tal como lo es la percepción. Esto permite poner de relieve que la actitud puramente teórica “es el resultado de un trabajo de depuración que supone una presencia primaria de las cosas en la que se conjugan la aprehensión perceptiva, la participación afectiva y el trato activo con ellas” (Ricœur, 1986, pp. 9-10).

Así para Ricœur (1986) la estructura del querer no deriva de la organización perceptiva orientada hacia el conocimiento, sino que manifiesta “una peculiar donación de sentido por parte de la conciencia” (p. 10). El querer, en su estructura más primigenia, tiende a configurar las vivencias de acuerdo a su propio orden intencional. Este dato se revela en el hecho de que somos seres encarnados en un cuerpo vivido antes que pensado. El cuerpo vivido, además de tener una relación originaria con la voluntad, ejerce una función estructurante en toda vivencia, la cual acompaña e influye con su resonancia afectiva cada instante de motivación.

La afectividad en la experiencia humana es un asunto que Ricœur aborda en su segundo tomo de la filosofía de la voluntad, titulado *Finitud y culpabilidad* (2004). La cuestión principal de este libro es la siguiente: ¿cómo es posible recuperar lo patético para la filosofía? Esta pregunta se formula como reacción a la preeminencia de la razón en la tradición filosófica, que opaca la dimensión afectiva humana. En este sentido, “¿cómo es posible comprender el sentimiento partiendo de aquello que lo redujo y lo excluyó?” (Ricœur, 2004, p. 99). De este modo, “esta cuestión metodológica oculta otra que concierne al fondo del problema: de ser posible una filosofía del sentimiento, ¿qué relación puede tener con la investigación acerca de la falibilidad humana?” (Ricœur, 2004, p. 99).

Otro interrogante que formula Ricœur (2004) es si es posible una filosofía del corazón que no sea una recaída en lo patético, sino “que se sitúe en el nivel de la razón [...] en el nivel de esa razón que no se contenta con lo puro, con lo radical, sino que exige lo total, lo concreto?” (p. 100). No obstante, lo patético como condición del *páthos* afectivo no está desprovisto de cualquier temática ni es totalmente ajeno al lenguaje como lo es el caso de los contenidos del mito y la retórica. Por lo tanto, ese *páthos* ya era *mýthos*, esto es, habla, la cual tiene que poder recuperarse dentro de la dimensión del discurso filosófico. De manera que, “si una filosofía del sentimiento fuese posible, el sentimiento es el que tendría que expresar la fragilidad de este ser intermedio que somos” (Ricœur, 2004, p. 101). En línea con lo anterior, Ricœur pone de manifiesto la relación entre el sentir y el conocer para establecer la posibilidad de complementar la antropología con una filosofía del sentimiento, pues considera que hay una relación de génesis mutua entre ambos. Se trata de una relación de implicación que permitirá explicar el uno por el otro. El poder de conocer, al jerarquizarse, engendra verdaderamente grados del sentimiento y libera a este de su confusión esencial.

El sentimiento abarca una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas y pasiones. Además, el sentimiento origina verdaderamente la intención del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es en la que se conforma la unidad del sentir. En otras palabras, los sentimientos como, por ejemplo, el amor y el odio son intencionales. Implican sentir algo: lo amable, lo odioso, en la relación con el mundo.

Pero se trata de una intencionalidad extraña porque, por una parte, “designa algunas cualidades sentidas *en las cosas, en las personas, en el mundo* y, por otra parte, manifiesta, desvela la forma en el que el yo resulta íntimamente afectado” (Ricoeur, 2004, p. 102). Ricoeur (2004) le atribuye el adjetivo de “extraña” a la intencionalidad de los sentimientos. En su sentido general, la intencionalidad es la relación que se da entre la conciencia y la aparición de un fenómeno u objeto en el campo de la percepción.

—La conciencia se vuelve conciencia de algo tomando distancia de su objeto al analizar el modo como aparece. En la intencionalidad del sentimiento, la conciencia se sabe completamente distinta al objeto, pero afecta a la vivencia de tal modo que la conciencia se ve directamente atraída e involucrada y, por ende, no puede tomar distancia del objeto del deseo. Por esta razón, la intencionalidad del sentimiento cae en una desconcertante paradoja, dado que “en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad” (Ricoeur, 2004, p. 102).

En la experiencia vivencial del sentimiento se muestra una inclinación latente al objeto de los afectos, al tiempo que se descubre en la intimidad de la conciencia un determinado estado anímico.

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

Este aspecto afectivo que se manifiesta en la intencionalidad del sentimiento se atenúa cuando desaparece la tensión con el objeto de los afectos; aquel aspecto afectivo se hunde —dirá Ricoeur (2004)—, “en una oscuridad indecible” (p. 102).

El sentimiento solo puede expresarse, decirse y comunicarse. Puede elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un “correlato” afectivo, esto es, el habla. De ahí que, para Ricœur (2004) los afectos se leen en el mundo que estos desarrollan como si fueran un *discurso*, como una *narrativa* en la que se reflejan y evidencian *distintos matices*, y que el pensador francés los estudiará como si se tratase de las partes de un discurso.

Es precisamente este punto de vista el que le permitirá a Ricœur establecer nuevas distinciones aún más sutiles entre lo que denominará “momento intencional del sentimiento” y “momento afectivo del yo”. Por momento intencional afectivo se entenderá lo asociado a la afectividad —en este caso, lo amable, lo odioso—; y por momento afectivo del yo, el objeto temático del deseo, la cosa que se desea. Sin embargo, Ricœur (2004) sostiene que no se puede “eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo” (p. 102).

