

FILOSOFÍA

AFFECTIVIDAD, ENFERMEDAD Y DOLOR.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA PATOLÓGICA A LA LUZ DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA DE MARTIN HEIDEGGER

AFFECTIVITY, ILLNESS
AND PAIN.

TOWARDS A PHENOMENOLOGICAL
INTERPRETATION OF
PATHOLOGICAL EXPERIENCE
IN LIGHT OF MARTIN HEIDEGGER'S
EXISTENTIAL ANALYTICS

ALEJANDRO JIMÉNEZ RESTREPO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

alejojimenezr25@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-8445-8216>

JONNY ALEXANDER GARCÍA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

agarcia@uco.edu.co

<http://orcid.org/0000-0002-4273-9917>

NICOLÁS DUQUE NARANJO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

nico.duque.n@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3934-1171>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.01>

Recibido: 13 de enero de 2020.

Aceptado: 22 de abril de 2020.

Resumen: El propósito de esta investigación es dilucidar, a la luz de la ontología fundamental del primer Heidegger, la forma como se vive fenomenológicamente la enfermedad y el dolor en cuanto experiencias que pueden cumplir una función análoga a la de la angustia dentro del desarrollo del plan de la analítica existencial. Dentro de estas condiciones, la pregunta sería si estas experiencias podrían o no conducir al *Dasein*, a la posesión de su ser más propio y a una conciencia nueva, tanto de sí mismo como del mundo. Dentro de estas condiciones, lo que se pretende mostrar también es cómo la enfermedad y el dolor, en paralelo con el fenómeno de la angustia, pueden abrir al *Dasein* en sus distintos modos de ser o de encontrarse en el mundo y desde aquí demostrar que en definitiva lo que está en la base de la analítica existencial del *Dasein* es la pregunta fundamental por el cómo nos encontramos afectivamente en cada caso particular.

Palabras clave: fenomenología, Heidegger, enfermedad, dolor, analítica existencial, disposición afectiva.

Abstract: The purpose of this investigation is to elucidate, in the light of the fundamental ontology of the first Heidegger, the way in which Phenomenology, illness and pain are lived as experiences that can fulfill a function analogous to that of anxiety within the development of the plan of existential analytics. Within these conditions, the question would be, whether or not these experiences could lead *Dasein* to the possession of his own being and a new consciousness, both of

himself and of the world. Within these conditions, what is also intended to be shown is how disease and pain, in parallel with the phenomenon of anguish, can open *Dasein* in its different ways of being or meeting in the world and from here show that ultimately what is at the

base of the existential analytics of *Dasein* is the fundamental question of how we affectively find ourselves in each particular case.

Key words: phenomenology, Heidegger, disease, pain, existential analytics, affective disposition.

Introducción

La hipótesis que vertebra la presente investigación es la de la enfermedad y el dolor como experiencias coyunturales que retrotraen al hombre hacia sí mismo y que lo ponen en carrera de dar un nuevo sentido a sus vivencias. Dentro de este marco cabe también preguntarse hasta dónde la enfermedad, entendida como un fenómeno paralelo al de la angustia, puede poner al *Dasein* en la pista de su ser más propio a través de los diferentes estados de ánimo que la experiencia patológica abre y, si es posible o no, interpretar la analítica existencial formulada por Martin Heidegger como una hermenéutica fenomenológica de las emociones.

Para este cometido, serán de suma importancia las investigaciones desarrolladas por los siguientes autores: Ramón Rodríguez, Jean Grondin, Carlos Arturo Bedoya y Francisco de Lara, que ayudarán a aclarar la pregunta por el sentido del ser y el vivir fáctico en Heidegger. Así mismo la investigación realizada por el profesor Marco Antonio Sanz Peñuelas en torno al problema que comporta reflexionar sobre la esencia de la enfermedad y el modo como fenomenológicamente puede ser vivida a la luz de la ontología fundamental del primer Heidegger permite suministrar el substrato para una posible interpretación sobre lo que significa dentro del plan de la analítica existencial, estar o sentirse enfermo.

Dentro de este marco, las investigaciones elaboradas a partir de otras áreas del saber y otras vecindades de la filosofía tienen posibilidad de nutrir en un momento dado la investigación que a continuación el lector encontrará desarrollada en sus puntos capitales,

como el caso de las indagaciones que sobre la experiencia patológica realiza el médico y psiquiatra español Pedro Laín Entralgo, a quien le debemos sus grandes aportes desde la medicina antropológica en torno a la manera como la enfermedad es vivida por el paciente desde su componente biográfico y social y la manera como, desde antaño, se ha entendido el fenómeno en sus diferentes épocas con sus respectivas formas de intervención e interpretación acerca de la experiencia patológica. Así como Laín Entralgo, existen otros científicos y maestros que con su esfuerzo han aportado y hecho posible una interpretación sobre la analítica existencial de Martin Heidegger, en clave de la *Befindlichkeit*¹ (disposición afectiva) y en relación, sobre todo, con la vivencia de la enfermedad y el dolor.

Este trabajo se divide en tres partes: la primera parte está orientada hacia la elucidación de lo que para Heidegger viene a significar el concepto de facticidad o *vivir fáctico* y al esclarecimiento de lo que sea la pregunta por el sentido del ser, ya que este será el marco en el cual una posible interpretación de la enfermedad y el dolor cobrará sentido. La segunda parte está destinada, dentro de este itinerario, a mostrar cómo puede leerse en clave fenomenológica la enfermedad desde lo planteado, por ejemplo, por Hans-Georg Gadamer y Pedro Laín Entralgo, introduciendo la gran reflexión que sobre la misma realiza Marco Sanz Peñuelas, tomando como referencia la ontología fundamental del primer Heidegger; básicamente lo que se tratará en esta parte es poner en claro cómo la enfermedad, en analogía estructural con la muerte y la angustia heideggeriana, puede romper con el plexo de significatividad y retrotraer al *Dasein* a su poder ser más propio y cómo, una vez producido semejante movimiento óntico-ontológico, el *Dasein* puede significar su vivencia de la enfermedad y reincorporarse con una nueva conciencia al ciclo vital de sus actividades cotidianas.

La tercera y última parte, que precederá a nuestras conclusiones, estará dirigida a mostrar cómo la experiencia morbosa puede, según la lectura hecha por el profesor Sanz Peñuelas, abrir al *Dasein* en sus diferentes modos de ser en el mundo, equivalente a decir también que lo abre en sus formas más diversas de encontrarse o de sentirse en cada ocasión; asunto este de la enfermedad que, por si acaso, puede llegar a cumplir una función similar a la de la angustia que nos pone frente a nuestro propio ser, pero con la diferencia notable de que la enfermedad y el dolor, fenómenos distintos pero que hacen

¹ El concepto *Befindlichkeit* designa un modo particular de encontrarse en el mundo. A menudo es traducido como "disposición afectiva" o, como también lo hace Jaime Aspiunza en la traducción al castellano de los *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitbegriffs* de Martin Heidegger, por "encontrarse", indicando con esto que cada modo de ser de la personalidad y del carácter del *Dasein*, y cada acto o forma de entrar en trato con las cosas del mundo está atravesado por el cómo nos encontramos afectivamente en cada ocasión. Siendo así que en cada situación en la que nos ocupamos con esto o lo otro, aquello que comparece interroga al ser con respecto al modo como en ese momento se encuentra siendo-en-el-mundo.

parte de la misma trama estructural, pueden tomarse como existenciaros, en cuanto no solo abren al *Dasein* para la disposición afectiva de la angustia, sino en sus distintas formas de sentirse en o fuera de casa, desde sus más variados y complicados estados de ánimo. Interpretación que proporcionará los elementos necesarios para, por lo menos aquí, dejar planteada una forma, que acaso no será la única, de interpretar la ontología fundamental del primer Heidegger a partir de la famosa *Befindlichkeit*.

El comprender, el encontrarse y el discurso en cuanto modos eminentes de apertura en el marco de la analítica existencial

La fenomenología es un modo de investigación que no pretende derivar el conocimiento o la explicación de la experiencia fáctica de teoría del conocimiento alguna, ni mucho menos tiene por alcance la construcción de teorías y sistemas de conocimiento que estén alejados de lo que ella misma por esencia abre, a saber, la vida misma en su inmediato autodonarse. No sin razón sostiene el profesor Andrés Felipe López en su trabajo "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio", que la fenomenología consiste en desprenderse de todos los prejuicios y vicios que hacen que los "que viven se duerman al vivir mismo".² Y que, por consiguiente, despertar hacia una toma de conciencia nueva, tanto de sí mismo como del mundo, sería, de acuerdo con la lectura que de la obra de Edmund Husserl hace el profesor colombiano, la invitación que nos ofrece la fenomenología, en cuanto un modo de investigar que se atiene solamente a las cosas mismas, que, como dice Martin Heidegger en el parágrafo séptimo de *Ser y tiempo* (en adelante, ST), tienen que poder mostrarse "en directa mostración y justificación"³ de los fenómenos.

Por este motivo, continúa el profesor López afirmando que a la vida no se accede de otra forma que por ella misma.⁴ Y atenerse, como lo hace la actitud fenomenológica, al vivir mismo en cuanto tal es entender que la vida misma es la que debe proporcionar los elementos necesarios para poner en marcha la reflexión filosófica, que, dicho sea de paso, tiene que poner el acento en eso que hasta ahora había sido tomado por obvio para poder

² Andrés Felipe López, "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio", *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos*, no.1 (2015): 86.

³ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1997) <http://www.philosophia.cl>

⁴ Cft. López, "Teoría fenomenológica", 86.

ser realmente fenomenológica, y que no es otra cosa que nuestro ser mismo tomado entre manos en cada ocasión en la existencia.⁵

No en vano, también declara el profesor Carlos Arturo Bedoya, en su texto "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", que la vida sería, en el marco de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el asunto mismo de la filosofía y que, lejos de ser la reflexión filosófica un esfuerzo por construir teorías ajenas al vivir mismo que en un segundo momento explicarían la vida, esta reflexión debe correr pareja con los elementos constitutivos abiertos previamente por el vivir comprensor, al punto de que insiste que es por esto que Heidegger entendió la vida misma como hermenéutica de la facticidad y la filosofía como una autointerpretación del vivir fáctico. Por lo que si la filosofía se ha revelado desde los primeros cursos friburgueses como un modo fundamental de la vida que "repite" o explicita el saber, así sea parcial, que de sí misma posee la vida en virtud del despliegue de su eminente capacidad comprensora, entonces hay que afirmar con Heidegger que aunque la vida posea en sí una tendencia ruinante, también de ella brota una interpretación auténtica acerca de ella misma, que tiene por objeto preservar el acceso adecuado a la vida, protegiéndola de vicios e interpretaciones inadecuadas que pueden hacer que el vivir fáctico se auto-oculte a sí mismo, y que aquí Heidegger designa bajo el título de *filosofía*.⁶

Se sigue pues, que, según lo expuesto por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, la fenomenología se ocupa en última instancia de las esencias, las cuales, escribe Edmund Husserl, constituyen el fundamento de todo conocimiento y experiencia imaginable, y es así como en esta dirección Husserl habla de *fenomenología eidética* para referirse a la ciencia que se ocupa de la dilucidación de las intuiciones universales y del *a priori* universal de correlación *noesis-noema*, ocurrente en cada modo de ser de la conciencia, por el que es posible toda vivencia para el sujeto.⁷ Porque la vivencia (*Erlebnis*) es lo previo, como dice Merleau-Ponty, a toda construcción científica y de lo cual se ocupa la fenomenología.⁸

Sin embargo, continúa Merleau-Ponty en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, cuando refiere que la fenomenología, a pesar de que su interés primordial es el

⁵ Cft. Martín Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza Elguezabal (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 165-178.

⁶ Cft. Carlos Arturo Bedoya Rodas, "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", *Universitas Philosophica* 62 (2014): 108-109.

⁷ Cft. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 123-129.

⁸ Cft. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta Agostini, 1985), 8-9.

de llegar a captar y describir los estratos que están a la base de toda experiencia a través de la percepción e intuición pura, también entiende que la explicación tanto del hombre como del mundo tal y como nos son dados en inmediata mostración dependen de la facticidad⁹. Por lo que, así como en la actitud fenomenológica, con la reducción se pretende retroceder a las fuentes constitutivas mismas de la subjetividad trascendental, también, por otro lado, se busca darle un nuevo sentido a la vida y al ser del mundo que transcurre en actitud natural e ingenua, de manera incuestionable y absolutamente.¹⁰

Con esto en mente, se justifica por qué el plan de la analítica existencial de Martin Heidegger se convierte en el terreno por excelencia por el que un fenómeno tan antropológico como el de la enfermedad y la afectividad deben ser leídos y correctamente dilucidados.

Para este cometido, lo primero a considerar es que la analítica del *Dasein* se ofrece, según explica Heidegger, como el terreno en el cual la pregunta por el sentido del ser en general cobrará aquí sentido eminente. Puesto que, de acuerdo con los párrafos 3, 4 y 5 de ST, en el momento, no hay otro ente que viva en la claridad de su ser y que, en cuanto tal, tenga la capacidad de comprenderse a sí mismo y, desde este comprender (*Verstehen*),¹¹ pueda hacer transparente la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal. En otros términos, no hay un ente como el *Dasein* que, al plantear la pregunta por el sentido del ser del ente, él mismo quede incluido en las inmediaciones comprensivas de la misma pregunta, ya que, en definitiva, lo que busca poner en claro a través de ese preguntar es su propio ser ahí.¹²

Ahora bien, lo que caracteriza al ente que posee el modo de ser del *Dasein* es que a este ente le va su propio ser.¹³ Lo que significa que este ente que posee en sí mismo este peculiar modo de ser en cuanto tal es un ente privilegiado, como afirma Heidegger, en la medida en que tiene la posibilidad constitutiva de comprender su propio ser.¹⁴

⁹ Cft. *Ibid*, 7.

¹⁰ Cft. Edmund Husserl, *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. Antonio Zirió Quijano (México: UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988), 27-30.

¹¹ El concepto de *Verstehen* a menudo es traducido del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera como *comprender*, expresando con el concepto ese modo originario y eminente de apertura que caracteriza al *Dasein* en su estar descubierto, iluminando, abriendo sus posibilidades de ser en el mundo. En el caso del curso de Marburgo de 1925 dictado por Heidegger y que, en el mundo editorial es conocido bajo el título de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, el término se traduce por "entender-de", en cuanto un modo de ser fáctico de entendimiento originario y pre-teórico, por el que el *Dasein* se anticipa a sí mismo, y a sus posibilidades de ser en el mundo.

¹² Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

¹³ Cft. *Ibid*, 22.

¹⁴ Cft. *Ibid*, 148-153.

Ahora bien, a este estar descubierto en sí mismo en virtud de la comprensión, que así en primera instancia sea vaga, se revela como comprensión de su propio ser en el mundo ocupándose con las cosas del mismo, Heidegger le da el nombre de *apertura* (*Erschlossenheit*), haciendo referencia con este concepto de que en medio de todos los entes intramundanos que, según los párrafos 14 y 15 de ST, tienen el modo de ser de "lo a la mano".¹⁵ Hay un ente que es capaz de comprenderse a sí mismo, desde sí, y al mundo, y en cuanto tal permanece descubierto en sí mismo, iluminado, abriendo con la comprensión sus posibilidades de ser en el mundo¹⁶ y, como si fuera poco, también abriendo las tramas remisionales que hacen posible que el mundo pueda donarse en el estar abierto ocupándose con las cosas, el cual no es otro que el *Dasein*.¹⁷

De acuerdo con la explicación que ofrece el profesor Francisco de Lara acerca del *Ser en cuanto tal*, hay que destacar que esta apertura en la que el *Dasein* abre el mundo en plexos de significación, y por la cual se descubre a sí mismo en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, está fundada en una tríada propia de la constitución básica de este ente, que son: la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso, que encuentra a la vez el fundamento en la interpretación (*Auslegung*). Estos tres elementos, escribe de Lara, son co-originales de la constitución básica del *Dasein*.¹⁸

Para entender cómo se articulan estos tres modos de ser fundamentales del *Dasein* en el movimiento de la existencia no se debe perder de vista que aquello que se designa bajo el título de *Dasein* no es otra cosa que estar-siendo-en-el-mundo antes, incluso, de todo ejercicio reflexivo y conceptualización teórica. Lo segundo es que en su ya estar en el mundo previamente a todo acto de conocimiento, el *Dasein* ya está abierto al mundo a través de lo que Heidegger llama el *ocuparse* (*Besorgen*), entendido como ese entrar en trato con las cosas del mundo circumundano, en el que por medio de nuestras ocupaciones logramos abrir el mundo en sus posibilidades de ser para el *Dasein*.¹⁹ Es el entrar en trato con los entes intramundanos, que hacen en este punto de utensilios, por los cuales el mismo *Dasein* se sirve de ellos para la realización de sus posibilidades de ser en el mundo, como según Heidegger el *Dasein* es remitido a sus posibilidades fácticas de ser en, y como se pone al descubierto la significatividad, o la trama remisional que comparece en nuestro entrar en trato con algo, y en la que se revela el mundo en cuanto

¹⁵ *Ibid*, 74-82.

¹⁶ *Cf. Ibid*, 136-137.

¹⁷ *Cf. Ibid*, 82-85.

¹⁸ *Cf.* Francisco de Lara, "El ser en como tal", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Editorial Tecnos, 2015), 144-147.

¹⁹ *Cf.* Heidegger, *Prolegómenos*, 203-204.

plexo de significaciones.²⁰ Y de aquí que, para el filósofo de Messkirch, el mundo no sería tanto el resultado de una cantidad indeterminada de objetos ordenados geométricamente alrededor del *Dasein*, sino más bien aquello que tiene el modo de ser ocurrente de la comparecencia, y cuyo comparecer está atravesado por un horizonte remisional, de manera que lo que comparece lo hace solo en virtud de una trama o una totalidad respectiva a la que Heidegger denomina también, en sus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, como la mundanidad del mundo o lo que bajo el nombre de significatividad es ya conocida.²¹

Por este motivo, dice Heidegger, otorgando incluso preponderancia a ese entrar en trato con las cosas del mundo-en-torno, que el ocuparse no es otra cosa que el modo de ser básico por excelencia del estar-siendo-en-el-mundo.²²

Pero ¿qué es lo que hace que el *Dasein* pueda ocuparse con las cosas del mundo y, ocupándose en ellas, abrir el mundo mismo y deslizarse en las posibilidades abiertas por su respectivo entrar en trato?

A esta pregunta respondemos: la comprensión, la disposición afectiva o el encontrarse y el discurso como estructuras co-originarias que hacen posible el carácter eminente de la aperturidad.²³ La comprensión, considera de Lara, es lo que hace que el *Dasein* viva en la claridad de su ser (*Lichtung*), no a través de una toma de conciencia que hace del vivir un objeto teórico nada más, sino que con esta claridad se refiere Heidegger al mismo comprender del ser ahí como condición de posibilidad del aquí y del allí, que no tiene como característica el permanecer cerrado, sino que abre el mundo en sus posibilidades de ser para este ente.²⁴ Y que, en virtud de su relación peculiarísima con su ser, puede ser definido también, y más originariamente, como existencia y como facticidad, en la medida en que el comprender deposita en las manos del *Dasein* sus posibilidades de ser en el mundo.

Por otra parte, hay que señalar que aquello que comparece una vez es alumbrado por el comprender, sigue diciendo Heidegger, lo hace a partir de un determinado temple anímico, puesto que, como se sabe, la disposición afectiva o el encontrarse en cada caso, en cuanto estructura de cooriginariedad que marcha pareja con el comprender, caracteriza al *Dasein* en su estar abierto, y permite que lo así abierto, hablamos del ente intramundano que es puesto en libertad por el mundo, una vez que se abre en el ocuparse, nos afecte de alguna manera. El *Dasein*, continúa el pensador, desde siempre, y mucho antes de

²⁰ Cf. *Ibid*, 238-239.

²¹ Cf. *Ibid*, 234-241.

²² Cf. *Ibid*, 201-203.

