

ASPECTOS AFECTIVOS EN EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO SOBRE LA CONCIENCIA

AFFECTIVE ASPECTS IN THE HEIDEGGERIAN APPROACH ON CONSCIOUSNESS

VIRIDIANA PÉREZ GÓMEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

viridiana.pgv@gmail.com

Resumen: Actualmente la filosofía analítica y ciertos planteamientos de la filosofía de la mente, mantienen como punto de atención la discusión en torno al problema de la conciencia. El presente artículo plantea el concepto de conciencia a partir de Martin Heidegger, un autor que en primera instancia hace una fuerte crítica al concepto de conciencia hecho por la tradición, sin que ello signifique un abandono del problema en su planteamiento. En primer lugar, se expone la idea de filosofía que tiene el autor, como punto inicial para poder comprender el sentido de su crítica. En segundo lugar, se presenta la crítica heideggeriana al concepto de conciencia en la tradición y, finalmente, lo que el mismo Heidegger entiende por conciencia a partir del ámbito de la comprensión afectiva, de modo que la conciencia se entiende a partir de lo que se denomina como existencia.

Palabras clave: Conciencia, Crítica, Afectividad, Temples de ánimo.

Abstract: Actually analytical philosophy and certain approaches to the philosophy of the mind, keep as a point of attention the discussion around the problem of consciousness. The present article proposes the concept of consciousness from Martin Heidegger, an author, in the first instance, makes a strong criticism of the concept of consciousness made by tradition, without this meaning an abandonment of the problem in its approach. Primarily, the author's idea of philosophy is exposed, as a starting point to understand the meaning of his criticism. Secondly, the Heideggerian criticism of the concept of consciousness in the tradition is presented and, finally, what Heidegger himself understands by consciousness from the field of affective comprehension, so that consciousness is understood from what the own author denominates like existence.

Keywords: Consciousness, Criticism, Affectivity, Moods.

Copyright © 2018 VIRIDIANA PÉREZ GÓMEZ

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 49–56,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 24/5/2018 **Aceptado:** 31/7/2018

I. Introducción

Cuando Fichte escribió que el tipo de filosofía que se profesa depende del tipo de hombre que se es, buscaba con ello expresar una idea central de su sistema. La renovación filosófica por parte de la fenomenología ha mostrado en un sentido diferente al fichteano que, si bien hay una relación intrínseca entre la concepción de ser humano y el filosofar, la filosofía no es un mero comportamiento externo entre otros, sino que a su ejecución corresponde intrínsecamente una idea de ser humano. Lo que se entienda por filosofía dependerá de lo que se entienda por ser humano y del modo como se relacione con el mundo. Qué sea la filosofía, estará en parte determinado por las posibilidades de aprehensión que descubra el ser humano.

Pero, ¿no es acaso un reducido punto de partida indicar que la filosofía depende de una concepción de ser humano? ¿La concepción misma de ser humano no ha sido históricamente una tarea de la filosofía?

De cara al abordaje de estas preguntas, el objetivo principal de nuestro trabajo es, a partir de la fenomenología —puntualmente desde Martin Heidegger—, plantear el problema que no sólo representa un punto decisivo para la fenomenología en su distanciamiento con la filosofía analítica, sino el regreso al concepto de conciencia sin necesidad de recurrir al término expresamente “conciencia”, porque ello, según Heidegger, implicaría entonces seguir pensando la conciencia en términos de la tradición metafísica.

Así pues, un aspecto importante para pensar el concepto de *conciencia* en un autor si bien crítico, si bien un tanto criticado por lo “arbitrario” de sus críticas, es justamente el hecho de ver desde dónde nos habla. Martin Heidegger, en principio, se instala en el bando de la tradición filosófica continental, sin que eso represente un distanciamiento con los problemas de la filosofía analítica. A partir de ello, resulta necesario destacar el papel de Franz Brentano dentro de la filosofía del siglo XX que gira en tres direcciones específicas: la filosofía analítica, el psicoanálisis y la fenomenología, siendo alumnos de Brentano los principales exponentes de cada línea.