Así, el rasgo afectivo se reduce, dado que se esfuma su aspecto intencional. Se llama objetos a esos correlatos del sentimiento, como lo son lo odioso y lo amable, que serían aquellas aspiraciones con las que se califican los objetos. En este sentido, lo odioso y lo amable constituyen aspiraciones sobre las cosas, pero no poseen la subsistencia y consistencia propia del objeto deseado, el cual nunca se termina de observar.

La afectividad es, para Ricœur (2004), una de las “cualidades que ha de fundarse en los objetos percibidos y conocidos para manifestarse en el mundo” (p. 102). Tal y como se dijo, el sentimiento funciona como un correlato intencional que no se puede separar de los momentos representativos de la cosa. Además, al carecer de autonomía, depende de la presencia o del recuerdo de ese objeto afectivo. Así, el objeto percibido y conocido proporciona al sentimiento un centro de significación, “un polo de objetividad y por así decirlo, el carácter sustantivo de la realidad” (Ricœur, 2004, p. 102). Esto es, el sentido pleno de la situación de la vivencia.

Como se ve, uno y otro argumento puesto en juego por Heidegger y Ricœur estructuran determinantes descriptivas propias de la tradición fenomenológica-hermenéutica. Sin embargo, esos elementos esenciales dejan ver dos modos distintos de entender la relación entre afectividad y comprensión del mundo. Mientras el primero destaca que los temple de ánimo configuran una forma de aproximación a la realidad no por fuera de esta, sino inmersa en ella, pues el individuo conforma su proyecto de existencia acorde con las circunstancias particulares que le determinan, el segundo pone de relieve que la afectividad guarda una relación con la acción, de tal modo que la temporalidad, la voluntad y la memoria estructuran la experiencia de vida humana.

El horizonte hermenéutico de la experiencia de la afectividad en Heidegger y Ricœur

Según Escudero (2009) para Heidegger el temple de ánimo o disposición afectiva indica el carácter situado de la vida, define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional y determina el componente pasional de la existencia de todo *Dasein* que se encuentra afectivamente arrojado al mundo. De ahí que la disposición afectiva constituya, junto a la comprensión y el habla, una de las determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*. En contraste con el momento activo y espontáneo de la comprensión, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del *Dasein*, que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan. La expresión “disposición afectiva” transmite la idea de encontrarse en una situación particular de vida donde las cosas, los otros y nosotros mismos son relevantes. Incluso la indeterminación afectiva es una manera de ser que expresa la carga y el peso de asumir la propia existencia.

El temple de ánimo, como se ve, acompaña al ser humano siempre y por doquier; dicho en otras palabras, el *Dasein* siempre está afectivamente abierto al mundo, incluso antes de todo acto de conocimiento y más allá de su capacidad de apertura. Esta disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo sitúa ante el hecho, ante una situación en la que está y tiene que ser en cada caso. Es decir, a pesar de que lo humano puede modificar su existencia de muchas maneras —por ejemplo, cambiando de casa, escogiendo otro trabajo, conociendo nuevas personas o transformando los hábitos—, ninguna de estas acciones altera el hecho de que tengamos que vivir y dar a esa vida una determinada forma en la que se mueve y adquiere significado su existencia.

En línea con esta consideración, Heidegger rechaza la interpretación psicologista tradicional que estima los estados de ánimo como sentimientos puramente privados que el ser humano proyecta en el mundo. Pues esos estados no configuran un fenómeno de acompañamiento ni una atmósfera previamente dada que establezca en cada caso la actitud y el ánimo de las personas. Los temples de ánimo fijan las condiciones de posibilidad de las acciones — incluso de los actos reflexivos, pues ni siquiera la pura contemplación está exenta de tonalidad afectiva—.

Es precisamente esta forma de entender los estados de ánimo lo que conduce a Heidegger a reivindicar la doctrina aristotélica de la *πάθη*, de la que se ocupa por extenso en el curso de retórica de Aristóteles del semestre de verano de 1924 (Heidegger, 1924/2006). En este estudio utiliza el concepto de *Befindlichkeit* para traducir *διάθεσις* y, en otra

conferencia del mismo año titulado *El concepto de tiempo* (1924), emplea como equivalente el concepto agustiniano de *affectio*. Este planteamiento pone en tela de juicio el privilegio que la antropología tradicional ha concedido a los actos intelectuales de la racionalidad y contrarresta la injustificada primacía que la tradición filosófica atribuyó a la racionalidad puramente teórica en detrimento de las pasiones y los contextos prácticos de la acción humana. De esta manera, se reconoce la función desveladora de los estados de ánimo.

Es esta función de apertura del mundo (*Welterschließung*), ligada a la disposición afectiva, la que constituye uno de los aportes fundamentales de *Ser y tiempo* (1997), aporte que cumplió un rol esencial en el Heidegger del viraje.