²³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

²⁴ Cf. *Ibid*.

adoptar alguna actitud teórica acerca del mundo, ya ha sido templado anímicamente: todo cuanto comparece ante él está cargado con una connotación emocional, al punto mismo de que aquello que caracteriza a este ente existente está marcado por la afectividad, porque ser *Dasein* es encontrarse ya de una manera afectivamente determinada y abierta de estar en el mundo.²⁵

La afectividad, en este sentido, hace parte de la aperturidad, y es ese elemento constitutivo que subyace detrás de las posibilidades abiertas por el comprender mismo lo que determina el modo particular de encontrarse del *Dasein* en el mundo en cada caso y que prefigura el modo como afectivamente son vividas todas nuestras ocupaciones. Siendo así que encontrarse afectivamente en esta o cual situación es, como su nombre mismo lo indica, un estar templado en todo momento, atravesado por un estado de ánimo, que fluctúa de acuerdo con las circunstancias y el movimiento del vivir fáctico. Acerca de esto escribe el profesor de Lara, en un extenso comentario fenomenológico sobre ST, lo siguiente: "Lo que aparece está marcado en cada caso por un temple anímico, nos va a afectar de alguna manera, nos incumbe".²⁶

Así las cosas, tenemos que estar en el mundo es, en primera instancia, estar entregados a todas nuestras ocupaciones, responsabilidades, y a nuestras tareas y proyectos. Pero ocuparse con los útiles no solo es entrar en trato con el mundo, sino que también es entender que detrás de ese útil en el que nos ocupamos, o a través del cual buscamos un objetivo más elevado para nuestra vida, se abren unas posibilidades de ser en el mundo abiertas previamente por el comprender, las cuales ya han sido templadas desde un principio por la disposición afectiva.

De manera que todo lo que comparece lo hace desde un previo estar ahí abierto, comprendiéndolo como posibilidad de ser, y estas posibilidades de ser en el mundo abiertas por el comprender, de antemano y de manera paralela, también ya han sido abiertas por los afectos, los cuales abren estas posibilidades de ser desde una visión y un punto de vista permeado por el cómo nos encontramos realmente en ese momento.

No obstante, debe anotarse que lo que en definitiva abre el encontrarse no es otra cosa más que el ser. La afectividad abre el mundo y pone al *Dasein* frente a sí mismo, puesto que en última instancia encontrarse así o así es ser de este modo o de tal otro en el mundo. Por la disposición afectiva se le manifiesta al *Dasein* su propio ser en cuanto estando en sus manos, se le manifiesta el mundo como aquello donde se juega en cada caso ese ser y además como aquello que le va y le afecta.²⁷

²⁵ *Cf. Ibid.*

²⁶ De Lara, "El ser en como tal", 146.

²⁷ *Cf. Ibid*, 147.

El miedo, la tristeza, la angustia, el sentirse desazonado, los sentimientos de plenitud existencial que acompañan los momentos de felicidad, goce y esperanza en el porvenir son afectos todos que nos recuerdan que la existencia humana oscila entre estados de ánimo y que nuestro entrar en trato con los útiles está mediada por el cómo nos encontramos en cada instante.²⁸ No en vano, desde el punto de vista lingüístico y comunicativo, siempre que en nuestro camino topamos con otro ente que también posee el modo de ser del *Dasein*, y que co-existe junto con nosotros en la cadencia de lo público,²⁹ preguntamos y, a la vez somos interrogados por el otro, acerca de cómo estamos o nos encontramos en ese momento o en tales o cuales circunstancias determinadas. De manera que, he aquí, nuestro ser es abierto e interrogado acerca de su propio poder ser, y a la pregunta “¿cómo te va?” respondemos algo concerniente siempre en lo que toca a nuestro estado de ánimo y modo de ser en el mundo.

Y, cooriginariamente al comprender y al encontrarse en, tenemos el discurso, el cual, escribe Heidegger, no es otra cosa que la expresión lingüística, el enunciado o el conjunto de palabras organizadas coherentemente en una proposición que expresa el sentido de algo que, a propósito, de antemano, ha sido abierto previamente por el comprender y por la interpretación (*Auslegung*). En este punto también recogemos las palabras del profesor Francisco de Lara cuando declara que el enunciado o la expresión lingüística no es como tal la interpretación misma, sino que el enunciado es tal en razón de la interpretación, entendida, como bien expone Heidegger a la altura de la sección 31 de su curso de verano dictado en Marburgo, como “un abordar algo en cuanto algo”,³⁰ o como la realización de las posibilidades abiertas previamente por el *entender-de*, o lo que es lo mismo desde el punto de vista de ST, por el comprender (*Verstehen*).

Interpretar es la apropiación que de sus posibilidades de ser en realiza el *Dasein*. Pero esta interpretación, tal y como es entendida por Heidegger, poco o nada tiene que ver con un acto teórico del pensamiento, ni mucho menos con una invención mental, ni tampoco puede identificarse la interpretación como el resultado de un método aplicado para llegar a conocer cierto tipo de objetos; más bien, toda construcción teórica y científica depende o se funda mejor en esta interpretación que no es otra cosa que una apropiación, que una realización de las posibilidades de ser en el mundo.³¹ Realización que lleva a cabo el *Dasein* y que conduce a una conceptualización fundada no en teoría del conocimiento alguna, sino en la facticidad, es decir, en eso que el profesor Marco Sanz Peñuelas,

²⁸ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

²⁹ Cft. *Ibid*.

³⁰ Heidegger, *Prolegómenos*, 375.

³¹ Cft. Heidegger, *Prolegómenos*, 374.

leyendo a Heidegger, entiende como aquello de lo cual nos es imposible tomar distancia alguna, puesto que somos en definitiva nosotros mismos, en nuestro modo de ser y de encontrarnos en cada ocasión, descubriéndonos como existencia y anticipándonos a nosotros mismos.³²

Con esto en mente, hemos llegado a la estructura de la *previedad*, en la cual Heidegger considera que es en nuestro entrar en trato con las cosas del mundo a través del ocuparse como un modo básico de *estar-siendo-en*, en donde se abre el ver previo (*Vorhabe*), la mira previa (*Vorsicht*) y la concepción previa (*Vorgriff*), que son, dicho sea de paso, la estructura básica que prefigura toda posible interpretación y teoría del conocimiento, que bajo el título de *comprensión* es ya conocida y que, por si acaso, proporciona los elementos para el plan de la analítica existencial.³³

De esta manera tenemos que el comprender, la afectividad y el discurso, que tiene su base en la interpretación como realización de las posibilidades de ser abiertas por el vivir comprensor, no son actos del pensamiento cognoscitivo que vamos ejecutando conforme se desarrolla el movimiento fáctico de la existencia, ni mucho menos es una triple estructura de la cual es necesario tomar conciencia de ella para ir paso a paso, cual método experimental, hasta la formulación de enunciados por medio de los cuales podemos incluso llegar a comunicarnos con otros. Más bien, de acuerdo con Heidegger, es importante destacar que estos tres elementos constitutivos son lo que hace posible el ser en el mundo, o aquella estructura básica que permite entender al *Dasein* como lo que está claro en sí mismo, y que constituye su aperturidad, por la que los entes intramundanos son puestos en libertad en el ocuparse (*Besorgen*).

Con lo que se pone de manifiesto el hecho de que el comprender, el encontrarse en cada caso particularísimo, y el discurso, hacen parte de la esencia misma de la existencia y constituyen la facticidad del *Dasein* y su condición de arrojado. De modo que no hay necesidad de remontarse a un esfuerzo intelectual por captar estos existenciaros, ni menos aún para verlos realizados en la existencia, puesto que no son operaciones cognoscitivas del pensamiento; por el contrario, estos elementos cooriginarios entre sí se articulan en todo momento en la existencia, siendo parte esencial de la constitución básica del *Dasein*.³⁴

³² Cf. Marco Antonio Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2017), 30-31.

³³ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, 374-377.

³⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*.

Impropiedad y propiedad: el ritmo del vivir fáctico y la angustia como disposición afectiva fundamental

De acuerdo con la interpretación sobre la analítica existencial que el profesor Marco Sanz Peñuelas realiza en su obra titulada *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"*, este poder ser del *Dasein* que está guiado por las posibilidades que él mismo abre en su paso por el mundo está atravesado por los fenómenos de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) de la vida fáctica, que según el pensador constituyen semejantes modos fundamentales de ser del *Dasein*, el ritmo del vivir fáctico.³⁵

En este punto hay que decir que el ritmo es una característica ontológica que "simplemente describe el nivel de intensidad con el que son asumidas las vivencias".³⁶ Dentro de estas condiciones, se tiene que, según lo expresado por el profesor español, cada persona posee un ritmo de vida, siempre distinto de uno al otro, y la intensidad con la que son vividas las vivencias varía de acuerdo con la forma como se asume la vida en estas u otras circunstancias.