De lo que se trata, según defienden diversos autores hoy en día, es que entre la filosofía analítica y la filosofía continental no cambian los problemas, más bien la disputa se encuentra en el método para tratar con ellos. Así, si el problema entonces se convirtió en la disputa por el método de acceder al problema del mundo, donde un elemento importante ciertamente correspondía al lenguaje, éste no es el único. El problema de la conciencia tomado inclusive históricamente como un proceso “interno” desde donde entender lo “externo”, se instala como una filosofía de la mente, en donde no sólo la filosofía analítica, la psicología y la fenomenología intervienen, sino que proponen su propia manera de hablar de algo así como “la conciencia”.

Una de las primeras motivaciones para indagar sobre el problema de la conciencia es el hecho de que, retrotrayendo el término, a manera de una historia del concepto de conciencia, no se ha reparado en uno de los primeros pensadores que puede ser considerado como un antecesor fundante de la discusión; nos referimos plenamente a Aristóteles en *De Anima*. El punto aquí es la manera en la que Heidegger desarrolla su planteamiento en diálogo con el pensador griego. Lo que queremos decir con esto es que Heidegger si no tiene un concepto de conciencia —como tampoco lo tiene Aristóteles—, hay siempre una referencia implícita al problema de la conciencia en su planteamiento, que además se mantiene como esencialmente rector en una parte de pensar. El problema que se divisa no es el problema de la conciencia en Heidegger; primariamente es ver qué se entiende por conciencia, en tanto que es una de las primeras críticas que realiza a la fenomenología husserliana. Pero si nuestro autor da espacio a la crítica, también apuesta por proponer una manera de “resolver” el problema.

La propuesta heideggeriana indica que no se puede hablar de la conciencia, en primer lugar, como el problema más originario de la filosofía, y en segundo, a partir de términos como inmanencia y trascendencia, porque al proponer la conciencia como el campo temático, se limita la pretensión de toda filosofía, a saber: la comprensión de la vida en su carácter fáctico, siendo ahí justamente donde surge la *preocupación*, cuestión que, por ejemplo, se verá más claramente a partir de la tematización de la *Sorge* traducida por *cuidado* en *Ser y tiempo*. Así, si se parte del hecho de la ejecución del filosofar, será necesario reconducir todo posible contenido *quiditativo* a su *cómo* accesible, es decir, a su sentido de referencia. De esta manera lo que la filosofía sea, estará entonces ya no determinada por *las posibilidades de aprehensión* del ser humano, sino por el acceso a la misma, y solamente podemos acceder a algo a partir de *las posibilidades que somos nosotros mismos en cada caso*.

Si el problema parece conducir al ámbito que nuestro autor denomina “vida fáctica”, interviene en eso mismo una serie de cuestiones que operan como conceptos rectores dentro del pensamiento heideggeriano, sin que tengan que hacerse explícitamente transparentes en el planteamiento, pero que, implícitamente se encuentran allí.

1.1. Heidegger en la tradición y su idea de filosofía

Heidegger decía que cualquier pensador piensa única y estrictamente una sola cosa. A ello se suma el hecho de que todo pensador siempre se encuentra en diálogo con alguien más. Que a Heidegger se le considere por muchos “el filósofo de ser”, o que en su tiempo fuera apodado “el pequeño mago de Messkirch”¹ se debe a que su propuesta intenta una nueva forma de pensar el problema del ser desde un enfoque diferente a como ha sido pensado por la tradición. Se trata de un pensamiento que ve el nacimiento de la fenomenología y su desarrollo impetuoso con su maestro Edmund Husserl. Y si la fenomenología nace como respuesta al pensar de ese tiempo, la respuesta debe ser a algo otro que, o bien pregunte, o bien, su falta de preguntas ha despertado otra manera de tematizar aquello que se mantiene abierto y sin ser cuestionado. Justamente el surgimiento de la fenomenología es una crítica a las nociones de la tradición para explicar aquello en lo que estamos. En este sentido, Heidegger en sus primeros años, partiendo de la fenomenología, trazará su propuesta en torno a la cuestión del ser como aquello que ve nacer la filosofía sin tener que recurrir al mismo modo de preguntar de la tradición.