Efectivamente, en el Heidegger posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (1997), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) continúa cumpliendo un papel central en sus planteamientos sobre los distintos modos de manifestación del ser. En los textos del viraje, Heidegger emplea diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana —*stimmen: Bestimmen, Bestimmtheit, gestimmt, Gestimmtheit y Stimmung*—. Todo un conjunto de expresiones que acentúan el componente afectivo y anímico en el que se encuentra fácticamente arrojado el ser humano. En *Aportes a la filosofía* (2003) el pensador alemán desarrolla y profundiza la teoría de los estados de ánimo. En ese texto, los estados de ánimo o disposiciones afectivas ya no desempeñan un papel esencial en la formación de la identidad de los individuos, sino que ahora se asocian con ciertas percepciones históricas en las que cada época está marcada y caracterizada por un determinado temple anímico.

Estas percepciones históricas se pueden encontrar en la conferencia de 1956 titulada *¿Qué es la filosofía?* (Heidegger, 2004) en la que expone que el hombre griego comenzó a filosofar a partir de un estado de ánimo fundamental como, por ejemplo, el asombro. Igualmente, muestra que en la época moderna el hombre empezó su desarrollo filosófico a partir de la duda, lo que facilitó construir todo el edificio del conocimiento científico fundado en el método.

En este sentido términos como *Stimmung* pueden traducirse por “estado de ánimo” o “disposición anímica”; *gestimmt*, por “dispuesto afectivamente”; *Gestimmtheit*, por “dispuesto afectivamente por”, y *Bestimmtheit*, por “estar determinado afectivamente por”. Según Heidegger (2004), el acontecimiento del ser se vislumbra a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto (*Erschrecken*), la contención (*Verhaltenheit*), el júbilo (*Freude*), el asombro (*Erstaunen*), la angustia (*Angst*), el pudor (*Scheu*), el aburrimiento (*Langeweile*) y la serenidad (*Gelassenheit*).

El pensamiento esencial, tal como lo sostiene en *Aportes a la filosofía* (2003), se desarrolla desde este amplio registro de afecciones fundamentales. Si estas disposiciones anímicas se suspendieran, todo se convertiría en un tedioso ruido que nubla a la comprensión e impide pensar de forma originaria los conceptos de la tradición filosófica. Solo a partir del trasfondo de las disposiciones anímicas el ser humano tiene experiencia de mundo y logra manifestar el ser en toda su plenitud.

Acorde con lo anterior, las disposiciones anímicas son esenciales cuando se trata de comprender las acciones, la constitución de la subjetividad y la interacción con la realidad social. La realidad se puede entender como la articulación de un mundo objetivo, un mundo subjetivo y un mundo intersubjetivo. No obstante, esta forma de comprensión triádica del mundo no opera analíticamente en la vida cotidiana. Por el contrario, actúa como flujo continuo, como múltiples plexos de sentido que interactúan sobre la base de un todo remisional (*Verweisungs-ganzen*) (Heidegger, 1997, p. 192), lo cual constituye la condición de posibilidad para conformar la realidad objetiva, subjetiva e intersubjetiva. Por eso, se debe entender que la acción humana es un elemento emergente impulsado por la afectividad en relación con un objeto intencional o una situación crucial.

Ahora bien, según Ricœur (2004), el problema de la afectividad encuentra su explicación sobre la base de la idea de que el ser humano es un todo, esto es, como un compuesto de cuerpo y espíritu. Es precisamente esta premisa la que permite afirmar que lo humano no puede explicarse sin atender a esos dos elementos que lo determinan. De ahí que los sentimientos desempeñen un papel significativo respecto a la completitud de la experiencia humana, pues en la afectividad se muestra la existencia encarnada.

La afectividad o los sentimientos son objeto de reflexión por parte de Ricœur. En la primera parte de *Finitud y culpabilidad* (2004), titulada “El hombre falible”, responde al problema de la fragilidad afectiva. También en las primeras obras, que pertenecen al periodo en que elabora una fenomenología de la voluntad (*Lo voluntario y lo involuntario*, 1986, 1988) concentra sus esfuerzos analíticos en lo referido a la afectividad y al sentimiento en particular. Estos esfuerzos deja ver en dos aspectos: (1) los sentimientos como intencionales y (2) los sentimientos están en correlación con los valores y los diversos niveles sentimentales que distingue.

Conforme a este primer aspecto, Ricœur (2004) asevera que el sentimiento es intencional. El sentimiento es un modo de conciencia que posee un objeto intencional: lo sentido. La consecuencia inmediata de esta afirmación es que el sentimiento ofrece un testimonio tanto de la acción como de la pasión. Por esta razón, el papel del sentimiento reside en mostrar la unión con aquello sentido, con su objeto intencional, en términos fenomenológicos.

El sentimiento vincula al ser humano con el mundo; es un modo privilegiado de acceso al existir. Desvela la condición de estar en el mundo, pone de relieve la finitud, descubre el carácter de contingencia de lo humano y muestra la encarnación y la mundanidad del individuo.

Acorde con ese segundo aspecto, Ricœur (2004) afirma que existe una relación entre afectividad y valores. Por medio del cuerpo, la afectividad accede a todo valor: lo humano participa de todo valor mediante la vibración de un afecto. El cuerpo es el medio afectivo de todos los valores y actúa como caja de resonancia de los valores no solo vitales, sino también religiosos, estéticos y sociales. Así, el planteamiento de Ricœur pone en evidencia las ideas de Scheler respecto a la manera como se debe entender la relación entre afectividad y valor.

