

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

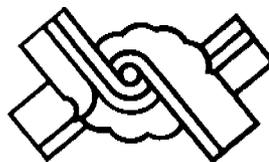
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA AFECTIVIDAD
EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA
PRESENTA
MARÍA DEL PILAR GILARDI GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS:
ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA

JUNIO, 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e Impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Pilar Gilardi G.

FECHA: 19 de junio de 2008

SERVA: Pilar Gilardi G.

Para Arturo Leyte
con profundo agradecimiento

A mis papás

A Gabriela, Mónica, Manuel y Alejandro,
gracias siempre, porque somos hermanos

A mi Cristóbal, Diego, Tomás, Juan y Alc,
por la luz inagotable de sus caritas

A Rossana, que me recuerda que sí se puede volver a estar en casa

Por la alegría de mi Pochola que me acompañó
en todos estos años que preparé la tesis

A Tatiana, por nuestra inagotable e incansable conversación

Por supuesto a Ángel, no sólo por su generosidad intelectual,
sino por haber reunido a tan buenos amigos

A Consuelo (su nombre no es mera casualidad...),
Jeannet, Carlos e Ignacio...

A Gina, por su paciencia y por el trabajo de cada semana,
intentando devolverme esos “ánimos fundamentales” para seguir

A mis alumnos de la Universidad Panamericana, por todos estos años
de estudio y trabajo, aprendiendo a hacer las preguntas de la filosofía,

A Miguel... que a veces es, justamente, mi voz silenciosa

Índice

Introducción	13
I. La pregunta por el sentido del ser	
§ 1. La reelaboración de la pregunta por el ser	25
§ 2. El desplazamiento del ser al sentido	31
II. Fenómeno y fenomenología	
§ 3. Sobre el término “fenómeno”	39
§ 4. Sobre el término “lógos”	46
A) La verdad y el lógos como proposición en las lecciones anteriores a <i>Ser y tiempo</i> . <i>El lógos como síntesis y diairesis</i> <i>La estructura fundamental del lógos: “en tanto que”</i>	
B) La noción de verdad y lógos en <i>Ser y tiempo</i>	
§ 5. Sobre fenómeno y fenomenología	64
III. La ontología fundamental como analítica del Dasein	
§ 6. La analítica del Dasein	69
§ 7. El ser-en-el-mundo como estructura a priori del Dasein	78
§ 8. La apertura del Dasein	84

IV. El lugar del encontrarse (<i>Befindlichkeit</i>) en la apertura del Dasein	
§ 9. El encontrarse como modo de apertura del Dasein	93
§ 10. La especificidad del encontrarse	98
§ 11. El miedo como modo del encontrarse	110
§ 12. La angustia: modo fundamental del encontrarse	114
V. Encontrarse (<i>Befindlichkeit</i>) y temporalidad	
§ 13. El cuidado: modo de ser del Dasein	125
§ 14. El sentido del cuidado: la temporalidad	130
§ 15. La temporalidad del encontrarse	137
VI. La cuestión de la metafísica y la angustia	
§ 16. Del encontrarse de <i>Ser y tiempo</i> a la nada de <i>¿Qué es metafísica?</i>	149
VII. La metafísica y el aburrimiento	
§ 17. El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los conceptos fundamentales de la metafísica	173
Conclusiones	211
Bibliografía	221

Abreviaturas

GA: *Gesamtausgabe*: Obras completas de Martin Heidegger.

ST: *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. (*Sein und Zeit*, GA 2).

IN: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)* tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [PIA], en *Dilthey-Jahrbuch* 6 [1989], editado por H.-U. Lessing).

IF: *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 2001. (*Einleitung in die Philosophie*, GA 27).

EMM: *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, 1997. (*Pänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60).

LPV: *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004. (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21).

KPM: *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1996. (*Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3).

QM: *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003. (*Was ist Metaphysik?*, GA 9).

CFM: *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007. (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30).

Nota: Hemos considerado útil, en términos de lectura y comprensión, destacar (en cursivas) las citas de M. Heidegger. De esta manera podemos diferenciarlas claramente respecto de otros autores y de las reflexiones y comentarios que se hacen respecto de sus ideas.

Introducción

Es cierto que algunos de los términos fundamentales de la filosofía revisten una polisemia que impide que sean reducidos a un único concepto y, por lo tanto, permiten ser considerados desde distintos aspectos o registros. Algunos de estos de carácter derivado, otros de carácter originario. En el caso del fenómeno de los *estados de ánimo* sucede algo parecido. Y decimos “parecido”, porque si bien dicho fenómeno ha sido interpretado desde muy diversos ámbitos, por lo general no ha sido considerado un problema fundamental de la filosofía.

La definición del hombre como *animal racional*, propuesta por la tradición, le reconoce como esencial dos instancias que abarcan de una manera u otra todos los fenómenos que constituyen al hombre. Dichas instancias serían, por un lado: la razón, en estrecha relación con la voluntad y, por el otro, la pertenencia del ser humano al ámbito animal. Respecto de la primera, so una peculiar independencia, ya que es un hecho innegable que no todo lo que queremos o dejamos de querer tiene como origen, o es resultado de, un proceso racional. El reconocimiento del carácter autónomo de la voluntad ha dado lugar a distintas posiciones que privilegian ya sea la razón sobre la voluntad, o la voluntad sobre la razón.

En cuanto a la segunda instancia, es importante notar que la definición del hombre como *animal racional* expresa también su “animalidad”

constitutiva, la cual se hace patente a través del cuerpo. Un cuerpo que si bien es material, no lo es al modo de lo meramente mineral, y que si bien es sensible, tampoco lo es al modo del animal, ya que la corporeidad del hombre está, por decirlo de alguna manera, permeada por la razón, aunque no pueda reducirse a ella. De tal manera, para la tradición filosófica, la forma de acceso del hombre al mundo queda explicada *grosso modo* a partir de las instancias señaladas: es porque el hombre tiene cuerpo que el conocimiento sensible tiene lugar, es porque tiene razón que es capaz de conocimiento abstracto y articulado, es por tener voluntad que puede querer esto o aquello y, por lo tanto, está continuamente en acción.

Pero desde este esquema ¿qué sucede con la *afectividad*? Expuesto así el panorama, el fenómeno de la afectividad viene a ser algo difícil de determinar. En efecto, no puede identificarse con aquello que compete a la razón, ya que los estados de ánimo son de naturaleza distinta a la del pensamiento. No podríamos decir que es lo mismo pensar la alegría que estar alegres. Tampoco puede decirse que sean como el querer: podemos querer firmemente estar en determinado estado de ánimo y esa firmeza de la voluntad no garantiza que surja en nosotros el estado de ánimo buscado; además, la búsqueda de un estado de ánimo determinado está ya condicionada por un estado de ánimo “anterior”. Y, finalmente, tampoco pueden reducirse a lo que comúnmente denominamos sensaciones. El dolor que sentimos por una quemadura, no es el mismo que aquel que sentimos frente a una pérdida. En efecto, cuando ésta sobreviene podemos decir que “hasta el cuerpo duele”. El cuerpo no es ajeno a este dolor. De hecho, podríamos decir que lo “traduce”, lo refleja, pero no se identifica con él; es como si el dolor ante lo perdido se extendiera más allá de la situación localizable que manifiesta el cuerpo, y de la cual no se puede deslindar. Pero este punto de unión indisoluble entre el cuerpo y el estado de ánimo, no implica ni la identificación, ni la reducción de un fenómeno al otro. En ambos casos el dolor se dice de manera distinta.

Para la tradición filosófica las emociones y los sentimientos vienen a constituir así una especie de epifenómenos que colorean la realidad.

Como si se añadieran al pensar, al querer o al sentir. Sin embargo, este estatuto de carácter derivado, otorgado a las emociones y afectos, resulta muy problemático ya que nos lleva a una discusión sin salida según la cual o éstos deben ser comprendidos como propiedades objetivas de las cosas o como aquello que nosotros, en tanto que sujetos, proyectamos sobre ellas. Y, si es así ¿por qué lo hacemos?, ¿cuál sería el origen de esta “proyección”? La comprensión de los estados de ánimo como aquello que transferimos de una interioridad a una exterioridad, descansa sobre el esquema sujeto-objeto más atrás del cual la filosofía, si pretende ser la ciencia de lo más originario, debe colocarse. Siguiendo la interpretación que la tradición ha hecho de la noción de sujeto, Heidegger señala que la idea de “sujeto” comporta la significación de sustrato o *hypokeímenon*. Así comprendido, el sujeto constituye el punto de partida de la relación con el mundo, aquello más atrás de lo cual no se puede ir. Esta certeza se hace patente a partir del acto de pensar, propio del comportamiento teórico. Es el pensamiento el que en definitiva libra acceso a este punto de partida. Pero del pensamiento es propia la actualidad, actualidad en la que el tiempo queda excluido. La pregunta por lo más originario no puede dejar de lado dicha cuestión.

Por ello, para Heidegger la búsqueda de lo más originario debe colocar el análisis en el ámbito de lo preteorético: antes de todo conocimiento teórico o reflexivo el ente emerge desde el sentido que se revela en el trato con el mundo. Pero el sentido, afirma Heidegger, se revela como eminentemente afectivo. La búsqueda del ámbito de lo preteorético nos ha llevado al fenómeno de la afectividad. Fenómeno refractario, no objetivo ni objetivable por “naturalza”, cuyo modo de ser difiere de la actualidad propia del pensamiento, y que revela el *pathos* constitutivo del hombre, su carácter eminentemente temporal y finito.

Pero el carácter temporal y finito del hombre, que se hace manifiesto en los estados de ánimo, en realidad no hace sino revelar una verdad más originaria: la finitud y precariedad de aquello que denominamos *ser*. Esta afirmación sólo puede tener sentido a partir del reconocimiento de la ín-

tima vinculación entre ser y hombre expresada bajo el término *Dasein*. Vinculación que no debe ser comprendida como la relación de un ente llamado hombre con otro llamado ser; ya que no se trata de la relación de un ente con otro, sino de la vinculación entendida como *apertura*.

Que el *Dasein* debe ser comprendido como apertura, que él mismo es su apertura queda ya explícito en *Ser y tiempo*, pero para evitar toda posible reducción del *Dasein* al hombre, en textos posteriores, como en los casos de *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, se hace énfasis y es reiterada esta diferencia. Reparar en la vinculación irrebasable entre hombre y ser que es expresada con el término *Dasein*, y en la no identificación de *Dasein* y hombre resulta imprescindible para comprender que lo revelado en los estados de ánimo no es ninguna interioridad, sino precisamente lo propio de dicha relación de ser. Por ello lo que está en juego, por decirlo de alguna manera, en el reconocimiento de la naturaleza de los estados de ánimo, es la comprensión del término *ser*; de ahí el estatuto ontológico de los estados de ánimo. La comprensión antropológica o psicológica de los estados de ánimo es derivada de este estatuto originario. Es en este sentido que podemos hablar de un “desmontaje” de los estados de ánimo. De hecho, el término “estados de ánimo” puede mantenerse en la medida en que se revele la resignificación del término “alma”. “Estado de ánimo”, esto es, “estado del alma”, no refiere de manera alguna, en el contexto del pensamiento heideggeriano, al estado del “yo” o de la “conciencia”. El sentido de “alma” que hay que retener —y que en cierto sentido está ya presente en Aristóteles cuando afirma que *el alma es de alguna manera todas las cosas*— es el que Heidegger traduce como *Dasein*, esto es, como apertura.

La resignificación o “desmontaje” de los “estados de ánimo” pone de manifiesto la radical resignificación del término “hombre” que Heidegger lleva a cabo a través del término *Dasein*. A través del análisis de la afectividad lo que se revela es justamente que el hombre ya no puede ser comprendido simplemente del modo en que lo ha hecho la tradición. Porque

más allá (o, más acá) del conocer y querer, nos *encontramos* ya siempre de determinada manera. Estamos templados ya en cierta tonalidad afectiva. Y este *ya encontrarnos*, que los estados de ánimo revelan, es signo del desfase constitutivo que expresa la existencia, modo de ser del Dasein. En efecto, al reparar en el sentido etimológico de dicho término, Heidegger hace énfasis en la partícula “*ex*”, la cual pone de manifiesto el permanente *estar fuera* del Dasein, su permanente estado de expulsión, que no implica el abandono de un centro, porque justamente lo que no hay es centro. La existencia es precisamente lo que no puede ser idéntico a sí mismo, lo que de ninguna manera puede ser considerado substancia o fundamento. Los estados de ánimo expresan este desfase originario porque se revelan como aquello que nos “*antecede*”, como aquello que nos acontece y determina, pero que no hemos elegido.

El reconocimiento del carácter revelador de los estados de ánimo coloca así a la reflexión heideggeriana en un camino radicalmente nuevo respecto de la tradición. No se pretende afirmar con ello que Heidegger sea el primer filósofo en la historia de la filosofía que haya reconocido importancia al fenómeno de la afectividad. Sí pretendemos en cambio subrayar la radicalidad y los alcances de su posición.

En efecto, si el conocimiento teórico ha sido privilegiado por la tradición es por lo que éste es capaz de revelar: el ser comprendido como aquello que permanece. Pero esta comprensión del ser hace del tiempo un accidente más; de tal forma el tiempo es considerado como *algo* que acontece a *otro algo* que denominamos ser.

Al cuestionar Heidegger el carácter originario del conocimiento teórico y considerarlo como derivado, está cuestionando el modo de ser que éste revela. Colocar el análisis un paso atrás, en el ámbito de lo preteórico o ateorético, implica a su vez privilegiar un modo de ser que escapa a la razón, tal y como ha sido comprendida por la tradición. Mientras que ésta se rige necesariamente por el ámbito de la presencia y la actualidad, el modo de ser que se revela a través de los estados de ánimo es el de la

no permanencia. Pero lo fundamental no está en que los estados de ánimo revelen y se revelen como continua fluctuación y que ésta sea lo propio del tiempo, y lo contrario de la permanencia que es expresada en el concepto, característico del conocimiento teórico. El incesante cambio o movimiento que compete a los estados de ánimo puede ser considerado como índice de la temporalidad, pero sólo en un primer momento. Porque si bien el tiempo en un primer nivel es considerado como fluir constante, como lo no permanente, lo que resulta fundamental de esta afirmación, es que el tiempo de ninguna manera se puede convertir en permanencia, sustrato o fundamento; pero no porque sea un puro fluir, sino porque en sentido originario debe ser comprendido como *pura negatividad*. El fluir del tiempo, al que cotidianamente hacemos referencia, es derivado de esta negatividad original. Es precisamente esta negatividad la que expresa la noción de tiempo como éxtasis, a la que se llega en la segunda sección de *Ser y tiempo* y que se reitera en *¿Qué es metafísica?* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

La negatividad constitutiva del tiempo nos permite comprenderlo como nada. La angustia de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es metafísica?* que revela la nada, y el aburrimiento que revela el sentido originario del tiempo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, no hacen alusión a *dos cosas distintas* sino justamente a la íntima vinculación de tiempo y nada. Dicho de manera más precisa: si el tiempo es comprendido como negatividad, lo que se pone de manifiesto es que tiempo y nada no son nociones distintas.

El tiempo comprendido como negatividad a lo que hace referencia es a su rehusarse permanente, a la imposibilidad absoluta de presentarse, de hacerse actual. Dicha comprensión de la temporalidad excluye definitivamente la posibilidad de ser interpretado como proceso o sucesión, porque si con dichos términos se alude a desarrollo o concatenación alguna, precisamente del tiempo comprendido como *permanente estar fuera*, no puede seguirse ni derivarse nada. Que el tiempo no es génesis, que de él no sigue nada, implica que el tiempo es comprendido como *la facticidad*

más pura. Facticidad que queda abierta en los estados de ánimo. Al revelar la facticidad más pura, los estados de ánimo revelan esta noción de ser que a Heidegger le interesa poner de manifiesto: *el ser transido de tiempo*, y con ello la noción de metafísica que ha de corresponderle.

En los años inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger dedicará particular atención a la cuestión de la metafísica. Y justamente, al preguntarse por ésta se hará patente la importancia concedida a los estados de ánimo, ya que a estos se les ha reconocido la posibilidad de acceder a la pregunta metafísica por excelencia, la pregunta por *el ser en cuanto ser*. El privilegio otorgado a los estados de ánimo constituye así un replanteamiento radical de las cuestiones fundamentales de la filosofía y, por ello, dicho fenómeno se convierte a su vez en una cuestión fundamental del pensar filosófico. Textos fundamentales de esta época son la conferencia inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad* a los que hemos aludido anteriormente.

Antes de llevar a cabo una descripción del hilo conductor que seguimos a lo largo de la presente investigación, nos parece importante situar el marco del análisis. Los interpretes heideggerianos suelen hablar de un primer y un segundo Heidegger, algunos de ellos nombran incluso tres etapas en el pensamiento del filósofo alemán. Mucho se ha discutido a propósito de la continuidad o ruptura entre una etapa y la otra, pero a partir de la publicación de la obra completa (*Gesamtausgabe*) y, dentro de ésta, de las primeras lecciones que nuestro autor impartió en Friburgo y Marburgo, se puede constatar que el pensamiento del joven Heidegger llega a su consagración en *Ser y tiempo*. Las cuestiones estudiadas no eran otras que las que en esta obra llegan a su madurez. Y esto que decimos a propósito del pensamiento del joven Heidegger puede decirse de la obra que viene después de *Ser y tiempo*. No nos parece pertinente por lo tanto hablar de ruptura sino de radicalización. Queremos afirmar con ello que en la obra de Heidegger hay una continuidad y que, sin embargo, en su camino del pensar podemos encontrar distintos momentos o hitos. Nos hemos concentrado en el

presente trabajo en el horizonte de *Ser y tiempo*, esto es, en la época que va de 1927 a 1929. Los textos a los que hemos dedicado mayor atención y detalle son precisamente *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*. Esto no implica, desde luego, que no haya sido determinante el análisis de textos anteriores como el *Informe Natorp*, *Estudios de mística medieval*, *Introducción a la filosofía* y otros textos contemporáneos a los mencionados como *Kant y el problema de la metafísica* y *Lógica la pregunta por la verdad*. Sin embargo, la relevancia y peculiaridad de los textos señalados está en que justamente en ellos Heidegger hace un especial análisis de la afectividad.

De tal manera, en el primer capítulo de nuestra investigación, el punto de partida lo constituye el propio cuestionamiento heideggeriano acerca del modo en el que la pregunta por el ser debe plantearse. De este cuestionamiento nace el desplazamiento del *¿qué?* al *sentido*. Esto es, de la pregunta *¿qué es el ser?* a la pregunta *por el sentido del ser*. Sentido que se revelará como tiempo. Este desplazamiento inicial que permite preguntarse por el ser sin hacer de él un ente, permite a su vez reconocer el carácter constitutivamente temporal del ser al que ya hemos hecho referencia. El origen de este reconocimiento sugiere como más pertinente, no hablar ya de *ser* sino de *fenómeno*. Por ello, en el segundo capítulo describimos y analizamos con detalle lo que se debe entender por *fenómeno* y *fenomenología*, lo cual resulta imprescindible para captar el significado de la ontología para Heidegger. En efecto, la ontología, afirmará nuestro autor, sólo es posible como fenomenología. Comprender el ser como fenómeno implica, en definitiva, deslindarlo de la noción de substancia.

Pero además resulta imprescindible mostrar que para nuestro autor, la ontología sólo puede tener lugar a partir de la analítica del Dasein. Por ello, en el capítulo tercero ofrecemos un detallado análisis sobre lo que debe entenderse por “analítica” y por “Dasein”, y cuáles son los caracteres de la esencia de este ente que se ha denominado *existencia*. Dichos caracteres deben ser comprendidos desde la estructura *a priori* ser-en-el-mundo.

El análisis de la partícula *ser-en*, contenida en dicha estructura, nos coloca de lleno en el ámbito de la apertura. Los modos en los que ésta se dice son: encontrarse (*Befindlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y habla (*Rede*). Una vez indicado esto, nuestro análisis se centra de lleno en la cuestión de los estados de ánimo (*Stimmung*).

De tal forma, el capítulo cuatro está dedicado a la comprensión de dicho fenómeno: ¿a qué alude el *encontrarse*?, ¿en qué consisten los estados de ánimo?, ¿cuál es su lugar dentro del pensamiento heideggeriano? A diferencia del conocimiento teórico, los estados de ánimo, abren a la totalidad del mundo. La totalidad abierta en los estados de ánimo no procede del orden de lo categorial. Pero entonces ¿de qué tipo de totalidad estamos hablando? De aquella que expresa determinado ambiente, determinada atmósfera, determinada *Stimmung*. Se trata de esa totalidad en la que siempre nos encontramos y que condiciona nuestro trato con el mundo. Resulta fundamental comprender el significado del término *Stimmung*; éste es traducido al español como ambiente, atmósfera, estado de ánimo. En la raíz de dicho término se encuentran las partículas *Stimme* que significa voz, y *stimmen* que es traducido al español como afinar, templar, disponer. ¿Cómo están presentes todas estas nociones en dicho término?, ¿cómo se imbrican?, ¿significa que justamente el término “estado de ánimo” expresa ese estar “afinado”, “templado”, “ambientado” de determinada forma?

No es casual que con dicho término se privilegie la voz, el sonido y se desplace el lugar de la vista tan arraigado a la tradición metafísica. La vista hace presente lo visto, o dicho de otra manera: en *la vista* está *lo visto* en el modo de la presencia. Pero justamente, al poner en cuestión el carácter originario de la presencia, se privilegia otro modo de acceso que no se caracteriza por dicha “presentificación”, de ahí el lugar de la voz, del sonido como aquello que no comparece “frontalmente” sino como aquello que nos “rodea”, nos “circunda”, nos dispone. La *Stimmung* así comprendida es lo que dispone el pensamiento, la voz que éste debe escuchar. Y que sin embargo constituye su “revés”. Es la voz, el sonido que no se puede

convertir en palabras ni en conceptos y que por ello, paradójicamente, se revela como silencio. Silencio para el entendimiento.

El desmontaje que Heidegger lleva a cabo del término “estados de ánimo” y el reconocimiento de su estatuto ontológico dificulta su comprensión. Ya que, en efecto, lo que hay que dejar claro es que estado de ánimo no refiere a interioridad o subjetividad alguna. Por paradójico que pueda parecer, dicho fenómeno sirve a Heidegger para salir definitivamente del ámbito de la subjetividad. Por ello, en el capítulo cinco se hace patente lo que el análisis, en la segunda sección de *Ser y tiempo* ha arrojado: el carácter extático de la existencia nos ha colocado fuera del ámbito de la subjetividad ya que la existencia debe comprenderse como temporalidad, en sentido originario. Los modos de la existencia, esto es el encontrarse, el comprender y el habla, han de interpretarse desde dicha temporalización. Por ello, se hace imprescindible considerar la temporalidad del encontrarse. En este capítulo culmina el análisis de *Ser y tiempo*, el cual nos ha abandonado al ámbito de la temporalidad. De tal forma se ha hecho patente la íntima vinculación de ser y tiempo, y Heidegger se coloca en el corazón mismo de la cuestión metafísica por excelencia: la pregunta por el ser.

Los textos escritos después de *Ser y tiempo* hacen patente la preocupación heideggeriana por la metafísica: ¿cómo debe entenderse la metafísica una vez que se ha puesto al descubierto la ineludible vinculación de ser y tiempo? ¿Qué es —pues— *metafísica*? En el capítulo seis describimos el recorrido que Heidegger lleva a cabo en el texto de 1929 *¿Qué es metafísica?* en el cual reitera y radicaliza el fenómeno del encontrarse y los estados de ánimo. La recuperación, no ya del comprender y el habla sino del encontrarse, que Heidegger lleva a cabo inmediatamente después de *Ser y tiempo*, es resultado de la propia cuestión metafísica. En efecto, si a ésta compete la pregunta por el ser, deberá dar cuenta del modo de acceso que a esta cuestión fundamental corresponde. Los estados de ánimo, en particular lo que será llamado estado de ánimo fundamental, son el fenómeno que en definitiva libra acceso al ser ya no comprendido como substancia

sino como tiempo, como nada. En el presente capítulo se ofrece un detallado análisis de la angustia como el estado de ánimo fundamental que revela la nada.

Resulta fundamental mostrar el vínculo entre la noción de tiempo que ha arrojado *Ser y tiempo* y la cuestión de la nada que expone nuestro filósofo en *¿Qué es metafísica?* Dicha vinculación se hace del todo explícita en el capítulo siete, que está dedicado al análisis del aburrimiento, estado de ánimo fundamental que “vuelve” a poner al descubierto la cuestión del tiempo. La reflexión sobre el aburrimiento es llevada a cabo por Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, y es tal vez en este texto en el que el filósofo dedicará el mayor número de páginas al análisis de lo que debe entenderse por estado de ánimo. A nuestro parecer, dicho texto no debe leerse de manera desvinculada con *¿Qué es metafísica?*, ya que una lectura superficial podría sugerir que en *Los conceptos fundamentales* se abandona lo dicho en la conferencia magistral a propósito de la angustia para privilegiar ahora el aburrimiento, como si se tratara de ir buscando un único estado de ánimo fundamental. No es definitivamente esta nuestra opinión. La lectura conjunta de ambos textos sugiere justamente que lo fundamental de dichos estados de ánimo consiste en revelar que el tiempo, tal y como se plantea en estas obras es constitutivamente nada.

Es muy probable que la lectura de nuestro trabajo resulte desconcertante para quien intente encontrar en él, algo parecido a un “tratado sobre las pasiones y las emociones humanas”. Seguramente en estas páginas no lo encontrará, porque el pensar de Heidegger se revela como un riguroso y detallado desmontaje de las nociones heredadas por la tradición. De tal manera, nociones como *emoción*, *pasión*, *sentimiento*, *hombre*, y finalmente *ser y tiempo*, serán puestas en cuestión en el sentido más radical. Pero paradójicamente, tal vez esta tarea de desmontaje logra sacar a la luz el sentido más originario de las cuestiones metafísicas que por siglos han sido objeto de la reflexión filosófica; aunque, esta luz no sea sino la propia de la claridad de la noche.