La preocupación heideggeriana por el Ser no significa que aporte algo novedoso en dos mil años de filosofía; Parménides, por ejemplo, ya se había preguntado y, de hecho, abrió el gran problema filosófico en torno al ser como aquello que no puede no-ser. Lo novedoso y hasta cierto punto sospechoso en la propuesta heideggeriana es mostrar que dos mil años de filosofía no han sido suficientes ni siquiera para acceder al problema del ser, porque la pregunta por el ser como tal no ha sido planteada.² Se trata entonces de volver a plantear la pregunta por el ser desde su sentido y su sentido sólo tiene un horizonte de posibilidad: el tiempo.³

Martin Heidegger se dio a la tarea de demostrar que la filosofía desde su inicio griego, tomó un rumbo específico a partir de una determinación metafísica que tuvo como punto de partida la delimitación del objeto del filosofar, el ser, en un ámbito en el cual podía aparecer expuesto al pensar. Tal ámbito no es otra cosa que el aspecto platónico, es decir, la idea, la cual sólo podía ser aprehendida mediante una determinación concreta del pensar: la razón. De esa forma, la filosofía tomó la figura de la razón que aprehende ideas, y la aprehensión se daba mediante una cierta iluminación que alumbraba aquello pensado. La metafísica occidental aceptó sin más el predominio aclarador de la razón, en donde las ideas, el qué de las cosas, era alumbrado y accesible. Con base en tal predominio se determinó el ser de las cosas en tanto aquello iluminado fue captado como lo presente. La presencia de las cosas partía pues de la luz de la razón.

La tesis central de Heidegger en torno a la idea de filosofía, contrasta con esta interpretación metafísica que busca no sólo la tematización de la luz, sino incluso su origen. Para Heidegger, la luz de la razón y lo iluminado de las ideas, en tanto el qué de las cosas, presuponen un espacio que permite toda aclaración. Pero, la luz sólo puede acaecer en un ámbito —mas no en un lugar— que la permita, en un ámbito poroso y abierto que posibilite tanto el alumbrar de la razón como la aparición del qué de las cosas. A eso Heidegger le llamará *Lichtung* o *claro*, que se refiere a “esa puerta que hace posible el que algo aparezca y se muestre”.⁴ El problema del ser ya no se instala en un lugar para mostrar la cosa, lo presente, sino en el ámbito de lo claro que hace mostrar —desde su sentido— al ser, como aquello que se oculta y sólo en el *rehúsamiento* aparece, puede llegar a ser.

¹ Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. Ruth Zauner, La balsa de la medusa, Madrid, 1992, p. 65.

² Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 8 ss.. Traducción castellana: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2012, p. 29 ss.. De ahora en adelante la obra integral de Martin Heidegger será citada con la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo, número de página en la versión alemana y en caso de haberla, número de página en la traducción en español.

³ GA 2, p. 1/p. 21

⁴ GA 14, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, p. 105 (trad.).

1.2. La crítica heideggeriana al problema de la conciencia

Lo expuesto anteriormente nos sirve para poder abordar la crítica que propone Heidegger en torno a lo que es nuestro interés en el presente trabajo, a saber: el problema de la conciencia. Lo primero que debemos tener en cuenta es que, si Heidegger parte del problema de la conciencia con base en lo que propone la fenomenología —principalmente Edmund Husserl—, nuestro autor lo extrapolará al problema de la tradición que no es otra cosa sino la historia de la metafísica. En este entendido, el profesor de la Selva Negra a lo largo de diversos cursos y en especial los primeros cursos impartidos en Marburgo de 1923 a 1925, expone con claridad cómo ha sido concebida la conciencia y por qué la fenomenología no debería primar su estatuto como fundamento. Lo que la fenomenología sea, depende de su manera de proceder ante lo que aparece y no puede ser de otra manera que desde su carácter descriptivo. Zahavi y Gallagher dicen al respecto, y puntualmente en torno al problema de la conciencia que:

La fenomenología se ocupa de lograr una comprensión y una descripción apropiadora de la estructura experiencial de nuestra vida mental/corporizada; no intenta llevar a cabo una explicación naturalista de la conciencia ni busca descubrir su génesis biológica, su base biológica, su motivación psicológica, o similares (...) sino una comprensión de lo que caracteriza intrínsecamente y en principio las percepciones, los juicios, los sentimientos etc.⁵

