

La existencia como tonalidad afectiva

Existence as Affective Tonality

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Antes de todo conocer o querer, la Existencia se revela como afectividad (*Befindlichkeit*). La afectividad es la condición de la apertura al mundo: es receptividad activa, pero también tiene la función de abrimos a nuestro propio ser para darnos a entender nuestra situación original o "facticidad" (*Geworfenheit*). La afectividad está ligada a la estructura de la donación y serán los padres los mediadores donde ésta se anuncie. Los padres, como reciprocidad deseante, son los mediadores donde "se anuncia" esta donación. La afectividad alcanza su plenitud en su dimensión de encuentro, donde toda existencia auténtica se ejerce desde una trascendencia recíprocamente reconocida. Finalmente, esta trascendencia también se manifiesta temporalmente: es la experiencia del tiempo en su vertiente generativa y, de algún modo, intersubjetiva. Es la capacidad que se manifiesta en la sucesión de las generaciones, pero también en el comienzo de una vida nueva.

Previously to every knowing or willing, existence is revealed as affectivity (*Befindlichkeit*). Affectivity is the condition of openness to the world: it is active receptivity, but also it has the function of opening us to our own being in order to understand our original situation or "facticity" (*Geworfenheit*). Affectivity is related to the structure of givenness, and parents will be the mediators of its announcement. Parents, as desiring reciprocity, are the mediators where this givenness "is announced". Affectivity reaches its fulfillment in its dimension of encounter, where every authentic existence is exerted from a reciprocally recognized transcendence. Finally, this transcendence also manifests itself temporally: it is the experience of time in its generative and, somehow, intersubjective aspect. It is the capacity that manifests itself in the succession of generations, but also in the beginning of a new life.

El hombre está afectivamente en el mundo. La existencia es un hilo continuo de sentimientos y emociones que se mezclan, se suceden y se contradicen según sus circunstancias... Los gestos que alimentan la relación con el mundo y colorean la presencia no competen a una fisiología pura y simple ni a una psicología: una y otra se entremezclan con una simbólica corporal para darles sentido, se nutren de una cultura afectiva que el sujeto vive a su manera.

LE BRETON¹

§ 1. Mundo y afectividad

Nuestro diario ser-en-el-mundo no consiste primariamente en un conocer sino en un trato, un "andar por" (*Umgang*) el mundo en las múltiples formas de ocupación (*Besorgen*). Es un trato con "cosas de la vida" o "asuntos", los cuales no se nos presentan como meros datos objetivos, sino como *temibles, gozosos, dolorosos, angustiantes*... siempre y en cada situación estamos en un cierto "temple de ánimo", y esto nos muestra *la condición afectiva de nuestro ser-en el mundo*.

Antes de todo conocer o querer, la Existencia se revela como *afectividad*. El estado de ánimo es "la forma de ser original del Dasein en cuanto abierto para sí mismo"². Con la "*Befindlichkeit*" o "encontrarse", Heidegger alude a la condición afectiva de la Existencia, a esa forma general de toda disposición anímica, a ese modo pre-reflexivo de nuestra situación original. Heidegger se opone a la lectura que se hace de estos términos como "sentimientos" o meros estados subjetivos que solo recogerían el eco interior que producen los sucesos externos, razón por la cual carecerían de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; los sentimientos solo revelarían entonces nuestros propios estados³.

"Cotidianamente", se trivializan estas disposiciones anímicas como estados de ánimo pasajeros, a lo más indicativos de la mayor o menor gravedad de las cosas que nos pasan. Se olvida que los *estados de ánimo* ontológicamente tienen la función

¹ Le Breton, David, *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, p. 103.

² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1963, § 29. De ahora en adelante, citado como SZ. Se utiliza la traducción castellana de José Gaos (*El Ser y el tiempo*, México: FCE, 1980) por ser la más empleada.