I

La pregunta por el sentido del ser

§ 1. La reelaboración de la pregunta por el ser

La denuncia heideggeriana sobre el olvido del ser se lleva a cabo en las primeras líneas de *Ser y tiempo*. Después de citar *El Sofista* de Platón¹, Heidegger se pregunta si, a pesar de la familiaridad con la que nos movemos al utilizar la expresión “ente”, tenemos una comprensión de dicho término: *¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario*

¹ Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 23. En adelante *ST*. Antes de la traducción de J.E. Rivera, la versión de José Gaos constituía un referente obligado. Sin embargo, nosotros en la presente investigación hemos optado por la traducción de J. E. Rivera por las siguientes razones: pensamos que la traducción se expresa en un español más fluido y accesible, en parte debido al uso moderado de comillas y otros signos de puntuación; además, en ella se han revisado algunos errores de la ediciones alemanas posteriores a la primera edición de *Ser y tiempo* de 1927 a las que J.Gaos ya no tuvo acceso. No obstante, el lector podrá observar que a lo largo del texto hemos mantenido la traducción de J. Gaos en relación con ciertos términos, en concreto nos referimos a: *in-der-Welt-sein* por ser-en-el-mundo, *Befindlichkeit* por encontrarse y *Rede* por habla. En su momento justificamos por qué se ha llevado a cabo dicha elección.

plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser.² Heidegger continúa: *¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ser? De ningún modo.*³ Pero ¿a qué se debe este olvido?, ¿en qué consiste el llamado olvido del ser? La pregunta por excelencia de la filosofía ha sido la pregunta por el ser, pero en el camino del pensar, al preguntarse por el ser, la filosofía ha respondido una y otra vez, a través del ente. De esta manera se ha terminado por identificar al ser con el ente. Esta identificación nos ha colocado en el predominio de lo ente. La consideración exclusiva de lo ente que nace de esta identificación acaba por olvidar la llamada diferencia ontológica. Así, pues, “olvido del ser” no deja de significar “olvido de la diferencia” y en este sentido, volver a plantear la pregunta por el ser, en realidad es volver a plantear la pregunta por esta diferencia principal. Pero, en sentido estricto ¿qué significa esta diferencia?, ¿cómo debemos entender “diferencia”? Cuando decimos *el ser no es ente*, con ello queremos decir: el ser no es una esencia determinada, una *quididad*, no es algo.

Sin embargo, resulta imprescindible comprender que al afirmar que *ser* y *ente* no son lo mismo, y con ello afirmar la diferencia ontológica, no debe sugerirnos que, por un lado, estaría el *ser* (que, a su vez, es comprendido como *algo*) y, por el otro, los entes (que también son *algo*). *Ser es ser del ente*⁴, por lo tanto la diferencia no refiere a la, por así decirlo, distinción o separación entre un ámbito y otro: no se trata de reinos o lugares distintos. No se trata de la diferencia entre *esto* y *esto otro*, como si con el término diferencia estuviéramos aludiendo a una relación de índole comparativa. Cuando hablamos de diferencia entre *ser* y *ente*, como no se trata de dos ámbitos distintos, a lo que se está haciendo referencia es justamente a la diferencia misma. Diferencia que compete al ser mismo, y de la cual brota

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ Cf. *ibidem*, pp. 27, 29 y 32.

la posibilidad de hablar de lo ente. Es por esta diferencia “intrínseca” al ser que podemos hablar de *ser* y *ente*. Ya que esta diferencia compete al ser mismo podemos entonces comprender que al hablar de diferencia ontológica no estamos hablando del *reino del ser* y el *reino de lo ente*.

Por ello como dijimos anteriormente, cuando Heidegger habla de *olvido del ser*, cuando afirma que el ser ha sido olvidado a favor del ente, bien podría decirse que *olvido del ser* es *olvido de esta diferencia*. “Diferencia” que procede del ser mismo. ¿Cómo debemos entender este “procede” del ser mismo, o este “intrínseco” al ser mismo? Evidentemente lo primero que habría que decir es que el olvido del ser, esto es, el olvido de la diferencia, está lejos de ser el resultado de una operación mental, o de una elección, como si a lo largo de la historia del pensamiento, se hubiera elegido voluntariamente en determinado momento preguntarse por el ente y dejar a un lado el ser. En la medida en que el olvido procede del ser mismo, lo que se quiere poner de manifiesto es que el ser se resiste a ser interpretado como ente; esto significa que de ninguna manera se presenta como tal. Por el contrario, el ser es lo que se oculta a favor del ente. Por lo tanto cuando decimos *la diferencia o el olvido del ser procede de éste mismo lo que estamos afirmando es que el olvido resulta de esta retracción inicial*. El ser mismo lleva consigo este olvido, en él mismo está ese olvido. Por ello podemos afirmar que sólo es posible reiterar la pregunta por el ser en cuanto tal desde la consideración de esta retracción inicial, de esta negatividad intrínseca, que consiste en el solidario no aparecer del aparecer y que, como se verá, no refiere a otra cosa sino a la comprensión del ser como fenómeno.⁵

⁵ La comprensión del llamado “olvido del ser” como procedente del ser mismo, y la consecuente interpretación del ser como fenómeno está ya en el propio Heidegger. Sin embargo, nos parece que la lectura de Arturo Leyre al respecto resulta iluminadora ya que hace relevante la idea de que dicho olvido debe ser interpretado como un “olvido inicial”; de tal manera se hace explícito el vínculo entre “olvido del ser” y “fenómeno”. Sólo desde la comprensión de este “olvido inicial”, que también puede denominarse “retracción” o “desistencia”, adquiere pleno sentido la noción de “fenómeno” que Heidegger propone y

Del reconocimiento de este olvido inicial nace la necesidad de volver a plantear la pregunta por el ser, pero este “volver a plantear la pregunta por el ser” supone una reelaboración de la pregunta tal y como se ha planteado. Ésta ha sido expresada de esta manera: *¿qué es el ser?* Esta forma de plantear la pregunta responde ya a una determinada noción de ser que conduce a la identificación del ser con el ente. En efecto, a la pregunta *¿qué?* corresponde una respuesta determinada. Cuando preguntamos *¿qué es esto?* la respuesta que corresponde es aquella que expresa la esencia, la determinación de la cosa en cuestión. De tal forma, el “qué” de la pregunta no es de ninguna manera neutro o indiferente, sino que guía y define ya desde el preguntar mismo aquello que se pregunta y la respuesta que ha de corresponder. El planteamiento hermenéutico hace énfasis en la naturaleza del preguntar: toda pregunta lleva en germen ya la “respuesta” a lo que se pregunta; en el modo de formular la pregunta está ya, de alguna manera, aquello que se pregunta. Por ello, en el caso de la pregunta por el ser no sólo será necesario *volver a plantearla*, sino *replantearla*, porque en el planteamiento mismo se expresa ya la noción de ser que “está en juego”.

De tal forma, la pregunta ya no puede ser formulada como: *¿qué es el ser?* Ya que en ésta el ser queda identificado con una esencia determinada, con un ente. La pregunta —tal y como lo propone el propio Heidegger— deberá de ser formulada en otros términos, esto es, como *la pregunta por el sentido del ser*. La reelaboración de la pregunta pone de manifiesto dos cuestiones fundamentales que intentaremos desarrollar en el presente

el hecho de que la ontología sólo puede ser comprendida como fenomenología. A nuestro parecer, únicamente desde este horizonte es posible también sostener que la filosofía heideggeriana puede llamarse a sí misma “fenomenología.” A lo largo de nuestra investigación dicha tesis está presente y articula el propio trabajo. El desarrollo de esta cuestión puede encontrarse en el libro de Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pero se encuentra de manera más condensada en “Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía”, Cf. *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, número 118, México, D.F., enero-abril, 2007.

capítulo: por un lado, el énfasis que Heidegger pone en la pregunta misma y, por el otro, el desplazamiento del ser al sentido.

Detengámonos ahora en la primera cuestión: la necesidad de volver a plantear la pregunta por el ser, como pregunta por el sentido del ser, supone para Heidegger reflexionar sobre el preguntar mismo. La pregunta como único punto de partida posible supone ese campo abierto del que todo pensar debe partir: el ámbito del preguntar como tal es el ámbito de la apertura. En la pregunta no se ha determinado nada, preguntar no es sentenciar. La pregunta como modo de acercarse o abordar la cuestión responde a la cuestión misma; esto es, la pregunta no es un modo meramente gramatical que expresa algo *sobre* algo, sino que “brota” de la cuestión misma. En ella se expresa la cuestión como camino, trayecto, tránsito. Que en la pregunta vaya de algún modo aquello que se pregunta implica, por un lado, la referencia a un contenido, pero simultáneamente la referencia al modo mismo que expresa la cuestión. En realidad, de la consideración del preguntar como tal se deriva una noción específica de filosofía. La filosofía entendida como camino, como pregunta que se reitera.

Hemos dicho que toda pregunta presupone de algún modo aquello que pregunta, lo que eso quiere decir es que en todo preguntar hay una precomprensión de lo que se pregunta. Esta precomprensión guía y determina el preguntar. Así, la descripción sobre la estructura formal del preguntar que Heidegger lleva a cabo en el segundo párrafo de *Ser y tiempo* no tiene como propósito una investigación de orden puramente formal o lógica, porque a partir de dicha descripción se pone de manifiesto que todo preguntar es un buscar y éste no se da desde la nada: las preguntas no surgen del vacío sino que brotan de cierta comprensión en la que ya siempre nos movemos y es esta comprensión la que posibilita el preguntar mismo, lo dirige y determina.⁶ Justamente, porque desde siempre nos movemos en “algo”, esto es, en el mundo, pueden surgir preguntas y posibles respuestas. De esta manera, se

⁶ Cf. *ST*, p. 28.

puede afirmar que todo preguntar se halla condicionado por aquello sobre lo que se pregunta. En la pregunta está ya de algún modo lo preguntado.

Pero lo que en sentido estricto está implícito en todo preguntar es cierta precomprensión del ser. En efecto, siempre que pregunto por esto o aquello, el *es* se encuentra pre-comprendido, pero como lo que no se hace relevante. Además en mi relación con el mundo el ser no comparece, yo no trato con *algo* que puedo denominar *ser*.⁷ Cuando pregunto ¿qué es A? lo relevante es A, lo que quiero saber, por decirlo así, es A. ¿Qué sucede entonces cuando de lo que se trata es justamente de la pregunta por ese *es* que, como hemos dicho, no es relevante, que se sustrae a favor de esa A, B o C? ¿Preguntar por él y colocarlo en el lugar de ese algo preguntado, no sería hacer de él un ente?, ¿no es eso justamente lo que ha hecho la tradición, lo que antes hemos llamado *olvido del ser*?⁸

En efecto, la cuestión no resulta sencilla, porque ese *es*, que consiste justamente en no hacerse relevante, que consiste en no-aparecer, es precisamente lo que hay que formular. ¿Y, cómo formularlo respetando su no-relevancia? Precisamente, reelaborando la pregunta: si como dijimos anteriormente, a la pregunta ¿*qué es?* necesariamente se responde con un contenido determinado, una esencia o *quididad*, que implica hacer del ser un ente, entonces se hace obligatorio modificar la pregunta misma. Justa-

⁷ Que el ser no es *algo* que *aparece*, es lo que Kant expresó al afirmar: "ser no es un predicado real". Ángel Xolocotzi en *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, recuerda el significado de dicha sentencia y nos dice: "[...] A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: *Ser no es un predicado real del objeto*, ya que éste no pertenece realmente al contenido cósmico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant, ser no es cósmico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido 'en referencia a la facultad de nuestro entendimiento': debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad.", p. 86.

⁸ Cf. Arturo Leyte, *Heidegger*, pp. 11-12 y también del mismo autor véase: "Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía", p. 17.

mente porque el ser no es un ente, la pregunta será desplazada entonces al ámbito del sentido, que ahora habremos de tratar.

§ 2. El desplazamiento del *ser* al *sentido*

Hemos mencionado que la diferencia ontológica parte del reconocimiento de que *el ser del ente no es él mismo un ente*, aunque *siempre se dice de un ente*. La tradición ha vinculado siempre la noción de ser con la de principio. La noción de principio puede entenderse de distintas maneras: principio como punto de partida o causa, también como lo constitutivo de cada ente, como aquello que determina al ente en cuanto ente.⁹ De estas distintas significaciones de principio se ha derivado la noción de *eidos*, substancia, sujeto, yo. A ojos de nuestro autor, tales significaciones son sólo distintas maneras de identificar el ser con lo ente. En todas predomina la noción de principio como fundamento y, en tanto fundamento, aquello que prevalece, que permanece. De tal forma, en todas ellas la cuestión del principio ha sido desvinculada del tiempo. Así, principio es comprendido como lo determinado. Pero, entendido así, se pierde la significación originaria de principio como aquello que determina sin ser en sí mismo determinación (si principio fuera no aquello que determina sino lo determinado estaría en peligro toda la cuestión de la plurivocidad del ser).

Replantear la pregunta por el ser, sin hacer de él un ente, implicará por ello desplazar la cuestión al ámbito de la no determinación: ser y principio

⁹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. tr. Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos, 1994, V 1, 1013a17-23: "En otros tantos sentidos se habla también de 'causas', ya que todas las causas son principios. Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son immanentes y otros extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el para-qué. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento." (Sobre la noción de "causa" y "principio" en Aristóteles, véase la nota del traductor pp. 206-207).

ya no entendidos como *algo*, sino como lo indeterminado. Por “indeterminación” no debemos entender lo vago o difuso, ya que esta acepción de indeterminación es la que el propio Heidegger critica al inicio de *Ser y tiempo*.¹⁰ Indeterminación tampoco alude a la idea de ser sin predicados, sino a la noción de ser como posibilidad, como lo no definido ya, y de una vez por todas. Esto es, como lo que no puede identificarse con lo que está simplemente ahí, como *algo*. Justamente porque “ser” no es *algo*, Heidegger hace relevante en *Ser y tiempo* la constitución temporal del ser, e introduce la cuestión de la nada en *¿Qué es metafísica?* El tiempo y la nada resultan lo absolutamente no capturable; en este sentido, lo absolutamente no “entificable”.

Ahora bien, hemos mencionado anteriormente que la sentencia según la cual *ser es a diferencia de lo ente*, no significa que el ser esté por encima o por debajo de los entes, sino que *ser* consiste en este permanente conflicto entre aparecer y retracción, que constituye el fenómeno.¹¹ La considera-

¹⁰ Cf. *ST*, parágrafo 1, en donde Heidegger describe los tres prejuicios según los cuales no es necesario volver a plantear la pregunta por el ser. Específicamente nos referimos aquí al primero de ellos: *el ser es el concepto “más universal”* [...] p. 26. Para un análisis más detallado de estos prejuicios cf. Ángel Xolocotzi. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés, 2007, parágrafos 17 y 18.

¹¹ Veámos lo que el propio Heidegger nos dice a propósito de dicha noción en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*: *¿A qué se debe de llamar “fenómeno” en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.*, p. 58. Respecto del término “fenómeno” A. Leyte, (“Heidegger: la metafísica del Dasein”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007) afirma: “La filosofía, que aquí se llama ‘ontología fundamental’, es la encargada de revelar que además de ese predominio óptico, que es lo único que aparece a la vista, se esconde el ser, pero no como algo que finalmente y después de un esfuerzo analítico, de naturaleza moral o cognoscitiva, vaya a aparecer descubierto, sino precisamente como ese encubrimiento que resulta inherente a la manifestación de cada cosa: si lo ente es lo que aparece, el ser es lo que desaparece en ese aparecer, esa retracción que acompaña como una sombra toda visión, pero que es la única sombra que merece el

ción del ser como lo que se retrae y del ente como lo que comparece, es justamente eso, una consideración. Por ende sería equivocado comprender el aparecer y el desistimiento en términos autónomos o absolutos. El énfasis está en el conflicto mismo. Se trata de lograr captar que eso que llamamos “ser” es justamente esta tensión, este conflicto entre aparecer y desistencia. Sólo en este sentido podemos afirmar que ser es la diferencia misma, esto es, la imposibilidad de identidad. En la medida en que ser no es ente no es posible identificarlo con lo que aparece, aunque tampoco sería posible hacerlo con la absoluta retracción. Podemos decir que permanente conflicto es otro modo de decir permanente diferencia. La llamada diferencia ontológica no es otra cosa que esta diferencia fundamental que consiste en el permanente aparecer y desistir.

Para ser fiel a este conflicto, se debe situar la pregunta por el ser fuera del campo de lo ente: así es como “ser” se comprende como ámbito del sentido, es decir, como el horizonte mismo, o fondo, desde el cual se entiende el ser de la única manera en que es posible hacerlo (para no reducirlo a lo ente) esto es, como sentido. Precisamente con el término “sentido” no se alude a *esto* o *aquello*; “sentido” no es una cosa, sino el ámbito de la posibilidad, horizonte o fondo.¹²

Al desplazar la pregunta al orden del sentido, se está desplazando al orden de lo no-ente; se desplaza al orden no de *lo que* aparece sino de lo que permite la aparición, esto es: al fondo, al horizonte desde el cual... El acento está en el “desde”, y éste resulta imposible de ser capturado como *algo*. Lo que queremos expresar es que lo que comparece, esto es, el ente, lo hace siempre desde el sentido, sentido que se revelará como tiempo. En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual com-

nombre de fenómeno. ‘Fenómeno’, así, es el propio no aparecer o no-manifestarse que *constituye* a todo lo que aparece y se presenta.”, pp. 177-178.

¹² *Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es.* Cf. ST, p. 341.

parece lo que es. El ente no es comprensible fuera del horizonte temporal por ello la comprensión del ser, esto es, el sentido del ser descansa siempre en el tiempo, dice siempre relación a él. En resumen: lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo.¹³

Desplazar la pregunta por el ser al ámbito del sentido además de permitir la no entificación del ser, implica, y esto resulta fundamental, la consideración del Dasein, y con ello, tal y como lo veremos, la definición del punto de partida de la filosofía. De esta manera, en definitiva, Heidegger se coloca fuera de la dicotomía sujeto- objeto. En efecto, el Dasein es comprendido como *el Abí del ser*,¹⁴ es el lugar del sentido, esto es, es el horizonte o fondo desde el cual emerge, comparece lo que es. Y en la medida en que también hemos afirmado que este horizonte, a ojos de nuestro autor, no es otra cosa que el tiempo, y si seguimos de cerca el razonamiento, podemos entonces afirmar que el Dasein mismo es tiempo. Nótese la simultaneidad que lleva consigo el análisis. La pregunta por el ser se ha desplazado al sentido, única forma de preguntar por el ser sin hacer de este mismo un ente; al preguntarnos por el sentido, se ha puesto de manifiesto su carácter de horizonte o fondo. Este carácter de horizonte o fondo, con el que ha sido caracterizado el sentido, es el tiempo mismo. El tiempo es ese horizonte que hace posible la comprensión del ser: el ser sólo puede ser comprendido desde el tiempo. Pero también hemos afirmado que el Dasein comprendido como el *Abí del ser* es el lugar del sentido, por lo tanto él mismo deviene este horizonte, horizonte que ha sido entendido como tiempo.

¹³ *El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo [...] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo —y no sólo el ente en cuanto está “en el tiempo”— se ha hecho visible en su carácter “temporal”. Pero en tal caso “temporal” no puede ya significar solamente “lo que está en el tiempo”. Cf. ST, pp. 41-42.*

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 157.

La pregunta por el sentido del ser y no ya la pregunta por el ser, que había encontrado formulación y respuesta en la tradición, será justamente la pregunta de la (llamada así por Heidegger) “ontología fundamental”, que consistirá en mostrar que la cuestión del ser sólo puede ser abordada, en un primer momento, desde la analítica del Dasein.¹⁵

Analítica que se mueve siempre en un doble registro, que es importante destacar: el Dasein como fondo, horizonte desde el cual (sentido ontológico), y el Dasein como el ente humano (sentido óntico). La consideración de este “doble registro” se hace imprescindible para evitar la interpretación que reduciría Dasein a hombre, como si lo único que buscara la analítica fuera describir al hombre como el ente privilegiado que es capaz de preguntar por el ser. En realidad el privilegio del ente Dasein, es decir del hombre, consistiría justamente en que no es únicamente hombre. A lo largo del pensar heideggeriano, el análisis se mantendrá en este doble registro entre lo óntico y lo ontológico, con vistas a una deshumanización del término Dasein.

El Dasein comprendido como el *Abí del ser*, esto es, como el *Abí* del sentido, implica, tal y como lo hemos mencionado, la aniquilación de toda polaridad — como aquella que existe entre lo que podríamos denominar sujeto y objeto— porque, una vez instalados en el ámbito del sentido, no podríamos hablar por un lado del Dasein y por el otro del ser, sino del Dasein como el Ahí del ser. Dasein es ya en sí mismo relación de ser que emerge como sentido.

Por ello sería equivocado interpretar al Dasein como “donador” de sentido. En rigor, la comprensión, y por ende el sentido, sólo tiene lugar porque el Dasein es esta “relación”. Es justamente esta “relación” la que se traduce como sentido. El sentido no es *algo* que venga a colocarse junto a otro *algo*. Cuando afirmamos que hay sentido sólo desde la comprensión, no debe entenderse ésta como un atributo o capacidad del Dasein. No podría ser así,

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 36.

en la medida en que el Dasein no es sujeto. Comprensión no alude a ningún tipo de facultad u operación de índole intelectual; ha de ser entendida como estructura no de un sujeto sino de la existencia. De este modo, hay que afirmar que no es la comprensión en sí misma la que hace posible el sentido, sino el ser como “relación de ser”, relación que cabe entender (y nombrar) como “Dasein”, lo que hace posible el sentido. De acuerdo con ello, se desprende que dicha relación no puede ser considerada como la de un ente a otro: del hombre y el Ser, de una substancia a otra, en la cual recaería mayor “peso” sobre el ser. Cuando afirmamos que el Dasein es “relación” de ser estamos aludiendo a su carácter de apertura, al Ahí que lo constituye. Con el “Ahí” aludimos a esta correspondencia que se expresa con el término “relación”.

Ahora bien, hemos afirmado hasta ahora que el ser emerge única y exclusivamente como sentido, sentido que es fondo, horizonte desde el cual... “Ser” es ese mismo sentido que no se encuentra, en un más allá o un más acá, sino que es precisamente esa reiterada retracción y desistimiento que, como ya mencionamos y volveremos a ello en el capítulo dos, no es otra cosa que el fenómeno. Sin embargo, resulta importante mencionar ahora que esta retracción, este desistir propio del fenómeno, es señal del carácter eminentemente temporal que lo constituye. Carácter temporal que debe ser comprendido como la finitud misma, en la medida en que es señal de lo no-absoluto, de la imposibilidad de permanencia e identidad.

Afirmar, como lo hace Heidegger, que el tiempo constituye el horizonte (el sentido) del ser, es decir: el tiempo es el fondo, el “desde” que no aparece y que, en la medida en que no aparece, debe ser comprendido como desistencia y, por lo tanto, como no-absoluto, esto es finito. El tiempo no es *algo, algo* separado del ser, es el ser mismo. El punto clave está justamente en ese no-aparecer constitutivo del ser. Es esa retracción originaria la que indica su temporalidad constitutiva, temporalidad que sólo puede ser pensada, a su vez, desde el sentido. La temporalidad debe ser entendida como la propia retracción. El tiempo es, por decirlo así, lo que impide la presentación absoluta, la presencia.

Podríamos decir que la constitución temporal del ser es “causa” de esa retracción, de su condición no-óntica. De que no sea ente, y de que —como lo afirma Heidegger en *Ser y tiempo*— sea tiempo; o, como lo afirmará en *¿Qué es metafísica?* nada. Dicho esto, se hace comprensible lo que el propio Heidegger señala hacia el final de la introducción de *Ser y tiempo*: *la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.*¹⁶

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

II

Fenómeno y fenomenología

§ 3. Sobre el término “fenómeno”

La pregunta eje del pensamiento heideggeriano es la pregunta por el ser. Pregunta que, como hemos visto en el capítulo anterior, ha sido reelaborada y expresada como la pregunta por el *sentido del ser*. Esta reelaboración es exigida por lo que se pregunta en ella, esto es, el ser. *Ser no es ente*, sino aquello que posibilita la comparecencia de lo ente sin comparecer a su vez; este no comparecer ha sido hasta ahora calificado como desistimiento o retracción. De tal forma, la noción de ser se identifica no ya con aquello que se presenta o aquello que permanece sino con eso que hemos denominado permanente conflicto entre aparecer y desistir. Justamente es a este permanente conflicto a lo que alude el término fenómeno, en sentido fenomenológico.

El desplazamiento del ser al sentido ha puesto en evidencia una distinta concepción de ser, según la cual se hace más pertinente hablar no ya de ser, sino de fenómeno. Detengámonos en el análisis que el propio Heidegger lleva a cabo sobre dicho término, y sobre la noción de fenomenología, como el único método capaz de abordar la cuestión de la filosofía, esto es, la pregunta por el ser. En efecto, la fenomenología desde los presupuestos señalados, sólo puede ser concebida como ontología, ya que el ser es com-

prendido como fenómeno. En el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, el filósofo alemán descompone el término “fenomenología” de acuerdo con su etimología, y se detiene en el análisis de los términos “fenómeno” y “lógos”.

En un primer momento, al abordar la noción de fenómeno Heidegger señala: *La expresión griega phainómenon, a la que remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo phainesthai que significa mostrarse; phainómenon quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente: phainesthai es, por su parte, la forma media de phaino: sacar a la luz del día, poner en la claridad. Phaino pertenece a la raíz pha-, lo mismo que phôs, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Y agrega: Como significación de la expresión “fenómeno” debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los phainómena, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con tà ónta (los entes).*¹⁷

Miremos de cerca lo que Heidegger está indicando en esta primera cita. En ella, el filósofo alemán hace expreso el primer sentido de fenómeno que hay que considerar. El sentido definitivo, y que no está en contradicción con el presente, lo enuncia y explica Heidegger al abordar la cuestión misma de la fenomenología.

De acuerdo al primer sentido, debemos dejar claro que fenómeno debe ser comprendido como lo que sale a la luz, el hacerse patente, el mostrarse, pero mostrarse enfatiza Heidegger, desde sí mismo, en sí mismo. Este énfasis en el “en sí mismo” excluye toda interpretación de fenómeno como mera apariencia o manifestación de una realidad que subyace sin mostrarse ella misma y que, sin embargo, posibilita toda mostración. La interpretación heideggeriana se coloca frente a una larga tradición que se remonta desde Platón hasta Kant. En efecto, lo que se muestra no es distinto de lo que es; tras de lo que se muestra, en sentido estricto, no hay nada. Por ello Heidegger destaca: los fenómenos son los entes, porque en efecto, son

¹⁷ *Ibidem*, pp. 51-52.

los entes los que vienen al encuentro, los que comparecen, aquellos que se hacen patentes.¹⁸

Para llegar al significado originario del término fenómeno, Heidegger va “descartando” a lo largo del parágrafo 7 de *Ser y tiempo* los distintos significados que a través de la historia se le han atribuido a dicho término. De esta manera, lo que pretende no es mostrar la falsedad de dichas concepciones sino su carácter derivado.