Es precisamente esta forma de comprender dicha relación la que permite a Ricœur (2004) aseverar que el sentimiento es un modo de acceso privilegiado a la experiencia. El sentimiento vincula a la experiencia de vida humana a una pertenencia radical al mundo, a la otredad y a sí mismo. El sentimiento es el testimonio más íntimo del existir humano, ya que indica el punto de partida de toda reflexión.

De ahí que el sentimiento se conciba como la forma privilegiada de la experiencia que sirve para justificar el modo como el individuo se encuentra en el mundo. No obstante, al ponderar la distinción entre pasión y sentimiento, esta no es clara. Tal como ya se indicó arriba, Ricœur comprende a lo humano como la unión de elementos corpóreos y espirituales, hecho que lo conduce a recordar que la forma elemental de lo afectivo tiene su origen en el cuerpo mismo.

Lo cual significa que “no solo el cuerpo es lo primero que padecemos” (Ricœur, 1990, p. 296), sino que posee importancia en cuanto que toda experiencia siempre es padecida por medio del cuerpo. Lo padecido representa todo aquello que afecta al ser humano; es decir, el modo como la corporalidad es afectada constituye la afectividad.

Así, la afectividad es la captación de la existencia encarnada: en cuanto que “revela al cuerpo mismo, la afectividad se define como el modo de acceso a la existencia encarnada” (Ricœur, 1990, p. 296). Según el punto de vista de Ricœur (1990), el sentimiento resalta la pasión, el sufrimiento de la acción. Padecer la acción en sí es un sentimiento, y este constituye una comprobación directa de la pasión.

De ahí que se acuda al sentimiento con el fin de hacer patente una experiencia de mundo. La pasión o pasividad que conforma al cuerpo representa la esclavitud que elige el mismo ser humano. Y es este motivo el que permite facilitar a Ricœur (1986) definir a la

pasión como “la esclavitud que se da en el alma” (pp. 23-24) y aproximar la dimensión de lo emotivo y lo volitivo al problema del mal.

En *Finitud y culpabilidad* (2004), el análisis de la afectividad en el hombre falible antecede al problema de la simbólica del mal. En este sentido, “lo afectivo es considerado siempre bajo el prisma de la acción voluntaria” (Ricœur, 1986, p. 273).

Voluntad y acción son elementos determinantes del planteamiento de Ricœur en lo referido a la explicación de los sentimientos. La voluntad, como capacidad, está ubicada por encima de la inteligencia, y la acción, como realización de lo humano, siempre se da junto a un padecer, el cual es revelado por la afectividad. Afectividad, corporalidad y pasión encuentran su posibilidad de realización a partir de dos sentimientos que Ricœur destacará en su análisis y que denominará como “la tristeza de lo finito” y “la esperanza en lo infinito” (Ricœur, 1986, p. 268).

Ambos sentimientos representan dos de los afectos más sobresalientes del espíritu humano en su experiencia íntima consigo mismo: “la constatación de mi finitud se vive como tristeza, la tristeza de lo finito, tristeza por saberme y experimentarme contingente, condicionado, limitado, mortal. Incluso se podría decir que de la tristeza a la angustia hay un débil paso” (Ricœur, 1986, p. 277). Aquí Ricœur desvela las limitaciones que constituyen la experiencia humana en su encuentro cotidiano con el mundo. Sin embargo, dicha experiencia también es apertura y se mueve en el mundo de lo posible. Por ello, junto a “la angustia se sitúa la esperanza. Esperanza en la superación de esa finitud” (Ricœur, 1986, p. 277).

El sentimiento de angustia sirve de mediador que impulsa al individuo a la acción y que, por ende, lo lleva a actuar confrontando las decisiones que debe asumir en su existencia. La tristeza está relacionada con el sufrimiento que corresponde a la frágil organización biológica y temporal del cuerpo, es decir, el modo de percibir en lo temporal “el envejecimiento que me produce, el sometimiento a sus leyes, su paso, el ser llevado de una manera invencible por él” (Ricœur, 1986, p. 284). Y la forma de superar esa tristeza reside en el sentimiento de trascendencia de la esperanza, desde la cual el ser humano intenta afrontar su propia condición de finitud cuando moldea en la acción el proyecto que en cada caso es.

La tristeza de lo finito se presenta como forma de existencia encarnada en el hombre, en su condición limitada, contingente y mortal. Configura la manera como lo humano padece la experiencia radical de pertenencia a la vida y al mundo mediante su cuerpo. La tristeza pone de relieve la relación fundamental entre la experiencia de la vida

humana y el tiempo, dado que la conciencia de la finitud se hace patente en el querer, el conocer y el sentir.

Este talante patológico de la finitud se dice de muchas formas:

Desde el sufrimiento puramente biológico hasta la tristeza más existencial: la tristeza de la contingencia. Se trata de sentimientos que destacan desde un tono vital, sobre un fondo de tristeza, el cual puede ser llamado en sentido propio tristeza de lo finito". (Ricoeur, 1986, p. 293)

Empero, al lado del sentimiento de tristeza está el de esperanza en lo infinito, raíz del consentimiento; esto es, de las capacidades de autoafirmarse en su ser en el mundo.

Este poder de base es lo que mueve al ser humano hacia lo posible en el momento en que ejerce su hacer y desarrolla sus capacidades. Por lo tanto, el consentimiento permite responder de forma afirmativa frente a las cuestiones comunes del ser humano; estas son asumidas y afrontadas como un acto de libertad ante las obligaciones a las que todo ser humano se enfrenta en su quehacer cotidiano. El sentimiento de esperanza está asociado con el anhelo de infinitud y totalidad, las cuales son propias de la convivencia solidaria con el otro. Los modos como se presenta esta esperanza en lo infinito son la lealtad, la amistad, el gozo y la serenidad (Ricoeur, 1986).