En este sentido, el problema de la conciencia en la fenomenología, en tanto descripción apropiadora, se enfoca en lo que caracteriza originariamente a la conciencia como la *condición previa* para que algo se dé. La pretensión de la propuesta fenomenológica irrumpe con tal impacto en la historia de la filosofía inaugurando una nueva forma de acceder al problema del mundo, ya no desde el ideal meta-físico, sino desde la máxima fenomenológica ¡A las cosas mismas! (*Zu den Sachen Selbst*). Es decir, la conciencia se inscribe como el verdadero campo temático de esta ciencia rigurosa, en tanto ella, como ciencia originaria, parte desde la base de la conciencia misma ya no de la manera en la que lo hizo el psicologismo, sino desde la base pura de conciencia prefigurada en el fenómeno de la intencionalidad.

Sin embargo, para poder entender esto, interviene lo que Husserl denomina *reducción fenomenológica*, la cual intenta alcanzar, a partir de la conciencia real, y por real se entiende la conciencia dada en la actitud natural, a la conciencia pura. En este punto se prescinde de la realidad de la conciencia para acceder a ese otro ámbito. El problema, refiere Heidegger, es que “la elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía”.⁶ ¿Qué dice Heidegger con esto? Que la propuesta husserliana intenta ir a la conciencia pura desde la conciencia misma, que no es sino la pretensión de la filosofía moderna desde Descartes: la sentencia de que *la conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta*.⁷ El problema del ser se está jugando en términos no de conciencia, sino de conocimiento de lo que la conciencia sea. El campo temático de conciencia queda encerrado en sí mismo “en la medida en que se alcanza mediante el proceso de la reducción trascendental, primero, en tanto que conciencia pura, [es] simplemente la unicidad de la corriente de conciencia de un determinado ser individual (...) y la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la *eidética*”.⁸

Por ello, lo que la fenomenología quiere —dice Heidegger— es “proponer la conciencia en el sentido de aceptación del *cogito sum* como *certum*, al modo de algo evidente de suyo y en la forma de la ampliación fundamental y en la manera del desarraigo, determinado de tal manera que el proponer así motivado surge de la *preocupación de la certeza*”.⁹ En este sentido, vemos que no sólo la crítica a la modernidad inaugurada por Descartes ésta a la base de la propuesta fenomenológica, por el hecho de defender la idea de certeza que no es otra cosa sino el aseguramiento y fundamentación del conocimiento siempre y a toda costa. Hasta este

⁵ Dan Zahavi & Shaun Gallagher, *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba Grau, Alianza, Madrid, 2013, p. 32.

⁶ GA 20, p. 140 (trad.).

⁷ *Ibidem*, p. 140 (trad.).

⁸ GA 17, p. 273 ss./p. 272 ss.

⁹ *Ibidem*, p. 268/p. 267.

punto y en continuidad con lo planteado, Heidegger muestra, al menos en sus primeras lecciones hasta 1927, lo que será su propuesta totalmente articulada en lo que comprende lo que se conoce como *ontología fundamental*, esto es: que la filosofía no nace de la certeza ni de la luz de la razón a la que ya hacíamos referencia, sino precisamente de la ejecución de la vida misma, y sólo desde la vida misma en su carácter fáctico es que puede plantearse la pregunta por el sentido del ser.

La inconformidad de nuestro autor se deja ver en que, si la conciencia se entiende como la región esencial de toda vivencia, “el vivir mismo, como la totalidad de las vivencias, está determinado, en tanto que región *quiditativa* de estos hechos concretos”,¹⁰ de manera que no se deja ver el carácter auténtico del vivir humano como la tarea más esencial de toda filosofía. Es como querer hacer una filosofía acerca de la existencia sin tener que preguntar por ella, y es así que se cierran todas las posibilidades de la vida en su facticidad.