Fenómeno es lo *automostrante*, es decir, aquello que se muestra desde sí mismo; sin embargo, agrega Heidegger: *el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo.*¹⁹ Al ente pertenece la posibilidad de mostrarse de diversas maneras, diversas maneras que están en consonancia con el modo de acceso a éstas. Podemos advertir en dicha afirmación el principio fenomenológico según el cual no hay fractura entre lo que se muestra y el modo de acceso a lo que se muestra, de tal forma que en el acceso mismo está el ente en cuestión: a cada modo de ser corresponde un determinado modo de acceso.²⁰ Sin embargo, de esta cita es importante destacar no sólo esta correspondencia

¹⁸ Es importante hacer notar que al afirmar que fenómeno son los entes, el análisis no cae en contradicción, como si ahora estuviera identificando *fenómeno* con *ente*. Hay que recordar lo dicho en el primer capítulo: *ser es siempre ser del ente*, por lo tanto cuando decimos *ente*, está ya implícito el término *ser*.

¹⁹ *ST*, p. 52.

²⁰ En efecto, no está por un lado el acceso a la cosa y por el otro, la cosa en sí, sino que el acceso se da “a una” con la cosa. Esta aclaración nos conduce a dos cuestiones íntimamente relacionadas. Por un lado al reconocimiento señalado por Husserl de que lo propio de la vivencia es la intencionalidad, ser ella misma la presentación del objeto, de tal forma que: “Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención*. En ellas es *mentado* un objeto, se ‘tiende’ a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. Pero esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias, que tienen un carácter de intención y más especialmente de intención representativa, judicativa, apetitiva, etc. Prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que

ineludible entre el modo de acceso y lo que en el acceso se muestra sino la posibilidad de que el ente se muestre como *lo que él no es en sí mismo*. ¿Qué es lo que Heidegger quiere decir al afirmar que al ente le pertenece esta posibilidad de mostrarse como *lo que no es en sí mismo*?, ¿no se contradice esta afirmación con lo anteriormente dicho, esto es, con la tesis según la cual el fenómeno es lo automostrante?, ¿en qué sentido lo automostrante puede serlo sin mostrarse como lo que es en sí mismo?

Cuando el ente no se muestra como es en sí mismo, decimos que el ente *parece* tal o cual cosa, de aquí se deriva la significación de fenómeno como lo aparente o apariencia: *En este mostrarse, el ente "parece..." Semajante mostrarse lo llamamos parecer. Y así también en griego la expresión phainómenon, fenómeno, tiene la significación de lo que parece, lo "aparente", la "apariencia"; phainómenon agathón quiere decir un bien que parece tal —pero "en realidad" no es lo que pretende ser.*²¹

estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas, en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hallase implícito en su propia *esencia*, que quede *eo ipso* verificada la referencia intencional a un objeto, que haya *eo ipso* un objeto 'presente intencionalmente'; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo.", p. 495. Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Quinta investigación, tomo 2, tr. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2002. De la intencionalidad de la vivencia se sigue que si la fenomenología consiste en describir las vivencias, esto es, la propia donación de la cosa: "[...] Dicha ciencia debe ser entendida como un modo de la investigación determinada por este 'objeto' [...] El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto; es decir, 'nace de una determinada problemática de una región de objetos'. Por ello también Husserl indicó que el método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al 'objeto' por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el 'objeto' [...]", cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 51-52.

²¹ *ST*, p. 52.

Así, nuestro filósofo establece un diálogo con la antigua Grecia y con los filósofos neokantianos, específicamente con Rickert. A partir de estas consideraciones señala lo que no debe entenderse por fenómeno y apunta el sentido propio de fenómeno para la fenomenología. En efecto, es tal vez Platón el filósofo con el que se inicia la idea de que este mundo, en el que estamos, no es sino un mundo de apariencias. Este mundo sensible, sujeto al devenir y a la contingencia, no se basta a sí mismo, por el contrario, debe su ser a otro que le da consistencia y fundamento. Lo que nosotros creemos conocer (*doxa*), los entes, no son sino el reflejo de las Esencias o Ideas en sentido absoluto, este mundo es pues copia, apariencia. De él no tenemos un conocimiento necesario, transitamos por el camino de la opinión o *doxa*. El conocimiento de lo necesario corresponde al intelecto (*noûs*), sólo mediante él podemos acceder a lo inteligible, esto es, al mundo de las Ideas, del Ser.²²

A partir de esta escisión entre lo que es y lo que parece, el fenómeno queda restringido al ámbito de esto último. De tal forma, la *apariciencia* o el *parecer* constituyen, en este sentido, una especie de disimulo, un pretender, en el sentido de “querer ser” lo que no se es, como un encubrimiento o disfraz de lo que realmente es. La cosa en sí estaría siempre detrás de ese “velo” que constituye la apariencia. La apariencia, en este sentido, vendría siendo la modificación privativa de fenómeno.²³

Y sin embargo, Heidegger nos dice: *Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de phainómenon (“fenómeno” = lo que se muestra, y “fenómeno” = apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, puede mostrarse como algo que él no es, puede “tan sólo parecer”...*²⁴ De tal manera que lo que parecería a

²² Recordemos el mito platónico de la caverna, *Rep.* VII 514a-515 c.

²³ Cf. *ST*, p. 52.

²⁴ *ST*, p. 52.

primera vista ser una contradicción alude a una significación más originaria del término “fenómeno” de la cual debe retenerse el constitutivo “mostrarse”. Fenómeno es *lo que se muestra* y también *la apariencia*, sólo que *lo que aparece*, en el sentido de *apariciencia* es también y en primera instancia un *mostrarse*. Dicho con otras palabras: todo *parecer* necesita de un “previo” *mostrarse*. La mostración es la “condición de posibilidad” de todo *parecer* o *manifestarse*, lo que *parece* implica lo patente, el mostrarse como tal. Cuestión fundamental será comprender qué es lo que se entiende por “mostrarse”.

El término fenómeno también suele ser comprendido como *manifestación*. *Manifestación* se interpreta como aquello que da noticia de algo que no se muestra a sí mismo, aquí podríamos considerar todo tipo de indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos.²⁵ Aunque el manifestarse es un no mostrarse, un no salir a la luz *lo que es, en tanto que es*, este no mostrarse no debe ser confundido con el no mostrarse de la apariencia. En efecto, éste último supone un encubrimiento, lo que parece nos es dado como pretendiendo ser lo que no es. Por ejemplo, si voy caminando por una calle al anochecer y veo a lo lejos una silueta, ésta puede *parecer* una persona y, sin embargo al acercarme corroboro que se trata de un poste de luz. Ese objeto tenía la *apariciencia* de algo que no es, me fue dado como lo que no es realmente. En cambio, en el caso de la manifestación, ésta se da como anuncio o aspecto remisivo de algo, no como un *parecer* tal o cual cosa. Cuando, por ejemplo, tengo manifestaciones o síntomas de una gripe, ésta no se muestra todavía como tal, pero se *anuncia*, no es que *parezca* gripe y resulte algo completamente distinto.

Ahora bien, del mismo modo que todo fenómeno, en el sentido de *parecer*, supone al fenómeno en sentido de lo que se muestra, el *manifestarse* lo supone también: *Aunque el “manifestarse” no es jamás un mostrarse en el sentido del fenómeno, sin embargo, manifestarse sólo es posible sobre la base*

²⁵ Cf. *idem*.

*del mostrarse de algo. Pero este mostrarse composibilitante del manifestarse no es el manifestarse mismo. Manifestarse es anunciar-se por medio de algo que se muestra. Cuando se dice, entonces, que con la palabra "manifestación" ["Erscheinung"], apuntamos a algo en lo que se manifiesta una cosa que no es ella misma "manifestación", no queda circunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien supuesto [...]*²⁶

En esta ocasión, al hablar de fenómeno como manifestación, Heidegger está argumentando contra la crítica de Rickert a la fenomenología. Según este, la pretensión fenomenológica de acceder a las cosas mismas es problemática, ya que entre lo que me es dado y lo que es, existe siempre cierta mediación.²⁷ Para Heidegger en cambio, la noción de manifestación, entendida como lo que se anuncia y no se muestra, y luego como lo anunciante mismo, resulta confusa.²⁸

Fenómeno como aquello que *se muestra en sí mismo* puede darse como apariencia, manifestación, mera manifestación, etcétera. Todas estas formas no son sino modos que remiten a este mostrarse original que es el fenómeno. La distinción entre lo que se muestra, la apariencia y la manifestación es para Heidegger irrelevante, todas éstas remiten al fenómeno en su sentido originario: *Fenómeno —el mostrarse-en-sí-mismo— es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, manifestación significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remitente (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se*

²⁶ *Ibidem*, p. 53.

²⁷ Sobre la noción de "fenómeno" en los neokantianos, Ángel Xolocotzi nos dice: "Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno.", cf. "Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la 'fenomenología' en Hegel y Heidegger", en el marco del Coloquio *Hegel: la ciencia de la experiencia*, UNAM, 2007.

²⁸ Cf. *ST*, p. 53.

*muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [“Phänomen”]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno.*²⁹

§ 4. Sobre el término “lógos”

Al término fenómeno corresponde como correlato el término lógos; por ello, después de haber señalado el primer significado del término fenómeno, Heidegger se detiene en el estudio del lógos. También en este caso, nuestro autor echa un vistazo a su significado etimológico y a su historia. Cuando Heidegger nos habla de lógos en *Ser y tiempo* lo hace ya desde la superación de la lógica. Se trata de una exposición al mismo tiempo densa y concisa, en la cual se encuentran supuestos varios conceptos y explicaciones que fueron desarrolladas con mayor detenimiento en cursos anteriores a la publicación de dicha obra, y que alcanzan ahora plena unidad en el tratado mencionado. Pensemos sobre todo en las interpretaciones sobre Aristóteles que nuestro filósofo llevó a cabo a lo largo de los distintos semestres en la universidad de Friburgo.³⁰ Por ello, aunque nuestro análisis tiene como horizonte el periodo de *Ser y tiempo*, nos vemos obligados a considerar y exponer lo desarrollado por Heidegger en momentos previos a la elaboración y publicación de dicho tratado, con el afán de lograr mayor claridad y profundidad en la explicación.

Para ello consideramos pertinente abordar el análisis heideggeriano sobre el lógos en dos incisos o apartados: a) el lugar de la verdad y el lógos como proposición en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo* y b) la noción de verdad y lógos en *Ser y tiempo*.

²⁹ *ST*, p. 54.

³⁰ Por ejemplo, en los cursos de Friburgo de 1921 a 1924. Una descripción detallada de los cursos que impartió Heidegger, y no sólo sobre Aristóteles, se encuentra en Ángel Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 210-227.

A) LA VERDAD Y EL LÓGOS COMO PROPOSICIÓN EN LAS LECCIONES ANTERIORES A *SER Y TIEMPO*.

Desde siempre el problema de la verdad ha estado asociado con el ser, pero esta asociación no ha sido interpretada en todas las épocas de la misma manera. Así, por ejemplo, a ojos de nuestro autor, para los griegos, esta vinculación entre ser y pensar no ha sido propiamente entendida como “relación”, si con dicho término se entiende un modo de conexión entre dos elementos distintos. Por el contrario, para éstos la verdad pertenece a la cosa y la constituye, no es una propiedad que se pueda tener unas veces sí y otras no. La verdad es entendida en este contexto como la propia “luminosidad” de lo que es: *verdad significa lo mismo que cosa, que aquello que se muestra en sí mismo*.³¹ La verdad así entendida corresponde a lo que en el párrafo anterior identificamos con el término “fenómeno”, esto es, lo que yace a la luz del día, lo que se muestra. Por lo tanto, afirmar, como lo ha hecho la tradición, que el lugar de la verdad es el enunciado o la proposición y no la cosa misma, resulta problemático. Heidegger se propone entonces mostrarnos por qué.

El término que utilizaban los griegos para hablar de verdad era *alétheia*, que significa literalmente descubrir, desvelar, retirar del ocultamiento: *El sernos manifiesto el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán Unverborgenheit]. Desocultamiento se dice realmente en griego alétheia, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta. Por tanto no la oración o el enunciado sobre el ente, sino el ente mismo es “verdadero”. Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado*.³²

³¹ Cf. *ST*, pp. 234 y 240.

³² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 2001, p. 87. Véase también *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004: *Comprendida correc-*

Heidegger se apoyará en Aristóteles para mostrar el carácter derivado del enunciado en relación con la verdad. Pero ¿por qué Aristóteles sirve como base para dicho propósito si, justamente, la tradición le ha adjudicado al estagirita, la tesis que afirma que el lugar de la verdad es la proposición? Para llevar a cabo los análisis pertinentes, Heidegger se detiene en el capítulo cuatro del libro *De Interpretatione*, el cual traduce de la siguiente manera: *Aunque todo hablar remite a algo (significa algo en general) mostrando, por el contrario no todo hablar hace ver, sino sólo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso (como modo de hablar)*.⁵³ De esta afirmación se desprende según Heidegger lo siguiente: 1) todo enunciado es significativo (semantikós), 2) el enunciado se dice de muchas maneras y sólo una de ellas remite a la posibilidad de ser verdadero o falso; esta posibilidad compete al enunciado apofántico. Otros modos del habla como son el descart, ordenar o preguntar no tienen pretensión de verdad o falsedad porque éstos no descubren ni ocultan nada, 3) de esta manera, Aristóteles reconoce una función más amplia al enunciado, éste no se reduce al enunciado apofántico, 4) además, a éste compete la posibilidad de ser verdadero o falso, esto es, en él no siempre se da verdad. Por lo tanto, en

tamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para "ser verdadero" significa literalmente alethécin, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo., p. 110. En adelante LPV.

⁵³ Cf. LPV, p. 109. La cita de Aristóteles sobre lo dicho afirma: "Enunciado es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación. Digo hombre, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea [...] sin embargo, una sílaba de hombre no <es significativa>; en efecto, tampoco en ratón es significativo -tón, sino que es meramente un sonido [...] Todo enunciado es significativo [...] ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad; y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos pues de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo." *De Interpretatione 4*, 16b26-17a8, tr. Miguel Candel Saumartín, Madrid, Gredos, 1995.

lo que hay que enfatizar no es en que sea verdadero, sino en la posibilidad de serlo o no.⁵⁴

Para comprender lo dicho resulta imprescindible hacer relevante el doble empleo del concepto “apofántico” que Heidegger lleva a cabo. Por un lado es considerado a partir de la clásica división aristotélica del enunciado: semántico y apofántico. Y por el otro, lo que a Heidegger le interesa enfatizar es el carácter de lo apofántico, en un sentido anterior, ontológico, como *lo que hace ver aquello que se muestra* y que posibilita la verdad de la proposición. El enunciado *hace ver* lo que, por decirlo de alguna manera, está ya dado de entrada, lo que hace es decir (enunciar) esta mostración; podemos decir que el enunciado muestra “sobre” un previo mostrar. Que el enunciado sea apofántico significa que *La esencia de la proposición es la apophainesthai: hacer ver un ente, apó: a partir de él mismo. El sentido del habla que tiene el enunciado es este hacer ver (déloûn)*.⁵⁵ Por ello, *La proposición no es aquello que tiene que haber para que la verdad pueda ser lo que es*.⁵⁶ Y la noción de verdad que descansa bajo esta afirmación no es la adecuación, sino la *alétheia*.

Así Heidegger establece el sentido original del enunciado: “hacer ver” lo que se muestra desde sí mismo, hacer accesible lo que se muestra a la captación, presentar, traer a la visión: la cosa misma está guardada en la proposición, la habita. La proposición no es primariamente un conjunto de símbolos o letras que vengán a pegarse arbitrariamente a un objeto existente. Cuando

⁵⁴ En su texto *El lenguaje en el primer Heidegger*, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, logra mostrar cómo cada una de las cuestiones relativas al pensar heideggeriano sobre el lenguaje deben ser comprendidas desde la anterioridad que implica la apertura constitutiva del Dasein. Por ende, tanto la clásica interpretación sobre el lenguaje en Aristóteles como el modo en el que las distintas filosofías del lenguaje abordan dicha problemática no pueden, desde el mirar heideggeriano, sino ser consideradas como derivadas. Cf. *op. cit.*, México, FCE, 2004, pp. 67-71.

⁵⁵ *LPV*, p. 112.

⁵⁶ *Ibidem*, p.109.

yo digo un enunciado, por ejemplo: “el perro es rojo”, estoy mostrando al perro mismo, lo estoy haciendo accesible a través del lenguaje.

Este mostrar el objeto desde sí mismo implica también un predicar algo sobre él, predicar es un determinar. Cuando yo digo “el perro es rojo”, estoy predicando del sujeto perro el color rojo, esta determinación es posible sólo porque en el enunciado está ya dado el sujeto en cuestión: *determinar es siempre hacer ver algo, y sólo es posible como esto.*⁵⁷ Por ello, del sentido originario de enunciado como “hacer ver” se deriva lo que podríamos llamar una segunda característica de la proposición: la determinación. A éstas Heidegger agrega una tercera: la comunicación, entendida como la posibilidad de transmitir y expresar la cosa en tanto que mostrada. A modo de síntesis podríamos decir que las tres características del enunciado aluden a momentos distintos (evidentemente no cronológicos): en el primero se trata de poner de manifiesto el perro mismo en su ser rojo, en el segundo, el ser rojo del perro, y en el tercero el ser rojo en tanto que dicho. Estos tres momentos refieren a la estructura propia del lógos.

Al situar el lugar de la verdad en lo ente mismo y no en la proposición, Heidegger muestra el carácter derivado de ésta. Pero una vez señalado esto, se propondrá también mostrar que lógos es más que enunciado. Así Heidegger traduce el término lógos no como enunciado sino como discurso o habla (*Rede*).³⁸ Lógos es originariamente habla y no sólo proposición; lógos es más que proposición, esto se hace del todo explícito en *Ser y tiempo*.

Esta interpretación del lógos, a pesar de lo que nos había transmitido la tradición, está ya presente, según Heidegger, en Aristóteles, y es la que hay que mantener. En cambio la interpretación que reduce la noción de lógos al enunciado debe ser cuestionada y revisada.³⁹

⁵⁷ *Ibidem*, p.112.

³⁸ Según la traducción de Rivera “discurso”; mientras que, de acuerdo con la de Gaos, “habla”.

³⁹ Cf. Tatiana Aguilar, *op. cit.*: “Para comprender el sentido de la argumentación heideggeriana, es importante advertir la ambivalencia del término lógos en este contexto. En

El lógos como síntesis y diaíresis

Hemos mencionado que lo propio del lógos como enunciado es “hacer ver” lo que se muestra desde sí mismo; hemos dicho que este dejar ver es lo que hace que el lógos mantenga una relación peculiar con la verdad y, justamente, de esta capacidad se deriva la afirmación de que al lógos compete la posibilidad de la verdad o falsedad. Pero *¿qué es lo que hace que a la proposición en tanto que enunciado le corresponda y le tenga que corresponder esta alternativa?, ¿cómo es además su estructura, que la faculta para esto?*⁴⁰

Para acceder a la estructura del lógos como enunciado, Heidegger se detiene en la interpretación aristotélica que ha sido determinante en la historia de la lógica, según la cual lo propio del enunciado es la composición, que se realiza como enlazar (*synthesis*) y separar (*diatresis*). Enlazar y separar posibilitan el ser verdadero o falso de la proposición⁴¹. En efecto, Aristóteles afirma que la verdad y la falsedad se dan en la composición y, por ende, en el juicio.⁴²

A estas determinaciones: enlazar y separar, se une otra relación estructural: la afirmación y negación. Cuando en una proposición enlazo, por ejemplo, una característica determinada a un sujeto, a primera vista parecería que al enlazar estoy afirmando algo acerca de algo, en cambio, cuando en una proposición separo algo acerca de algo parecería que estoy

cuanto se identifica con la proposición (*Satz*), es el objeto de la crítica; pero si se entiende en su sentido originario, como lenguaje (*Rede*), es la noción a partir de la cual es posible descubrir, según Heidegger, la auténtica doctrina aristotélica.”, p. 67.

⁴⁰ LPV, p. 113.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *De Anima*, tr. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2003, 430a: “En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar una composición de conceptos que viene a constituir una unidad.” Y también véase *Metafísica*, V 29, 1024b16-1025a13.

⁴² Cf. Aristóteles, *De Anima*, 430b, 1: “El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición.”

llevando a cabo una negación. De tal forma, la síntesis se identifica con la afirmación y la diaíresis con la negación: afirmar es unir, negar es separar. Sin embargo, esta identificación no es adecuada, porque no es necesario ser muy agudos para darnos cuenta de que no todo enunciado sintético es afirmativo y todo enunciado diáiretico es negativo.⁴³

Por otro lado, del mismo modo que no todo enunciado sintético es afirmativo, y no todo enunciado diáiretico es una negación, hay que agregar que no todo enunciado afirmativo es verdadero ni todo enunciado negativo falso. Esta identificación conlleva una reducción peligrosa, a propósito de la cual Heidegger señala: *El esquema dice: los enunciados afirmativos son descubridores (verdaderos), los negativos ocultadores (falsos). Pero no se querrá afirmar en serio tal cosa. Bastaría entonces con evitar todos los enunciados negativos para decir siempre la verdad. Dicho con otras palabras, hay también enunciados negativos que son verdaderos (descubridores), y afirmativos que ocultan.*⁴⁴

De tal manera, Heidegger muestra que estos pares de conceptos que han servido a la tradición para explicar la estructura del lógos, resultan insuficientes y confusos, ya que las determinaciones se entrecruzan y no logran poner de manifiesto la estructura fundamental del fenómeno en cuestión.⁴⁵ Es necesario, entonces, volver la mirada hacia el fenómeno que

⁴³ A propósito del análisis de la estructura fundamental del lógos Tatiana Aguilar nos dice: "Heidegger distingue el par síntesis-diaíresis, del par afirmación-negación, y muestra el carácter antecedente del primero respecto del segundo. Aclara que es necesario dejar de asociar la síntesis con una operación *positiva* y la diaíresis con una operación *negativa*.", *op. cit.*, p. 69.

⁴⁴ LPV, p. 116.

⁴⁵ A ojos del filósofo alemán los griegos omitieron la pregunta fundamental sobre la estructura del lógos, de tal forma que éstos consideraron que: *Enlazar y separar son las estructuras con las que, como con algo último, se aclara el enunciado, el juicio, y con esta interpretación se enredó luego de modo funesto la interpretación de los juicios analíticos y sintéticos, de modo que la confusión es grande, y en la ciencia de la lógica, aparentemente terminada y segura, en el fondo no se ha puesto nada en claro.* Cf. LPV, p. 118.

hace posible esta determinación (la composición) y que constituye la estructura fundamental del lógos. Veamos qué es lo que la posibilita.⁴⁶

La estructura fundamental del lógos: “en tanto que”

La pregunta versa sobre ¿qué es lo que hace posible la composición del enunciado? ¿con base a qué ésta se lleva a cabo? Heidegger cita a Platón cuando en *El Sofista*, éste se pregunta: *¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se siguen una a otra constituya una koinoía, un conjunto como conjunción? Eso obedece, dice, a que el lógos es lógos tinós: el discurso es discurso sobre y acerca de algo.*⁴⁷ Esta afirmación, nos remite a lo arriba señalado; el lógos como proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar del lógos. Mencionamos que la verdad entendida como aquello que se muestra refiere al mostrarse de las cosas mismas, no es distinta de ellas: *la alétheia, que en los textos arriba citados es identificada por Aristóteles con el pragma y los phainómena, significa las “cosas mismas”, aquello que se muestra, el ente en el cómo de su estar descubierto.*⁴⁸

El lugar de la verdad no es pues la proposición sino las cosas (el ser de las cosas), la proposición es verdadera porque en ella está presente aquello de lo que se habla, el ente. Son las cosas mismas, presentes en el enunciado las que le confieren unidad y, como veremos más adelante, significado. El enunciado no es pues un mero conjunto de letras y símbolos que se relacionan entre sí mediante determinadas reglas gramaticales que les son impues-

⁴⁶ Tatiana Aguilar comenta al respecto: “Es preciso mostrar que las dos formas de la proposición responden a una única estructura, porque así se salva el presupuesto de que el lugar de la verdad es previo a la afirmación y la negación. De esta manera, el problema de la verdad, al igual que el de la falsedad, se retrotrae a un ámbito anterior al juicio y, con ello, se pone de manifiesto que des-ocultar y ocultar son más originarios que la verdad y la falsedad de la proposición.”, cf. *op. cit.*, p. 70.

⁴⁷ *LPV*, p. 119.

⁴⁸ *ST*, pp. 239-240.

tas desde fuera. Antes de estas reglas el enunciado posee ya una coherencia interna que le es propia. En este sentido, el discurso no es distinto del ente, no es algo que se venga a “pegar” al ente. Por esa razón, porque en él el ente está presente, el discurso “hace ver” lo que se muestra desde sí mismo. En esto consiste el “hacer ver” característico del enunciado, y por ello podemos afirmar que el discurso es siempre discurso *sobre y acerca de algo*.