³ Cfr. Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1965, p. 31. De ahora en adelante, citado como WM.

de "abrirnos" nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original de ser-en-el-mundo⁴. El "encontrarse" nos abre primariamente al puro hecho de existir, a la "facticidad", es decir que el *Dasein* "es" y "que ha de ser", aunque el "de donde" y el "a donde" permanezcan en la oscuridad⁵. La supuesta oscuridad de los *sentimientos* (*Gefühl*) radica en ese ir más allá o más acá del conocimiento; por eso, solo una deformación racionalista puede relegar a la irracionalidad esta forma fundamental de nuestra apertura al mundo. "El estado de ánimo hace patente cómo le va a uno"⁶. Pero este *irnos* no indica de ninguna manera un estado interior, sino el modo como nos encontramos en el mundo. La afectividad es "la condición de la apertura al mundo, de su 'abordabilidad'"⁷.

No se trata entonces de una *pasividad*⁸, que diría referencia al *cómo* se encuentra uno a *sí mismo*, contrapuesto al *cómo* se relaciona al mundo exterior, como piensa López Ibor⁹. En primer lugar, porque la afectividad es receptividad activa, es *disponibilidad*. En segundo lugar, porque no podemos pensar en el "hombre interior" como contrapuesto al "mundo exterior". "No hay un hombre interior, el hombre está en el mundo", insistirá Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la Perception*; el mundo "es el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las experiencias del otro"¹⁰. Más aún:

El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí. (...) según yo comprendo al mundo (...) según este me comprenda a mí (...)

Si reflexionando sobre la esencia de la subjetividad la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo es que mi existencia como subjetividad no forma parte más que de una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente el sujeto que soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y este mundo¹¹.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Heidegger, Martin, SZ, § 29.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Richir, Marc, "Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne à la Stimmung", en: *Etudes Phénoménologiques*, vol. 8, n° 15 (1992), pp. 81-117, p. 92. La afectividad es "la condition de l'ouverture au monde, de son 'abordabilité'". En Heidegger, la "*Befindlichkeit*" es el título ontológico que designa ese estado en el cual el *Dasein* se encuentra y siente; indica todos los fenómenos ópticos, tradicionalmente conocidos como "disposición" (*Stimmung*), "sentimientos" (*Gefühl*) o afecto. Los *Grundstimmungen* (afectos fundamentales) son la angustia, el aburrimiento y la alegría.

⁸ Para Husserl (*cf.* *Ideen II*), la receptividad no consiste únicamente en el hecho de padecer la afección, sino también, y al mismo tiempo, en la conciencia de la actividad y de un nexo causal entre ambos.

⁹ *Cfr.* López Ibor, J. J., *Neurosis*, Madrid: Gredos, 1979.

¹⁰ "il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde" (Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1969, p. V); "Le monde (...) est le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et celles d'autrui" (*ibid.*, p. XV). De ahora en adelante, citado como PP.

¹¹ "L'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi". "Si réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon

El *temple de ánimo* tiene finalmente la función de *abrirnos* a nuestro propio ser para darnos a entender nuestra situación original. El *encontrarse* nos abre ante todo al puro hecho de existir: la "facticidad" (*Geworfenheit*)¹². Nos *encontramos* antes de toda reflexión, existiendo ya en una situación, en la que estamos inmersos y en la que, queramos o no, tenemos que realizar la tarea de existir. Es una "entrega a la responsabilidad" en cuanto no estamos arrojados a un mero estar ahí pasivamente, sino al tener que realizar nuestro propio ser. "En el 'encontrarse', el *Dasein* es siempre ya colocado ante sí mismo, él se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de 'encontrarse' afectivamente de alguna manera"¹³.

En este sentirse situado, hay diversidad y sucesión de estados afectivos, no todos son equivalentes. El *yo* no está todo entero en un instante, en un solo sentimiento, sino que hay como una melodía afectiva en la cual se va diseñando precisamente la

existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci" (PP, pp. 466-467).