Así pues, si ya la fenomenología era ese regreso ¡a las cosas mismas!, parece que Husserl —a juicio de Heidegger— olvida la “*posibilidad más fundamental de dar al ente la suficiente libertad para que únicamente la correspondiente dignidad del ente del que se pregunta, decida cuál es el objeto primario de la filosofía*”.¹¹ Esto significa que el ir ¡a las cosas mismas! ha sido confundido con un regreso a la propia tradición anclada en el problema del conocimiento reconocido como la preocupación fundamental, sin cuestionar el trasfondo problemático de este aserto.

El planteamiento heideggeriano ya no propone a la conciencia como la aceptación de la certeza, ni siquiera asume que el carácter de ser de la región de conciencia sea el problema, sino que para determinar el carácter de ser de un ente, primariamente se debe colocar el acento en la interpretación de la *preocupación* en la que el ente mismo se encuentra,¹² y que no es precisamente el ámbito del conocimiento certero.

1.3. La propuesta: Heidegger y el problema de la conciencia

El cambio de postura que toma Heidegger frente a la fenomenología es que ésta debe encargarse del problema de la vida fáctica, en tanto ella misma se propone como la ciencia originaria. Sin embargo, el mismo autor dice que inclusive el más originario problema para la fenomenología, es ella misma. Por lo demás, la propuesta de Martin Heidegger se “radicaliza” del algún modo al constatar que la vida fáctica, en la medida que apunta al mundo del sí mismo, encuentra en ella el ámbito del origen. Por lo tanto, si la vida fáctica es el ámbito originario de la filosofía ¿por qué o qué la caracteriza para pensarse como el ámbito originario?

Ya hacíamos alusión a la máxima fenomenológica, y de cierta manera el *¡ir a las cosas mismas!* desde el punto de vista heideggeriano, es ir a la vida en su facticidad, descubrir la vida en su origen que significa ver la vida desde el mundo de sí mismo,¹³ lo cual todavía no apunta a una idea de conciencia y tampoco el retorno a la idea de subjetividad, mucho menos a la idea del sujeto moderno; se trata más bien que en tanto la facticidad supera cualquier determinación y cualquier voluntad individual, no puede pensarse el mundo del sí mismo como subjetivo o como mundo individualizado, sino que hay motivos históricamente dados. Y así lo expresa Heidegger en *Introducción a la fenomenología de la religión*: “el concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo histórico”.¹⁴

El fenómeno de la vida es comprensible desde su carácter fáctico e histórico, y precisamente porque es histórico, sin el entrometimiento de voluntades individuales, es que la vida en su facticidad debe ser asumida en su finitud, dada inclusive antes de ser ella misma. Por lo que apuesta el autor es sencillamente por ver que la filosofía en su pretensión de ser ciencia rigurosa, se ha encargado de tratar el problema de la conciencia como el suelo fundamental de las vivencias, sin tomar en cuenta —a manera de “descuido”— la vida fáctica. Antes que

¹⁰ Ibídem, p. 274 ss./p. 273 ss.

¹¹ Ibídem, p. 102/p. 110

¹² Cf. Ibídem, p. 57/p. 72

¹³ Ibídem, p. 260 ss./p. 266 ss.

¹⁴ GA 60, p. 9/ p. 44.

el campo temático de la conciencia, que inclusive en Husserl no se sustenta por el hecho de que sigue siendo un presupuesto más, o al menos esa es la lectura que de ello lleva a cabo su alumno, está lo que la vida es por sí: autosuficiente. Sólo en este sentido se entiende que la vida fáctica no es presupuesta, es más bien en lo que siempre estamos, en donde nos movemos con toda familiaridad. Es aquello que no necesita del conocimiento asegurado con carácter de certeza, sino más originariamente por medio de la *preocupación* (*Sorge*), que será donde Heidegger coloque el énfasis a lo que queremos llegar.

Antes bien, surge una problemática que se ha presentado a lo largo de este camino: “Conocer el fundamento de algo equivale a ver intelectivamente la necesidad de que sea de esta o de otra manera”¹⁵ ¿Qué se quiere con ello?, mostrar que la filosofía como ciencia rigurosa para poder ser ciencia, debe partir del ámbito pre-científico como último fundamento. Así las cosas, si la filosofía sólo es posible como ciencia rigurosa absoluta, ésta debe partir no desde lo científico, sino desde lo más *originario*, desde lo *pre-científico* y *pre-teorético*. De lo contrario seguiría confundiendo como ciencia particular entre otras tantas. El problema no es ya entonces el estatuto que se le otorgue a la filosofía, sino dicho carácter de ciencia “originaria” donde descansan las demás ciencias particulares.