El enunciado es capaz de hacer presente al ente porque éste ya se ha hecho accesible. Esta accesibilidad sólo es posible sobre la base de cierta apertura que permite esta donación. Este hacerse “ya” accesible no se da primeramente en una relación de índole cognoscitiva, sino vital. Es viviendo, en la cotidianidad, a través del trato, que los entes me son accesibles por primera vez, antes de ser pensados, considerados o analizados. Antes de la pregunta sobre qué es un ente, éste me es ya dado en su *para qué*; el *acerca de qué* del enunciado lleva implícito un *para qué*, éste supone un modo de conocimiento originario, basado en la praxis, en el que es necesario reparar.⁴⁹ Heidegger afirma: *En el tratar indicador: aquí la pizarra, allí la*

⁴⁹ La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. La noción aristotélica de praxis se traduce en la noción de cuidado, que a su vez expresa el modo de ser del Dasein. Por ello Heidegger afirma que: *El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare). En el “estar-ocupado-en-algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida; el mundo que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el trato que la vida fáctica mantiene con su mundo. Cf. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 35. En adelante *IN*. Respecto a la apropiación y la radicalización de la noción de praxis en Heidegger, la extraordinaria interpretación de Franco Volpi, resulta ya una referencia obligada. Cf. *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*: “En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l'a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d'après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c'est l'emploi, par exemple, du début de *l'Éthique à Nicomaque*; et un emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n'indique pas d'actions particulières,

*ventana, tiza, puerta, hay ya un conocimiento de ello. ¿Y en qué consiste éste? En que el ente respectivo está descubierto a partir del “para qué” de su utilidad; está puesto ya en un significado: está de-signado.*⁵⁰

El trato es pues un modo de conocimiento, un saber de familiaridad: habitual, común. Aquello que me es dado en el trato, me es dado como parte de un contexto, de un plexo referencial, con un significado propio que se revela en el “para qué”. No es que primero me sea dado un ente determinado al que luego yo le añada un sentido específico, el ente se me revela al revelarse su sentido; no es que primero me sea dado un ente “lápiz” al que en un segundo momento yo le añada el significado “para escribir”. No hay dos momentos porque no hay dos entes o dos modos de ser distintos, el ente no es distinto de su sentido: yo sé qué es el lápiz cuando “a una” sé que sirve para escribir, Heidegger señala: *Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiriera un significado, sino que lo que en primer lugar está “dado”—en un sentido que aún hay que determinar— es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos son estos “para qué”.*⁵¹

La estructura propia del enunciado se revela como *acerca de algo, para algo*. Dicha estructura presupone la donación de la cosa como aquello que se muestra desde sí mismo, esto es, como fenómeno. Pero además lo que se muestra, está en referencia con algo, en dirección a; de tal manera se hace patente la apropiación de la noción husserliana de inten-

mais une modalité d'être.”, p. 23. Véase además del mismo autor: *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en *Theoria* 4, 1984.

También de Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta.

⁵⁰ LPV, p. 120.

⁵¹ *Idem*.

cionalidad.⁵² Pero además, esta apropiación heideggeriana introduce ya la transformación hermenéutica de la fenomenología, ya que el “remitir a” del “para qué” es significativo.⁵³

Los entes no me son dados como meras cosas, como en un estado neutral; si así sucediera me resultarían incomprensibles. La mesa es comprensible porque sé que es para comer y para escribir, lo mismo sucede con cada uno de los entes que componen nuestro mundo. La puerta, por ejemplo, no se me presenta así sin más, como algo opaco, desprovista de sentido, por el contrario, se muestra como algo (un útil) *en tanto que algo para* (para abrir y cerrar, para mantenerse al abrigo etcétera).

Al mostrarse lo ente se hace patente su ser como ser de relación, este, su modo de ser, expresa su constitutiva significatividad: *Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un “tener” algo en tanto que algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la estructura del “en tanto que”*.⁵⁴

⁵² Recordemos lo dicho por Husserl en la Quinta investigación lógica a propósito de la esencia de la conciencia, entendida ella misma como nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos o vivencias intencionales (Cf. *op. cit.*, p. 475): “De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la esencia de los fenómenos psíquicos o actos. Esta esencia se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc. Brentano tiene presente lo que cabe aprehender de común en estos ejemplos, cuando dice: “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. ‘Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo’.”, p. 491.

⁵³ En su libro *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi lleva a cabo un detallado y riguroso análisis que va mostrando la transformación de la fenomenología reflexiva hasta la fenomenología hermenéutica. El texto logra mostrar lo propio de cada concepción fenomenológica, y los puntos que necesariamente llevan a una fractura. Cf. *op. cit.*, parágrafo 9.

⁵⁴ *I.P.V.*, p. 120.

En un primer momento, no nos movemos en el mundo que nos rodea, ni teórica ni reflexivamente, no hay distancia entre el mundo y nosotros mismos, estamos ya ahí, en medio de los entes teniendo que ver con ellos. Cuando por ejemplo, yo tomo la taza de té, hay ya un saber de familiaridad, que me permite asir la taza para tomarlo, este tratar con la taza no tiene que ver con una consideración sobre *qué* es la taza. En la interacción, la taza está ya dada de entrada, inmediatamente, no hay consideración teórica. Cuando este modo de comportamiento interviene (la teoría), es como si se sacara la taza de esa cotidianidad a la que pertenece para ponerla en un “primer plano”. En este sentido, el comportamiento teórico supone una modificación artificial respecto de la “intención primaria” del objeto. La taza ya no es aquello que sirve para tomar el té todas las tardes sino un mero receptáculo para poner líquido.⁵⁵ Se trata de este saber que, como dijimos anteriormente, en su interpretación sobre Aristóteles, Heidegger identificó con la praxis.

De tal forma la estructura del “en tanto que” no se origina en la proposición ni se reduce a ella, por el contrario, la proposición se mueve sobre la base de este saber previo (que denominamos la estructura del “en tanto que”). En efecto, antes de abordar temáticamente determinado ente, ya poseemos un conocimiento de él. Ese algo al que podemos dedicar ciertas consideraciones teóricas, ya antes me ha sido dado “como algo” que “tiene-que-ver-con” otro algo. Por eso dice Heidegger: *hay que insistir*

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 121 y también cf. *IN: En su inercia contemplativa, la vida fáctica llega incluso a abandonar el cuidado de la ejecución. El asunto del trato ejecutivo consiste en el correlato de la mera observación. El aspecto se considera y se explicita desde las relaciones causales que determinan la esencia, el qué del objeto en sí mismo. La tendencia propia del cuidado se traslada a la esfera del observar como tal. El observar deviene una forma independiente del trato y, como tal, se convierte en el correlato de una preocupación particular. [...] Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que este trato está anclado.*, pp. 74-75.

*expresamente en el carácter antepredicativo de la estructura del “en tanto que”, porque al apoyarnos de modo inmediato en la expresión lingüística podríamos pensar que esta estructura del “en tanto que” está dada primero y propiamente en la proposición enunciativa simple.*⁵⁶ Lo que el enunciado hace no es más que mostrar la intencionalidad propia de lo que es, en su estar siendo.

Una vez indicado el carácter antepredicativo de la estructura del *en tanto que* del enunciado, Heidegger pondrá de manifiesto que la síntesis y la diáresis sólo son posibles sobre la base del significar. Previo al enlazar y separar, al *en tanto que* corresponde un significar y comprender, éstos refieren al saber previo del que hablábamos anteriormente, cada vez que llevamos a cabo un enunciado *sobre algo*, éste supone ya una comprensión de lo dicho: *hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no es otra cosa que este moverse ya comprensivo en estos modos del ser.*⁵⁷ Cuando yo enuncio o digo “la puerta” ya he comprendido a través del trato el ser de la puerta. Esta comprensión no es directa, cuando yo abro la puerta mi atención no está dirigida a ella directamente, de entrada la puerta me es dada cuando la abro o la cierro, la entiendo a partir de aquello para lo que sirve. En un “segundo momento” yo puedo dirigirme directamente a ella, considerarla directamente, pero esta dirección se da ya sobre la base de la comprensión. En este sentido, Heidegger señala que nuestro estar en el mundo es un estar “anticipado” a la captación y a la reflexión. Cuando mi relación con lo otro y con los otros se hace explícita en el enunciado, yo de alguna manera “regreso” a ese ámbito ya vivido, en el que ya siempre estoy, en el que lo que me sale al encuentro lo hace ya dotado de significado. Es entonces, a partir de la praxis, del trato, que entiendo esa taza como taza. Este comportamiento, que Heidegger denomina procurar, es un habérmelas con los entes que salen al encuentro en el ámbito de la vida.

⁵⁶ *LPV*, p. 120.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

Heidegger, a través de todos estos análisis está retrotrayendo el pensar al ámbito del cual ya no se puede ir más atrás, lo está colocando en el ámbito de lo más originario. En efecto, nuestra experiencia tampoco se origina en la percepción o en la sensación, los datos de los sentidos no son, así sin más, aquello con lo que se conforma nuestra experiencia. Nuestras sensaciones están ya siempre acompañadas por un comprender que, a su vez, es posible sobre la base de lo que Heidegger denomina apertura, por ello: *Aun cuando yo tuviera la sensibilidad más exquisitamente educada en el sentido de la percepción sensorial y de los instrumentos sensoriales, es decir, la receptividad sensorial más exquisitamente educada frente a tal cosa, y aun cuando tuviera además el más rico tesoro de conceptos del entendimiento, seguiría siendo incomprendible por toda la eternidad cómo se llega a que yo vea llanamente una tiza, incomprendible mientras no se aduzca como interpretación, junto con la estructura mencionada, esta conducta fundamental de la existencia en el sentido del tener-que-ver-con como procurar.*⁵⁸ Aquello que sale al encuentro lo hace ya empapado de sentido, desde un horizonte determinado, desde el cual y en el cual yo ya estoy, y al cual “regreso” al atender temáticamente.

Por lo anterior, para Heidegger la síntesis y la diáresis como estructuras del enunciado resultan insuficientes, ya que todo componer se lleva a cabo sobre un previo comprender: *Synthesis y diaíresis son sólo determinaciones formales y vacías que no se ajustan ya originalmente como tales únicamente a este significar, aunque posiblemente justo la comprensión de su propio origen último haya que tomarla de ahí.*⁵⁹

⁵⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 124. También cf. Tatiana Aguilar, *op. cit.*: “Si se quiere ir más allá de la corrección propia de las operaciones lógicas, síntesis y diáresis resultan insuficientes. En la proposición no se da la comprensión originaria, el hacerse con el ser del ente. Por ello Heidegger, más adelante replantea el problema de la verdad. Por otra parte, la doctrina tradicional del lógos como proposición, conduce a una interpretación logicista del lenguaje que lo reduce a una de sus funciones.”, pp. 80-81.

Ahora bien, el análisis de la estructura del enunciado como *en tanto que* y del significar, conduce a Heidegger a la afirmación de que si el enunciado está constituido de esta manera es porque es un modo de comportamiento de la existencia, *la existencia es ella misma comprensiva*.⁶⁰ Y lo es, porque como lo dirá claramente en *Ser y tiempo*, la existencia debe ser entendida como apertura, como un estar ya cabe los entes, teniendo que ver con ellos, a través del cuidado, todos estos caracteres se sintetizarán en la estructura ser-en-el-mundo.

B) LA NOCIÓN DE VERDAD Y LÓGOS EN *SER Y TIEMPO*

A partir de los análisis precedentes, Heidegger logra mostrar el carácter derivado del enunciado y, con ello ya en *Ser y tiempo*, se coloca de lleno en el ámbito ontológico.

En *Ser y tiempo*, Heidegger hace explícita la necesidad de volver al sentido original del habla (*Rede*). Habla y “decir” refieren al mismo fenómeno. El sentido primario de lógos es *hacer ver lo que se muestra*, es *decir lo que se muestra*, esto es, el fenómeno. Esta es su función original: *hacer patente aquello de lo que se habla en el decir*.⁶¹ Todo “decir” es *hacer ver lo que se muestra*, hacer patente. Con esta afirmación Heidegger enfatiza el ya indicado carácter apofántico del lógos, la *apophainesthai*: hacer ver un ente, *apó*: a partir de él mismo, a partir de su mostrarse, de su desocultamiento (*alétheia*): descubrir, retirar del ocultamiento. La des-ocultación es previa a la verdad o falsedad de la proposición.⁶²

⁶⁰ *LPV*, p. 124.

⁶¹ *ST*, p. 55.

⁶² Cf. Tatiana Aguilar. *op. cit.*: “La función desocultadora es la base de la estructura proposicional y explícita, además de la verdad, la posibilidad del engaño y error. El análisis etimológico corrobora estas afirmaciones. Lo falso puede traducirse como engaño o engañar, es decir, es un ocultar, o sea, lo inverso del desocultar. [...] Ahora bien, el desocultar

A la tesis anterior, Heidegger agrega: *El lógos hace ver algo (phainesthai), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir "hace ver" desde, apó..., desde aquello mismo de que se habla.*⁶³ En esta afirmación se sintetizan las tesis que Heidegger había planteado en las lecciones precedentes: el lógos, el discurso es siempre discurso *sobre* y *acerca de algo*, en el discurso está presente aquello de que se habla, esta presencia se hace ver, es ésta la función apofántica del enunciado que, según Heidegger, Aristóteles ya había mostrado y había sido ignorada por la tradición. Al discurso pertenece también la posibilidad de la expresión y la comunicación.

En *Ser y tiempo*, Heidegger continúa su exposición retomando las tesis anteriormente desarrolladas, pero ahora haciéndolo de manera más sucinta. Vuelve a cuestionarse y a señalar el papel de la síntesis y la diaíresis, e indica —como ya lo había hecho antes— que éstas sólo son posibles sobre una previa desocultación, pero ahora se detiene en el significado originario del término síntesis: *Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja en seguida el "problema" del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior concuerdan con lo físico que está fuera. El syn tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo.*⁶⁴ La noción de síntesis como enlace de representaciones es en sí misma problemática. En efecto ¿cómo ha de entenderse esta unión? ¿se trata de una asociación, como lo afirma el psicologismo? y

(*ent-decken*) o encubrir (*verdecken*), ser verdadero o ser falso de la proposición, implica el abrir previo. Éste posibilita cualquier tipo de oración —no sólo las apofánticas— y se extiende a ámbitos no proposicionales. Es decir, la verdad es previa a la proposición. El planteamiento se invierte, no es la proposición el lugar de la verdad sino la verdad el lugar de la proposición.", pp. 68-69.

⁶³ *ST*, p. 55.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

¿en base a qué se lleva a cabo este enlace? Además, a partir de esta afirmación surge el problema del puente, esto es, de la relación entre la esfera de la conciencia entendida como interioridad y el exterior, de lo inmanente y lo trascendente. Lo que Heidegger propone es radicalmente distinto: no se trata de procesos psíquicos en los que se enlazan o asocian determinadas representaciones. Porque el planteamiento es de índole ontológico, la problemática ha de entenderse más allá del ámbito de la conciencia. Por ello, no se trata de una acción por parte de un sujeto, sino de la comparecencia del ente mismo en el decir. En ésta el ente se hace patente en su estar junto con algo, no porque yo, sujeto, lo coloque cerca de algo, lo asocie con algo, sino porque es ya siempre junto a algo, en esta red referencial, dentro de este plexo de referencias que Heidegger identifica con el mundo.

Si es el ente mismo, desde sí mismo, quien se hace patente en el decir, resulta muy cuestionable la explicación de la verdad como *adaequatio* o concordancia. En sentido estricto, en la comparecencia no concuerda nada con nada, porque no se trata de lograr un acuerdo o correspondencia de un término a otro, entre el pensamiento por un lado y la realidad o los hechos por el otro, porque no hay tal escisión entre realidad y pensamiento. La verdad no resulta de un comparar la realidad interior con la exterior a través de artilugios mentales. Este punto de partida necesariamente cae en aporía y resulta injustificable. El problema de la verdad no se resuelve en el ámbito de la teoría del conocimiento, la verdad refiere al mostrarse de las cosas desde ellas mismas; se trata pues del ámbito de lo ontológico: *verdad*, *fenómeno* y *ser* son términos que deben entenderse en correspondencia.

Ahora bien, si la verdad debe ser entendida como *alétheia* ¿cómo debemos entender la falsedad? Veamos lo que nos dice Heidegger: *El "ser verdadero" del lógos, es decir, el aletheúein, significa: en el légein como apophainesthai, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (alethés), es decir, descubrirlo. Asimismo, "ser falso", (pseudesthai) significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que*

ella no es.⁶⁵ El ser verdadero del lógos es un sacar del ocultamiento, “hacer ver” como des-velar. El ser comparece, se hace patente, es esta patencia a la que alude la frase “hacer ver como desoculto”. Pero del mismo modo que *alétheia* no se identifica con el ser verdadero de la proposición, sino que la posibilita, el ser falso de ésta tampoco se identifica con el ocultarse. Para que algo sea falso tuvo que mostrarse: ser falso significa engañar, hacer pasar una cosa por otra a partir de un previo mostrarse.⁶⁶

A través de estos análisis se hace claro que la afirmación según la cual *el lugar de la verdad es la proposición*, no puede ser la más originaria. Esta afirmación que la tradición ha atribuido a Aristóteles ha dado origen —según Heidegger— a varios malentendidos que influyeron el rumbo del pensar filosófico: *Y, como la función del lógos no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente sea percibido [Vernehmenlassen des Seienden], lógos puede significar también la razón [Vernunft]. Y como, por otra parte, lógos se usa no sólo en la significación de légein, sino también en la de legómenon (de lo mostrado en cuanto tal) y este último no es otra cosa que el hypokeímenon, e. d., lo que ya está siempre ahí delante como fundamento de toda posible interpe-lación y discusión, el lógos designará, en tanto que legómenon, el fundamento o razón de ser, la ratio. Y, como finalmente, lógos qua legómenon puede signifi-car también aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, en su “relacionalidad”, el lógos recibe entonces el significado de relación y proporción.*⁶⁷

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Heidegger afirma en *ST*: *Lo que no tiene ya la forma de realización de un puro hacer ver, sino que al mostrar algo recurre cada vez a otra cosa, y de este modo hace ver algo como algo, asume, junto con esta estructura sintética, la posibilidad del encubrimiento.*, p. 56. La posibilidad de falsedad no es “ajena” al ámbito de la desocultación, por el contrario, se “deriva” o se comprende desde ésta. por ello Tatiana Aguilar comenta: “En este sentido, el error es más bien una deficiencia, se describe como una especie de *alteración* de la verdad, no como algo que se sustraiga, absolutamente, del ámbito propio de ésta.”, *op. cit.*, p. 83.

⁶⁷ *ST*, p. 57.

A modo de síntesis, podemos entonces decir que el lógos como “decir” indica el hacer patente aquello de que se habla, *hacer ver lo que se muestra*. En este sentido, el lógos es original y primariamente apofántico, noción que debe ser entendida en consonancia con la idea de verdad como *alétheia* tal y como lo hemos señalado. La interpretación de lógos como enunciado o proposición es de carácter derivado, ésta sólo puede ser verdadera o falsa sobre la base de una previa mostración. En ella encontramos la estructura de la síntesis y la diaíresis, fenómenos que también nos remiten a un horizonte más originario.

§ 5. Sobre fenómeno y fenomenología

Hemos llevado a cabo un detallado análisis de los términos “fenómeno” y “lógos”, pero se nos hace ahora necesario exponer el significado definitivo del término “fenómeno”, al que hemos aludido en el capítulo anterior.⁶⁸ Heidegger vuelve a él al explicar qué es lo que debe entenderse por fenomenología.

Al preguntarse por la naturaleza de la fenomenología, y reconociendo en ésta su carácter descriptivo,⁶⁹ Heidegger pregunta ¿qué es lo que la fenomenología debe describir?, ¿qué es lo que debe “hacer ver”? La pregunta

⁶⁸ Véase *supra*, capítulo primero, pp. 32-34.

⁶⁹ Al definir qué es lo que debemos entender por fenomenología, Husserl nos dice: “Se trata de un método descriptivo y de una ciencia apriórica destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica.” Cf. E. Husserl, El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica, en *Invitación a la fenomenología*, tr. Antonio Ziri6n, Barcelona, Paid6s, 1992, p. 35. Sobre el carácter descriptivo de la fenomenología, M. Garc3a-Bar6 afirma en su libro *Vida y mundo*: “La descripci6n tiene como objetivo plegarse absolutamente a las cosas mismas, en tensi6n m3xima por desprenderse de todo prejuicio. [...] Ninguna teor3a previa a la descripci6n —que, a su vez, est3 orientada por la *pura visi6n de la indole de las cosas mismas*— debe ser escuchada, sino tras un examen libre de prejuicios.”, cf. M. Garc3a-Bar6, *op. cit.*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 30-32. Para una comprensi6n m3s profunda y amplia sobre “fenomenolog3a” remitimos a los siguientes textos del mismo autor: *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993; *Introducci6n a la teor3a de la verdad*. S3ntesis, 1999.

misma contiene ya, de algún modo, la respuesta: lo que la fenomenología tiene por meta describir es el fenómeno.

Si bien al inicio del párrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que fenómeno es *lo que se muestra, lo autoestrante, lo que sale a la luz*. Se hace ahora imprescindible indagar el sentido originario de este “mostrarse”, ya que a esta definición Heidegger añade lo siguiente: *¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.*⁷⁰ Veamos con detenimiento el sentido de la frase citada. En ella Heidegger hace énfasis entre lo que inmediata y regularmente se muestra y lo que en esta inmediatez queda oculto y sin embargo tiene carácter constituyente. De tal forma se hace explícito que fenómeno es esa dualidad inseparable entre lo que aparece inmediatamente, lo ente, y lo que se oculta a favor del ente. Este “se oculta” significa: hace posible que se muestre lo que se muestra sin a su vez comparecer. Este “hacer posible” que “queda oculto” tiene carácter constitutivo, no es algo separado, ajeno, al ente mismo, pertenece a su propia esencia, de tal manera que lo que se muestra no es pura presencia, sino que está transido de negatividad.⁷¹

Fenómeno es lo que queda oculto porque no es *algo* sino aquello que permite que eso *algo* se muestre. Ese carácter de principio propio del fenómeno pertenece a la cosa misma, no se da ni fuera ni separada de ella, no alude a un ámbito separado de lo que inmediata y regularmente se muestra. *Lo oculto* pertenece de manera constitutiva a lo que se muestra.

Otra obra fundamental que expone lo que en el horizonte husserliano debe comprenderse por fenomenología, y la relación de ésta con Heidegger es la de François Courrine, *Heidegger et la phenomenologie*, Paris, J. Vrin, 1990.

⁷⁰ ST, p. 58.

⁷¹ Véase *infra*, capítulo seis, pp. 159-162.

Con el término fenómeno se alude así, al permanente conflicto entre *lo que aparece* (lo ente) y *el ocultarse* (ser). Y, en efecto, se trata de un “conflicto” porque al no referir a dos reinos separados: el de *lo oculto* y el de *lo que se muestra*, podemos afirmar que fenómeno es la dualidad inseparable. Dualidad entre el aparecer y el ocultarse que hemos calificado como permanente conflicto, diferencia.⁷² A propósito de lo anterior Heidegger escribe: *aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra “disimulado”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido.*⁷³

El ser concebido como fenómeno impide que sea identificado con lo ente, porque no refiere a lo que simplemente está ahí, sino a ese conflicto o dualidad inicial que tiene su origen en su constitución temporal. En definitiva, tal y como lo hemos indicado en el primer capítulo y, lo desarrollaremos en el capítulo cinco, la única manera de volver a pensar el ser, y no lo ente, es reconociendo su íntima vinculación con el tiempo.

Ahora bien, la fenomenología deberá asegurarse de la presentación del ente que permita el acceso adecuado al *ser del ente*, y es aquí donde cobra importancia el papel del Dasein y se hace manifiesta la necesidad de lo que Heidegger denominará ontología fundamental. En efecto: *Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal (von Sein überhaupt).*⁷⁴ La analítica del Dasein se convierte en ontología fundamental,

⁷² Véase *supra*, capítulo primero, pp. 32-33.

⁷³ *ST*, p. 58.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 60.

esto es, en condición de toda ontología, ya que no sólo toda ontología debe asegurar la forma adecuada de acceso a su objeto, sino que no puede ser concebida como separada de éste. El Dasein es el ente privilegiado óntica y ontológicamente, ya que es el *Abí del ser*, el lugar del ser, como lo veremos en el próximo capítulo.

Heidegger concluye, con toda coherencia, que la ontología sólo es posible como fenomenología. En efecto, si la ontología tiene como propósito el ser y éste es concebido como fenómeno, la ontología sólo podrá ser posible como ontología. Y ésta es necesariamente hermenéutica ya que el encuentro con los entes —tal y como lo hemos visto al desarrollar la cuestión del lógos— es esencialmente significativo. Esta significatividad tiene su origen en la constitución interpretativa del Dasein. Así, Heidegger señala: *Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de dónde éste surge y en el que, a su vez, repercute.*⁷⁵

⁷⁵ *Ibidem*, p. 61.

III

La ontología fundamental como analítica del Dasein

§ 6. La analítica del Dasein

El punto de partida de la ontología fundamental es el Dasein. El Dasein comprendido como relación de ser, relación que se revela como sentido. Sin embargo, si bien éste es el sentido originario del término Dasein, Heidegger siendo fiel al planteamiento fenomenológico, en la primera sección de *Ser y tiempo* parte de la consideración de éste como ente, pero precisamente para revelar que su modo de ser no es como el del resto de los entes y, por esto mismo, puede ser considerado como relación de ser, esto es, como el *Abí del ser*.

Ser y tiempo parte así de la consideración óntica del Dasein siempre con miras a su condición ontológica. Es importante subrayar este “siempre con miras a su condición ontológica” por que lo óntico y lo ontológico, tal y como lo hemos señalado, no suponen de manera alguna reinos diferentes, lugares separados, sino consideraciones distintas. Dicho de otra manera: Dasein es siempre ente, pero es también siempre el ente ontológico, esto es, es siempre más que ente.

A lo largo de la primera sección de *Ser y tiempo* el Dasein será considerado el ente privilegiado. El Dasein, nos dice Heidegger, tiene primacía sobre el resto de los entes en varios sentidos: Primacía óntica: *el Dasein está*

determinado en su ser por la existencia, su modo de ser no es como el del resto de los entes. En tanto ente, la existencia le compete como modo de ser. Primacía ontológica: *porque está determinado por la existencia el Dasein es ontológico*, esto es, en tanto que determinado por la existencia el Dasein puede ser concebido como relación de ser. Y finalmente, podemos decir que, porque el modo de ser del Dasein es la existencia puede comprenderse a sí mismo y al resto de los entes que no tienen su forma de ser, por lo tanto el Dasein es la *condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías*.⁷⁶ Este privilegio implica que el Dasein es el ente que en principio ha de ser interrogado respecto de su ser.⁷⁷ Así, la analítica del Dasein tiene como propósito la descripción del Dasein como el ente ontológico.

El término “analítica” utilizado por Heidegger en la expresión “analítica del Dasein”, no refiere a la consideración de los distintos elementos de determinado fenómeno (en este caso el Dasein) con vistas a su descomposición o disolución. Lo buscado no es la disolución sino la articulación de la unidad en un compuesto estructural.⁷⁸ En el sentido heideggeriano, la “analítica” tiene el propósito de reconducir la reflexión a un todo unitario, a una síntesis. Cuestión fundamental será por ello comprender qué es lo que debemos entender desde el pensar heideggeriano por “totalidad”, “unidad” y “síntesis”. En efecto a través del desarrollo de *Ser y tiempo* podemos ver cómo se hace cada vez más explícita la búsqueda de dicha uni-

⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 36.

⁷⁷ *ST*, p. 37.

⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1996: *Pero “analítica” no quiere decir disolución y descomposición de la razón pura finita en elementos, sino que se trata, por el contrario, de una “disolución” que “desata” y pone en libertad a los gérmenes de la ontología. La analítica descubre aquellas condiciones que hacen nacer una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas. Una analítica tal es, según las palabras del propio Kant, un “ser traído a la luz por la razón misma”. “lo que la razón extrae enteramente por sí misma”. La analítica se convierte así en un hacer ver la génesis de la esencia de la razón pura finita, a partir de su propio fundamento.*, p. 44. En adelante *KPM*.

dad. Así, hacia el final de la primera sección, la cuestión de la angustia y la exposición del cuidado como modo de ser del Dasein ponen de manifiesto esta búsqueda de unidad. Y es que si ésta no se logra, el análisis correría el peligro de caer en una mera descripción fragmentada de elementos inconexos y de ser así, el análisis no podría acceder al ámbito de lo originario, de la raíz. La paradoja está en que la unidad buscada se revelará como lo opuesto de la unidad categorial, de la substancia. El tiempo comprendido como éxtasis se mostrará como la raíz buscada.

La analítica del Dasein tiene, pues, como objetivo poner de relieve las estructuras formales de dicho ente. Es importante poner de manifiesto el sentido del término “estructura”. Éste no debe ser comprendido como previo y ajeno a la existencia, sino como aquello que se realiza siempre y *cada vez*.⁷⁹ El término “estructura” apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. Lo constitutivo de la existencia no está ya dado de una vez por todas, sino que se realiza “cada vez”. El *cada vez* es determinante porque indica el carácter no absoluto de lo estructural. Se trata de poner de relieve esta trama que compone la existencia y que Heidegger denomina existencialidad.⁸⁰ Por lo tanto, el análisis no alude a contenido o propiedad alguna: se trata de un análisis de índole ontológico, por ello se deben descartar todas las interpretaciones meramente antropológicas o existenciales.

Ahora bien, Heidegger utiliza inicialmente (y tal vez también de modo provisional) el término “Dasein” para referirse al hombre.⁸¹ En este sentido,

⁷⁹ J. E. Rivera nos dice lo siguiente en una de sus notas de *Ser y tiempo* a propósito de la etimología del término *je*, que traduce al español como *cada vez*: “*Je* significa que una estructura formal se realiza siempre, es decir, en cada caso o cada vez, de una manera diferente. La palabra española ‘vez’ tiene su origen en la palabra latina *viciis*, donde significa alternativa, turno, vuelta, o también situación, condición. Cuando Heidegger emplea la palabra *je*, quiere decir que la estructura formal cobra en cada situación una manera particular de ser”, p. 462.

⁸⁰ *ST*, p. 35.

⁸¹ Sobre el sentido del término Dasein, así como sobre la pertinencia de no traducir dicho término al español suscribimos lo dicho por A. Leyte en “Heidegger: la metafísica

afirma: *a este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein*.⁸² Pero entiéndase que se dice “a este ente”, lo que confirma que en todo caso la determinación humana es de carácter óntico y no ontológico. En cambio, con el término Dasein se expresa algo más: Dasein como relación de ser. En razón de que el Dasein es originariamente relación de ser, es el ente capaz de preguntar por su ser y por el ser del resto de los entes. Su carácter ontológico consiste en que el Dasein “entiende del ser”.⁸³ Que el Dasein sea el ente capaz de preguntar, el ente que en este sentido “entiende del ser”, significa que es un ente al que *le va su ser*.⁸⁴ *Le va su ser*, esto es, en él mismo, se “trata” del ser: le corresponde el ser. Dicho de manera coloquial y no valorativa, *le viene bien el ser*, le conviene, en el sentido de que es de su *incumbencia*. Pero *ésc su*, de *su incumbencia*, no remite a posesión alguna. El uso del adjetivo posesivo, en este caso, o del pronombre personal —como lo veremos más adelante— alude a ese regreso a lo singular al

del Dasein”: “A propósito de dicho término podemos afirmar lo que sigue: ‘Dasein’ es un término alemán compuesto por dos palabras: ‘sein’, que se traduce por ‘ser’, y ‘da’ que en cierto modo resulta intraducible o que puede serlo por palabras cuales ‘aquí’, ‘allí’, ‘ahí’, sin que ninguna de ellas vierta completamente su singularidad. Si las habituales traducciones al español hablan de ‘ser-ahí’ o ‘ser-aquí’, sin que eso suponga un error gramatical, dejan de lado el problema y además presuponen algo así como que el término ‘ahí’ (o en su caso ‘aquí’) *determina* el significado de ‘ser’, que de suyo parece vago e incierto. Esto traería como consecuencia que hay que distinguir entre ‘sein’ (ser) y ‘da-sein’ (ser-ahí). El error se consumaría además si rápidamente a ese ‘da-sein’ se le atribuyera el significado de ‘ser humano’, porque eso además de constituir una precipitada asociación, simplemente arruinaría la posibilidad de leer *Ser y tiempo* y lo que viene detrás. Para que esto se entienda mejor: ‘hombre’ es ya una determinación o significado que responde a un qué es, a una esencia, a algo que por lo tanto tiene una serie de propiedades pero que por eso mismo no puede tomarse como el ser, sino como un ente, algo que es de determinada manera. [...] se trata de distinguir entre el significado de ‘hombre’ y el no-significado de ‘Dasein’.”, p. 175.

⁸² *ST*, p. 30.

⁸³ Cf. A. Leyte, *Heidegger*, p. 70.

⁸⁴ *ST*, p. 35.

que el análisis pretende retrotraerse; pero su sentido gramatical ha quedado subvertido, porque no se trata aquí de posesión o de contenido alguno.

A través de la afirmación *le va su ser*, se hace manifiesto este modo de ser al cual compete la posibilidad de relación consigo mismo y con el resto de los entes. Al estar siendo, mantiene una relación con su ser y con el resto de los entes. Pero esta relación no debe entenderse como una relación personal o autoreferencial en la que a través de un acto de conciencia el Dasein vuelva sobre sí mismo. Tampoco una relación del *sujeto* Dasein con el resto de los entes, como si por un lado estuvieran los entes y, por el otro, el Dasein relacionándose con ellos. La frase *le va su ser* alude a una relación de índole ontológico-posibilitante, expresión de la apertura que le es constitutiva.

Ahora bien, dice Heidegger, esta relación de ser a través de la cual se hace manifiesta la apertura del Dasein, se da *con* y *por* su ser.⁸⁵ ¿Cómo debemos entender esto? La condición de apertura del Dasein se da de un modo peculiar: el Dasein está abierto desde el *factum* de que es, desde la facticidad que lo determina; *con* su ser alude a esta relación de ser consigo mismo y, por otro lado, esta apertura, este “*con*”, se realiza *por* su ser, esto es, en una dirección, como posibilidad. Podemos decir que el *con* y el *por* indican el modo en el que el Dasein está abierto, modo que revela una doble dimensión constituyente: por un lado de pasividad, en tanto que su ser está determinado por la facticidad y, por el otro, como posibilidad, ya que la existencia, como lo veremos, debe ser entendida como ejecución y acción. Cuestión fundamental será entender el sentido de esta pasividad o determinación a la que se alude con el término facticidad. Ya que sería equivocado interpretar la existencia como expresión de posibilidad o indeterminación. Y, en este sentido, atribuirle carácter ontológico, y considerar la facticidad como lo concreto y singular, esto es como lo óntico. “Determinación” mienta el regreso al sin-

⁸⁵ *Idem*: [...] *Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.*, p.35.

gular al que el análisis ha de retrotraerse pero, paradójicamente, no remite a contenido alguno. Que se recupere el ámbito de la facticidad y que ésta se comprenda como determinación y pasividad tiene como propósito poner de manifiesto ese origen no activo, no constructivo, del que no se sigue nada y que, en sentido estricto, no viene de nada.⁸⁶ La relación entre posibilidad y facticidad podría expresarse entonces de la siguiente manera: precisamente, lo único determinado es la posibilidad, es decir, lo indeterminado.

Tal y como lo hemos mencionado Heidegger elige el término *Existencia* para expresar el modo de ser del Dasein. Afirma: *El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos existencia.*⁸⁷ El sentido del término existencia que debemos retener es el que proviene de su raíz etimológica: *Existenz*, como el estar fuera de..., como lo ex-céntrico, es decir, fuera del centro. Aunque, en sentido estricto, no hay ningún centro que sea abandonado en esta salida y se trate sólo de un movimiento de pura expulsión que no deja nada tras de sí, y que tampoco es impulsado por nada.

Por el contrario, el término existencia (*existentia*), tal y como lo ha entendido la tradición, se identifica con el simple estar-ahí delante, como mera presencia *Vorhandensein*.⁸⁸ Este modo de ser es radicalmente distinto al modo de ser del ente Dasein. Las determinaciones de ser que competen a este modo de ser que no es el del Dasein, Heidegger las llama categorías, mientras

⁸⁶ Sobre la noción de *facticidad*, véase *infra*, capítulo seis, pp. 168-169.

⁸⁷ *ST*, p. 35.

⁸⁸ Los entes que no tienen el modo de ser del Dasein revisten esta doble modalidad: el simple estar-ahí (*Vorhandensein*), como cuando por ejemplo son objeto de la contemplación teórica, o los entes que están a la mano (*Zuhandenheit*) cuando son objeto de la praxis, y podemos decir que están disponibles. Lo que simplemente "está ahí" o a "la mano" no debe ser considerado como característica o propiedad de la cosa en sí. A lo que dicha consideración hace referencia es al modo en el que el ente me es dado, al modo en el que accedo a él. Modo de acceso que no se "añade" a la cosa, sino que procede de ésta. Cf. *ST*, pp. 67 y 97.

que los caracteres de ser propios del Dasein los denomina existenciales, en tanto que son determinaciones que provienen de la existencia misma.⁸⁹

Si la existencia es el modo de ser del Dasein se puede entonces afirmar que *La "esencia" del Dasein consiste en su existencia*.⁹⁰ En efecto, aquello que responde a la pregunta ¿qué es (*essentia*) el Dasein?, es su existencia. Pero este qué (*essentia*) no alude a ningún contenido *quiditativo* o naturaleza determinada; por el contrario, lo que se quiere poner de manifiesto es justamente que aquello que determina al Dasein es su indeterminación, el estar fuera de sí, volcado hacia lo otro que no es él. Resulta imprescindible señalar el carácter indeterminado del Dasein porque sólo así puede entenderse como no sujeto o fundamento, sino como apertura.⁹¹

El carácter indeterminado de la existencia sugiere que ésta debe ser entendida como un movimiento de realización continuo, de ejecución, y por lo tanto, la convierte en una tarea, en un tener-que-ser (*Zu-sein*).⁹² El tener-que-ser sugiere la necesidad de ser, pero no esto o aquello, sino "ser siendo". Aquello que tengo que ser no me ha sido dado con un fin determinado y preciso. Sin embargo, tampoco se trata de una indeterminación absoluta, ya que el modo de ser del Dasein está determinado, como lo explicamos anteriormente, tanto por la facticidad como por la posibilidad.

⁸⁹ *ST*, p. 69.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁹¹ En relación con el uso de los términos *esencia* y *existencia*: para la filosofía medieval, en concreto, para Tomás de Aquino, esencia y existencia son dos principios metafísicos que descansan en una distinción anterior que es la del acto y la potencia, sin la cual no pueden ser entendidos. La existencia es el acto, entendido como realización (*energeia*) de la esencia. La existencia realiza la definición, determinación o naturaleza que es la esencia. Esta distinción tomista proviene de la discusión que se abre a partir de Aristóteles sobre el hecho de que del análisis de la esencia no se llega necesariamente a la existencia, salvo en el caso de Dios. Esta problemática excede los límites de la presente investigación, sin embargo es interesante señalarla para mostrar cuán lejos está Heidegger de este planteamiento a pesar de echar mano de términos tan arraigados en la discusión escolástica.

⁹² *ST*, p. 67.

La existencia debe ser entendida como existencia arrojada. El carácter de obligatoriedad del *Zu-sein* mienta este doble aspecto: el de tener que ser lo que se es, como facticidad y el tener que ser como posibilidad. Sobra decir que el tener-que-ser no refiere en absoluto al ámbito de la voluntad. En todo caso, sólo porque el Dasein tiene que ser, puede entonces decidir y elegir su camino. En consecuencia, el ejercicio de la voluntad se daría en un segundo momento, esto es, tendría un carácter derivado.

Es importante hacer notar la coherencia interna de los caracteres del Dasein que hemos planteado hasta aquí: porque al Dasein *le va su ser*, esto es mantiene una relación de ser con su ser; éste le es dado como un *tener-que-ser*, como un tener que ejecutarse. El carácter de realización o ejecución de la existencia lleva implícito el carácter temporal al que Heidegger aludirá más adelante.⁹³

A las determinaciones ya señaladas hemos de añadir la siguiente: *El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío*.⁹⁴ Es preciso detenernos para reflexionar sobre el sentido de esta afirmación. En efecto, la existencia entendida como aquello que ha de ejecutarse en cada momento no puede identificarse con un modo de ser abstracto o general; lo general o abstracto refiere al plano de la lógica, que no se juega, por decirlo así, en el aquí y el ahora. En dicho ámbito se ha prescindido, justamente, del pronombre personal. En cambio, la existencia como modo de ser del Dasein es necesariamente singular y en ese sentido sólo puede ser en *cada caso mía*: soy yo, no en el sentido de sujeto, sino como singular, quien está irremediablemente involucrado en su realización.⁹⁵ Por ello afirma Heidegger: *La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío*

⁹³ Véase *infra*, capítulo cinco, pp. 127-128.

⁹⁴ *ST*, p. 68.

⁹⁵ Lo que se pretende enfatizar con el uso del pronombre personal es la singularidad característica de la existencia, la facticidad que la determina. El uso del pronombre personal "yo" no debe confundirse con el sentido del "yo" comprendido como conciencia, sustrato o sujeto. Recordemos lo que Heidegger nos dice a propósito de la noción de sujeto: *Toda*

[*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.⁹⁶

¿Cómo hemos de entender esta referencia al pronombre personal, a la que la existencia refiere necesariamente? Lo primero que debemos señalar es que, aunque parezca paradójico, el pronombre personal de carácter gramatical no alude a una interpretación de índole personal o individual. No es que el Dasein no tenga carácter individual. En efecto, en tanto que ente, es decir, desde una consideración meramente óptica, el Dasein es un individuo, pero el análisis heideggeriano apunta a una reflexión ontológica, de la que se deben extraer las estructuras formales. El “*en cada caso mío*” no es, por decirlo de alguna manera, mi yo, o el tuyo, con sus características propias y personales, sino el carácter estructural que se repite en *cada caso*: cada vez que hay Dasein, éste se realiza de manera singular, temporal e históricamente.⁹⁷ No hay que perder de vista el plano en el que se lleva a cabo el análisis: por un lado son retomados la particularidad y singularidad del Dasein, en contra de todo pensamiento que intente reducirlo a una mera generalización pero, por otro, esta singularidad no refiere a contenido alguno porque es elevada al ámbito de lo estructural, sin que por ello se convierta en una estructura trascendental.⁹⁸

idea de “sujeto” si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental —comporta ontológicamente la posición del subiectum [...] por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia.”, cf. ST, p. 71.

⁹⁶ ST, p. 68.

⁹⁷ En su texto *Heidegger y Zubiri* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001) J. E. Rivera comenta: “*Je* aparece también en la palabra *Jemeinigkeit*, que expresa el *factum* de que cada vez el Dasein es mío, y que, por consiguiente, el Dasein sólo es en la absoluta singularidad de su ser propio, de ese ser que él tiene que ejecutar *siendo*. Pero, además de la absoluta singularidad ejecutiva hay otro aspecto distinto, que está íntimamente relacionado con el primero: el momento de la ‘*meinigkeit*’ de la ‘meidad’ [...]. La meidad es el *factum* de ser *mío*. ¿Qué quiere decir esto de “mío”? Quiere decir que el Dasein sólo es ‘lo que’ es, en tanto que *se posee a sí mismo*, que está entregado a la responsabilidad de sí mismo.”, p. 36.

⁹⁸ Sobre la noción de “a priori” y “trascendental” véase *infra*, pp. 79-84.

Ahora bien, Heidegger afirma: *El Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser [...] El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la "tiene" tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí.*⁹⁹ Hemos señalado que el pronombre personal indica que la existencia se juega siempre en primera persona. Es importante señalar ahora que si para el Dasein existir implica ser activamente su propio ser¹⁰⁰, ello significa que el Dasein es siempre en una de sus posibilidades, posibilidades que no están frente a él y que pudiera elegir como quien elige una cosa, o la otra. Para el Dasein "ser una de sus posibilidades" significa que él mismo es poder ser.

Al ser *cada vez* una de sus posibilidades, nos dice Heidegger, el Dasein, puede ganarse o perderse, esto es, puede ser propia o impropia.¹⁰¹ Estos modos de ser no tienen carácter valorativo: una vez más a través de ellos lo que se quiere poner de manifiesto es el hecho de que el Dasein está entregado a la responsabilidad de sí mismo. En efecto, el "*en cada caso mío*", no sugiere posesión en el sentido de propiedad sino de "responsabilidad"; estar entregado a mí mismo indica ser responsable de mí mismo; de "mí", cuya condición es la de estar arrojado a la existencia. En sentido estricto, tendríamos que decir que se posee justamente lo que no se tiene, se trata de la imposibilidad misma de posesión.

§ 7. El ser-en-el-mundo como estructura a priori del Dasein

Los caracteres del Dasein que hemos indicado hasta el momento, deben ser interpretados bajo la estructura denominada ser-en-el-mundo.¹⁰² La mencionada estructura o determinación ha de ser comprendida como un

⁹⁹ *ST*, p. 68.

¹⁰⁰ Cf. J. E. Rivera, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰¹ Cf. *ST*, p. 68.

¹⁰² Cf. *ibidem*: *Las determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos ser-en-el-mundo.*, p. 79.

a priori, en la medida en que no refiere a un tipo de relación empírica, de carácter, por decirlo de alguna manera, derivado, sino que, por el contrario, es lo que posibilita toda relación. Justamente, podríamos decir que el ser-en-el-mundo es la condición de posibilidad de toda relación. Los términos “estructura” y “a priori” han de ser comprendidos desde el horizonte fenomenológico-hermenéutico. Con ello, lo que se quiere decir, ciertamente, es que “estructura” no mienta *algo* fijo, dado, y “a priori” algo anterior o previo en sentido trascendental. El *a priori* en sentido fenomenológico-hermenéutico no es aquello que estuviera “atrás” sino lo primero que nos encontramos.¹⁰³ Por ello con la afirmación ser-en-el-mundo se hace referencia al modo de ser del Dasein que consiste en estar en inmediata, irrebasable e ineludible relación con el mundo.

El uso del término *a priori*, tan propio de la filosofía trascendental, merece que nos detengamos en él. ¿Qué significa *a priori*? ¿Qué es lo que Kant entiende con dicho término? ¿En qué consiste la reinterpretación y apropiación heideggeriana del mismo? La pregunta fundamental de la filosofía kantiana versa sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así Kant afirma: *La investigación trascendental se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori.*¹⁰⁴

Preguntar entonces sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en el contexto kantiano, implica buscar colocarse ahí donde el pensar no parte de supuesto alguno, de tal manera que preguntar por la

(Traducción modificada). J.E. Rivera traduce *in-der-Welt-sein* como estar-en-el-mundo, J.Gaos como ser-en-el-mundo. Esta última traducción nos parece más pertinente debido a que en alemán no existe un término que corresponda al verbo “estar” en español. Además de que en español el “estar” alude a distintos usos que no tienen correspondencia exacta con la lengua alemana.

¹⁰³ Cf. A. Leyte, *Heidegger*: “Y este *a priori*, para empezar, debe entenderse en un sentido fenomenológico: no se trata de que “antes de” estas determinaciones, como relón de fondo, haya algo así como “el ser-en-el-mundo”, sino que esta estructura es lo primero con lo que nos encontramos si simplemente miramos alrededor.”, p. 95.

¹⁰⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002., p. 58, B 25.

posibilidad del conocimiento supone que la investigación no ha de partir de los objetos como aquello que estuviera ahí, con independencia de la conciencia, esperando a ser conocido, sino que ha de fijar la atención en el modo como ésta los conoce. Dicho de otra manera: indagar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento es indagar sobre las condiciones que posibilitan la comparecencia del objeto. El énfasis está, pues, en las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, no de éste o ese otro conocimiento sino de las condiciones que hacen posible el conocimiento mismo. Estas condiciones no proceden ellas mismas de la experiencia, sino que la posibilitan.

Cuando Kant afirma: *Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (...) no por ello todo él procede de la experiencia*,¹⁰⁵ es importante distinguir el significado de los términos: *comienzo* y *procedencia*. El primero alude, como es bien sabido, al hecho de que no hay conocimiento antes de la experiencia misma; en este sentido, Kant no difiere de Aristóteles: no hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por nuestros sentidos. El término *comienzo* refiere al orden cronológico. Pero en este sentido no se hace referencia al conocimiento como tal sino a los conocimientos, como contenidos del conocimiento. Sin embargo, —he aquí la cuestión fundamental— cuando se afirma que nuestro conocimiento no *procede* de la experiencia, lo que se quiere poner de manifiesto es que nuestro conocimiento no adquiere su constitución de la experiencia.¹⁰⁶ Es precisamente este sentido de a priori el que nos interesa retener y tener presente.

Con el término *procedencia* no sólo se debe evitar hacer alusión al orden de lo cronológico, tampoco indicar que pudieran existir algunos

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 41-42, B 1.

¹⁰⁶ La línea de interpretación que nuestro análisis sigue es la que Felipe Martínez Marzoa lleva a cabo en su libro *Releer a Kant*. Aquí el autor expone, aunque sin hacerlo explícito, una interpretación heideggeriana de Kant. Interpretación que muestra de manera extraordinaria la raíz común de ambos pensadores. Cf. *op. cit.*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 13-18.

conocimientos que puedan provenir de la experiencia y otros no. Lo que se pretende es retrotraer el análisis al ámbito del principio, de tal manera que lo que se intenta mostrar es la aprioridad del conocimiento mismo. Mostrar la aprioridad del conocimiento implica mostrar las condiciones que lo hacen posible, esto es, aquello que lo constituye, más allá de lo concreto y singular. “Lo que lo hace posible” es lo que constituye, sin ser a su vez lo constituido. Lo que constituye, en su carácter de principio, no aparece. Justamente, en este no aparecer radica su carácter de principio, porque si apareciera sería *algo*, un ente, y precisamente el principio no es un ente, sino la condición del mismo.¹⁰⁷ Cuando Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, se está preguntando por la constitución misma de éste, y en la medida en que en dicha constitución va la posibilidad de la comparecencia de lo ente, la pregunta kantiana no puede reducirse a una mera cuestión de teoría del conocimiento; por ello Heidegger afirma que la cuestión trascendental es otro modo de plantear la pregunta ontológica.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cf. A. Leyte, conferencia pronunciada en el marco del *Congreso Schelling-Heidegger*, Friburgo, 2006, con el título “Pensar-tiempo”. El manuscrito en español me fue otorgado por el propio autor. En dicha conferencia, A. Leyte recorre la noción de principio desde Kant, pasando por el idealismo, hasta llegar a Heidegger. El recorrido resulta iluminador porque por un lado explica lo que ha de entenderse por principio y, por el otro, muestra la radical diferencia que dicho término reviste en el idealismo y en Heidegger. Esta diferencia con respecto al idealismo nos permite comprender el horizonte en el que Heidegger lleva a cabo su pensar: “En realidad lo que está en juego al determinar el estatuto de lo a priori como condición de posibilidad, es la noción de principio. Principio así entendido, no tiene valor deductivo alguno, no se identifica con la noción de génesis. La condición de posibilidad es punto de partida, condición *sine qua non* para que se cumpla lo que es, pero no como proceso, no genético. Esta última idea de principio sería la propia del idealismo. Principio en el sentido que intentamos delimitar consiste única y exclusivamente en describir cómo es algo, y no cómo ocurre algo. Kant y Heidegger coincidirían en la idea de principio como punto de partida, en Heidegger éste es necesariamente fáctico, la finitud del Dasein así lo exigiría.”

¹⁰⁸ Desde la interpretación heideggeriana de Kant, la investigación trascendental es otro modo de plantear la problemática del ser desde la cual el ser ya no es considerado como

En la filosofía kantiana la cuestión no se aborda desde su génesis fáctica; en otras palabras, no se trata de una *quaestio facti*, sino de una *quaestio iuris*.¹⁰⁹ En este sentido, la cuestión de la posibilidad del conocimiento no tiene que ver con ningún dato empírico, porque cualquiera que fuese el dato empírico en cuestión sería incapaz de explicar por sí mismo la constitución del conocimiento. Dicha cuestión no alude a un contenido determinado sino a una relación determinada, a una estructura tal, en la cual “dado A es necesario que haya B”. Se trata, en efecto, de una relación de absoluta dependencia que, por decirlo así, garantiza la validez del conocimiento. Una vez más: no de éste o ese otro conocimiento, sino del conocimiento en general. Se trata de poner de manifiesto la constitución de dicha validez. Validez que es a priori. A priori, es decir, el que dicha relación sea posible, sin estar condicionada por ningún dato sensible, sino a la inversa.

El estatuto de lo a priori como aquello que hace posible la comparecencia sin aparecer a su vez, resulta determinante para el pensamiento heideggeriano. Para Heidegger la cuestión encuentra relevancia a partir de la diferencia ontológica: la pregunta por el ser no puede ser la misma que la pregunta por el ente, porque ser no es lo que comparece sino aquello desde lo cual es posible la comparecencia (el sentido).¹¹⁰ Dicho de otro modo: ser no se identifica con ningún contenido; ser, es comprendido como fondo

supuesto o substancia. A lo largo de *KPM*, Heidegger hace explícita esta idea en distintos pasajes. Citaremos aquí sólo algunos: *El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente.* (p. 19). *Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una “teoría del conocimiento”, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología.* (p. 25). *Se ha señalado como tarea de la fundamentación de la metaphysica generalis la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia.* (p. 107). *A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico) [...]* (p. 143).

¹⁰⁹ Cf. F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹¹⁰ Véase *supra*, capítulo primero.

desde el cual comparece lo ente. Cuando se afirma que lo ontológico precede a lo óntico, lo que se está entendiendo es que lo ontológico hace posible la comparecencia sin identificarse a su vez con contenido alguno.¹¹¹ Ser es justamente lo que no se muestra, como tampoco lo *a priori* lo hace.