De aquí que cada ser humano, incluso estando tal vez en las mismas circunstancias, puede apropiarse o vivir este u otro episodio del ciclo vital siempre de una forma distinta a la forma como viven ese mismo momento otras personas; ello obedece no solo al componente biográfico que marca la diferencia entre un sujeto y otro, sino también al modo como nos sentimos en ese momento específico de nuestra existencia. Puesto que el cómo nos encontramos puede llevarnos a que una misma situación sea vivida de un modo diferente por distintos sujetos que se encuentran en esa misma situación de vida. Incluso es muy posible que el mero hecho de que, en ciclos o etapas diferentes de nuestra vida, nos hallemos en la misma situación de hace algunos años, o de hace una semana y, sin embargo, no por ello el modo de vivir ese momento es igual que los anteriores; lo cual prueba no solo el carácter variable de nuestros estados de ánimo, sino el que el *Dasein* en sí mismo está atravesado por todas partes por la disposición afectiva.³⁷

Nótese incluso en el proyecto de 1927, Heidegger mismo consideró que el paso de la impropiedad caracterizada por la caída (*Verfallen*), en la cual el *Dasein* se encuentra alejado de sí, perdido en el mundo cotidiano gobernado por la habladería, la ambigüedad y

³⁵ Cft. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 38-42.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

la curiosidad, a su poder ser más propio, está marcado por la angustia (*Angst*) como disposición afectiva fundamental, que para Heidegger pareciera ser, tal vez, el único estado de ánimo capaz de provocar que el *Dasein* pueda ponerse frente a su propio ser.³⁸

Así las cosas, se tiene que la angustia, a diferencia de la interpretación fenomenológica sobre el ante qué, el de qué y el porqué del miedo que elabora Heidegger en la sección 30 de *ST*,³⁹ tiene como característica de que en ella el *Dasein* está enfrentado a su poder ser más propio, en razón de que, en la disposición afectiva de la angustia, la mundanidad del mundo, conocida también como *significatividad*, queda suspendida, perdiendo significado para el *Dasein* todos aquellos entes intramundanos en los que anteriormente se volcaba su atención en el ocuparse. Este estado de ánimo, al que Heidegger da el nombre de *angustia*, no es por otro lado un sentirse angustiado por un ente intramundano que tiene en sí mismo el modo de ser de lo amenazante, tal y como se da en el fenómeno del miedo; antes bien, lo característico de la angustia es que en ella no hay entes intramundanos, se asiste por lo tanto a la nada, y esa nada quiere decir que el *Dasein* ha perdido su contacto cotidiano con la familiaridad de su *mundo-en-torno*, de manera que en la angustia se efectúa una ruptura de parte del *Dasein* con el curso vital de su existencia.⁴⁰ Las ocupaciones, tareas, responsabilidades y proyectos quedan aplazados y pierden sentido para el *Dasein* en semejante estado de ánimo, y este se ve aislado de su mundo familiar al punto de que se deja de sentir como en casa (*Ungeheuer*).⁴¹

En su obra *El estado oculto de la salud*, Hans-Georg Gadamer sostiene que cuando Heidegger habla del fenómeno de la angustia no está hablando desde el concepto de angustia trabajado por la antropología médica, sino que, para el pensador, el estado de ánimo hace referencia más bien a una situación fundamental del vivir fáctico mismo, en la cual somos arrancados de la familiaridad de nuestros hábitos y ocupaciones, para quedar expuestos a la desazón y a la inhospitalidad, sentimientos que según Heidegger vienen, como es habitual, acompañados por un extraño sentimiento de no sentirse como en casa.⁴² No sentirse como en casa es entonces romper con la familiaridad (*Vertrautheit*), con ese estado tranquilizante y por lo demás alienador, suscitado por el *uno* (*Das-man*), o por la *condición de arrojado*.⁴³

³⁸ Cf. *Idem*.

³⁹ Cf. *Idem*.

⁴⁰ Cf. Juan José García Norro, "El cuidado como el ser del *Dasein*", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Tecnos, 2015), 169-173.

⁴¹ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁴² Cf. Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, trad. Nélica Machaín (Barcelona: Gedisa, 1996), 167-171.

⁴³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

Así pues, tenemos que en alemán *ungeheuer* (no estar en casa) significa, dice Gadamer, un carácter afectivo que toca las fibras ontológicas del ser en el mundo, que expresa el sentimiento de enormidad y profundidad del vacío y que alude también al extrañamiento, a la lejanía y el enajenamiento de un mundo que ha perdido su carácter familiar para un ser que, sin poder escapar necesariamente de su realidad, se siente constreñido, abandonado, desamparado y desazonado.⁴⁴

A la altura de este solemne discurso, Gadamer también cita una de las expresiones favoritas de Hegel, "*Einhausen*", que significa refugiarse en casa de los miedos y de aquello que puede resultar amenazante en la medida en que, de ser alcanzados por el ente que pone al descubierto a través de la amenaza nuestra integridad, nuestra posibilidad de dejar de ser en el mundo, podemos sentirnos lejos de casa.

Por otra parte, la angustia no es un acto intencional que tiene por correlato un ente determinado, más bien la nada es aquello que comparece en la angustia como disposición afectiva fundamental.⁴⁵ Empero, en medio de esta nada en la cual se efectúa un proceso de desentetización en la que todo pierde significado, resplandece el ser del ente que posee el modo de ser del *Dasein*. Puesto que, al contrario del miedo en el cual la amenaza y el sentimiento de peligro crecen en la medida de que el ente intramundano que amenaza se acerca paulatinamente hasta provocar el susto o el pánico, momento en el cual el *Dasein* se pone frente a su ser así sea por un instante en la angustia, no hay como tal una sensación de espanto que al mismo tiempo, como en el miedo, ponga al *Dasein* frente a su poder ser propio para casi de inmediato hacer que huya de sí mismo por el susto provocado.⁴⁶ Por el contrario, es por esta razón como la disposición afectiva de la angustia adquiere primacía frente a otros afectos y sentimientos, ya que, por un lado, corta el cordón umbilical que nos ata a la familiaridad de nuestras ocupaciones, aislándonos en sí mismos y, por otro, nos pone en la pista de nuestro poder ser más propio, sin necesidad de que nos haga emprender la huida de nosotros mismos.

Sin embargo, y de acuerdo con lo dicho por los profesores Ramón Rodríguez y Juan José García Norro, el tránsito guiado por la angustia que va de la impropiedad o la caída a la propiedad o poder ser más propio no puede entenderse como "un estado excepcional del sí mismo", o como una ruptura irreconciliable con la familiaridad de nuestras ocupaciones, como si la esfera de propiedad ganada por el *Dasein* en la angustia fuese algo que rompe definitivamente con el plexo de significatividad; más bien, como dice Rodríguez, la propiedad no es otra cosa que una modificación fáctica de orden ontológico

⁴⁴ Cft. Gadamer, *El estado oculto*, 169-171.

⁴⁵ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁴⁶ Cft. De Lara, "El ser en como tal", 147-151.

del uno.⁴⁷ De otro modo, el *Dasein* no podría volver a conectar con su cadencia, con el quién cotidiano, y no podría tomar conciencia del ritmo con el que ahora asume sus vivencias. Algo muy parecido a lo planteado por Edmund Husserl cuando considera que, así en la universal suspensión provocada por la reducción trascendental, el mundo en modo alguno ha quedado anulado para siempre.⁴⁸ Puesto que, como se sabe, la fenomenología trascendental tiene entre sus pretensiones el poder volver al mundo para otorgarle un nuevo estatuto filosófico tanto a nuestras vivencias intencionales como a las tesis de la actitud natural, que, como bien describe el profesor Roberto Walton en su obra *Intencionalidad y horizonticidad*,⁴⁹ se revela como una de las tres vías para dar el retroceso a la vida trascendental egológica.⁵⁰

La diferencia estaría en que, mientras que para Husserl el movimiento que va del mundo ingenuamente vivido hacia una toma nueva de conciencia, tanto de sí mismo como del mundo, está orquestado por una actitud reflexiva, en Heidegger encontramos que este movimiento que va de la impropiiedad a la propiedad de la existencia, al poder ser más propio en cada ocasión, está guiado no tanto por una actitud metódica, como en el caso del primero, sino por la disposición afectiva o *Befindlichkeit*.

Ahora bien, la pregunta en este punto está en la dirección de la causa de la angustia como disposición afectiva fundamental. Según la explicación del profesor García Norro y de Ramón Rodríguez, la angustia no tiene por causa un esfuerzo mental, ni mucho menos es un acto de intencionalidad al mejor estilo husserliano en el que todo queda resuelto en el análisis intencional de la estructura *noesis-noema*, ocurrente en cada vivencia. Al contrario de esto, la angustia tiene su fundamento en la facticidad, en lo que Heidegger denominó, en el tratado de 1924 titulado *El concepto de tiempo*, como el estado interpretativo público o en el *uno* o el quién del *Dasein* cotidiano.⁵¹ No obstante, se confiesa que, en el proyecto de 1927, el mismo Heidegger no es muy claro cuando, hacia la altura de las secciones 39 y 40 de ST, no pareciera dar mayores luces de cómo se pasa de la impropiiedad al poder ser propio, entendido también como lo cada vez mío que queda abierto a

⁴⁷ Cf. Ramón Rodríguez García, "El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Tecnos, 2015), 136-142.

⁴⁸ Cf. Husserl, *Meditaciones*, 75-86.

⁴⁹ Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2015), 40-41.

⁵⁰ De acuerdo con la reflexión elaborada durante varios años por el profesor Roberto Walton sobre la obra de Edmund Husserl, se reconocen tres vías para dar el giro a la fenomenología trascendental: la vía cartesiana o meditativa, la vía psicológica y la vía abierta por el análisis fenomenológico del mundo de la vida.

⁵¹ Cf. Martín Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2004). Y Cf. Rodríguez, "El ser-en-el-mundo".

través de la angustia. Cómo se angustia el *Dasein* es algo que por lo menos para nosotros no resulta claro totalmente. Y, sin embargo, Heidegger responde que la angustia se angustia por el estar en el mundo, lo que de cierto nos sigue llevando a la interpretación de que solo un ente como el *Dasein*, que posee el modo de ser por antonomasia del estar-siendo-en, está en la capacidad de angustiarse y, por consiguiente, de tomar su propio ser entre sus manos como cuidado (*Sorge*).^{52,53}

Sin embargo, una lectura atenta sobre la ontología fundamental del primer Heidegger, que puede ofrecer luces acerca de la posibilidad de que otros fenómenos igual de importantes al de la angustia dentro del marco de la analítica existencial sean capaces de suscitar este movimiento que va de la impropiedad a la propiedad, es la que nos ofrece el profesor Sanz Peñuelas en su obra *Fenomenología y enfermedad*, ya que en ella el pensador busca desanudar la trama que hay en la analogía estructural entre angustia y enfermedad, y con ello tratar de mostrar cómo la enfermedad, leída a partir de la analítica existencial, puede ser tomada por un existencialista por el que puede abrirse el *Dasein* en sus diferentes modos de ser en el mundo, entendidos tales modos de ser como formas en las que el *Dasein* se encuentra en cada caso particular.