¹² En los manuscritos del grupo M (1900-1914), como una parte de los "Estudios sobre la estructura de la conciencia", Husserl desarrolla una fenomenología del sentimiento que incluye una *fenomenología de la tonalidad afectiva*. Esta, en tanto que unidad de sentimientos, puede surgir cuando los sentimientos individuales se fusionan. Aunque no posea –en tanto trasfondo de sentimientos– relación intencional explícita con ninguna cosa objetiva, no significa que no emprenda relación alguna con cosa objetiva. De modo primario, ella presenta una relación con el horizonte de los objetos, es decir, una relación indirecta con los objetos que en él aparecen. Ahora bien, la tonalidad afectiva no constituye el simple estado psíquico de un sujeto que nada tiene que ver con la constitución del mundo y de los objetos en él, sino que juega un rol decisivo en la *constitución trascendental*. La tonalidad afectiva es "un sentimiento que se derrama sobre el contenido de la conciencia, coloreando de su luz todos los objetos y volviendo a la vez receptivo cada estímulo del deseo (siendo insensible a los estímulos displacernteros)"; es una "unidad del sentimiento, que confiere un color a todo lo que aparece, un color unitario, una claridad unitaria de goce, una coloración unitaria confusa de tristeza" (Ms. M III 3 II 1 [1900-1914]). Más aún, la tonalidad afectiva debe esta función trascendental de acceso a los objetos individuales a su función de apertura de formas múltiples de horizonte, que integran todos los otros horizontes: su función es iluminar el mundo.

Husserl abandona ahora dos postulados del análisis intencional: la distinción neta entre experiencias intencionales y no intencionales (sentimiento en cuanto acto vs. sentimiento en cuanto sensación), y la primacía de los actos objetivantes sobre los no-objetivantes.

En los manuscritos tardíos de los años 1920 y 1930, Husserl busca profundizar aún más esta línea. En el manuscrito A VI 34 (1931) plantea detalladamente la estructura de la tonalidad afectiva en el cuadro del análisis intencional que está, por otra parte, estrechamente ligada al problema del mundo en tanto que horizonte universal de los objetos individuales. La tonalidad afectiva se concibe ahora como un componente de la "conciencia del mundo".

La fenomenología de la tonalidad afectiva nos muestra ahora que bajo el concepto de "conciencia" o "intencionalidad", Husserl comprende no solo la conciencia de sí sino también otras formas de conciencia que no caen bajo esa categoría. Pero, además, nos permite estudiar comparativamente la relación entre su fenomenología y la de Heidegger. Se puede pensar sin equivocarse –señala Nam-in Lee– que Heidegger ha recibido una mayor influencia de Husserl de la que él acepta, al dejar Husserl que Heidegger consultara libremente sus investigaciones no publicadas durante sus años de estudiante en Friburgo (*cf.* Lee, Nam-In, "La phénoménologie des tonalites affectives chez Edmund Husserl", en: *Alter. Revue de Phénoménologie. Emotion et affectivité*, n° 7 (1999), pp. 243-250). Ahora bien, a pesar de que Husserl acepta claramente la primacía de los actos no-objetivantes, considera el análisis de los actos objetivantes como la tarea más urgente de su fenomenología, llevando a un *impasse* a la fenomenología de la tonalidad afectiva. Será Heidegger quien busque retomarla en la hermenéutica de la facticidad.

¹³ Heidegger, Martin, SZ, § 29.

"historia concreta del yo". Estos estados afectivos no pueden ser sustituidos unos por otros; ellos están entretejidos siguiendo un esquema de sucesión singular que da al *yo (moi)* su figura concreta, figura que no puede predecirse a partir de leyes generales, sino que se la puede comprender a medida que se va manifestando.

Como nuestra vida no está presente delante de cada uno en la pura transparencia de una idea, hay como un espesor de la conciencia y una sombra de sí por relación a sí mismo. La afectividad en cuanto "pasividad"¹⁴ es también la manifestación de esta "sombra" que comporta la conciencia y que le impide ser presencia inmediata y simple de sí misma. Afectarse es ser-sí (*être soi*), es venir a la existencia a partir de sí, es recibirse en su contingencia misma. No subsiste ninguna identidad de sí en tanto algo se establece de una vez para siempre. La razón del "poder-ser-sí-mismo" se sitúa siempre antes de sí, es decir, a partir de sí. Es *lo que está en mí sin mí*.