Ahora bien, mientras que la búsqueda trascendental tiene como objetivo exponer los elementos que integran la constitución de la experiencia, y esta búsqueda implica, desde la filosofía kantiana, retrotraer el análisis al ámbito del conocimiento puro, en Heidegger —y es este punto el que nos interesa señalar— aunque el análisis también se ha retrotraído al ámbito de la comparecencia, este retrotraer implica encontrarse con la estructura irrebasable del hombre como ser-en-el-mundo y no como sujeto puro. De tal modo, la pregunta trascendental, que tenía como objetivo, preguntarse por el modo del conocimiento en cuanto a priori, es reformulada por Heidegger en estos términos: se mantiene la noción de a priori como condición de posibilidad, como anterioridad posibilitante, pero precisamente a partir de la noción de intencionalidad el a priori ya no puede ser entendido como separado o desligado sino como dirección o referencia, de tal manera que el a priori está ligado irremediabilmente al mundo.¹¹² Así, preguntarnos por el modo de nuestro conocimiento, en cuanto es posible a priori, en Heidegger sería: en cuanto es posible desde la inmersión del Dasein en el mundo.

Ahora bien, la estructura ser-en-el-mundo mienta un fenómeno unitario, esto es, no se trata de una yuxtaposición de elementos. Sin embargo, al

¹¹¹ Por ello afirma Heidegger en *KPM: Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico*. p. 20. Cf. también: *no todo conocimiento es óntico y, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico. [...] La patentabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica); pero el conocimiento óntico por sí sólo no puede nunca conformarse "según" los objetos, ya que sin el conocimiento ontológico carece de posible dirección, de un hacia qué.*, pp. 21-22.

¹¹² Cabría preguntarse cuál es en Kant el sentido de esta "separación" característica del a priori, sin embargo, dicha pregunta excede los límites de la presente investigación.

tratarse de un fenómeno unitario, no quiere decir que no se puedan considerar en él tres instancias distintas a las que Heidegger dedicará un análisis específico: el *en-el-mundo*, *quién* es en el mundo y el *ser-en* como tal.¹¹³

§ 8. La apertura del Dasein

Heidegger inicia el análisis con el *ser-en* en cuanto tal, ya que este momento nos coloca de lleno en la apertura del Dasein. Al indicar los caracteres del Dasein, hemos mencionado que el modo de ser que le compete es la existencia, y hemos indicado entonces la forma en que ésta debe ser comprendida. En efecto, existencia refiere a este estar expulsado de sí, proyectado hacia fuera. Ahora, habremos de decir que este “tender hacia...” implica un mundo. La existencia no es pura expulsión, sino intención, tendencia hacia el mundo. Pero el mundo no nos está aguardando; el mundo no es un ente o el conjunto de entes, sino el resultado de este modo de ser, de este tender a... Siendo, el Dasein “hace” o “tiene” mundo y es en este sentido en el que Heidegger afirma que el mundo es un carácter del Dasein.¹¹⁴ No se quiere decir con ello que el hombre sea quien “edifique” o “construya” al mundo, sino que la referencialidad constitutiva del Dasein así lo implica. En este sentido, el mundo no tiene un carácter constituido sino constituyente: mundo tiene carácter ontológico. Ahora bien, si el mundo no puede ser entendido como el ente que a su vez congrega al resto de los entes, y Dasein no es un ente que se limite a estar-aquí, delante, sino que existe, la relación Dasein y mundo debe entenderse ontológicamente; esto es, no sólo como la relación de un sujeto inmerso en un mundo, sino como “anterior” a esta relación, (de ahí su carácter a priori). Ser-en-el-mundo es lo que posibilita toda relación.

¹¹³ Cf. *ST*, el capítulo tercero está consagrado a la *mundaneidad del mundo* (pp. 91-139), el cuarto a *quién* es en el mundo (pp. 140-154) y el quinto al *ser-en* como tal (pp. 155-202).

¹¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 92.

Al describir el *ser-en* propio del Dasein, Heidegger señala las diferencias con respecto al *ser-en* del resto de los entes. El *ser-en* remite a la noción de espacio. En efecto, cuando decimos “*ser-en*” es necesario completar la expresión señalando un lugar. Ahora bien, los entes que simplemente están ahí, frente a nosotros (*Vorhandenheit*) se limitan a ocupar un lugar en el espacio. Limitarse a ocupar un espacio nos señala el modo de ser dado, concluido, terminado, que caracteriza a los entes intramundanos. Este modo de ser, no puede identificarse con el *ser en* del Dasein. Por su forma de ser, para éste último, sería imposible limitarse a ocupar un espacio dado. En el caso del Dasein: *ser-en el mundo mienta una constitución de ser y es un existencial*.¹¹⁵ En efecto, en tanto que existencial, debe entenderse como algo que lo constituye, y no como un mera propiedad que pudiera consistir en ocupar un lugar, del modo en el que los entes intramundanos pueden tenerla. La espacialidad del Dasein debe ser entendida de acuerdo con su modo de ser, esto es, de acuerdo con la existencia.¹¹⁶

Heidegger escribe: *El ente que está constituido esencialmente por el ser-en-el-mundo es siempre su “Ahi” (Da)*.¹¹⁷ Y si bien con dicha afirmación a primera vista, parece aludir a un tipo de relación eminentemente espacial; como si estuviera diciendo el Dasein es aquí, allí, o ahí. Con esta afirmación, en realidad está haciendo énfasis en el estado de abierto que constituye al Dasein.¹¹⁸ Para explicar la apertura como el carácter total y determinante de este ser, Heidegger hace referencia a su carácter de iluminado: *Que el Dasein está “iluminado” (“erleuchtet”) significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad (Lichtung). Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo*

¹¹⁵ *ST*; p. 80.

¹¹⁶ Sobre la noción de espacio y la espacialidad del Dasein cf. *ST*, pp. 127-138.

¹¹⁷ *ST*; p. 157. (Traducción modificada.)

¹¹⁸ Cf. *idem*: *El “aquí” y el “allí” sólo son posibles en un Ahí, es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del Ahí, ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión Ahí mienta esta aperturidad esencial.*

*lo que está-abí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Abí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. El Dasein es su aperturidad (Erschlossenheit).*¹¹⁹ El carácter de iluminado del Dasein, hace referencia a la claridad que le es constitutiva.¹²⁰

La existencia, como su modo de ser, es expresión de este *traer consigo* su Abí, de ser él mismo apertura. Pero él mismo, en tanto que Dasein, no es *algo*, es existencia: el permanente estar fuera de... fuera del centro. Por lo tanto, decir que él mismo es su aperturidad no puede ser entendido como si la apertura constituyera una propiedad que lo definiera y con la que pudiera identificarse. La apertura no es algo que se tiene, en sentido estricto habría que decir: el Dasein es su apertura porque *está en ella*, lo antecede y determina.

El estado de abierto no puede referir tampoco a una acción por parte del sujeto. El Dasein no abre nada, no se trata de abrir “algo” que se encuentra cerrado o en la oscuridad. Abrir no remite a una acción, sino a un modo de ser, por ello: *La expresión Abí mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es abí (ex -siste) para él mismo a una con el estar-siendo-abí del mundo.*¹²¹

Con el término “apertura” tampoco debe entenderse algo como un lugar, en el que se pudiera estar. Dasein es ya esa apertura, esa es la forma de ser que le compete: *El Dasein existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la apertura del Abí: ek-sistencia.*¹²²

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ La doctrina del *lumen naturale*, por ejemplo, en San Agustín considera la luz como condición de todo conocimiento verdadero, pero esta luz proviene de Dios, de algo externo a la naturaleza humana. En el mundo moderno, cuando se habla de luz, se hace referencia a la luz del entendimiento. En ambos casos el significado es distinto de lo que Heidegger quiere poner de manifiesto: la luz no es algo que viene, por decirlo así, desde lo alto, tampoco es la luz de la razón, porque el hombre, en primera instancia no es animal racional. Por ello, tal vez es más oportuno hablar de claridad en el caso del Dasein.

¹²¹ *ST*, p. 157.

¹²² *Idem.*

Ahora bien, hemos dicho que el “ser-en” del Dasein alude a su ser eminentemente espacial pero de un modo particular. La espacialidad del Dasein, su ser de hecho, su ser de facto, no se realiza nunca de la misma manera que, por ejemplo, una especie mineral.¹²³ Al modo de ser el *factum* que es propio del Dasein, Heidegger lo denomina facticidad: *El carácter fáctico del factum Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos facticidad del Dasein.*¹²⁴ La facticidad como estructura refiere al hecho de que el Dasein se realiza siempre como un *factum*, pero la concreción y la particularidad del Dasein es absolutamente distinta a la del resto de los entes que comparecen dentro del mundo, ya que esta estructura se debe entender a la luz de los existenciales que hasta ahora hemos indicado, esto es: el tener-querer (*Zu-sein*) y el ser cada-vez-mío (*Jemeinigkei*).¹²⁵ En efecto, la existencia se revela como lo que es más allá de ella misma, como la no conclusión, como proyecto y posibilidad, pero por otro lado como *factum* determinado.

El término “facticidad” no refiere, pues, a contenidos o hechos particulares, sino a ese modo de ser que implica estar absolutamente ligado al resto de los entes. Heidegger afirma: *El concepto de facticidad implica: el ser-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.*¹²⁶ Aunque el análisis de la facticidad continúa en el párrafo veintinueve de *Ser y tiempo*, justamente cuando Heidegger trata el problema del *encontrarse* o *disposición afectiva*, por ahora conviene señalar que la irremediable relación que el Dasein mantiene con los entes, y la copertenencia entre Dasein y mundo, apuntan, como lo veremos más adelante, al estado de arrojado y a la finitud radical que lo constituyen.

¹²³ Cf. *ibidem*, p. 82.

¹²⁴ *ST*, p. 82.

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 82.

¹²⁶ *ST*, p. 82. (Traducción modificada).

Ahora bien, el Dasein está en el mundo habitándolo. Habitar el mundo implica estar familiarizado con él, tratar con él, habérselas con los entes que hacen frente en este radical *estar en medio* (*Sein bei*) de ellos que supone el ser-en-el-mundo. En efecto, el Dasein no está frente a los entes, éstos no desfilan frente a él como quien se limita a observar un espectáculo, el hombre no es un espectador del mundo y éste no es una mera exhibición. El Dasein está a tal grado inmerso en el mundo que: *El “estar en medio” del mundo (das “Sein bei” der Welt) como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de cosas que están ahí. No hay algo así como un “estar juntos” del ente llamado “Dasein” con otro ente llamado “mundo”*.¹²⁷ Estar juntos, separados, cerca, lejos etc, son coordenadas espaciales derivadas del previo *ser en* del Dasein. *Ser en*, que alude a su apertura constitutiva, la cual posibilita la comparecencia y el descubrimiento de entes como estando unos en relación con otros. Es debido a esta apertura que *algo comparece junto a algo*, en una relación de referencia y significatividad. No se trata de que el Dasein ordene y fije relaciones frente a una experiencia caótica, pues en la medida en que el Dasein no es sujeto, se debe evitar toda interpretación de índole constructivista. El Dasein no establece relaciones sobre una realidad “dada”, sino que por su modo de ser, lo que llamamos “realidad” es lo ya siempre dado como un plexo de referencias.

Heidegger afirma: *Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del ser-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto, para volverse así accesible en su ser-ahí. Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos carecen de mundo, no pueden “tocarse” jamás, ninguno de ellos puede “estar junto” al otro*.¹²⁸ De lo que se trata es de mostrar la naturaleza del ahí (*Da*): porque el Dasein es un ser constitutivamente abierto —esto queda

¹²⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹²⁸ *Idem*, p. 81. (Traducción modificada).

ya implicado en la noción de existencia-— puede entonces tener mundo, y está obligado a ser *a una* con el mundo.

A partir del análisis del Dasein como ser-en-el-mundo se deduce que el Dasein es en el mundo de un modo peculiar. En su interpretación sobre Aristóteles, tal y como lo hemos mencionado, Heidegger señala que la raíz de todos los comportamientos del hombre está en la praxis.¹²⁹ Con dicho término se coloca el análisis en el ámbito de lo preteorético, por ello, “praxis” en sentido originario, no debe entenderse como lo opuesto de la teoría. No se trata de revalorar un comportamiento sobre otro y así postular una jerarquía distinta, sino de señalar un modo de ser.¹³⁰

Al describir cómo el Dasein está en el mundo, Heidegger nos indica en *Ser y tiempo*, que está en el mundo ocupándose de él y nos da los primeros rasgos de este modo de comportamiento, al que denomina ocupación (*Besorgen*). Pero ¿qué es lo que se quiere indicar con dicho término? Veámoslo con detenimiento: *En virtud de su facticidad, el ser-en-el-mundo del Dasein ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del ser-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...*¹³¹ La vida humana es praxis que se revela como tener que ver o habérselas con las cosas. La existencia, que hasta ahora hemos definido como ejercicio o ejecución, se traduce como ocupación o cuidado.

¹²⁹ Dicha interpretación, a su vez, tiene como origen los análisis que Heidegger, en 1919, lleva a cabo sobre la vivencia del entorno y la idea de una ciencia preteórica originaria. Ángel Xolocotzi, en *Fenomenología de la vida fáctica*, explica con claridad y detalle la conformación y sentido que dichos conceptos cobran en la obra temprana de Heidegger. Véanse pp. 179-187.

¹³⁰ Cf. *ST*: En este sentido el término ocuparse (*Besorgen*): *no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como Sorge, cuidado.*, p. 83.

¹³¹ *ST*, p. 83. (Traducción modificada).

Sin embargo, Heidegger nos hace notar que, si bien el modo originario de ser en el mundo se revela a través del trato y el uso, la tradición filosófica ha pasado por alto este modo de comportamiento y ha tomado como modelo paradigmático de relación con los entes el conocimiento teórico. Este punto de partida, descansa sobre una comprensión determinada del ser, tanto del hombre como del resto de los entes, y supone el desconocimiento de la estructura del ser-en-el-mundo como determinación del Dasein.

Al hacer del conocimiento el modo originario de relacionarnos con el mundo, la filosofía ha caído en aporías difíciles de superar. Desde la antigüedad se ha considerado que el conocimiento se lleva a cabo en una esfera interior, la cual se concibe como un yo, conciencia o sujeto, que se encuentra frente a una exterioridad, que se entiende como el mundo o la naturaleza. El problema de este planteamiento está en cómo se puede vincular esta esfera interior con la esfera exterior sin negar la posibilidad del conocimiento. En efecto, dice Heidegger: *¿cómo sale este sujeto cognoscente de su "esfera" interna hacia otra "distinta y externa", cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?*¹³² Realismo e idealismo olvidan que lo que ellos denominan sujeto cognoscente, es en realidad un ente ya siempre volcado a eso que ellos denominan exterior.¹³³

La estructura "ser-en-el-mundo" expresa a tal grado la inmediatez del Dasein y lo ente que la contemplación u observación propios de la actitud teórica implican una modificación de este modo de ser originario.¹³⁴ En efecto, la actitud teórica requiere cierta distancia para poder considerar

¹³² *Ibidem*, p. 86.

¹³³ Cf. *ibidem*: *Dirigiéndose hacia...y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre "fuera", junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez.*, p. 88.

¹³⁴ *Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso.* Cf. *IN*, p. 38.

el objeto en cuestión. El conocimiento supone un cambio de la actitud natural en la que ya siempre estamos y nos movemos. El Dasein está cotidianamente absorbido por aquello que lo rodea, “ocupándose de”, “habiéndose las con...”

El conocimiento teórico, a ojos de Heidegger, se da justamente cuando en el trato cotidiano se da una deficiencia que interrumpe este estar absortos. Esta interrupción supone un abstenerse de maniobrar, manejar, producir o cualquier otra manera en la que se realiza el ocuparse de... Esta suspensión coloca al Dasein frente al ente en cuestión, observándolo, mirándolo.¹³⁵ Es entonces cuando nace la teoría. A partir de la presencia de lo ente, éste comparece en su puro aspecto (*eidos*). Este aspecto es aprehendido y determinado, y esta determinación se expresa en proposiciones y enunciados.¹³⁶ Heidegger no pretende quitar valor al conocimiento teórico, sino mostrar su carácter derivado. En efecto, éste es un modo más del ocuparse de, que es el modo de ser originario del Dasein como ser-en-el-mundo.

Una vez que se ha indicado que la praxis es el modo de ser que define al Dasein en su inmediatez con el mundo, el análisis se coloca en el ámbito de lo preteórico, ámbito que determina la forma en que deberán de ser considerados los modos en los que la apertura se da.

¹³⁵ Cf. *ibidem*: [...] en el cuidado de la observación, de la curiosidad (*cura, curiositas*), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el aspecto desde el que se observa. p. 36.

¹³⁶ Cf. *ST*, p. 87.

IV

El lugar del encontrarse (*Befindlichkeit*) en la apertura del Dasein

§ 9. El encontrarse como modo de apertura del Dasein

En el capítulo anterior mencionamos que todos los caracteres del Dasein deben ser interpretados bajo la estructura *a priori* que denominamos ser-en-el-mundo, e indicamos que si bien se trata de una estructura unitaria en ella podemos encontrar distintos momentos: el *ser-en*, *quién* es en el mundo y el *mundo*. Se indicó que Dasein y mundo deben ser entendidos como un binomio inseparable: así el Dasein no puede ser entendido sin el mundo ni el mundo sin el Dasein. Al iniciar el análisis de dicha estructura, señalamos que Heidegger se detiene en el *ser-en*, ya que es en esta partícula donde se hace manifiesto el carácter de apertura del Dasein. En sentido estricto, a lo que la apertura alude es a los modos en que se realiza la existencia. Heidegger señala como modos de apertura el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*),¹³⁷ el comprender (*Verstehen*) y el discurso o habla

¹³⁷ La traducción de José Gaos del término *Befindlichkeit* es “encontrarse”, mientras que la de J.E. Rivera es “disposición afectiva”. Preferimos la traducción de J. Gaos porque el término retiene la alusión temporal desde la que debe ser comprendida la existencia y, por ende, la apertura. El término “encontrarse” alude al *ser-ya-en*. En cambio, nos parece que el término “disposición afectiva” no guarda esta alusión a la temporalidad. Sobre esta significación véase *infra*, capítulo cinco, parágrafo 15. Por otro lado, es importante men-

(*Rede*).¹³⁸ Resulta decisivo para el análisis entender que entre éstos no existe ni jerarquización ni prioridad alguna, los tres fenómenos deben ser entendidos como cooriginarios; lo que se quiere poner de manifiesto con ello, es que son igualmente originarios y por eso uno no puede ser entendido sin el otro. No hay encontrarse que no sea ya comprensivo y articulado, ni comprender que no sea ya afectivo. En la medida en que se trata de modos de apertura, lo hemos dicho ya, modos en que se realiza la existencia, no pueden ser interpretados como facultades, propiedades o características de un sujeto, porque no remiten al orden de lo categorial, sino al orden de la existencia misma que, debe ser comprendida como apertura.

Al hablar de encontrarse, comprender y discurso, Heidegger no pretende describir algún tipo de comportamiento o de conducta humanos,

cionar que el término “afectividad” que acompaña a la traducción “disposición afectiva” resulta problemático sin previa aclaración. En sentido estricto, hay que decir, como lo hace notar F. Dastur (*Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, *Revue Épokhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991), que Heidegger no habla propiamente de *afectividad*, ya que dicho término suele ser comprendido por la tradición filosófica como lo opuesto a la razón, y en Heidegger no se trata propiamente de oposición alguna, sino de una anterioridad que, en todo caso, la oposición supone ya de alguna manera. De tal manera Dastur afirma: “Heidegger ne parle pas en effet d’ ‘affectivité’, car sous ce nom traditionnel n’est compris que ce que l’on oppose de manière dérivée à une pure représentation, mais de *Befindlichkeit*, que l’on a si bien traduit autrefois par ‘sentiment de la situation’ puisque ce terme désigne aussi bien le sentiment ‘subjectif’ du là que sa situation ‘objective’”, (pp. 311-312). A nuestro parecer la traducción de *Befindlichkeit* como “sentimiento de la situación”, también requiere de una previa aclaración, ya que el término “sentimiento” nos remite necesariamente a la noción de sujeto, noción que Heidegger intenta desmontar de raíz. Por ello el uso del término “encontrarse” en español, no arraigado al pensar filosófico, resulta muy pertinente, ya que nos coloca de entrada en un horizonte distinto de aquél del que parte tanto la tradición clásica como moderna. Sin embargo, una vez hecha esta consideración, creemos pertinente recordar, como lo hace M. Richir, que el origen etimológico y el sentido que el término “afectividad” ha tenido para el pensar filosófico aunque no ha logrado, a ojos de Heidegger, colocarse en esa anterioridad buscada, siempre ha apuntado a ella. Cf. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-Lès-Laval, J. Millon, 2004, pp. 123-127.

¹³⁸ Sobre el comprender y el habla como modos de apertura, cf. *ST*, párrafos 31 y 34.

sino el modo en que el Dasein es inmediatamente en el mundo. La estructura ser-en-el-mundo no refiere en sentido originario a un tipo de relación empírica, sino estructural, a priori. El encontrarse, el comprender y el habla deben ser interpretados desde este orden estructural que es comprendido como ontológico. Una vez que hemos dicho esto, dado que el modo de apertura, objeto de la presente investigación, es el *encontrarse*, adentrémonos en el análisis de este particular modo.

Al inicio del párrafo 29 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma: *Lo que en el orden ontológico designamos como encontrarse (Befindlichkeit) es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda psicología de los estados de ánimo —por lo demás aún sin hacer— será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura.*¹³⁹

Lo que considerado ónticamente llamamos estados de ánimo (*Stimmung*),¹⁴⁰ eso en lo que nos encontramos siempre y con lo que cotidianamente tene-

¹³⁹ ST, p. 158. (Traducción modificada).

¹⁴⁰ El término *Stimmung* ha sido traducido al español de distintas maneras. J.E. Rivera en *Ser y tiempo* lo traduce como “estado de ánimo” y J. Gaos como “temple”. Por su parte, A. Leyte en *¿Qué es metafísica?* lo traduce como “estado de ánimo”, A. Ciria en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como “temple de ánimo”. La traducción del término reviste algunas de las dificultades que señalamos respecto de *Befindlichkeit*, ya que *Stimmung* no refiere a estado subjetivo alguno. En este sentido, estamos de acuerdo con lo dicho por M. Haar en *La fracture de l'histoire* (Grenoble, J. Millon, 1994, p. 39): “Pour traduire *Stimmung* et surtout *Grundstimmung*, il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif. Ce qui est évidemment impossible.” F. Dastur suscribe esta interpretación y agrega: *Stimmung* et *stimmen* viennent de *Stimme*, dont le sens premier est la voix au sens juridique du terme (vote); *stimmen* signifie d'abord faire entendre sa voix, appeler, nommer, puis être d'accord et enfin être disposé, d'où *Stimmung*, accordage (d'un instrument de musique), disposition, humeur, tonalité, atmosphère. Il faudrait être attentif aux différences des registres allemand (qui voit dans la *Stimmung* un phénomène non subjectif, une ‘ambiance’), grec (pour lequel le pathos renvoie à la passivité du *passchein*) et français (qui en parlant d'affect et d'affectivité comprend ces phénomènes comme le résultat d'une *lucere*, de l'action d'un agent).”, cf. F. Dastur. *op. cit.*, p. 312.

mos que habérmolas, al ser considerado ontológicamente, pone de manifiesto que dicho fenómeno no puede reducirse a lo que comúnmente llamamos emociones o sentimientos. Por ello Heidegger como nos lo señala en esa cita, aborda el fenómeno desde la diferencia ontológica; de tal manera, establece desde el inicio que el análisis del encontrarse como modo de apertura es anterior a toda psicología de los estados de ánimo, esto es, a toda consideración óptica de dicho fenómeno. Lo que se pretende es distinguir así lo derivado de lo originario.

Pero en estricto sentido, ¿qué es lo que Heidegger quiere poner de manifiesto con el término “encontrarse”? ¿qué significa que la existencia se encuentra siempre de alguna manera? En el lenguaje cotidiano la pregunta ¿cómo te encuentras? Pone de manifiesto el hecho de que siempre estamos de determinada manera, determinada manera que es anímica.¹⁴¹ Pero lo peculiar o específico del término “encontrarse” es que expresa que ese estado de ánimo en el que estamos nos antecede. “Me encuentro de esta o tal manera”, significa que *estoy ya en* ese estado anímico, no voy a por él, no lo provoqué deliberadamente. *Encontrar-se* alude al hecho de *estar ya en*, *estar ya* que se revela como anímico. *Estar ya* siempre en un estado de ánimo significa, *estar ya*, antes de toda posesión, reflexión u acto volitivo. El *ya estar*, el *encontrar-se* pone de manifiesto esa anterioridad que precede a la subjetividad. En este modo de apertura se revela el desfase propio o característico de la existencia que el “yo” viene a encontrar, a descubrir, a través de los estados de ánimo.

En la medida en que el modo de ser del Dasein es la existencia, el permanente estar fuera de..., podemos afirmar que es un ente eminentemente afectado, tocado de “raíz”. Los estados de ánimo son expresión de este constitutivo estado de afección que supone la existencia. En este sentido,

Nosotros utilizaremos, dependiendo de la traducción de la obra en uso, “estado de ánimo” o “temple anímico”, en ambas traducciones el término “alma” no debe ser identificado con “estado subjetivo” alguno.

¹⁴¹ Véase *infra*, capítulo siete, pp. 180-182.

constituyen un modo de acceso privilegiado a este orden anterior que dice noticia sin concepto, sin objetivación alguna. Los estados de ánimo dan noticia: “dicen” de la existencia y lo que ella revela. ¿Cuál es la noticia que revelan? Precisamente ésta: que hemos llegado ya siempre tarde frente a aquello que los estados de ánimo han abierto. Que ya nos encontramos en ello, es decir, en un temple anímico determinado, que la existencia es anímica. Prueba de ello es que siempre estamos en un estado de ánimo: *Jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario.*¹⁴²

Al situar el análisis de la afectividad en el orden de lo ontológico, Heidegger quiere poner de manifiesto que dicho fenómeno no puede ser reducido a lo meramente psíquico. La consideración óptica de determinado estado de ánimo no conduce, en ese sentido, a la pregunta fundamental, esto es, a la pregunta por su constitución y lo que en ésta se revela. Pensemos, por ejemplo, en la alegría: yo no puedo conocer la naturaleza de dicho fenómeno por el simple hecho de que éste se manifieste fácticamente en mi mente bajo un determinado proceso. Saber en qué consiste dicho proceso, a qué partes de mi organismo afecta y cómo las afecta, qué elementos intervienen en su aparición y de qué manera están relacionados unos con otros, no me ha de conducir, por más profunda que pueda llegar a ser la investigación, a conocer la naturaleza de la alegría como tal. Tampoco podré llegar a la pregunta fundamental sobre la constitución de los estados de ánimo si intento acceder a dicho fenómeno como si fuera el resultado de una relación causal. En efecto, al determinar la posible causa de mi alegría o de mi tristeza, no estoy diciendo nada en realidad sobre la constitución del fenómeno mismo, simplemente estoy adjuntando o añadiendo datos a ese estado de ánimo en el que me encuentro. Pero la alegría, como tal, no se agota ni se identifica con la posible causa a la cual atribuyo su aparición. Puedo decir: estoy triste o alegre por tal o cual

¹⁴² *ST*, p. 160.

motivo, pero una vez señalado esto, la pregunta por el modo de ser de los estados de ánimo, sigue vigente.