El cuestionamiento heideggeriano reside en pensar “¿Cómo se ha de determinar lo determinable mismo?”,¹⁶ pues si se plantea a la filosofía como ciencia originaria, la paradoja comienza preguntando por aquello que la determina y la sitúa como tal, pero si algo determina lo determinable, entonces es determinado. Eso es lo que le permite a Heidegger ver el problema de la conciencia y plantear que, si la conciencia es el ámbito originario de la fenomenología, ésta la determinaría, y la fenomenología sería entonces lo determinable.

De esta manera, el pensamiento heideggeriano lo que busca es un preguntar específico, y éste únicamente pregunta por el ser, pero habrá que interrogarlo desde lo que lo hace comprensible, a saber: desde su *sentido* que se encuentra inscrito en la experiencia fáctica de la vida. A ésta se accede por el ámbito fenomenológico que muestra al ser no como fundamento, sino en su negatividad, esto es: develado en el fenómeno, o lo que significa *mostrar-en-sí-mismo*. Así bien, se da paso a la estructura del *Dasein* como el único ente que puede ser interrogado a partir del método fenomenológico. El *Dasein* (*Da-ahí/ Sein-ser*) siempre como apertura, se encuentra ante un mantenerse abierto al ser en su modalidad más propia que es la existencia. De esta manera, el *Dasein* “tiene que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal”.¹⁷

Ese *tener-que-ser* implica la obligación del ente que se encuentra desnudo ante el mundo en su carácter de arrojado, en el habérselas con su ser y, de ese modo, *cuidar* de él manteniéndose *ocupado* mediante el trato con los útiles. Este horizonte le permite proyectarse en torno a las meras posibilidades de sí mismo a través del ámbito de la comprensión, comprensión que está intrínsecamente relacionada con la *disposición afectiva* ante su *poder ser* constitutivo de la existencia arrojada, en su afección más pura: la angustia. Ésta, le arrebató al *Dasein* su carácter de familiaridad con el mundo circundante para colocarlo frente a sus posibilidades. El mundo entonces se muestra en su significatividad, en tanto que el mundo no es, sino que el mundo *significa*, y en la medida que es *habitado* por el ente que comparece en el horizonte *temporal*, el mundo deviene mundo y posibilita así la apertura a la existencia. El tiempo y los diferentes modos en los que es tematizado, llegan a su culmen temático en un tiempo *extático-horizontal*,¹⁸ porque él mismo es horizonte desde el momento en que todo comportamiento es un *salir de sí*. No es algo que se contenga así mismo, sino que siempre está referido a algo intencionalmente. Y si la intencionalidad —pensada desde Husserl— está determinada por ser relación de

¹⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. E. Heidegger, 1975. Traducción castellana: Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, 2014, p. 193.

¹⁶ GA 56/57, p. 19 (trad.).

¹⁷ GA 2, p. 42/p. 63.

¹⁸ La propuesta heideggeriana de la *temporalidad existencial* se hace transparente a partir de lo que se denomina el carácter extático-horizontal del tiempo. El prefijo *ex* refiere al *ékstatikón* que no es otra cosa que salir fuera de sí. El tiempo originario como extático horizontal es en sí mismo fuera de sí, y por horizontal, Heidegger nos dice: “‘Horizontal’ quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad extático-horizontal no sólo hace ontológicamente posible la constitución del *Dasein*, sino que posibilita también la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general designamos como la serie irreversible de los ahora” (GA 24: 378).

la conciencia, la conciencia se piensa ahora en términos pragmáticos de manera pre-teorética y pre-temática, porque ahora se expresa por medio del comportamiento cotidiano a partir de la *ocupación*.