La *afectividad* se nos presenta, por un lado, como *revelación privilegiada al mundo* y, por otro, es *revelación de sí a sí*, es *auto-afectación* en la cual el yo se constituye como sí (*soi*). No se trata de una dualidad de interpretaciones, sino de una interpretación que se articula en dos momentos. En última instancia, "el yo es precisamente el acto del reencuentro con alguien o algo. Es este trato, esta relación, la que engendra, por un lado, el yo y, por otro, el mundo. La constitución del sí mismo y la del mundo son simultáneas"¹⁵.

§ 2. Afectividad y alteridad

El afecto es el "cómo" de nuestro Dasein en cuanto "ser con"

M. HEIDEGGER¹⁶

La afectividad como *pasividad* no es desposesión de sí mismo, sino esa capacidad de ser afectado en cuanto *receptividad originaria*. La afectividad en tanto "dejarse ser

¹⁴ En Husserl, la afección es pasiva en tanto que ella precede al *cogito* (cfr. *Ideen I*) como acto por excelencia que se dirige al objeto. Pero la afección es activa en tanto ya es tendencia, tensión hacia, es decir, intencionalidad. La afección se sitúa en la problemática de la constitución trascendental, más precisamente en las capas originarias y pasivas, sobre las cuales se funda toda actividad constituyente propiamente dicha. Para Husserl, la fuerza afectiva es la condición fundamental de toda vida. Toda intención de acto se debe pensar sobre el fondo de un horizonte afectivo.

Seguendo a Merleau-Ponty (*Le Philosophe et son ombre*), decimos que la "sombra" no consiste "en la presencia de la luz que aún no se ha verificado fácticamente". No es, por tanto, algo que no ha tenido lugar, pero que podría ser recuperado alguna vez. La sombra camina junto a cada uno y "no debe quedar fuera, sino que tiene que encontrar su lugar en la propia fenomenología".

¹⁵ "Le 'moi', c'est précisément l'acte même de la rencontre avec quelqu'un ou quelque chose. C'est ce rapport, cette relation même qui engendre d'une côte le moi et de l'autre le monde. La constitution du soi-même et celle du monde sont simultanées" (Kimura, Bin, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris: PUF, 1992, p. 52).

¹⁶ Heidegger, M., *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1983, p. 100.

afectado", es decir, en tanto "modo de ser dispuesto", revela el *modo de ser-en-el-mundo*. Pero se trata de un modo de ser ambivalente, ya que es *apertura* o *clausura al mundo*, es *acuerdo-con* o *encubrimiento-del mundo*.

Ahora bien, "existir" es algo más que nacer. La existencia humana se define por la manera de estar constituida. Por un lado, el "ex" nos remite a los orígenes, indica una dependencia y por tanto una deuda; por otro, recae en el advenir, y expresa ese "tener que hacerse"¹⁷. En cuanto es *receptiva*, la ex-sistencia proviene-de; en cuanto es *activa*, asume esta "donación", apropiándose de una manera positiva o negativa: la existencia está ligada a múltiples posibilidades que la convocan a "ser".

La afectividad está, pues, ligada a la estructura de la donación. "Venir al mundo no es un acto fundador de mí por mí"¹⁸. Por eso, para Jaspers, "yo no puedo pensarme como un comienzo absoluto. Cuando yo objetivo mi comienzo absoluto, mi procedencia, yo sé que existo, que mi existencia empírica está vinculada al hecho de existir mis padres"¹⁹.

Los padres, como reciprocidad deseante, son los mediadores donde "se anuncia" esta donación. Por eso, *trascendentalmente*, "mi comienzo no es mi comienzo (...) más allá de mi nacimiento, mi mirada me lleva a un ilimitado proceso en el cual no se llega a ninguna causa"²⁰.

En tanto la *donación* es ofrenda, promesa, la Existencia se siente predispuesta, asegurada, acogida; en tanto la donación se sustrae, queda abolida, la Existencia se siente amenazada.