Para Heidegger (1997), la vida es fundamentalmente experiencia (*Erfahrung*), es decir, una existencia particular en el mundo. La experiencia no es algo cerrado y de espaldas al mundo, sino que se revela mediante el habla, la comprensión y los temples de ánimo, lo cual puede entenderse bajo una hermenéutica de la facticidad. De ahí que la experiencia se asocie al hecho de aprender o descubrir algo a partir del mundo externo. No obstante, la experiencia también está vinculada a la vivencia (*Erlebnis*), que refiere a una experiencia con un intenso efecto sobre la vida del sí mismo. La experiencia como facticidad y la experiencia como la vivencia guardan relación con la dimensión ontológica y, por ende, aluden al ámbito del mundo.

El mundo es, a su vez, uno de los conceptos centrales de la hermenéutica de la vida fáctica. Según Heidegger (2002), el mundo se entiende como mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*). Estos tres ámbitos se dan cooriginariamente y "se integran plenamente en la estructura relacional del estar en el mundo" (*In-der-Welt-sein*) (Escudero, 2009, p. 199).

El mundo no abarca propiamente aquí un significado espacial ni representa la totalidad de entes contenidos en un conjunto. Por el contrario, entraña un horizonte de sentido

que da cuenta de la dimensión vivencial de lo humano en el mundo. Así, es posible decir que mundo representa “el ámbito, el contexto, el horizonte en que se desarrolla la vida del ser humano” (Escudero, 2009, p. 199) desde: (1) un trato con los otros en el horizonte de un mundo compartido (*Mitwelt*), (2) el uso cotidiano que hace el ser humano de las cosas en el mundo circundante (*Umwelt*) y (3) el mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias (*Selbstwelt*).

Sin embargo, Heidegger en *Ser y tiempo* (1997), amplía el modo de explicar las distintas regiones del mundo que constituyen el mundo intersubjetivo, objetivo y subjetivo. Estas se van modificando en la relación entre lo cotidiano y la comprensión del *Dasein*. Por eso, el sentido de la comprensión de mundo se da en el trato, en la relación que establece lo humano con lo otro, las cosas y consigo mismo. La orientación esencial de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*Sorge*). Es decir, en el “estar ocupado en algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión” (Heidegger, 2002, p. 35).

El cuidado posee como rasgo esencial el trato que la vida fáctica conserva con su mundo: “el hacia-dónde (*Worauf*) del cuidado es el con-qué (*Womit*) del trato” (Heidegger, 2002, p. 35). Por consiguiente, las relaciones y el trato con los demás ámbitos del mundo permiten a la experiencia humana posibilidad de conformación del mundo.

Por un lado, el radio de acción del cuidado (*Worauf*) está orientado por el *asunto* del que se ocupa el *Dasein*. Y por otro, el con-que (*Womit*) del trato señala esencialmente el asunto que reclama la *atención* del cuidado del *Dasein*. Y esta atención facilita comprender la vida en su relación con el mundo: “El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos” (Heidegger, 2002, p. 35). Así, comprendemos el mundo a partir de las relaciones que establecemos con él.

En este sentido, Heidegger (2002) señala que el mundo se articula en función de las posibles orientaciones que tiene el cuidado: mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo.

El concepto de cuidado también manifiesta “la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos” (Heidegger, 2002, p. 35), cuestiones que atañen directamente al modo como la experiencia humana se constituye a sí misma en su relación con el mundo.

Si bien el cuidado muestra el vínculo que posee la experiencia con la realidad en la que está inmerso el ser humano, esta realidad se da como un estar en el mundo (*In-der-Welt-sein*).

Con esta expresión, Heidegger (2002) resalta constantemente la idea de que el *Dasein* se caracteriza por su originaria “ligazón con el mundo” (*Weltbezogenheit*).

En efecto, no es que “el *Dasein* salga primero de sí mismo para posteriormente establecer un puente intencional con el mundo, sino que el *Dasein* ya vive de entrada en la apertura al mundo y en su urdimbre de significaciones” (Escudero, 2009, p. 117), lo cual pone de manifiesto “la originaria copertenencia de *Dasein* y mundo” (Escudero, 2009, p. 117). Ello permite distanciarse del paradigma de la conciencia que piensa al yo en un solipsismo, y así superar el dualismo del pensamiento moderno entre sujeto y objeto. De esta forma, el estar en el mundo se vuelve el principal indicador formal² de la existencia humana y, por ende, uno de los principales elementos constitutivos del *Dasein*.

¿Qué quiere decir “estar en”? Al respecto, Heidegger responde en el §12 de *Ser y tiempo* (1997) que “estar en” está lejos de expresar una referencia espacial de estar “uno en otro”, no como una cosa junto a, delante de, detrás de, cerca de, próxima a o dentro de otra cosa junto a. Por el contrario, el significado del “estar en” se puede asociar con “un habitar en”, “detenerse en”, “estar habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; en otras palabras, “estar en” funciona como un indicador formal del *Dasein* que muestra la relación de reciprocidad entre la experiencia del *Dasein* y el mundo.