Los estados de ánimo emergen entonces de mi condición de ser afectado, de mi ser en medio de lo otro y de otros. Es desde esta condición que todo proceso psíquico o físico puede tener lugar. En su sentido originario, es ésta la condición de posibilidad de toda explicación científica o psicológica de los estados de ánimo. Porque estructuralmente soy un ser susceptible de afección, algo puede causarme tristeza o alegría, aburrimiento o entusiasmo. No se quiere negar con ello que los estados de ánimo suscitan en nosotros reacciones fisiológicas, o que determinadas circunstancias nos hacen más felices que otras, pero lo que este análisis quiere mostrar es que el fenómeno de la afectividad como tal no se reduce ni se identifica con dichos procesos u objetos, sino que al contrario, toda reacción en los niveles fisiológico o mental, está determinada por la constitución del Dasein como ser-en-el-mundo, es decir, como apertura. Al ser éste apertura, entonces pueden llevarse a cabo en él determinados procesos, ya sea físicos o mentales. Toda operación, sea ésta cognitiva, volitiva o emocional está subordinada a la apertura originaria del Dasein. Es precisamente por esa apertura que las cosas no nos son dadas en un primer momento como simples cosas a las que en un segundo momento les atribuyo yo un significado (comprensión) y una tonalidad afectiva determinada. Por ejemplo: yo no escucho, primero un simple ruido, sino el ruido de algo, y éste me es ya agradable o desagradable. Mi encuentro con las cosas es ya siempre significativo y afectivo. La comparecencia de los entes se da como comprensión afectiva.

§ 10. La especificidad del encontrarse

El hecho de que estemos siempre en un estado de ánimo hace evidente el hecho de que la existencia es ya siempre afectada, esto es, anímica. La existencia a través de los estados de ánimo se revela al Dasein como una carga. Pero ¿por qué?, ¿de dónde viene el carácter de carga que la existencia

tiene para el Dasein? Heidegger responde así: del no saber. De no saberse intelectualmente, de resultarse oscuro.¹⁴³ En efecto, lo que se abre en los estados de ánimo, resulta inaccesible al intelecto, ya que: *las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuáles el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Abí.*¹⁴⁴ Habíamos señalado antes el carácter derivado del conocimiento, ahora éste se hace patente frente al abrir de los estados de ánimo; en efecto, lo que éstos abren resulta inaccesible al intelecto ya que escapa al modo en que éste procede. Su abrir es distinto de un modo radical. Recordemos ¿en qué consisten las posibilidades de apertura del conocimiento? En el conocimiento intelectual, en el pensamiento, aquello que pienso comparece ahora. Por eso dijimos que en el conocimiento teórico hay un privilegio de la presencia y del presente sobre los otros modos del tiempo. Cuando pienso, tengo lo pensado, hay en el pensamiento una co-actualidad entre lo pensado y el acto mismo de pensar, el cual está dirigido a un

¹⁴³ Recordemos la lectura heideggeriana de San Agustín. Al verse a sí mismo, Agustín se descubre en el ámbito de la dificultad, la propia existencia se revela como un problema para el conocimiento, lo que somos nos resulta inaccesible. El alma está inquieta, está inquieta porque busca ser colmada, y tiende a esta plenitud. Heidegger nos dice: *Así pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que "sabe" de sí mismo. También esto quiere "confesarlo".* (Quaestio mihi factus sum [Me convertí en un problema para mí mismo]. [...] Terra difficultatis [El ámbito de la dificultad]. ¡Obsérvese el diferente sentido del polo de referencia! Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam. [Hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce (...) a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no.] pp. 45-46. Más adelante señala el filósofo: Deformis es mi vida. No por disculparse, sino precisamente para arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la "vida" no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia. Oneri mihi sum [Soy una carga para mí], p. 81. Cf. M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997. En adelante *EMM*. Pero es justamente esta opacidad, con la que se encuentra el alma, la que la convierte en un problema, problema que, en *Ser y tiempo*, se denomina "carga".

¹⁴⁴ *ST*, p. 159.

aspecto de la cosa, a un *cidós*. El pensamiento refiere a un contenido determinado, a un qué, del que surge la definición, es decir, la determinación.

En cambio, los estados de ánimo, dice Heidegger, abren al Dasein ante su ser en cuanto Ahí, lo que en ellos queda abierto es imposible de ser fijado en conceptos o definiciones, el propio acontecer de los estados de ánimo y aquello que en su acontecer se muestra, transita por lo no objetivable. Los estados de ánimo están más allá (o más acá) de la definición y la representación. Podríamos afirmar que los estados de ánimo son refractarios: abren sin hacer presente, de manera oblicua. Si en el pensamiento tengo lo pensado, en los estados de ánimo somos tenidos por ellos.

Al no estar identificados con un contenido determinado, lo que en ellos se muestra, justamente, es el devenir y el fluir propio de la existencia, la indeterminación que la constituye, imposible de asir a través de un concepto. Si el pensamiento está vinculado necesariamente a la presencia, si no procede más que en este régimen, entonces es necesario otro modo de acceso que nos permita ir más allá del ahora con el cual, como lo hemos visto, no se identifica la existencia. Los estados de ánimo resultan en este sentido, un modo de acceso privilegiado.

A través de los estados de ánimo la existencia se revela como aquello que me ha sido confiado, a través de ellos se hacen patentes los caracteres que anteriormente hemos señalado del Dasein: el tener que ser (*Zu-sein*) y el ser de este ente como cada vez mío (*Jemeinigkei*t). Los estados de ánimo revelan la existencia como aquello de lo que me tengo que hacer cargo (cargar), revelan el carácter ejecutante, dinámico de la existencia y el hecho de que ésta se juega siempre en primera persona.

A este modo de abrir sin respuestas, de mostrar el puro “que es”, el *factum* de que se es sin decir el de-dónde y el adónde, Heidegger lo denomina la condición de arrojado del Dasein: *Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-donde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la condición de arrojado (Geworfenheit) de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto ser-en-el-mundo, el Dasein es*

el Ahí.¹⁴⁵ Pero ¿qué es lo que debemos entender con esta expresión? Heidegger nos responde: *la facticidad de la entrega a sí mismo*.¹⁴⁶ Arrojado a sí mismo, al tener que ser, aquí y ahora, transido de tiempo, pero no concluido y determinado. El Dasein existe, esto es, su ser es posibilidad, pero estas posibilidades no son abstractas o infinitas, sino existenciales, limitadas. El carácter de límite al que la facticidad alude, no debe ser confundido, advirtámoslo bien, con contenido alguno. El límite que expresa la facticidad, refiere al carácter eminentemente finito del Dasein, de tal manera que el término “facticidad”, en sentido originario, no pretende hacer alusión a lo óntico; esto es, no se trata de mostrar el contenido concreto en el que se realiza la existencia, sino de mostrar que ésta se realiza siempre como un hecho, en tanto posibilidad, la existencia es ella misma limitada.¹⁴⁷ Limitada en tanto que posibilidad, no en tanto que ésta o esa otra posibilidad. El límite de la posibilidad, paradójicamente está en ella misma: en tener que ser posibilidad. La carga esta justamente en no tener que ser esto o aquello. “Tener que ser” como posibilidad es, en realidad, “tener que ser” como nada, sin fundamento: esta resulta ser la carga fundamental y determinante de la existencia.

En los estados de ánimo, el Dasein comparece ante sí mismo en su *que es* y no en su *qué es*, pero evidentemente esto no significa que su forma de ser sea como la de lo que simplemente “está ahí”. Su carácter fáctico es radicalmente distinto al de una especie mineral; lo que dicho factum expresa es su pertenencia al mundo, su ser eminentemente temporal y, por ende, finito:¹⁴⁸ *La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de*

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 159. (Traducción modificada).

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ Véase *supra*, capítulo tres, pp. 73-74.

¹⁴⁸ Cf. M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985: “La facticité ne signifie pas la soumission à la nécessité des faits bruts, mais elle correspond d'abord au *fait d'être* en général, le moins objectif qui soit. Être-jeté veut dire être toujours déjà engagé dans le ‘là’, qu'il faut concevoir comme un ensemble de possibilités déterminées.”, p. 85.

*algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto reprimido.*¹⁴⁹

El estado de arrojado, el *factum* de ser ante el cual abren los estados de ánimo es un enigma que permanece como tal, aun en el caso de encontrarse en la disposición afectiva de la fe o en la absoluta confianza de la razón: *Incluso cuando el Dasein en la fe está "seguro" de su "adónde" o cuando a la luz de la razón cree saber acerca de su de-dónde, nada de esto puede oponerse al dato fenoménico de que el estado de ánimo pone al Dasein ante el "que (es)" de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada.*¹⁵⁰

El *pathos* propio del Dasein, se muestra en el encontrarse, y con ello el carácter vulnerable de la existencia. Heidegger no niega con ello la posibilidad que tiene el Dasein de hacerse cargo de sus estados de ánimo, ni tampoco la posibilidad de conocerlos y, en cierto modo, "explicarlos"; pero esto no se opone al estatuto ontológico de la afectividad: antes de la intervención de la voluntad o del conocimiento, los estados de ánimo ya han abierto al Dasein en su Ahí, como siendo a la intemperie, en la vulnerabilidad. El análisis heideggeriano no apunta al modo en que los estados de ánimo se van concatenando: cómo a partir de un estado de ánimo se genera o dispone otro. Tampoco se propone indagar sobre el objeto de dicho temple pero, en cambio, a lo que su análisis sí apunta es al modo de ser que hace posible el surgir de los estados de ánimo y su posible concatenación. Dentro del marco del pensamiento heideggeriano, esto no puede interpretarse como una carencia, sino como una consecuencia derivada del carácter ontológico del análisis que pretende llevar a cabo.¹⁵¹

Una vez asentado el hecho de que el encontrarse es un modo de abrir y lo que en este modo se abre, Heidegger puntualiza los siguientes caracteres

¹⁴⁹ *ST*, p. 159, y también cf. p. 82.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 160.

¹⁵¹ Por ello en la medida en que el análisis no tiene por objeto contenido alguno, es anterior, como lo reconoce el propio Heidegger, a toda consideración psicológica.

ontológicos. A propósito del primero, indica: *La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*¹⁵² A través de los estados de ánimo la existencia se revela en su condición de arrojada, arrojada a la indeterminación de sí misma, al hecho de ser teniéndose que hacer cargo de sí, de hacerse. Los estados de ánimo no abren a la constatación del simple hecho de ser ahí, sino de tener que hacerse. Ahora bien, la condición de arrojado, no es asumida por el Dasein sino esquivada, evadida.¹⁵³ Pero “esquivada” y “evadida” no alude a una elección por parte del sujeto, tampoco a algo que se origina en el inconsciente. La evasión tiene fundamentalmente carácter ontológico, lo que quiere decir que surge del propio modo de ser de los estados de ánimo, los cuales no pertenecen al régimen de la presencia y, por lo tanto, dan noticia de la existencia, pero sin generar concepto. El estado de ánimo abre al Dasein a su estado de arrojado, pero en este abrir lo que se muestra, esto es, el estado de arrojado, lo hace desde la evasión y no como algo que podamos capturar.

Según Heidegger el carácter evasor del Dasein frente a su condición muestra por qué la disposición afectiva es algo muy distinto de la constatación de un estado psicológico o una aprehensión reflexiva. Antes de constatar o reflexionar sobre lo que en los estados de ánimo se ha abierto, el Dasein ya se ha esquivado a sí mismo, y ello no es resultado de un movimiento de la voluntad. Además, si por estado psicológico entendemos los hechos psíquicos, es decir, aquellos que se realizan en el fuero interno de la conciencia, estamos en un orden completamente distinto. Si el hombre no es primero conciencia de sí, sino Dasein, hablar del encontrarse no es

¹⁵² *ST*, p. 160.

¹⁵³ A ojos de Heidegger al abordar el fenómeno de la vida fáctica, San Agustín se percató que nuestro vivir se manifiesta como un continuo desasosiego e inquietud que busca ser saciado. Pero en esta búsqueda se disipa y se fragmenta en distintos modos de ocupación que son modos de evadirse y esquivar su condición originaria, que se expresan en el fenómeno de la *tentatio*. Cf. *EMM*, pp. 81-90.

hablar de un estado mental, sino de un modo de ser. Lo que está en juego no es la conciencia, sino la existencia y los caracteres que de ella se derivan. El campo de acción de la psicología, como ciencia que estudia los hechos psíquicos y su relación con los hechos físicos a través de la acción del sistema nervioso, supone una determinada noción de hombre que no es la que corresponde al Dasein como existencia, como relación de ser.

Mientras que la noción de existencia remite al estar ya siempre fuera de sí, al ser del hombre como exterioridad, como ser en el mundo, la psicología parte de la oposición entre el hombre y el mundo, entre la interioridad y la exterioridad. Desde esa base, los estados de ánimo se interpretan ya de manera radicalmente distinta. Si la psicología tiene por objeto los fenómenos psíquicos y estos se llevan a cabo en el ámbito de la interioridad, el modo de acceder a ellos será la introspección o la reflexión. Es la reflexión la que nos puede dar noticia de estos fenómenos, porque en sí mismos los estados de ánimo no nos dicen nada. Es la reflexión la que los dota de significado. Significado ligado siempre a una subjetividad. La psicología intenta estudiar los hechos de conciencia o fenómenos psíquicos en su relación con los fenómenos externos, pero la suposición de una interioridad como tal y una exterioridad a la que hay que acceder resulta problemática. Los estados de ánimo no vienen de dentro porque no hay tal interioridad de la cual salir, pero tampoco vienen de fuera: ni el sujeto "pone" estados de ánimo en las cosas ni éstos se encuentran en las cosas, como si esperasen ser descubiertos.

Ya que los estados de ánimo no se originan en una interioridad que luego se plasma en la exterioridad Heidegger afirma: *El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de "fuera" ni de "dentro", sino que, como forma del ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo.*¹⁵⁴ Los estados de ánimo surgen de esta irrebasable estructura que es ser-en-el-mundo. En este sentido, no cabe

¹⁵⁴ ST, p. 161. (Traducción modificada).

plantear la pregunta: ¿de dónde vienen los estados de ánimo? como si se pudiera localizar su origen en una instancia anterior a dicha estructura; esto es, en el sujeto o en el mundo separadamente considerados. No hay tal anterioridad o, dicho mejor, el ser-en-el-mundo es esa anterioridad. Los estados de ánimo nos sorprenden por esta vulnerabilidad propia de la existencia: no son el resultado de una elección o de una reflexión; podemos hacernos cargo de ellos volitiva o reflexivamente sólo después de haber sido “tocados”.

Los estados de ánimo en un primer momento, en su sentido originario, como aquello que literalmente nos aborda, tienen un carácter anónimo, no me pertenecen, porque no son resultado de una acción que pueda denominar mía. No me pertenecen y sin embargo sí me constituyen. Padezco la tristeza, el aburrimiento, el deseo o la alegría, y digo la *padezco* porque yo no la elegí, no se identifica con lo que soy yo mismo, si por “yo mismo” aludo a una identidad o auto-conciencia. El carácter sorpresivo de los estados de ánimo muestra la no auto-posesión, el hecho de que no están primeramente dirigidos a mí, sino que me encuentro en ellos. Por ello no se puede reducir el fenómeno de la afectividad a lo meramente subjetivo, ni la noción de estado de ánimo (*Stimmung*) a la noción de sentimiento.¹⁵⁵

La cuestión sobre la esencia del hombre y su relación con el mundo se ve de esta manera radicalmente modificada. El ser humano no es ya entendido como sujeto, razón capaz de controlarlo o preverlo todo, sino como existencia; que si bien es proyecto, es proyecto arrojado. No es él quien se

¹⁵⁵ Cf. M. Haar, *Le chant de la terre*: “La *Stimmung* n’est pas autre chose que le sentiment, mais il s’agit d’un sentiment non intentionnel, non encore explicitement rapporté au moi, ou que le sujet individuel ne peut encore revendiquer comme sien. Rien d’inconscient cependant ! Les choses se montrent sous un autre jour selon nos dispositions. [...] Sa non-référence au sujet donne au sentiment une impersonnalité, une quasi-universalité, une neutralité proche de l’objectivité. La joie est là, non pas *ma* joie. [...] La joie nous surprend. Quand elle s’efface pour laisser place à la mélancolie, cette dernière n’est pas rapportée au moi (‘De qui?’), mais éprouvée comme un horizon immense où ‘tout afflige’. Le moi reste à l’arrière-plan: il assiste à la *Stimmung* et à ses changements mystérieux de qualité et d’intensité, comme à des événements du monde.”, pp. 90-91.

pone a sí mismo sino que es puesto en su ser, se convierte en cauce, en el lugar de manifestación del ser.

Revisemos ahora el segundo carácter esencial del encontrarse que Heidegger nos señala: *El encontrarse es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un ser-en-el-mundo.*¹⁵⁶ Que el encontrarse abra cooriginariamente al mundo, a la coexistencia, esto es, al ser-unos-con-otros y a la propia existencia, significa que su abrir no está dirigido a un aspecto determinado de lo ente sino al ente en su totalidad.¹⁵⁷ En los estados de ánimo, el mundo “a una” con los otros y conmigo mismo son abiertos de determinada manera. La tristeza o la alegría en la que estamos no viene a añadirse de manera exclusiva a un ente determinado, a una persona o a mí mismo. Los estados de ánimo determinan mi ser en el mundo en totalidad. El mundo me es siempre dado desde un estado de ánimo, que tal y como lo hemos señalado, no proviene de una interioridad ni de una exterioridad, sino del inmediato encuentro con lo ente.

Y respecto al tercer carácter determinante del encontrarse, Heidegger escribe: *Como ya dijimos antes, el mundo previamente abierto deja aparecer al ente intramundano. Esta previa aperturidad del mundo, propia del ser-en, está con-constituída por el encontrarse. El dejar comparecer es primariamente circunspectivo, y no un puro sentir (percibir) o un quedarse mirando fijamente. El dejar comparecer de la ocupación circunspectiva tiene el carácter de un ser concernido (Betroffenwerden) como lo podemos ver ahora más claramente a partir del encontrarse.*¹⁵⁸ El ser del Dasein ha sido caracterizado

¹⁵⁶ ST, p. 161. (Traducción modificada).

¹⁵⁷ Este abrir a la totalidad que compete a los estados de ánimo resulta fundamental, ya que como lo veremos en los capítulos seis y siete de la presente investigación, es por este abrir a la totalidad, que los estados de ánimo se convierten en el acceso privilegiado a la pregunta de la metafísica: la pregunta del *ente en cuanto ente*.

¹⁵⁸ ST, p. 161. (Traducción modificada).

como apertura. En ésta, como nos lo indica Heidegger, el mundo ha sido previamente abierto, dejando así comparecer al ente intramundano. Y nos señala ahora que esta comparecencia se da como comprensión afectiva; el dejar comparecer tiene el carácter de ser concernido. La comparecencia no es única y exclusivamente comparecencia.

De tal manera, la percepción —que tradicionalmente ha sido considerada como la puerta de acceso al mundo— queda subordinada a esta apertura originaria: el ente intramundano no comparece originariamente en la percepción, sino que ésta está ya inscrita en la apertura originaria del Dasein. Las cosas no nos son dadas en un primer momento a través de sensaciones que, en un segundo momento, podemos comprender. Percibimos lo que ya, de una u otra manera, ha sido comprendido afectivamente. Habría que afirmar en sentido estricto que el Dasein escucha porque comprende y no a la inversa.¹⁵⁹ El mismo Heidegger nos lo aclara: *Y sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el de ser-en-el-mundo como encontrarse, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para”, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección.*¹⁶⁰ El conocimiento sensible es posible porque el hombre es un ser-en-el-mundo. Solamente sobre esta base es posible entenderlo. Sólo porque el Dasein es un ser estructuralmente susceptible de afección, los entes intramundanos pueden tocarlo y puede darse en él la “impronta” o huells de lo ente que llamamos sensación.

La comprensión es siempre afectiva. En efecto, las cosas con las que trato, que están a mi disposición, a-la-mano, en el mundo circundante, no

¹⁵⁹ Cf. M. Haar, *Le chant de la terre*: “La compréhension du monde survient immédiatement au corps. La ‘preuve’ en est donnée par le fait que les sensations, les données des sens ne sont pas d’abord enregistrées à l’état brut puis rapportées à des objets extérieurs [...] Il n’y a pas de sensations ‘pures’, mais d’emblée un bruit, par exemple, se trouve rapporté à un étant du monde. Nous entendons toujours le bruit de *quelque chose*: d’une voiture qui passe, d’une porte qui claque, de la pluie qui tombe, et très rarement un ‘pur bruit’.”, pp. 82-83

¹⁶⁰ *ST*, p. 162.

se presentan como algo neutro: el “para algo” que las constituye y que las inscribe en un todo respectcional está ya cargado de una tonalidad afectiva. En sus primeras lecciones, Heidegger dedicó una descripción detallada al trato como modo de acceso primario al mundo.¹⁶¹ Recordemos aquel ejemplo de la cátedra en el cual el filósofo alemán pone de manifiesto el carácter respectcional del ente. En efecto, el salón de clases es para escuchar la lección, la lección es para ser pronunciada y escuchada, en este ir enunciando la referencialidad de un ente respecto de otro, se va mostrando la estructura del “para qué” propia de lo que es. Ahora bien, la cátedra no sólo nos es dada como un todo respectcional, como para algo... orientada a..., la cátedra no sólo nos es dada pragmáticamente, sino que ésta, su orientación y dirección, su servir para, está ya empapada, transida de una determinada *Stimmung*; de entusiasmo o hastío, interés o aburrimiento. La referencialidad, la respectividad es ella misma afectiva, y este carácter afectivo no es algo añadido, sino el modo en el que las cosas nos son dadas en la apertura. La praxis como modo de ser del Dasein es ella misma afectiva.

Que la apertura se realice como comprender afectivo, implica que somos concernidos por el mundo: porque el Dasein está-en-el-mundo, es concernido por él y a él el mundo le concierne. Aquello que me es dado lo es como aquello que me atañe, me afecta. En este sentido podemos afirmar que las cosas nos interesan o nos son indiferentes, las necesitamos o las desechamos. Lo mismo sucede con los entes que tienen el mismo modo de ser del Dasein, y ello no implica que mi relación con ellos se reduzca a lo meramente utilitario, sino que el otro, con quien entro en contacto, me es ya dado bajo un matiz determinado: como simpático o antipático, como alguien que me agrada o desagrada, etc.

Estar dispuesto afectivamente para el Dasein, como lo mencionamos, significa ser vulnerable, “abordable”. Se trata de una vulnerabilidad onto-

¹⁶¹ Cf. M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005. pp. 85-88.

lógica, lo que significa que el hombre puede ser tocado de raíz. Por ello en las tonalidades afectivas el propio ser es experimentado como un ser despojado, expuesto, a la intemperie, amenazado. Sólo porque la existencia es ella misma, como modo de ser, exposición, puede ser herida. Por ello ninguna intuición, por más que logre penetrar en la esencia más profunda de lo que es, podría describir lo que es sentirse amenazado.¹⁶²

Ahora bien, cuando Heidegger afirma que es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo a los estados de ánimo, está haciendo énfasis en la importancia de este modo de apertura y lo que en él nos es dado.¹⁶³ La peculiaridad del abrir anímico consiste en que aquello que revela no es un aspecto del ente sino la totalidad del ente. Es justamente este modo de acceder al ente el que lo hace tan distinto de la teoría. Mientras que el intelecto, procede fijando algo como actual y presente, los estados de ánimo muestran y, a la vez, se muestran como devenir y fluctuación. Los estados de ánimo no refieren a lo que está ahí, presente, porque no están dirigidos a un ente intramundano, sino que abren a la totalidad del ente intramundano, como a una atmósfera inasible. Por esa causa no pueden expresarse en definiciones o determinaciones, porque aquello a lo que están dirigidos escapa a toda determinación o delimitación. Heidegger lo escribe así: *Precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del "mundo" se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada vez diferente. La mirada teórica ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente, una uniformidad dentro de la cual, sin embargo, se encierra una nueva riqueza de lo que puede ser descubierto en la pura determinación.*¹⁶⁴

¹⁶² Cf. *ST*, p. 162.

¹⁶³ Cf. *ibidem*: *En el encontrarse se da existencialmente un apiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.* En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al "mero estado de ánimo", p. 62. (Traducción modificada).

¹⁶⁴ *ST*, p. 162.

§ 11. El miedo como modo del encontrarse

Una vez que hubo delimitado el análisis del encontrarse, Heidegger concede especial atención, en *Ser y tiempo*, a la reflexión de dos estados de ánimo en particular: el miedo y la angustia. Dichos fenómenos sirven a Heidegger para ejemplificar la diferencia entre lo que será considerado como estado de ánimo y lo que será considerado un estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*).

¿Qué es lo que el filósofo alemán logra poner de manifiesto a través de su análisis del miedo? Veámoslo con detenimiento. Lo primero que hay que señalar es que a partir del fenómeno del miedo se hace patente la estructura del encontrarse en general: *El fenómeno del miedo puede ser considerado desde tres puntos de vista; analizaremos el ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo. Estos posibles puntos de vista, conexos entre sí, no son casuales. En ellos sale a la luz la estructura del encontrarse en general.*¹⁶⁵ Todo encontrarse se compone, estructuralmente, de estos tres puntos de vista. Éstos son, en efecto, puntos de vista, modos de consideración. Por lo tanto, con ellos no se pretende señalar propiedades o características de lo que en este caso es el miedo, pero en otros, podría ser la alegría o el aburrimiento. Se trata de sacar a la luz la totalidad de la estructura del encontrarse, pero al hacer manifiesta dicha estructura, se cae en cuenta de la cooriginariedad que existe entre cada uno de los puntos de vista considerados. Esta cooriginariedad indica que *el ante-qué* implica ya el *por-qué* y el *tener miedo como tal*. A sí mismo, y siendo coherentes con el análisis, hay que decir que la estructura del encontrarse sólo puede ser comprendida a la luz de la estructura del ser-en-el-mundo.