El "estar en el mundo", que es lo primario de la Existencia, es una experiencia angustiada²¹. El hombre, por el contrario, no se mueve en el *Um-welt* (mundo-circundante) de los animales, donde los objetos son solo correlatos de sus intereses vitales, sino que habiendo roto, en cierto modo, esa armonía, tiene que construirse un "mundo". Por eso es el único animal para quien la propia existencia constituye el problema que debe resolver y del cual no puede evadirse. A este ser indigente²², nacido

¹⁷ Zubiri, X., "En torno al problema de Dios", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 417-454, pp. 427 ss. (pp. 371 ss., en la edición original de 1944).

¹⁸ "Venir au monde n'est pas un acte fondateur de moi par moi" (Ricoeur, Paul, "Vraie et fausse angoisse", en: *Histoire et vérité*, Paris: Du Seuil, 1955, p. 320). Cfr. Florival, Ghislaine, "Vie affective et temporalité", en: Florival, Ghislaine (ed.), *Figures de la finitude*, Paris: Vrin, 1988, pp. 66-92, p. 84: "La existencia se capta en esto que constituye su receptividad más radical: ella se recibe como un 'donación originaria'".

En *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* (*Husserliana XV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), Husserl muestra que la receptividad no consiste únicamente en el hecho de padecer la afección, sino también y, al mismo tiempo, en la conciencia de actividad y de un nexo causal entre ambas.

¹⁹ Jaspers, Karl, *Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1948, vol. II, pp. 82-83.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Cfr. López Ibor, J. J., *op. cit.*

²² Cfr. Gehlen, A., *El hombre. Su naturaleza y lugar en el cosmos*, Salamanca: Sígueme, 1980, pp. 10 ss.

prematureo²³, *in-firmus*²⁴, la carencia de una radical orientación le genera la *angustia existencial básica*. La condición del hombre, decía Ortega, es una incerteza sustancial²⁵.

En sus primeras etapas, el infante no posee aún el poder diferenciar el *yo* del *no-yo*, es decir, no se enfrenta aún con "objetos", ya que no puede poner distancia con los otros y con las cosas. El personaje fundamental aquí es la madre, es ella quien le abrirá paulatinamente el conocimiento del mundo sin poder ser sustituida de modo válido en este aprendizaje. El nuevo amparo, si bien no podrá nunca anular simplemente las experiencias del estado de amenaza, podrá contenerlas y franquearlas hacia un ámbito distinto de seguridad.

La primera ruptura afectiva²⁶ suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro; ella se configura como "angustia de separación". Esta *angustia* se manifiesta tanto hacia el *pasado* como hacia el *advenir*. En referencia al *pasado*, por una parte, porque se abandonan satisfacciones y seguridades. Pero, por otra parte y, sobre todo, por el riesgo mortal de una regresión a lo indiferenciado, a ese lugar fusional originario. Como instancia que introduce lo real en las profundidades, será el padre quien exorcice esta fascinación. Cuando esto no ocurre, la fijación maternal no solo sumerge al hombre en un misticismo regresivo, sino que puede arrastrarle a experiencias patológicas. Más allá de la nostalgia de la madre, se deja traslucir la fascinación de la muerte. En referencia al *advenir*, porque la angustia manifiesta el "ser-arrojado" (*Geworfenheit*) de una Existencia que tiene que realizarse configurando una figura propia de su ser. En su apertura al mundo, el niño va experimentando en cada límite y en cada frustración su propia finitud.

El *deseo*, por su parte, a la vez que promueve una temporalidad abierta al *advenir*, en su demanda mira paradójicamente al *pasado*.

¿Es esta experiencia de abandono la que instaura por primera vez la experiencia de la polaridad vivida? Ahora el deseo y la angustia anuncian en ese acontecimiento de la primera separación las condiciones de una temporalidad abierta, propia de la Existencia. El deseo y la angustia como estructuras afectivas nos descubren la relación dual que nos remitirá luego a una situación triádica, desenlace de la relación parental.