Hacia una obtención del concepto fenomenológico de enfermedad como existencialista y su relación con el dolor

De acuerdo con Sanz Peñuelas, la capacidad humana de sentir dolor es tan primaria como sentir hambre, sueño, o como las sensaciones de placer, o como los sentimientos de alegría y tristeza; o tan originaria e inherente a la constitución fundamental del ser humano como el lenguaje articulado o simbólico.⁵⁴ Dentro de estas condiciones, también se tiene que la enfermedad como los estados de ánimo caracterizados por la aflicción y los sentimientos de vulnerabilidad y fragilidad que acompañan esta disposición anímica, suscitada por un estado patológico tal que amenaza con apagar definitivamente la llama de la vida, son tan originarios como el don de poder ser mismo.

⁵² Cft. García Norro, "El cuidado", 170-173.

⁵³ Según la interpretación del profesor Juan José García Norro, la angustia en el pensamiento de Heidegger es lo que en definitiva abre, en su poner radicalmente al *Dasein* frente a su sí mismo, la totalidad del todo estructural o, lo que desde ST, el mismo Heidegger entiende como la estructura fundamental a la que se remonta toda ocupación o modo de ser en el mundo, el cuidado.

⁵⁴ Cft. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 111.

No obstante, todavía no se logra tener claro el para qué del dolor y la enfermedad en la vida del hombre. ¿Pero por qué hablar de enfermedad y dolor, y cuál sería su lugar en la vida del ser humano? o ¿qué es lo que hace que en una investigación, que se propone aclarar el sentido de la afectividad a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger, se tome en cuenta la importancia y la necesidad de introducir la utilidad de la experiencia lesiva y del estado patológico? O acaso, ¿qué es el hombre para que la experiencia del dolor y la enfermedad influya en su forma de relación con su mundo-en-torno? Las preguntas planteadas ya nos dan un prisma por el cual analizar el modo como influyen estas experiencias en la vida humana. Este prisma o, como diría Heidegger, esta mira previa por la que advienen los fenómenos del dolor y la enfermedad a comparecencia dentro de esta investigación no es otra que la marcada por la misma constitución básica del hombre, entendido como ser-en-el-mundo.

Hablar del hombre comporta ya hablar de la esencia de su naturaleza, de su constitución en lo que toca a su estructura, como diría Edgar Morin,⁵⁵ multidimensional, puesto que para nadie es un secreto que el hombre, lejos solamente de ser una mera cosa entre otras, o de ser un *animal rationale*, es una unidad que reviste múltiples y variadas formas de ser en el mundo. Es un ser que ríe, que llora, que tiene la capacidad innata de desarrollar discurso, ya sea este oral o escrito, que construye símbolos, mundos paralelos, simétricos o asimétricos, lenguajes o formas de expresión artísticas y mágicas que dan cuenta de su carácter dinámico y diverso; cuyas producciones y acciones están también atravesadas no solo por la luz de la racionalidad hecha consciente o no, sino que a menudo son gobernadas por fuerzas oscuras inconscientes que imprimen a la obra producida o acción ejecutada en cada caso el carácter de lo impredecible, de lo enigmático, de la genialidad. No en vano es por ello que Xavier Zubiri sostiene que "el hombre es un animal de realidades".⁵⁶

Considérese, sin embargo, que detrás de todos estos modos de ser en el mundo, la enfermedad y el dolor juegan aquí un papel preponderante que no podemos dejar de lado si lo que se pretende es obtener un concepto fenomenológico de la enfermedad, por el cual se pueda entender mejor lo que para Heidegger vendría siendo la función de la afectividad dentro del itinerario de la analítica existencial del *Dasein*.

Es por esto que, en el caso del dolor, como tema de nuestras averiguaciones, es un fenómeno muy complejo de definir, lo que comporta en una primera aproximación y en miras de una posible caracterización fenomenológica del mismo definir lo que este por esencia no es: el dolor no es un ente que posee el carácter de lo "a la mano" o del útil

⁵⁵ Cft. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1999), 16.

⁵⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1998), 47.

heideggeriano,⁵⁷ sin embargo, que no posea en sí mismo este valor de útil no significa de ningún modo que no sirva para nada, o que no tenga una función en la vida del hombre, puesto que el dolor puede entenderse como aquello que nos constituye como humanos, o que nos hace sentir que estamos vivos, a través de la posesión de un cuerpo que constantemente es víctima del aguijón infecto del dolor.

Lo mismo podría decirse de la enfermedad: en principio pareciera tener un carácter netamente negativo dentro de lo que es la vida del hombre, sin embargo, hay que destacar el hecho de que tanto la enfermedad como el dolor y el sufrimiento, en cuanto la forma en la que cada sujeto vive individualmente su dolor,⁵⁸ son experiencias que pueden hundir en un profundo sentimiento de abatimiento y desazón al hombre, tan es así que, en el caso de pacientes que padecen de los terribles dolores provocados por un cáncer pancreático en su último estadio, o por una enfermedad coronaria, por poner un caso, es muy plausible que sientan que la vida se les escapa y, con ella, todos sus proyectos y expectativas, al punto de que asisten al desmoronamiento de su existencia.

En este punto, recogemos el análisis magistral que Pedro Laín Entralgo desarrolla en su obra *La enfermedad como experiencia* acerca de los cuatro sentimientos originarios que acompañan la experiencia de la enfermedad, cuando refiere que la aflicción, el sentirse amenazado, la soledad y el recurso son las notas esenciales que constituyen el sentirse enfermo. Y estos sentimientos van en aumento en la medida en que el estado patológico se agrava más. Por lo que, como se sabe desde esta interpretación, la aflicción se asocia de acuerdo con el grado del impedimento y molestia que la experiencia patológica imprime en la persona enferma. Un estado de ánimo morbosos y perturbador como la aflicción puede conducir a un sentimiento general de malestar, y ese malestar conlleva muchas veces un sentimiento de incapacidad en el preciso momento en el que nos damos cuenta que nos faltan las fuerzas para reengancharnos al curso de nuestro ciclo vital cotidiano. Escribe a propósito el médico español:

La enfermedad aflige molestando, causando molestias positivas, como el dolor, la ansiedad y el vértigo, y a la vez impidiendo el ejercicio de alguna de las actividades propias de la vida en salud: obliga a guardar cama, impide mover un miembro, priva de la visión o del habla,

⁵⁷ Es importante subrayar que, para Martin Heidegger, tanto en *Sein und Zeit* como en sus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, el ente que yace en el modo de lo a la mano es un utensilio puesto a disposición y que posibilita el ocuparse con las cosas del mundo-en-torno (*Besorgen*) para el *Dasein*. Desde aquí puede hacerse la lectura de que el dolor no es un ente de este tipo, lo que no quiere decir que su carácter funcional y operativo esté vedado en la vida del hombre. Para una profundización en este tema pueden leerse las páginas 68 y 69 de *Ser y tiempo* (1997) y de la 233 a la 235 de los *Prolegómenos* (2006) de Heidegger en las versiones que usamos en este texto.

⁵⁸ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 114.

etc. Así entendida, la aflicción es el ingrediente más notorio del sentimiento general e inmediato de la enfermedad.⁵⁹

Por otra parte, la aflicción está fundada en la preocupación constante que puede tener un paciente cuando ve amenazada su vida por causa de su enfermedad. Lo que nos lleva al segundo sentimiento originario del que habla,⁶⁰ cuando afirma que cooriginariamente a la aflicción sobreviene el sentimiento de vulnerabilidad y fragilidad inherente a la amenaza, en cuanto a que es en la enfermedad cuando, en palabras de Heidegger, estamos vueltos hacia la muerte como la posibilidad de ser más extrema del *Dasein*. Momento en el cual, el miedo ante la idea de dejar de ser en el mundo aumenta, en la medida en que nuestro cuerpo maltrecho, deteriorado e irreconocible por los estragos irreversibles generados por la enfermedad, nos pone en sobre aviso de que en cualquier momento la muerte, que cada uno es en sí mismo, se materializará en nosotros.⁶¹

De aquí que la aflicción va en aumento en la medida en que el sujeto que sufre su enfermedad ve crecer también la amenaza de la muerte que pisa sus talones. De modo que el grado de amenaza determina aquí el nivel de aflicción, y es en ese sentirnos amenazados y afligidos en donde tiene lugar el tercer sentimiento cooriginario: la soledad. La persona que sufre sin tregua por causa de su enfermedad y dolor siente que todo a su alrededor pierde significado. Los proyectos, tareas, deberes, responsabilidades, ocupaciones y hasta sus momentos de ocio quedan congelados en el tiempo; el curso de su vida de un momento a otro se ve interrumpido por causa de su cuerpo enfermo, puesto que, sin haberlo siquiera sospechado y sin haber deseado padecer lo que actualmente vive, encuentra que sus piernas no responden, su cabeza da vueltas y el dolor que restringe, incluso su capacidad de habla le ha arrinconado, lo ha arrancado violentamente de todo cuanto es él y lo ha reducido por completo a un cuerpo enfermo. Víctima de las punzadas, daños, clavos y de las sensaciones de ardor intenso producidas por el dolor, el cuerpo solo es capaz de emitir alaridos y, tras los velos del tormento infernal, el yo ha quedado reducido a la sensación de dolor que templea al *Dasein* de un modo tal que le hace descubrirse como un ser afectivo.

Así las cosas, se tiene que, una vez interrumpido el curso de hábitos cotidianos, el hombre cae en un abismo y se sabe a sí mismo solo con su enfermedad. Los demás, a sabiendas de que no hay remedio para el mal que pareciera aquejar gravemente al enfermo, como piensa Sanz, tratan de animarle con palabras reconfortantes que pueden provocar el efecto, así sea por un vago instante en él, de que no hay de qué preocuparse y que

⁵⁹ Cf. Pedro Laín Entralgo, *La enfermedad como experiencia* (Madrid: Alianza, 1966), 62-63.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, 63.