No obstante, la posibilidad de ser mera relación de ser, se inscribe en el problema de la conciencia ya no como el fundamento del Ser, ni como la *ocupación* con los útiles de la cotidianidad, sino como la *pre-ocupación* esencial por la existencia. Y justamente la pre-ocupación, como preocupación fundante de la conciencia, es lo que se traduce como *cuidado* (*Sorge*):

El *Dasein*, en lo que respecta a su existencia, está propia o impropriamente abierto a sí mismo. Existiendo, el *Dasein* se comprende de tal manera, que este comprender no es una pura aprehensión, sino que es el ser existensivo del poder-ser fáctico. El ser abierto es de un ente al que le va este ser. El sentido de este ser, es decir, el cuidado —sentido que lo posibilita en su constitución— es lo originariamente constitutivo del ser del poder-ser.¹⁹

La respuesta entonces a la manera de asumirnos en el mundo se da a partir de la estructura fundamental del *cuidado* (*Sorge*), en donde la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se revela como su sentido propio. No hay que olvidar que *cuidar-se* expresa la manera de *pre-ocuparse*, por ello es que *Sorge* en alemán se traduce como *cuidado* o *preocupación*.

En este orden de ideas, Heidegger llega a plantear que no es que se tenga que preguntar por la conciencia desde su *qué*, sino desde el *cómo* en el que ésta se da, y ésta se da en la *pre-ocupación* que tenemos de nuestro ser en cada caso, cuestión que remite a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como ese *encontrarse* en el mundo siempre dispuesto desde un estado de ánimo. Sólo de esa manera, es que la existencia (*Dasein*) tiene una comprensión de eso en lo que está, de aquello en lo que se mueve, como una manera de abrirse conscientemente a la vida fáctica.

1.4. Consideraciones finales

Más que proponer una conclusión al problema aquí planteado, que no fue algo más que la reconstrucción del concepto de conciencia en el pensamiento heideggeriano, lo que intento ahora es hilar ciertos puntos que pudieron quedar fuera en el desarrollo, pero que tampoco promete poner punto final. De lo que se trata el trabajo en la filosofía no es de dar últimas palabras, sino de abrir el campo para la discusión, porque precisamente en la filosofía actual, este enfoque que hemos presentado a partir del filósofo alemán, da la pauta para pensar en las resonancias de tal planteamiento en lo que se denomina ahora como estados de conciencia, y que el propio Heidegger, de alguna manera, da una pista a partir de lo que él plantea como *estados de ánimo*, como aquello que permite pensar a la conciencia desde su carácter existencial, es decir, desde su *cómo*.

Así las cosas, encontramos dos cuestiones: la comprensión afectiva, como determinación y/o modo de ser de la existencia, es un ámbito que señala el modo de ser de lo que puede ser conciencia, a saber: la afectividad o disposición afectiva; por otro lado, dicha comprensión afectiva se mueve en el ámbito pre-teorético, de manera que parece ser que lo que Heidegger está ganando ahí, es una determinación ontológica en términos de pensar el modo de ser de la conciencia en términos de la comprensión afectiva, y cuyo terreno de investigación es el ámbito de lo pre-teorético, es decir, el ámbito de la pre-ocupación. A partir de ahí es que puede tematizarse ya no el modo de ser de la conciencia, sino la conciencia respecto de lo que puede ser objeto de conciencia.

Lo que hace nuestro autor, en esta pretensión ontológica expuesta a lo largo del presente trabajo, es tratar la conciencia a partir la comprensión afectiva, lo cual va de la mano con lo que la filosofía de la mente propone como estados de conciencia. Antes bien, no hay que olvidar que la comprensión en tanto comprensión-afectiva nunca va sola, siempre va, por así decirlo, acompañado del carácter afectivo. El punto es que cuando Heidegger enfatiza que el modo de ser de *Dasein* es la existencia, no está diciendo otra cosa sino el presupuesto ontológico de la conciencia misma.

¹⁹ GA 2, p. 325/p. 340.

En suma, la parte crítica de todo esto reside en la posibilidad que se abre de contrastar el planteamiento heideggeriano —que no se exime de problemáticas y contradicciones dentro de su propia propuesta—, con lo que ahora se plantean las teorías de la conciencia. Ya sea para plantear la superación del discurso heideggeriano con respecto a propuestas fenomenológicas que ahora se pueden estudiar, o para plantear una vigencia de lo que ha pensado el filósofo de la Selva Negra.