La génesis existencial descubre cómo la afectividad se inicia y se funda en la relación de alteridad madre-hijo. Pero esta estructura afectiva de alteridad, no es "objetivamente" sentida por el niño hasta cuando pueda soltarse de ella y tomar un punto de vista sobre la misma; solo entonces será remitido a la *triangulación edípica*.

²³ Cfr. Portmann, A., *Die Biologie und das neue Menschenbild*, Stuttgart: Belser Presse, 1969, pp. 36-37.

²⁴ "(...) el hombre es el animal aún no fijado [nicht festgestellte Tier]" (Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 62).

²⁵ "La condición del hombre es, pues, una incertidumbre esencial" (cfr. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente. Obras completas*, vol. VII, Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 89).

²⁶ Para Ghislaine Florival, la primera ruptura reside en el momento del destete. "Sin duda hay el recuerdo de todo un primer afecto, aquel de la ruptura del nacimiento, pero este no sería entonces experimentado efectivamente en una alteridad de hecho" (Florival, Ghislaine, *op. cit.*, pp. 66-92, p. 87).

Precisamente, este rodeo por la estructura genética afectiva permite mostrar la condición estructural originante de la afectividad.

Más allá de los celos y rivalidades, el niño reconoce ahora la relación polarizada madre-padre y al mismo tiempo se experimenta reconocido como hijo. El hijo, engendrado y constituido por el don recíproco de los padres, ingresa ahora en su historia "propia", afectivamente y radicalmente cualificada como masculina y femenina. La renuncia al deseo del Todo, le descubre al niño su propia limitación singular, pero le posibilita identificarse con uno u otro del polo parental. *La relación sexual parental*, como relación deseante, engendra la vida no solo en sentido biológico, sino también cultural, pero es, además, el paradigma de toda relación deseante. De allí que todo encuentro, cualquiera que sea, se inscribe intrínsecamente en el "esquema corporal polarizado"²⁷.

Se inicia ahora el movimiento crítico del descubrimiento de la alteridad, del yo. Cesa la confusión inicial, el niño percibe a la madre como un tú y percibe la constelación de personas cercanas. La vivencia de la individualidad es también la experiencia de ser distinto, de estar confrontado, y aun de estar en soledad. Este es el momento para el devenir de la experiencia ansiógena. La ex-centricidad, consecuencia del descubrimiento del *yo* confrontado con el *mundo*, le abre al niño un mundo de amenazas a las que hay que enfrentarse, y de seguridades que hay que conquistar.

Para llegar a ser un yo subjetivo y autónomo, es preciso que la relación sea respetada constantemente, de tal manera que el yo se constituya allí siempre como el mismo. 'El mismo' no quiere decir, entendiéndolo bien, la igualdad a sí mismo como ocurre en una cosa, sino que se lo debe entender como la identidad sin lo idéntico, es decir, la identidad del acto mismo del yo diferenciándose el sí mismo con el otro, la identidad de la diferencia como tal²⁸.

Por la temporalidad vivida, la Existencia se apropia del existir como suyo. El *Dasein* es aquel ente para quien su ser es siempre "mío". La mi-idad indica que yo estoy originariamente abierto a mi ser, que él no me es indiferente. "La mi-idad es la relación del *Dasein* a su ser que hace posible el pronombre *Yo*. El *Yo* deriva de la mi-idad y no la mi-idad del *Yo*, el *mismo* del *mí-mismo precede al yo*"²⁹. "Si hubiera imposibilidad para el yo de devenir yo, el yo presente o el yo hasta el presente cesaría de existir"³⁰.

²⁷ Cfr. Florival, Ghislaine, *op. cit.*

²⁸ "Pour rendre un moi subjectif et autonome, il faut que la relation elle-même soit répétée constamment de telle manière que le moi s'y constitue toujours comme le même. Le même, ça ne veut pas dire, bien entendue, l'égalité à soi-même comme il en va d'une chose, mais on doit l'entendre comme l'identité sans l'identique, i.e., l'identité de l'acte même du moi; se différenciant soi-même d'avec l'autre, l'identité de la différence comme telle" (Kimura, Bin, *op. cit.*, p. 52).