⁶¹ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, 395-396.

todo estará bien, haciendo renacer en el paciente la esperanza de un futuro mejor y saludable. Pero, como también se sabe, dice el pensador español, tales intentos por lograr que el enfermo pueda recobrar el ánimo para así librar su última batalla forman parte de lo que Heidegger denomina el esfuerzo por devolver a ese *Dasein* al estado tranquilizante y alienador característico de la caída, o del estado interpretativo público, en el cual todo descansa en la tranquilidad alienante de que todo está dicho, visto y leído, de modo que no hay nada de lo cual deba el *Dasein* preocuparse.⁶²

Y, sin embargo, a pesar de estas palabras de aliento dirigidas al paciente, el enfermo se siente aislado, marginado, a solas consigo mismo. Y su soledad se hace más patente cuando entiende que nadie mejor que él puede comprender el calvario que vive cada vez que es dializado, o cada vez que el cáncer gástrico en su fase terminal le hace gritar del dolor. El modo como vive su enfermedad es vivo testimonio de que, en este estado morboso, su cuerpo adolorido es cada vez el suyo propio y que nadie más puede sufrir como él, lo que por suerte le ha tocado sufrir por causa de su enfermedad. Sobre esto encontramos en *Fenomenología y enfermedad* una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger, un fragmento que reza así:

Resulta un hecho incontestable el que, por más honda que pueda ser la empatía entre dos personas, nunca un familiar, un médico, un enfermero podrá sentir en carne propia la enfermedad o el dolor que un paciente experimenta en la suya. En cierto sentido, el dolor no conoce otra evidencia más que su rabiosa actualidad. En definitiva, en la experiencia lesiva el sujeto se encuentra a solas consigo mismo aunado a su realidad carnal.⁶³

Así entonces que, abandonado, desazonado y de un modo solitario, vive su enfermedad y dolor. Y, no obstante, se niega en medio de su resignación a la idea de dejar de ser algún día, puesto que consigo alberga la esperanza de que todo volverá a la normalidad y que su vida pronto marchará de nuevo sobre rieles. Y con ello se ha llegado al último sentimiento que acompaña la tragedia del enfermo. De acuerdo con Laín, el recurso sería ese otro sentimiento originario que se articula con los anteriores y que no es otro sino la expectativa que el paciente alberga de poder volver a reincorporarse a las dinámicas propias de su mundo-en-torno y a sus actividades cotidianas.⁶⁴

Con esto en mente, tenemos que la enfermedad tiene la peculiar capacidad de aislarnos, de retrotraernos en nosotros mismos y de revelarse en este sentido como una pausa, o como una desaceleración en el ritmo con el que habitualmente nos entregamos a nues-

⁶² Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁶³ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 119.

⁶⁴ Cft. Laín Entralgo, *La enfermedad*, 62-65.

tras ocupaciones y tareas. En otras palabras, rompe con el ciclo de vida cotidiana en el que desde siempre habíamos vivido antes de ser alcanzados por el aguijón de la enfermedad, que en principio todo lo nubla y opaca, pero que, al mismo tiempo, conduce este estado morboso a una conciencia nueva de sí mismo y también del mundo, de manera tal que a través de la enfermedad se puede donar un nuevo sentido a la existencia. He aquí su utilidad práctica: porque, tal y como refiere el profesor Sanz Peñuelas cuando declara, tirando del recurso de la música, que la experiencia patológica es semejante al timbre de una nota de piano que accidentalmente se cuelga en la pieza musical, pero que en vez de echar al traste la melodía marca un nuevo ritmo en la vida del hombre.⁶⁵

Esto significa que la vivencia fenomenológica de la enfermedad se revela como una experiencia coyuntural que obliga al hombre a significar su enfermedad y existencia. Dentro de estas condiciones, cabe preguntarse entonces hasta dónde la experiencia del dolor y la enfermedad puede, en el marco de la ontología fundamental de Martin Heidegger, romper con el nexo de significatividad en el cual, a través del ocuparse con las cosas, el *Dasein* abre el mundo en plexos de remisiones. En otras palabras: hasta qué punto la enfermedad y el dolor pueden alejarnos por completo de la familiaridad del mundo circundante y conducir al *Dasein* a ese poder ser más propio, que, hasta ahora, había sido alcanzado solo por la disposición fundamental de la angustia.

La respuesta a esta pregunta de alguna manera ya la hemos dado en el transcurso de estas páginas: el *Dasein*, cuyo modo de ser originario es el de estar-siendo-en-el-mundo, desde siempre ha estado instalado en la familiaridad de su mundo-en-torno, en el que co-existe con otros entes que también poseen el modo de ser del *Dasein*. Habitando en la cadencia de la familiaridad de sus ocupaciones y compromisos, se siente como en casa, así, él mismo sea para sí lo más lejano.⁶⁶ No obstante, cuando sobreviene la calamidad de la enfermedad, el *Dasein*, como afirma Sanz Peñuelas, "desembarca el tren de sus rutinas";⁶⁷ rompiendo con todos sus hábitos de vida y, en cuanto tal, es puesto por la enfermedad frente a sí mismo.⁶⁸

Con esto en mente, no resulta difícil reflexionar en que, en la enfermedad, el *Dasein* no solo es arrancado del suelo de su estar-en-casa, sino que también retorna a sí mismo y entonces es ahí en donde sabe que algo en su forma de percibir el mundo y su propio ser ha sido modificado, sin siquiera él haberlo deseado. De esto se desprende que el estar enfermos puede revelarse aquí, tal y como considera uno de los discípulos de Heidegger,

⁶⁵ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 109-110.

⁶⁶ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁶⁷ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 143.

⁶⁸ Cf. *Ibid*, 156-159.

Fredrick Svenaeus, como un no sentirse en casa (*Un-zuhause*). La enfermedad incomoda, genera molestias, perturbaciones fisiológicas y psicológicas, que hacen que se rompa el equilibrado ciclo de la vida. Y, como también afirma Medard Boss, cuando considera que la naturaleza humana es tan frágil y vulnerable que basta no más con que uno se corte y se pinche un dedo y empiece a manar la sangre para que el radio de atención quede reducido por completo a la herida, y con ello es más que suficiente para que el *Dasein* rompa con las ocupaciones y tareas que lo anclan al mundo familiar.⁶⁹

De manera que sentirse enfermo es sentir que de alguna manera se ha dejado de ser, es, como diría Gadamer en *El estado oculto de la salud*, perder el equilibrio, o no sentirse equilibrado, siendo así que en la enfermedad la persona se siente apesadumbrada, no se siente ligera, liviana, en cuanto sensaciones estas últimas que son inherentes al sentimiento de bienestar y equilibrio proporcionado por un buen estado de salud.⁷⁰ La enfermedad tiene como característica el que perturba nuestro entrar en trato con el ser del mundo, disloca y fragmenta al yo, y el dolor provoca en el enfermo, según escribe Sanz, una sensación desagradable en la medida en que su cuerpo ya no hace unidad con el pensamiento. Peor aún es el hecho de que la experiencia lesiva tiene como característica el que hace de los miembros de nuestro cuerpo un archipiélago de islas separadas que permanecen incomunicadas entre sí debido a las punzadas agudas que permanentemente pueden llegar a sufrirse, una vez la intensidad con la que enviste el dolor se hace intolerable.⁷¹

A propósito de esto, recogemos aquí las consideraciones elaboradas por el profesor Xavier Escribano cuando, en su trabajo "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad", declara, citando a Susan Toombs, que llega un momento del estado patológico en el cual nos es imposible reconocernos en ese cuerpo maltrecho y deteriorado por la enfermedad padecida, al punto de que tenemos la sensación de que el cuerpo humano se ha convertido en una cosa rara, extraña, que ha alienado nuestras posibilidades de ser en el mundo,⁷² aumentando con esto mucho más los sentimientos de aflicción, amenaza y soledad de los que habla Laín.

Ahora bien, hay que mencionar que hasta aquí se ha asumido la enfermedad en cuanto algo que a menudo tiende a confundirse con la experiencia lesiva. Sin embargo, a pesar de que tanto la enfermedad como el dolor hacen parte de la misma trama estructural,

⁶⁹ Cf. *Ibid*, 56-60.

⁷⁰ Cf. Gadamer, *El estado oculto*, 92-98.

⁷¹ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 122-126.

⁷² Cf. Xavier Escribano, "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad", *Co-herencia. Revista de humanidades*, 23 (2015): 3-5.

ambos fenómenos poseen en sí mismos unas diferencias muy sutiles que es importante tomar en cuenta en aras de esclarecer fenomenológicamente estas dos experiencias correlativas del ser ahí.

Según comenta el maestro Sanz Peñuelas, la enfermedad, a diferencia de la experiencia lesiva, tiene como característica fundamental el que hace referencia a un estado general de salud de la persona que padece de algún cuadro patológico específico,⁷³ lo que significa que la enfermedad es ese estado de malestar, como afirma Laín, en el cual el ser humano siente perturbada su estructura psicosomática en general y, con ello, también advierte que en ese estado de malestar en el que se encuentra todo ha cobrado un matiz diferente a su alrededor. Sus días transcurren insípidamente, melancólicos y carentes de sentido. Las personas que lo rodean pueden resultar molestas y las cosas que suceden en las inmediaciones de su entorno familiar pierden a menudo significado para el enfermo. En este estado morbo generalísimo, el *Dasein* se vuelve más intolerable e irritable, y su irritación puede responder a una situación existencial en la cual él no se siente realmente comprendido, por lo que nadie más que él sabe y siente de cerca, como dice Borges, "los progresos de la muerte".⁷⁴

Ahora, ¿qué decir del dolor? El dolor, escribe Sanz, posee como característica el que es una afección corporal de orden local, en cuanto a que es posible localizar en dónde realmente nos duele. A diferencia de la enfermedad como estado general capaz de modificar afectivamente nuestra percepción de las cosas, el dolor tiende a ser más de carácter local, lo que no significa que detrás de él no haya una enfermedad base peligrosa que vulnere nuestras posibilidades de ser y acción en el mundo.⁷⁵ También está el caso de la fibromialgia, o de algunos tipos de neuropatías, que se caracterizan por experimentar sensaciones de dolor por todo el cuerpo, en los huesos, tejidos blandos, articulaciones y que, como tales, no necesariamente poseen una condición patológica base que esté provocando ese malestar y, sin embargo, hablamos en este caso de un estado general de enfermedad, producto tal vez de una alteración en las funciones que controla el sistema nervioso central.