Se trata, entonces, de una diferencia entre: (a) espacialidad física que responde “al estar dentro de un ente que está ahí, ocupando una posición determinada y cercana con otros entes” (Escudero, 2016, p. 166), y (b) la espacialidad existencial del *Dasein* que refiere al estar absorbido en “los quehaceres diarios, involucrado en diferentes relaciones y situaciones y familiarizado con el mundo que lo rodea” (Escudero, 2016, p. 166).

Además de esta distinción de carácter ontológico del estar dentro del mundo como categoría y estar-en como existencial, Heidegger distingue entre factualidad (*Tatsächlichkeit*) y facticidad (*Faktizität*) del *Dasein*. Mientras la factualidad está asociada con el ámbito de lo óntico de los entes y las cosas que se dan a la mano y a la simple observación, la facticidad posee relación con el modo propio de la existencia del *Dasein*.

Así, por ejemplo, ser padre o ser un empleado son modos de estar en el mundo, mientras que el peso corporal de una persona alude a un hecho verificable y objetivo. De ahí que

2 Con respecto al concepto de indicador formal en Heidegger puede confrontarse el artículo de Ramón Rodríguez titulado “El problema del recto acceso y la indicación formal” En: *Phainomenon*, 2012, n° 24.

sea posible decir, por un lado, que alguien puede pesar 65 kilos como un *Dasein* vivo o como un cuerpo, lo cual constituye una evidencia factual y objetiva que describe a la persona como un simple objeto físico. Y, por otro lado, que la facticidad estará asociada con la manera como la persona vive la experiencia del peso corporal, por ejemplo, como un peso adecuado para la edad y la estatura, e incluso podría mostrarse indiferente respecto a él.

En este sentido, “el peso, como un modo de estar-en-el-mundo, no es una simple propiedad física sino una condición de mi existencia” (Escudero, 2016, p. 166). Esta diferencia entre factualidad y facticidad es ontológica y responde a dos formas distintas de conocer a una persona: una científica y objetiva, que se concentra en la descripción de propiedades de una persona (tales como su peso o estatura), y otra de carácter existencial que pone de manifiesto “los modos de existencia de esa persona” (Escudero, 2016, p. 167).

Acorde con esta distinción, Heidegger (2002) destaca que la facticidad de la vida humana no apunta a un tipo de conocimiento de naturaleza teórica ni alude a los hechos brutos de objetos que “están ahí delante sin ningún tipo de determinación” (Escudero, 2016, p. 167). Antes bien, la facticidad insinúa un modo del *Dasein* que se diferencia radicalmente de la factualidad de las cosas, lo que advierte la referencia constitutiva del *Dasein* con el mundo como tal.

La experiencia humana está inmersa en una pluralidad de ocupaciones y modos de percibir lo real, en los que el *Dasein* deja ver su pertenencia con el mundo: “tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir” (Heidegger, 1998, p. 69).

El término alemán ‘ocuparse’ (*besorgen*) significa “atender a”, “cuidarse de”, “conseguir algo”, “llevar a cabo”, “ejecutar un pedido”, de tal forma que el *Dasein* se halla ante diferentes praxis que lo vinculan al mundo circundante y que fundamentan lo que Heidegger denomina la estructura del cuidado. Este comportamiento práctico es ateorético y prerreflexivo, a diferencia de la teoría del conocimiento, que tiene un acceso teórico y contemplativo. No obstante, Heidegger acentúa que el acceso al mundo es “primariamente práctico-instrumental” (Escudero, 2016, p. 168).

El examen fenomenológico del “estar-en-el-mundo” no trata del análisis efectuado por Descartes, que se enfoca en la duda metódica, ni de la reflexión llevada a cabo por Kant, centrada en las representaciones, ni de la investigación realizada por Husserl, fundada en los actos de conciencia. Por el contrario, se trata de la comprensión de Heidegger, en la que estudia el quehacer cotidiano orientado hacia los entes.

Un modo adecuado para abordar esta praxis cotidiana es la intencionalidad, ya que esta no está asociada necesariamente con una mirada reflexiva y objetiva del conocimiento. “La intencionalidad, el inmediato dirigirse a algo, tiene el carácter ateorético propio de nuestro comportamiento y trato primario con el mundo” (Escudero, 2016, p. 168). Esta intencionalidad prerreflexiva se diferencia del concepto husserliano de intencionalidad, el cual, según Heidegger (1997), tiene una preeminencia por la objetividad de la ciencia.

En efecto, desde el punto de vista de Heidegger el estar-en-el-mundo no se debe entender bajo la concepción de sujeto-objeto, pues la idea bivalente desvirtúa la realidad primaria en la que se mueve siempre el *Dasein*. Las cosas con que trata el *Dasein* “no están ahí delante dadas a la observación neutra de un sujeto separado del mundo, sino que ya siempre comparecen en contextos pragmáticos de acción, redes teóricas y patrones culturales de comportamiento” (Escudero, 2016, p. 168), los cuales le posibilitan al ser humano moverse con cierto grado de familiaridad.

Ahora bien, esta manera de entender el estar-en-el-mundo encuentra un acento distinto en Ricoeur (1998). Según este pensador, la experiencia de mundo es fundamentalmente narrativa: discurso, acción e identidad hacen parte constitutiva del vínculo de una subjetividad con el mundo. Para explicar el concepto de mundo, el filósofo francés apela a la noción heideggeriana de mundo con la intención de caracterizar un sistema de referencias relacionado con una posibilidad narrativa de la experiencia humana.

El mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que el sujeto ha “leído, comprendido y amado” (Ricoeur, 1998, p. 50). Entender un texto es proponer, entre los predicados, una situación en la que emergen nuevas significaciones que reescriben un mundo, un campo semántico. Esta apertura del horizonte existencial permite discutir las referencias abiertas por el texto, es decir, el mundo del texto. En la medida en que la escritura, al liberarse de su autor y su auditorio originario, muestra los límites de la situación dialogal, revela este destino del discurso como proyección diferente del mundo.

La narración abre un mundo de posibilidades que permite comprender el discurso de la acción. Para justificar esta aserción, Ricoeur (1980) generaliza la concepción de la imaginación. Concepto que aparece en la teoría de la metáfora, y la traslada más allá de la esfera del discurso, mostrando cómo la esfera del lenguaje puede extenderse a la esfera de la acción, lo que permite ver de este modo una “articulación de lo teórico y lo práctico” (Ricoeur, 2002, p. 197).

Esta transición de lo teórico a lo práctico posibilita abordar un cierto número de fenómenos y de experiencias que evidencian la conexión entre estas dos esferas: “ya

sea que la ficción contribuya a redescubrir la acción que ya está presente, ya sea que se incorpore al proyecto de la acción de un agente individual, o bien que engendre el campo mismo de la acción intersubjetiva” (Ricœur, 2002, p.197).

Todas estas cuestiones le llevan a Ricœur a interrogarse por los modos como se ha concebido tradicionalmente la imaginación: “¿El término ‘imaginación’ designa un fenómeno homogéneo o un conjunto de experiencias débilmente conectadas?” (Ricœur, 2002, p. 198).

La imaginación se entiende tradicionalmente bajo cuatro modos:

1. Se refiere a “la evocación arbitraria de cosas ausentes, pero existentes en otro lugar” sin que ello involucre “la confusión de la cosa ausente con las cosas presentes aquí y ahora” (Ricœur, 2002, p. 199), esto es, los recuerdos que repentinamente son evocados por la memoria.
2. Designa imágenes como retratos, cuadros, dibujos, diagramas “dotados de una existencia física propia, pero cuya función es tomar el lugar de las cosas que representan” (Ricœur, 2002, p. 199).
3. Se asocia a la ficción “que no evoca cosas ausentes, sino cosas inexistentes. A su vez, las ficciones se desarrollan entre términos tan alejados como los sueños, productos del dormir, y las invenciones dotadas de una existencia puramente literaria, como los dramas y las novelas” (Ricœur, 2002, p.199).
4. Se aplica a la esfera de las ilusiones, fantasías o alucinaciones, es decir, representaciones que, para un observador externo, se dirigen a cosas ausentes o inexistentes, pero que, para el sujeto hacen creer “en la realidad de su objeto” (Ricœur, 2002, p. 199).

Frente a estos modos, Ricœur (2002) afirma que las teorías de la imaginación admitidas por la filosofía, lejos de aclarar la ambigüedad relacionada con su uso, “se distribuyen más bien en función de lo que parece a cada una paradigmático en el abanico de los significados básicos” (p. 199). Tales enfoques “tienden a constituir teorías en cada caso unívocas, pero rivales de la imaginación” (Ricœur, 2002, p. 199).

De este modo, las teorías de la imaginación pueden caracterizarse de acuerdo al lado del objeto y del sujeto: “del lado del objeto, el eje de la presencia y de la ausencia; del lado del sujeto, el eje de la conciencia fascinada y de la conciencia crítica” (Ricœur, 2002, p. 199). Todas estas dificultades se revelan cuando se analizan las teorías de la imaginación, ante lo cual, Ricœur (2002) se plantea si estos problemas se refieren a un

defecto en la teoría de la imaginación o responden a un rasgo estructural de la imaginación que la filosofía tendría que dilucidar.

Conclusiones

En suma, Heidegger concibe la experiencia humana como un-estar-en-el-mundo en la que el trato con los objetos, las personas y consigo mismo confiere una naturaleza ontológica al entorno. El mundo, más que un lugar localizable, es un *ethos*, un espacio habitado que da cuenta de la correlación entre *Dasein* y mundo. En este sentido, el papel de los existenciales, que son categorías inmanentes que revelan esta copertenencia, constituye la base de la experiencia de mundo del *Dasein*; estos existenciales son los siguientes: comprensión, lenguaje y templos de ánimo. La relación del *Dasein* con el mundo está lejos de ser teórica y, por el contrario, se hace patente en el ámbito de la praxis. El *Dasein* desvela el sentido de su ser en la acción y, por ello, el cuidado se convierte en la estructura que configura completamente su ser-en-el-mundo. En efecto, las pre-ocupaciones, las ocupaciones y el trato con objetos y personas determinan el plexo de relaciones en que se mueve el *Dasein*. Y es esta idea heideggeriana del ser en el mundo la que Ricœur retoma, pero su análisis no apunta al estudio de la esfera de lo cotidiano. Contrario a ello, se enfoca en la comprensión narrativa de la acción de los individuos, de un colectivo o de la historia. Más que describir la realidad cotidiana, la fenomenología hermenéutica de Ricœur rehabilita la facultad de la imaginación para redescubrir, mediante la metáfora, una innovación semántica sobre el modo como se percibe el mundo. Esto es relevante éticamente porque abre la posibilidad de replantear, de forma discursiva y existencial, la relación del ser humano frente a los otros.