²⁹ "La mienneté est le rapport du *Dasein* à son être qui rend possible le pronom Je. Le Je dérive de la mienneté et non la mienneté du Je, le *même* du *moi-même* précède le moi" (Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris: Minuit, 1986, p. 31).

³⁰ "S'il avait impossibilité pour le moi de devenir le moi 'desormais', le moi 'présent' ou le moi jusqu'à présent cesserait d'exister" (Kimura, Bin, *op. cit.*, p. 52).

Precisamente, la afectividad traduce las modulaciones de esa temporalidad. Así la Existencia se manifiesta entre una polaridad positiva y una negativa según sean las posibilidades de su existir. Y como existir es existir-en-el-mundo, la afectividad traduce el encuentro con los otros –útiles, objetos y personas– que son tenidos como propicios o amenazadores.

§ 3. Afectividad, intersubjetividad y temporalidad

La afectividad alcanza su plenitud en su dimensión de encuentro, donde toda existencia auténtica y toda libertad se ejercen desde una trascendencia recíprocamente reconocida. En efecto,

no se trata de comprender el encuentro como medio de superar la finitud existencial (...) se trata más bien de una instauración dinámica relacional que pone la trascendencia de uno como polarizada por la trascendencia del otro. La trascendencia de uno es apelada por la del otro y no puede constituirse sin ella³¹.

Ahora bien, esta trascendencia se manifiesta temporalmente. No en un tiempo inmanente, producto de la misma constitución perceptiva y cognoscitiva del sujeto, ni un tiempo objetivo, cromométrico y neutral. Es la experiencia del tiempo en su vertiente generativa y, de algún modo, intersubjetiva.

Se puede experimentar el tiempo sin recurrir a sucesos extraordinarios, dice Klaus Held³². Así, lo "cotidiano", las rutinas y la periodicidad de los ciclos revelan ya una experiencia del tiempo. En esta primera faceta, lo cotidiano muestra la condición fundamental de la existencia humana, la de lo efímero. La vida humana es efímera, no porque transcurra y no vuelva sino por su carácter diario. A pesar de las rutinas cotidianas y de los hábitos correspondientes, el hombre se recrea y se reinventa cada día, como una opción y no como una condena. Tiene la oportunidad de regenerarse cada día, de innovar.

Otra manera más originaria de experimentar el tiempo se muestra en la capacidad de engendrar, capacidad que se manifiesta en la *sucesión de las generaciones*. El tiempo adquiere ahora su dimensión intersubjetiva y también ética. Sincrónicamente existen viejos, jóvenes, niños, y esto nos compromete con las generaciones pasadas y futuras. Los que nos antecedieron nos generaron y nos dieron un lugar, pero también a nosotros nos sucederán otros al engendrar y dar lugar a una nueva generación. Es en este contexto que surge la preocupación primordial por el engendramiento y educación de los hijos. "Experimentar generativamente la propia vida es ver más allá del día singular

³¹ Florival, Ghislaine, *op. cit.*, pp. 89-90.

³² Cfr. Held, Klaus, "La experiencia generativa del tiempo", en: *Escritos de Filosofía*, n° 33-34 (1998), pp. 3-25.

en dirección al todo de mi vida como crecimiento y envejecimiento entre el nacimiento y la muerte (...) en la sucesión de las generaciones históricamente narrables”³³.

Ante la experiencia de lo cotidiano, cíclica y habitual, se encuentra uno con la experiencia originaria, única y lineal de dar comienzo a una nueva generación. Más aun, retomando una idea kantiana, Held sostiene que somos libres en la medida en que es posible dar comienzo a algo nuevo, cuando se tiene la capacidad de “hacer-comenzar”. El comienzo de una vida nueva proporciona una experiencia singular de la temporalidad. Significa un proyectarse en el tiempo a través del nuevo ser y una aceptación del propio envejecimiento dado lugar a los otros.

³³ *Ibid.*, p. 10.