En este punto, Sanz Peñuelas, echando mano del método fenomenológico, describe cuatro aspectos fundamentales del dolor, que él entiende bajo el título de "las coordenadas ontológicas de la experiencia lesiva".⁷⁶ La ineludibilidad, en cuanto esa característica por la cual sabemos por nuestra constitución psicofísica que todo ser humano es suscep-

⁷³ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 122.

⁷⁴ Jorge Luis Borges, "Funes, el memorioso", *Obras completas* (Buenos Aires: Emecé, 1974), 490.

⁷⁵ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 121-122.

⁷⁶ *Ibid*, 110-111.

tible de sentir dolor en cualquier momento de su vida, de modo que la lesividad es inevitable.⁷⁷ La refractariedad, que no es otra cosa que ese aspecto del dolor que puede anular en un determinado caso nuestra capacidad de habla y que reduce todas nuestras intenciones al cuerpo doliente, o a esa parte del mismo que yace afectada por un terrible dolor.⁷⁸ En otras palabras, podemos decir que, en la refractariedad del dolor, nuestro cuerpo se ha convertido en un archipiélago de islas inhabitable,⁷⁹ en el cual no me puedo reconocer, como dice Escribano.

La singularidad, que es ese modo de ser de la experiencia lesiva y que, como bien lo mencionamos antes, nos hace considerar que por más que a través de empatía los otros puedan llegar a solidarizarse con nuestro dolor, en última instancia entendemos que el dolor padecido es solo mío y, en cuanto tal, se convierte en una experiencia intransferible.⁸⁰ Y, por último, encontramos la transitoriedad, entendida también como ese modo de ser del dolor que hace brillar en nosotros la esperanza de que la molestia que se sufre y asume ya sea con cobardía o con magnanimidad será algo transitorio, pasajero y que muy pronto todo volverá a su curso habitual.⁸¹

Y, aunque la enfermedad comparte con el fenómeno del dolor muchas de estas características constitutivas, hay que señalar que, si bien es cierto la experiencia del dolor, es síntoma de que en el fondo hay un estado patológico que está perturbando el equilibrio inherente al bienestar que proporciona la salud, en definitiva, el dolor seguirá siendo siempre localizable aquí o acá. Aunque, como también advierte el pensador español, el dolor pareciera ser inobjetivable, representando todo un desafío para las ciencias médicas incluso y, sobre todo, representa un reto para la inteligencia, ya que a menudo es posible ver cómo, ante un dolor intolerable, la razón enmudece al no poder tener control absoluto sobre el tormento que hace que el cuerpo del enfermo se reduzca por completo a escalofríos sacudidos y a gritos y llantos que hacen invivible la situación del paciente. Pero que, aun así, ni siquiera la disposición afectiva queda anulada. Antes bien, es en la enfermedad y el dolor en donde mejor sale a relucir el profundo carácter afectivo del *Dasein* y cómo se pone a prueba la capacidad magnánima de respuesta positiva por parte del mismo, porque, tal y como observa Laín Entralgo, es en la enfermedad en donde se pone a prueba ciertamente la magnanimidad del alma humana.⁸²

⁷⁷ Cf. *Ibid*, 112.

⁷⁸ Cf. *Ibid*, 113-114.

⁷⁹ Cf. *Ibid*, 122-123.

⁸⁰ Cf. *Ibid*, 119-120.

⁸¹ Cf. *Ibid*, 116.

⁸² Cf. Laín Entralgo, *La enfermedad*, 83-84.

La enfermedad como modo eminente de apertura y su relación con la disposición afectiva

En lo que toca a la analítica existencial del *Dasein*, quizás haya que subrayar que tal vez el gran ausente de la ontología fundamental del primer Heidegger ha sido, sin lugar a duda, el fenómeno del cuerpo, o de la corporalidad del *Dasein* en su entrar en trato con las cosas del mundo-en-torno.

No obstante, de acuerdo con el profesor Sanz, es cierto que en el parágrafo 23 de ST, Heidegger pareciera ofrecer algunas pistas de cómo se podría interpretar la función del cuerpo dentro del plan de la primera sección de su obra. Sobre todo, cuando se refiere a la direccionalidad y al fenómeno del des-alejamiento y la cercanía, y por supuesto cuando habla de la espacialidad del *Dasein* y de su estar instalado en el espacio, teniendo aquí y allá una derecha o una izquierda, un arriba o un abajo, lo que denota el carácter corpóreo de dicho ente.⁸³

Así pues, tenemos que se pone más interesante tratar de alcanzar un concepto fenomenológico de la enfermedad y el dolor a la luz del primer Heidegger ya que, si la tarea es esclarecer el fenómeno de la enfermedad a partir de una meditación fenomenológica que saque a la claridad las notas esenciales que constituyen tal experiencia y su función dentro de la vida del hombre, entonces no podemos dejar de lado el fenómeno del cuerpo.

Por lo que, según refiere Sanz, es la enfermedad y el dolor, así como el sentimiento de vulnerabilidad y aflicción, sumados al grado del impedimento generado por estas experiencias, lo que nos hace tomar conciencia de que tenemos un cuerpo que, en palabras de Merleau-Ponty, asegura nuestro vínculo con el ser del mundo. Que "el cuerpo sea el vehículo del ser del mundo"⁸⁴ solo quiere decir una cosa: y esto es que, a través de él, el mundo queda abierto, y que el cuerpo no solo es, como bien afirma Edmund Husserl, el punto cero de la orientación, sino que también es campo de sensaciones localizadas, es blanco y centro de operaciones estesiológicas y quinestésicas.⁸⁵ En cuanto a que, como bien invita a reflexionar en la sección 56 de *Ideas II*, siempre nos movemos en nuestro vivir cotidianamente con los otros en un permanente hacer y un padecer por esto y aquello,⁸⁶ lo cual

⁸³ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 131-132.

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Percepción*, 100.

⁸⁵ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, trad. Antonio Ziri6n Quijano (M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005), 192-193.

⁸⁶ Cf. Husserl, *Ideas II*, 274-275.

pone al descubierto una vez más el carácter afectivo de las interacciones humanas y de nuestro entrar en trato con las cosas del mundo.

Sin embargo, en nuestro estar absorbidos por las cosas del mundo, trabajando, estudiando, etc., nuestra vida transcurre a una velocidad sin límites, en la cual no nos es posible reparar en que todas esas tareas y ocupaciones las realizamos en virtud de una estructura corporal que permite entregarnos sin medida alguna a todas nuestras rutinas. Es por ello que el profesor Sanz ilustra muy bien lo que sucede cuando en el ritmo del vivir fáctico interviene la experiencia patológica, al decir:

La toma de conciencia de la enfermedad sería algo así como un fotograma de una película en movimiento. Ella inserta un instante de la más firme solidez en la discreta fugacidad del tiempo. Y de cierta manera, da un cuadro de la experiencia del mundo reducida al elemento corporal que la envuelve.⁸⁷

Lo que remite nuevamente a la idea de que en la enfermedad se efectúa un movimiento significativo que puede ser entendido en los términos de desaceleración, que va de una vida ingenuamente vivida a una toma real de conciencia de sí mismo y del mundo, y en la que entendemos en qué consiste nuestra inserción en el mundo a través de un cuerpo enfermo, que cada uno es en sí mismo y que, de acuerdo con este pensador, “nos invita a pensar que no hay poder-ser que no sea a la vez un poder-ser encarnado”.⁸⁸

Con esto en mente, avanzamos de una manera triunfal hacia una fundamentación fenomenológica acerca de la experiencia patológica y su relación peculiar con la afectividad, a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger. Puesto que, con lo anterior, es posible rastrear el que el cuerpo, como dice Sanz Peñuelas, sería aquí “el vector de la facticidad”,⁸⁹ en la medida de que por medio del mismo se coordinan todos nuestros movimientos como piensa,⁹⁰ y por el que todo se organiza alrededor del *Dasein*. Y así como en la misma lógica del análisis de la mundanidad del mundo y de lo a la mano que comparece solo en virtud del plexo remisional, del cual se toma conciencia en razón de su estar averiado, o en su fuera de lugar, hay que destacar que el cuerpo, de igual forma a los útiles que en su estar dañados llaman la atención del *Dasein*, solo pareciera comparecer cuando está aquejado de una enfermedad que compromete su poder ser en el mundo.⁹¹ De manera que es ahí en donde se pone de relieve la subordinación del *Dasein* a la carnalidad y

⁸⁷ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 109.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ Cft. Merleau-Ponty, *Percepción*, 88-89.

⁹¹ Cft. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 107-109.

como se entiende el hecho de que el *Dasein* es un corporalmente estar-siendo-siempre-en-el-mundo.

Pero aún hay más: el cuerpo del *Dasein*, que en razón de su enfermedad yace en el modo de ser del callar y escuchar, en cuanto modos de ser del discurso,⁹² permanece en silencio y en su estar así callado, maniatado completamente por la enfermedad, toma distancia de lo impropio, a saber, de la cadencia característica del estado interpretativo público, de las fuerzas encubridoras del uno. El cuerpo, así deteriorado, menoscabado por el cáncer o por alguna neuropatía aguda, solo pareciera expresar una ruptura con los afa-nes del mundo cotidiano. En silencio, y tal vez a la espera de la muerte, ese cuerpo que somos nosotros mismos, que sufre, gime, llora, que se duele postrado en el lecho, escucha ahora la voz de su poder ser más propio. Y entonces es como se descubre que algo en el *Dasein* ha sido modificado por la enfermedad. Puesto frente a su poder ser propio en la angustia (*Angst*), entiende también que ha llegado el momento de otorgarle un nuevo sentido a sus posibilidades de ser en el mundo. En otras palabras: el *Dasein* ha sido abierto, desde adentro hacia afuera, por la angustia provocada por la situación extrema en la cual lo ha puesto la enfermedad. De alguna manera la enfermedad lo ha abierto afectivamente, ha templado su ánimo de una manera tal que lo ha colocado frente a su poder ser más propio. Y, en cuanto tal, es que se habla de que, paralelamente a la función de la disposición afectiva fundamental de la angustia, la enfermedad, a la luz de la analítica existencial del *Dasein*, puede interpretarse como un modo eminente de apertura que pone al *Dasein* frente a sí mismo y lo abre en sus posibilidades de estar-siendo-en-el-mundo.