Esta rehabilitación de la idea de imaginación y narración por parte de Ricœur guarda conexiones con la fenomenología afectiva apoyada en la poética de la voluntad. Ricœur, al igual que Heidegger, insiste en la importancia del término ‘posibilidad’, que atraviesa la obra de ambos pensadores. Ricœur, en su poética de lo voluntario, propone una fenomenología que comprende las posibilidades humanas, la cual abarca el esfuerzo, la emoción y la pasión. Al igual que Spinoza, Ricœur defiende una antropología basada en el esfuerzo, el *conatus*; este esfuerzo es, propiamente, lo que su fenomenología afectiva se propone descifrar, mostrando la conexión entre emociones, voluntad y esfuerzo como un horizonte de sentido en las posibilidades humanas.

En ese sentido, la propuesta fenomenológica de Ricœur implica un descentramiento del sujeto respecto del mundo. El sujeto es sujeto de experiencia; ese mundo en el que el sujeto participa es llevado al lenguaje, es decir, se hace lenguaje. De ello resulta que la pluralidad de lenguajes sea un reflejo de la pluralidad de experiencias y de la profusión del mundo vital. La tarea de la filosofía es estudiar la relación entre lenguaje, experiencia

de mundo y acción. En esta relación, que se teje entre estas tres instancias, el papel de la imaginación es fundamental porque hace posible habitar el mundo y desvelar que el mundo es compartido. Vista así, la imaginación se convierte en un arma de resistencia contra el dominio de la razón instrumental. No obstante, cabe señalar que el problema a evitar es el de la crítica a la voluntad de dominio, de modo tal que no se reduzca a la idea romántica de un mundo idílico, premoderno y, por ende, carente de voluntad constructiva.

En contraste con esta idea del mundo idílico, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur es un intento por ofrecer una respuesta ante una situación crucial: el problema de la pérdida del mundo, la alienación del mundo vital por la colonización de unas determinadas formas de experiencias. La imaginación se abre paso en la narración como posibilidad de mundo por medio de la ficción. La ficción lleva a cabo una reorganización de la experiencia que se apoya en la función proyectiva de la imaginación, la cual participa en el dinamismo mismo del obrar en el mundo efectivamente vivido. Tal dinamismo de la imaginación juega un papel central no solo en la innovación textual, sino también en la acción individual, hecho que muestra que no hay acción sin imaginación. Esto queda también reflejado, al momento de elaborar un proyecto, en la motivación, o en el momento de poder llegar a hacer algo. La imaginación estaría asociada a un cierto plan de acción: a una progresión que va desde una simple esquematización de un proyecto, pasa por la figurabilidad de los deseos y llega a las alternancias imaginativas del “yo puedo”. Todavía más: la imaginación cumple una función progresiva que visualiza de manera general la posibilidad de lo práctico. Imaginación y sentimiento determinan, según Ricoeur (2002), el modo como se comprende la experiencia de mundo.

La facultad de la imaginación se transforma en el insumo con el que la fenomenología hermenéutica hace frente a la crisis vital en la que está sumergido el individuo. La imaginación amplía los horizontes vitales, al tiempo que tiende un diálogo con otras formas culturales y comunitarias de habitar el mundo. En consonancia con lo anterior, la imaginación, al poseer un fuerte potencial empático, permite una apertura que posibilita el descentramiento de la subjetividad. Este esfuerzo anima el ejercicio de tolerancia por la alteridad imprevisible del sentido; la imaginación permite que el yo sea un sí, pero pasando por el otro, poniéndose en la piel del otro: nos “aleja” de nosotros mismos, nos abre a la llamada del otro. Así, la imaginación abre al descubrimiento de dimensiones insondables del mundo circundante, así como de sentidos latentes o reprimidos; despreciarla conduciría a la experiencia humana a un nihilismo que niega toda profundidad y que sostiene la idea de que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera. Por estas razones, la imaginación es la posibilidad de mantener el mundo de la vida como, precisamente, *posibilidad*. En otras palabras, es el intento de renovar y actualizar en las vivencias la percepción inagotable del mundo. La imaginación es posibilidad y esto implica, precisamente, que la percepción no se reduce a la mera

objetualidad de las cosas, a la positividad de lo dado. La ficción que introduce la teoría de la imaginación quiebra con el prestigio del hecho: que las cosas tengan que ser así y no de otra forma. En contraste, la intervención de la imaginación hace posible que las vivencias se estudien como una narración en la que el poder de innovación semántica de la metáfora constituye la relación de sí mismo como un otro.

Referencias

- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Tecnos.
- Escudero, J. A (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 1)*. Herder Editorial.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* (J. L. Molinuevo, trad.; 4.ª ed.). Narcea Ediciones. (Obra original publicada en 1956).
- Heidegger, M. (2006). *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica: Curso del semestre de verano de 1924* (A. X. Ciria, trad.). Alianza Editorial. (Obra original dictada en 1924).
- Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza.
- Ricœur, P. (1980). *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, S. L.
- Ricœur, P. (1986). *Lo voluntario e involuntario I: El proyecto y la motivación*. Editorial Docencia.
- Ricœur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario II, Poder, necesidad y consentimiento*. Editorial Docencia.
- Ricœur, P. (1990). *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro.

Ricoeur, P. (1998). *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.

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