No en vano es importante recordar en este punto que la pregunta que se hace al enfermo habitualmente, "¿cómo te sientes o cómo te encuentras?", de inmediato hace referencia al estado de ánimo morboso provocado por la enfermedad. De manera que el cómo nos encontramos en cada caso particular es abierto aquí por el *pathos*, por el malestar, la aflicción, el dolor que se siente y que taladra su ánimo, y que determina el cómo asumir sus vivencias y la tonalidad de sus posibilidades de ser en el mundo.

En la enfermedad, el *Dasein* es abierto en sus distintos modos de encontrarse. Puede ser que no haya ningún existenciarío al igual que la enfermedad y el dolor que descubra al *Dasein* por todas partes como disposición afectiva. Al encontrarnos enfermos de gravedad nos volvemos hacia la muerte y es a partir de ese estar vueltos hacia nuestra finitud, hacia nuestra temporalidad,⁹³ suscitada por una enfermedad coronaria o por una esclerosis lateral amiotrófica (ELA), cuando podemos descubrir el verdadero sentido inalienable que tiene la tristeza, el miedo, la desazón, la angustia, la frustración y la impotencia en la

⁹² Cf. De Lara, "El ser en como tal", 157-161.

⁹³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

vida humana. Y, de igual forma, es en esas horas en las que el cuerpo enfermo obliga al *Dasein* a asumir un nuevo ritmo de vida, en las cuales se valora más los estados de ánimo concernientes a la satisfacción, la alegría, la serenidad, la plenitud.

En este sentido, se observa que la enfermedad es aquí un existencial fundamental, que, paralelamente a la disposición afectiva de la angustia, pone al *Dasein* frente a su propio poder ser en el mundo. De modo que el tránsito que conduce al *Dasein* de la impropiedad a la propiedad, entendida esta última como una modificación del uno, está orquestada en este caso por la experiencia patológica, la cual no solo abre al *Dasein* para la angustia, sino para cualquier otra disposición afectiva. La enfermedad impone al sujeto un nuevo ritmo fáctico, es decir, que aumenta la intensidad con la que habitualmente el hombre había vivido sus vivencias o posibilidades de ser en el mundo.

De aquí, se desprende que, a la luz de un fenómeno como el de la enfermedad, es posible realmente interpretar la ontología fundamental de Martin Heidegger, en clave de la *Befindlichkeit*, por lo que es indiscutible que el *Dasein* está atravesado por todos lados por la afectividad. El *Dasein* es un ser netamente afectivo, sus disposiciones anímicas determinan las coordenadas y condiciones de su trato con los útiles del mundo circundante y también con aquellos entes que poseen el modo de ser del *Dasein*; con los cuales co-existe en el marco de un estado interpretativo público, que desde siempre ha predeterminado todo lo que debe ser visto y leído.

Dentro de estas condiciones, vemos que incluso la *Befindlichkeit* desde siempre ha precedido todo acto de conocimiento, prueba de ello es que no podemos hacer tema de nuestras averiguaciones, ni objeto de la reflexión filosófica, o de la ciencia, aquello que no toca las fibras de nuestro ser, puesto que solo pensamos y consideramos aquello que de alguna manera nos afecta o, en palabras de Heidegger, "que nos va". No hay *Dasein* que piense en esto y lo otro si de antemano eso que ahora es objeto de la reflexión no ha sido abierto por algún afecto previamente. Solo aquello que nos va, que nos toca, y en lo que nuestro ser se juega en cada caso, puede tomarse entre manos y convertirse en objeto de la ocupación.

Es por esto que el mismo Heidegger consideró, a la altura de la sección 29 de ST, según escribe el profesor Francisco de Lara, el que la disposición afectiva o la *Befindlichkeit* "tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial".⁹⁴

Por lo tanto, no es de suponer que Heidegger considere el que la disposición afectiva no solo es una característica ontológica fundamental del *Dasein*, al igual que el comprender (*Verstehen*), sino que es también ese carácter aperiente que abre el mundo como entramado remisional, que caracteriza la aperturidad de este ente, y por si acaso, por el

⁹⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*.

que resplandece el ser mismo. De manera que es aquello que hace posible la misma analítica existencial, en la medida en que lo así abierto previamente por los afectos y sentimientos, a saber, el ser en cuanto tal, puede ser realmente interpretado.

En este punto es importante recordar que, al leer atentamente *Ser y tiempo*, tal vez lo que más se nos queda es que hay un ente cuyo modo de ser originario es el de estar-siendo-en-el-mundo, que Heidegger designa con el nombre de *Dasein*, y que el comprender es lo que hace posible, como lo advierte en las primeras secciones de la obra, toda pregunta, ya que solo podemos preguntar acerca de algo de lo cual ya ha sido previamente abierto por la comprensión, así sea media, de eso por lo que interrogamos. También se nos queda en la mente el papel tan importante de la angustia, la cual, al hacer palidecer los entes intramundanos, pone al *Dasein* frente a su ser ahí propio. Sin embargo, no puede olvidarse que lo que está a la base de semejante constitución básica de este ente existente, y que define su modo de abrir y de entrar en trato con las cosas del mundo, es la disposición afectiva, en cuanto esa característica por la que todo lo que comparece está emocionalmente templado, incluso, la posibilidad de la muerte.

Conclusión

Escribe Heidegger que, desde la *Retórica* de Aristóteles, la interpretación ontológica de los afectos o sentimientos no ha podido dar un paso más. Y que lejos de ser el carácter afectivo del ser humano un tema de primer orden entre la mayoría de los filósofos, hay que decir que, según el pensador, los afectos se han convertido en un fenómeno psíquico inherente al estudio de la psicología más que de cualquier otra área del conocimiento.⁹⁵ No obstante, también hay que poner de relieve el hecho de que tanto la interpretación agustiniana de los sentimientos como las teorías empiristas y sensualistas inglesas y francesas, encabezando esta lista las investigaciones que acerca de las pasiones humanas elaboró Descartes, hicieron grandes contribuciones al problema que representa pensar la función de la afectividad en la vida del hombre.

Sin embargo, en este punto Heidegger es claro en señalar que ha sido gracias a la fenomenología como se ha logrado determinar las coordenadas ontológicas que han hecho posible no solo la hermenéutica existencial del *Dasein*, sino también una interpretación de carácter ontológico acerca de los afectos, los cuales están a la base de la misma analítica existencial.

⁹⁵ Cít. Heidegger, *Ser y tiempo*.

La investigación desarrollada en las páginas precedentes ha permitido poner de manifiesto varios asuntos: lo primero es que hemos podido lograr mostrar que la enfermedad es un existencial fundamental dentro del itinerario de la analítica existencial de Martin Heidegger, ya que, por un lado, muestra la descripción fenomenológica de esta experiencia, la ruta por la que la angustia se revela como disposición afectiva fundamental que pone al *Dasein* frente a su propio poder estar-siendo-en-el-mundo. Y, por otro, permite que podamos encontrar otra experiencia paralela a la de la angustia, que no solo abre al *Dasein* en su poder ser propio, sino que también lo abre en sus distintos modos de encontrarse en el mundo. Por consiguiente, la experiencia patológica está impregnada de un fuerte carácter afectivo, que hace que, bajo las mismas circunstancias, y tal vez desde el mismo punto de vista, lo que comparece lo haga siempre de diferente modo, en virtud de la disposición afectiva abierta por este estado morboso que colorea, por así decirlo, el mundo de diversas formas.

Es evidente entonces que la enfermedad hace resplandecer el ser en su poder ser más propio y se revela como una situación de la vida fáctica que permite descubrir al *Dasein* por todas partes como un ser que está afectivamente en el mundo. De manera que todas nuestras actividades, tareas, encuentros con los otros, investigaciones, ocupaciones y hasta en nuestro mismo estado de reposo, el *Dasein* yace siempre atravesado por la afectividad.

Por último, se pone de relieve el que el *Dasein* posee un carácter espacial, que, como se vio gracias a las investigaciones elaboradas por Sanz Peñuelas y Pedro Laín Entralgo, esta espacialidad nos sugiere entender que no hay un poder ser en el mundo que no sea un poder ser encarnado. Puesto que la carne es eso que resplandece en la experiencia patológica, una vez sobreviene el malestar, y que al mismo tiempo conduce a la propiedad del ser. El *Dasein*, al no sentirse como en casa en razón de la enfermedad, es motivado en medio de esta situación extrema hacia una nueva toma de posición existencial, en la cual su mundo familiar cobra un nuevo cariz, una nueva tonalidad que ya de antemano ha sido afectivamente templada y, con ello, es como el *Dasein* asiste a una resignificación de su situación existencial en el mundo, o a un nuevo sentirse cómodamente en la familiaridad de su estar en casa.

Bibliografía

- Bedoya Rodas, Carlos Arturo, "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", *Universitas Philosophica*, no. 62 (2014): 95-112.
- Borges, Jorge Luis. "Funes, el memorioso". En *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

- De Lara, Francisco. "El ser en como tal". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coordinado por Ramón Rodríguez García, 145-166. Madrid: Tecnos, 2015.
- Escribano, Xavier. "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad". *Co-herencia. Revista de humanidades*, no. 23 (2015): 71-88.
- Gadamer, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*. Trad. Nélica Machaín. Barcelona: Gedisa, 1996.
- García Norro, Juan José. "El cuidado como el ser del Dasein". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coordinado por Ramón Rodríguez García, 167-198. Madrid: Tecnos, 2015.
- Heidegger, Martín. *El concepto de tiempo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.
- Heidegger, Martín. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza Elguezabal. Madrid: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1997. <http://www.philosophia.cl>
- Husserl, Edmund. *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. México: UNAM Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 1988.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Jos6 Gaos. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 1996.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005.
- Laín Entralgo, Pedro. *La enfermedad como experiencia*. Madrid: Alianza, 1966.
- L6pez L6pez, Andr6s Felipe. "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio". *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos. Universidad FASTA* 5, no. 1 (2015): 76-111.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1999.
- Rodríguez García, Ramón. "El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coord. Ramón Rodríguez García. Madrid: Tecnos, 2015.
- Sanz Peñuelas, Marco Antonio. *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2017.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1998.