En relación con el primer modo de consideración, esto es, el ante qué del miedo (*das Wovor der Furcht*), lo “temible”, Heidegger responde: *aque- llo ante lo cual tememos es siempre un ente intramundano.*¹⁶⁶ Señalado esto,

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 164. (Traducción modificada).

¹⁶⁶ Cf. *idem*.

Heidegger no pretende llevar a cabo una búsqueda o una especie de clasificación sobre qué entes pueden ser calificados como temibles y cuáles no. El hecho de que el ante-qué del miedo sea un ente determinado, no debe interpretarse como si lo temible fuera una condición objetiva de una especie de entes. Tampoco refiere a una disposición subjetiva que haría que determinado ente apareciera como temible debido a mi propia condición; ya que ésta última justificación pertenecería al ámbito de lo psicológico, ámbito que justamente se ha considerado como derivado. La interpretación del *ante-qué*, del *miedo como tal* y el *por-qué* del miedo debe hacerse desde la estructura irrebasable del Dasein como ser-en-el-mundo. Únicamente teniendo en la mira esta estructura se puede evitar la interpretación de un “antes” y un “después” respecto al surgir de los estados de ánimo: lo que hay es el Dasein como ser-en-el-mundo. Partiendo de este todo estructural, el análisis heideggeriano tiene el carácter de la descripción. Los estados de ánimo abren ya el mundo de determinada manera. El objetivo central del análisis del miedo residirá por ello en describir lo propio, lo característico del abrir mundo, desde este estado de ánimo. En el miedo, nos dice Heidegger, el mundo es abierto como lo amenazante. Nuestro autor así lo afirma: *El ante qué del miedo tiene el carácter de lo amenazante.*¹⁶⁷ Aunque lo amenazante, como lo hemos de ver, reviste a su vez distintas peculiaridades.

No hay que olvidar que lo propio del ente intramundano es estar en condición respectiva, por lo tanto, en el miedo lo amenazante comparece dentro de un contexto respeccional. Este carácter respeccional, eminentemente intencional, resulta fundamental en el miedo. En él se hace patente este plexo referencial que revela que el miedo es un estado de ánimo orientado por las cosas del mundo. En efecto, lo temible no comparece como algo aislado o indiferente, sino como aquello que está inserto en una red significativa. Aquello que amenaza, amenaza por algo y se dirige hacia algo: hacia mí. Esto que se dirige hacia mí y que me amenaza tiene el carácter de lo perjudicial,

¹⁶⁷ *ST*, p. 164.

de algo que puede hacerme daño. En el miedo lo que está referido a mí resulta amenazante, y proviene de una zona bien determinada. Esto significa que lo amenazante en el miedo es localizable, proviene de una zona que es experimentada como inquietante. Pero ¿por qué inquietante? Porque quita el sosiego, perturba, confunde. Lo que amenaza, se acerca, está en la cercanía, pero no nos resulta dominable, controlable, no lo percibimos con claridad.

En efecto, sólo atemoriza y amenaza lo que está en condición de acercarse, no lo que de ninguna manera podría hacerlo. Pero estar en condición de hacerlo no implica que lo haga, ya y definitivamente. En el miedo se hace patente la desmesura del espacio, su posible consideración homogénea carece en absoluto de sentido: qué tan cerca o qué tan lejos está aquello que amenaza no tiene que ver con un punto de vista objetivo. Lo temible se muestra como aquello que puede, o no, suceder. Este carácter posible de lo amenazante no aminora su temibilidad sino que la exagera.¹⁶⁸

En cuanto al segundo momento estructural del encontrarse: *el tener miedo*, en cuanto tal (*das Furchten selbst*) refiere al carácter vulnerable, a la posibilidad de afección propia del modo de ser del Dasein. Lo amenazante resulta tal sólo porque el Dasein es susceptible de ser amenazado y, desde esta susceptibilidad, el mundo es ya abierto para el Dasein. Por ello, dice Heidegger: *No es que primero se constate un mal venidero (mal futurum) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad.*¹⁶⁹ Porque el Dasein es ser-en-el-mundo, como lo hemos ya señalado, los estados de ánimo no pueden ser considerados como algo añadido a una percepción o a una reflexión, sino que en ellos se hace patente que la apertura del Dasein es anímica.

Por ende, en el caso del temor como tal, no es que después de una reflexión yo venga a constatar que tal ente es temible o no, sino que en el miedo el mundo en su totalidad me es abierto como temible. En un se-

¹⁶⁸ Cf. *ibidem*, pp. 164-165.

¹⁶⁹ *ST*, p. 165.

gundo momento, para aminorar la carga de dicho estado de ánimo, puedo reflexionar sobre porqué dicho ente es o no temible, pero este reflexionar llega en una segunda instancia.

Dice Heidegger: *Esta posibilidad de ser afectado se funda en el encontrarse y, en cuanto tal, ha abierto el mundo en su carácter, por ejemplo de amenazante. Sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o, correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante. El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo.*¹⁷⁰

En relación con el tercer momento estructural: aquello *por lo que* el miedo teme (*das Worum die Furcht furchtet*) Heidegger responde: *el Dasein teme por sí mismo.*¹⁷¹ En efecto, sólo puede temer el ente a cuya forma de ser pertenece la vulnerabilidad total de su ser. Al Dasein *le va* su ser, tiene relación con su ser, con ello indicamos que su ser no puede serle indiferente. Tener relación con su ser indica, además, el hecho de que su ser le ha sido confiado como algo que ha de ejecutarse a cada instante. Su ser está siempre en juego. Porque este es el modo de ser que compete al Dasein, es posible el miedo como modo del encontrarse. El miedo resulta de esta condición de inseguridad ontológica propia del Dasein. Aun cuando el Dasein teme por algún ente intramundano, este temor está en última instancia referido a su propia existencia: temo por mi casa o por la seguridad de mis bienes, porque en ellos va de alguna manera mi propia existencia. Lo mismo sucede cuando temo por los otros: temo por el otro porque la existencia del otro me incumbe, me implica. Pero no en un sentido moral, sino porque la existencia es en sí misma co-existencia. Por ello, en sentido estricto, temer por el otro no es temer con el otro, o temer juntos, como si se tratara de un estado de empatía. Temo por los otros porque la propia existencia, ontológicamente hablando, es compartida.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 161. (Traducción modificada).

¹⁷¹ Cf. *ST*, p. 165.

En la medida en que el Dasein es un ser-en-el-mundo, temer por sí no es temer por un yo que se encuentra aislado, sino por su ser en medio de entes que le incumben y en los cuales se ocupa, se preocupa. Escuchemos lo que Heidegger afirma: *Porque el Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... Inmediata y regularmente el Dasein es en función de aquello de que se ocupa. El peligro para él es la amenaza de su estar-en-medio-de.*¹⁷²

Si bien hemos dicho que, en la medida en que el miedo es un estado de ánimo abre, lo hace aquí de manera privativa, porque en el miedo el Dasein queda absorbido en el plexo de referencias propio del ente intramundano. En ese sentido es un estado de ánimo impropio ya que en él, el Dasein se interpreta desde lo a la mano dentro del mundo. En el miedo, el Dasein pierde la cabeza, pero este perder la cabeza es perderse entre lo ente, un perderse que lleva consigo confusión, un estado de obnubilación.

Una vez pasado el miedo, el Dasein tiene que recobrase. A propósito, nos dice Heidegger: *Pero el miedo, junto con hacer ver, cierra el ser-en-puesto en peligro, de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el Dasein necesita reencontrarse.*¹⁷³ El carácter impropio del miedo, como lo veremos, lo hace radicalmente distinto de la angustia. Esta impropiedad, que se traduce como estar perdido entre las cosas que nos rodean, es lo que hace del miedo no un estado de ánimo señalado o fundamental, sino un estado de ánimo orientado por lo ente.

§ 12. La angustia: modo fundamental del encontrarse

El análisis de la angustia aparece hacia el final de la primera sección de *Ser y tiempo*, cuando, después de haber descrito los caracteres del Dasein, Heidegger se propone mostrar que todos éstos no deben de ser interpretados como

¹⁷² *ST*, p. 165. (Traducción modificada).

¹⁷³ *Idem*. (Traducción modificada).

características o propiedades aisladas sino que tienen su origen en un todo unitario que revela la esencia del Dasein. La cuestión fundamental estará en entender qué es lo que debemos comprender por este “todo unitario”. Es en este regreso al origen que la angustia jugará un papel determinante. En efecto, a ésta compete la posibilidad de revelar ese todo unitario buscado, ese todo que impide que, el análisis hasta ese momento llevado a cabo, tenga la apariencia de una mera descripción de cualidades separadas unas de otras. Pero la paradoja estará en que esa totalidad buscada puede ser llamada así porque no se identifica con ente alguno, porque no se identifica con un aspecto determinado del mundo, ni con el conjunto de los entes. Y al no identificarse con ente alguno, al no ser *algo* determinado, se revela como nada. La paradoja, precisamente está, en que buscando la totalidad, ésta se revela como nada. Pero de tal manera que, no es que se busque la totalidad y ésta se “pierda”, se “borre”, y de así paso a la nada, sino que la totalidad misma se revela como “nada”. La angustia logra lo que ninguna intuición o reflexión podría lograr: la “presentación” de la nada.

Al tratar el fenómeno del miedo, hemos indicado que miedo y angustia suelen confundirse desde la interpretación común. La cuestión ahora es: ¿de qué manera operan en la angustia los momentos constitutivos del encontrarse? El análisis del miedo ha puesto de manifiesto que el *ante-qué* del miedo es siempre un ente intramundano que tiene el carácter de lo perjudicial. En la angustia, a diferencia del miedo, el *ante-qué* no se identifica con un ente intramundano, sino con *el ser-en-el-mundo en cuanto tal*.¹⁷⁴ Pero ¿qué es lo que hay que entender por *ser-en-el-mundo en cuanto tal*?, ¿qué significa este *en cuanto tal*?

Hemos mencionado que ser-en-el-mundo es la estructura a priori que posibilita el encuentro con los entes. Decir que el *ante-qué* de la angustia es el *ser-en-el-mundo en cuanto tal*, significa que el objeto de la angustia no se identifica con ente alguno, sino con aquello que, precisamente hace

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 208. (Traducción modificada).

posible la comparecencia de lo ente. Aquello que angustia tiene su origen en el ámbito de lo estructural, de lo posibilante, y no de lo posible y determinado, por ello: *Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-abí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la posibilidad de lo a la mano en general, es decir el mundo mismo.*¹⁷⁵ ¿Pero el no identificarse con cosa alguna, el carácter de indeterminación propio de la estructura ser-en-el-mundo, no nos lleva justamente a la cuestión de la “nada”? En efecto, al describir el acontecer de la angustia, Heidegger afirma: *Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: “en realidad no era nada”. En efecto, este modo de hablar acierta ónticamente en lo que era.*¹⁷⁶ No era algo que ónticamente pudiéramos señalar: era el mundo como totalidad, como posibilidad. Es decir, como nada, lo que se ha hecho “presente”, “presente” en el sentido refractario que caracteriza al modo de aparecer de los estados de ánimo.

*El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado.*¹⁷⁷ Nada de lo que nos rodea puede ser identificado como objeto de dicha angustia. La imposibilidad de identificar el *ante-qué* de la angustia con un ente determinado hace que el mundo adquiriera el carácter de una total insignificancia. Esta total insignificancia es expresión de la fractura, del rompimiento de todo lazo respectivo: que ya nada nos diga algo, significa que nada nos refiere a nada, que esa relación constitutiva de los entes intramundanos, esa referencialidad esencial se ha venido abajo.¹⁷⁸ La condición respectiva que define el ser del ente intramundano,¹⁷⁹ se viene abajo y permite así la

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 209.

¹⁷⁶ *ST*, p. 209.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 208.

¹⁷⁸ Cf. *idem*: *La totalidad respectiva —intramundana descubierta— de lo a la mano y de lo que está-abí, carece, como tal, de toda importancia— toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva.*

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 110.

comparecencia del mundo como tal, es decir, el mundo como horizonte a partir del cual el ente puede mostrarse en su ser.

De tal forma que no es que, de pronto, el mundo desaparezca ante los ojos, sino justamente comparece en su absoluta desnudez. Decir que comparece en su “absoluta desnudez” significa que al venirse abajo el plexo referencial que constituye la totalidad de los entes intramundanos, no hay aniquilación alguna, sino que se “presenta” el mundo, como pura posibilidad, que en tanto posibilidad es indeterminada y, en tanto indeterminación, podemos decir que es nada.

Hemos dicho que aquello que angustia no es localizable. No se puede decir, como en el caso del miedo que se acerca desde alguna zona. *El ante-qué de la angustia no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero en “ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el ser-en esencialmente espacial.*¹⁸⁰ No es ésta o aquella zona desde donde lo que angustia se aproxima. Es justamente el Ahí constitutivo del Dasein, la zona misma, la apertura, desde la que la angustia emerge. Lo que angustia, dice Heidegger, *ya está en el Ahí —y, sin embargo, en ninguna parte, está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte.*¹⁸¹ Y es que el Ahí, como lo hemos indicado, no alude a lugar alguno: el Ahí es ninguna parte, no es aquí o allí, sino la constitutiva apertura del Dasein, que justamente Heidegger expresa como “ninguna parte”.¹⁸²

En la medida en que la angustia es un modo del encontrarse, no sólo es angustia *ante*, sino angustia *por...* Hemos dicho que el *ante-qué* de la angustia es lo indeterminado, en ésta se hace patente la nada. Al abordar el *por-qué* de la angustia Heidegger afirma: *Aquello por lo que la angustia*

¹⁸⁰ ST, p. 209. (Traducción modificada).

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Véase *supra*, capítulo tres, pp. 85-86.

se angustia es el ser-en-el-mundo mismo.¹⁸³ Al abordar el fenómeno del ser-en-el-mundo en cuanto tal, lo que se muestra no es “algo”, ya que dicha estructura no se identifica con contenido ni ente alguno. En este sentido lo que se muestra es “nada”. Desde esta consideración, la angustia *ante* y la angustia *por* se identifican, ya que en ambos se revela el ámbito no de lo óntico sino de lo ontológico: no se trata de “algo”, sino de “nada”.

Hemos mencionado antes que en la angustia, los entes intramundanos y la coexistencia con los otros no ofrecen ya nada, no dicen ya nada. Es por ello que la angustia le quita al Dasein la posibilidad de interpretarse a partir de lo otro y lo devuelve a sí mismo; pero al devolverlo a sí mismo es devuelto a la apertura, a la indeterminación que él mismo es. El Dasein se encuentra cotidianamente absorbido en el mundo de la ocupación. A esta absorción en lo otro, que no es él mismo, Heidegger la ha denominado caída.¹⁸⁴ La caída mienta esta tendencia característica del ser-en-el-mundo: en la medida en que el hombre es irremediamente en el mundo, en la medida en que su relación con él se expresa de manera originaria en el trato, tiende a interpretar su ser a partir del ser de los entes intramundanos.¹⁸⁵ La caída mienta este estado de absorción irrebasable, pero de un modo singular. En efecto: *El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad*.¹⁸⁶ Esto es, en la caída, es el fenómeno del “uno”, de la impropiedad, el que rige el modo de ser-en-el-mundo.¹⁸⁷ Éste ofrece al Dasein la posibilidad de interpretarse desde la certeza, la seguridad, la permanencia; ofrece al Dasein la posibilidad de sentirse en casa. La presunción de haberlo visto y comprendido todo, propio de las habladurías y la curiosidad crean en

¹⁸³ *ST*, p. 210. (Traducción modificada).

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 198.

¹⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 145.

¹⁸⁶ *ST*, p. 198.

¹⁸⁷ Sobre el fenómeno del “uno”, cf. *ST*, pp. 150-154.

el Dasein la impresión de poder controlarlo todo, de la cual se deriva una tranquilidad que, en realidad nada tiene que ver con la quietud o la serenidad características del ser propiamente, sino con una movilidad extrema que tiene que ver más con la alienación y la enajenación propias del “estar en todo y ninguna parte”.

Por el contrario, en la angustia, el Dasein es arrebatado de raíz de este estado interpretativo. La angustia aísla, pero este aislamiento no hace del hombre un sujeto apartado o confinado, sin mundo. En la angustia, aislar, significa llevar de vuelta al Dasein hacia su propio poder-ser-en-el-mundo. Aquello *por lo que* el Dasein se angustia es por su ser como ser-en-el-mundo. Es esta copertenencia entre Dasein y mundo la que se revela como angustiante, porque lo revelado sobre el mundo, en realidad es lo revelado sobre sí mismo: la irrelevancia del ente intramundano, la comparecencia del mundo como nada, es su propia comparecencia.

Aislar alude aquí a la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo como ser-en-el-mundo, de asumir o no dicha nulidad, de tal modo que el Dasein es *libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre...*¹⁸⁸ El aislamiento que se opera en la angustia, si bien no refiere a la idea del *solus ipse*, esto es, a la noción del sujeto aislado, sí alude a ese regreso del Dasein a sí mismo, regreso que implica una vuelta al no fundamento, a la nada que lo constituye, en la medida en que su modo de ser es la existencia.

La identidad del *ante-qué* y el *por-qué* de la angustia se extienden al tercer momento constitutivo del encontrarse, esto es, *al angustiarse mismo*. El angustiarse como tal es un modo fundamental del ser-en-el-mundo.¹⁸⁹ Para Heidegger la angustia es considerada un estado de ánimo fundamental porque en ésta se hace patente el fundamento, pero ¿de qué fundamen-

¹⁸⁸ *ST*, p. 210.

¹⁸⁹ Cf. *idem*. (Traducción modificada).

to se trata? Justamente, podemos decir, del no fundamento. La angustia revela esta nada fundamental, el carácter de fundamento no reside en ser substancia, supuesto, punto de partida, sino en ser lo más originario. La revelación que la angustia opera del fundamento es en realidad la revelación de lo más originario, esto es, la nada.

Hemos dicho ya que la nada que se revela en la angustia lo hace a partir del mostrarse del mundo como totalidad, que no puede ser entendido como conjunto de los entes, sino como aquello que los antecede. Es verdad que cualquier estado de ánimo es un modo de apertura que revela el estar ya en el mundo, y abre a la totalidad del mundo, no a un aspecto del mundo sino a su totalidad. Desde la tonalidad afectiva es el mundo entero el que me es abierto como alegre, triste o aburrido; es la totalidad del mundo la que está en juego en los estados de ánimo. Pero el privilegio de la angustia sobre los demás templos anímicos es que, si bien en estos se abre siempre un mundo, éste es un mundo que puede ser calificado de impropio, en la medida en que está orientado por las cosas del mundo, por los entes intramundanos.¹⁹⁰ Dicho sea de paso, es por ello que con frecuencia solemos resolver y saldar el fenómeno de la afectividad vinculándola con una causa o un objeto determinado, cosa que como se ha mencionado ya en los párrafos 9 y 10 de la presente investigación, es equivocada. En la angustia, en cambio, dicha vinculación es imposible, ya que es el mundo como mundo, en su insondable e inconceptualizable presencia el que aparece.¹⁹¹

¹⁹⁰ Cf. *ibidem*: *Ciertamente es esencial a todo encontrarse abrir siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, ser--en, sí-mismo). Pero sólo la angustia aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.* pp., 212-213. (Traducción modificada).

¹⁹¹ Cf. A. Leyte, *Heidegger*, p. 123.

Ahora bien, en la angustia, dice Heidegger, uno está “desazonado”. Esta “desazón” (*Unheimlichkeit*) es la que se expresa en el “nada y en ninguna parte” que la angustia abre. Estar en ninguna parte es un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). Y es que en sentido estricto, el Dasein no podría estarlo: ser Dasein ha sido determinado justamente como apertura, desfase original, umbral, tránsito.¹⁹² ¿Cómo podría un ser de dicha “naturaleza” sentirse en casa? Sólo desde la impropiedad, la negación, el esquivo. En la angustia, hemos dicho, la familiaridad cotidiana se derrumba. Ese trato familiar que caracteriza mi ser-en-el-mundo de pronto es reemplazado por un extrañamiento inquietante ante el cual no hay nada que decir. El suelo, el piso, por decirlo de alguna manera, se quiebra, se muestra en su quiebre. Sin tener de qué sostenerse, el Dasein se vuelve a sí mismo, pero él mismo es este no-estar-en-casa. En la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, el derrumbe del mundo no es sino su propio derrumbe. Aislado: no como una subjetividad, no encerrado en sí mismo, no clausurado, sino como ser-en-el-mundo, esto es en su apertura, que se revela como carente de sentido. La angustia trae al Dasein de vuelta a sí mismo en tanto que ser-en-el-mundo, pero “en tanto” que ser-en-el-mundo, en realidad es “en tanto” que no en casa.

Una vez descrito el modo en que la angustia abre, puede entenderse que en la caída el Dasein huye no ante los entes intramundanos, como en el caso del micdo, sino justamente hacia ellos, porque en éstos se pretende encontrar la seguridad y la tranquilidad buscadas. Ahora bien, a propósito de lo anterior Heidegger afirma: *El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el micdo.*¹⁹³ Con ello lo que se quiere poner de manifiesto es que porque el Dasein está originariamente atravesado por la nada, entonces tiende a quedar absorbido

¹⁹² Cf. *ibidem*, pp. 77-86.

¹⁹³ *ST*, p. 208.

por lo ente, y puede tener miedo. En efecto, sólo un ente que está atravesado por la nada, nada que se revela en la angustia, puede entonces tener miedo por esto o aquello. En este sentido podemos decir que el carácter óntico de los estados de ánimo se “deriva” de esta situación originaria, de esta radical falta de fundamento. Dicho de otra manera; porque el Dasein está estructuralmente atravesado por la nada es un ente susceptible de afección, afección que se hace patente en los estados de ánimo.

Tal y como lo hemos indicado, la angustia procede de la propia condición ontológica del Dasein, sin embargo, fácticamente el Dasein retrocede, huye de ésta, se “da la espalda”. De tal modo la posibilidad de sentirse en casa que la huída puede ofrecer, en realidad no es sino una evasión: *El tranquilo y familiar ser-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.*¹⁹⁴ Lo más originario para el Dasein es este no sentirse en casa, esta falta de familiaridad. Es precisamente por esta falta original que el Dasein busca en la cotidianidad lo familiar, que no es, en sentido estricto, sino un espejismo. Por ello, podemos afirmar que la angustia esta a la “base” de cualquier otro estado de ánimo.

El Dasein queda absorbido en los entes, perdido, confundido, porque está huyendo de sí mismo: de sí mismo, lo hemos dicho ya, como ser-en-el-mundo. Pero en medio de este quedar absorbido en los entes, propio del ocuparse cotidiano, la angustia puede *surgir en las situaciones más anodinas.*¹⁹⁵ La angustia no procede de estados que aparentemente facilitarían su surgimiento. Precisamente como no está vinculada en su origen a ningún ente intramundano ni a circunstancia alguna, su surgir es totalmente impredecible. Sin embargo, aunque la angustia procede de la condición ontológica del Dasein, Heidegger afirma que se trata de un estado de ánimo poco frecuente.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 211. (Traducción modificada).

¹⁹⁵ Cf. *idem*.

Pero ¿qué significa este “poco frecuente”? que en la medida en que el Dasein cotidianamente está orientado por lo ente, “da la espalda” a la nada que revela la angustia, aunque ésta tiene carácter constituyente. El carácter constituyente de la angustia a lo que alude es al carácter constituyente de la nada. Decir que la angustia está latente, es decir que lo “latente” es la nada que ella revela.¹⁹⁶

En este sentido, “poco frecuente” no puede aludir a que en pocas ocasiones aparece algo que provoca angustia, o que tal estado de ánimo pertenece a individuos particularmente lúcidos, “privilegiados”, tampoco a que sea necesario estar siempre angustiado para poder filosofar. El Dasein está atravesado por la nada, nada que se muestra en la angustia, pero también el Dasein en tanto que ser-en-el-mundo es ya en-medio de los entes, ocupándose de... Por lo tanto es importante advertir que la angustia surge desde este estado de absorción en lo ente y lo “quiebra”. Lo angustiante es justamente que lo muestra en su “quiebre”. Sobra repetir que ni caída ni angustia refieren a un estado meramente psicológico, tampoco son resultado de una elección, reflexión, o intuición alguna. En tanto que modos de ser son previos al orden de lo facultativo y psicológico.

Hemos dicho ya que la angustia aísla al Dasein, ahora hay que señalar que este volver del Dasein a sí mismo le revela la posibilidad de ser propia o impropia. Los fenómenos de la propiedad y la impropiedad que Heidegger introduce en el análisis de la angustia, no aluden a una consideración valorativa. Propiedad e impropiedad no son resultado de una deliberación, de una elección; por ende; no se sitúan en el orden de la acción moral. Propiedad e impropiedad pertenecen al ámbito de lo ontológico y lo que en ellos se expresa son los modos en los que la existencia es, antes de toda acción facultativa. Con ellos se expresa una modificación en el modo de asumir la cotidianidad. Pero, ¿por qué el análisis de la angustia libra acceso al fenómeno de la propiedad e impropiedad? Porque la angustia

¹⁹⁶ Véase *infra*, capítulo scis, pp. 162-163.

abre a la posibilidad misma de ser propia o impropia: no a la posibilidad de elegir entre ser propia o impropia, sino a la posibilidad misma, es decir, a la permanente e indisociable tensión entre propiedad e impropiedad. La angustia no emerge de la propiedad sino del ser posibilidad.¹⁹⁷ Pero una vez esto señalado es importante evitar toda interpretación que pretenda comprender propiedad e impropiedad como propiedades o actitudes que definan a un sujeto, o que un sujeto pueda “tener”. Ser propiamente no significa estar en un estadio superior de la existencia en la cual el Dasein pudiera instalarse.

No es que por un lado esté la propiedad y por el otro la impropiedad, y que el Dasein pueda elegir entre un modo de ser o de comportarse u otro. Son de tal manera cooriginarios que uno no podría entenderse sin el otro, su cooriginariedad alude a su ser sincrónica y no diacrónicamente. El Dasein es en-medio-de-los-entes y desde esta inmersión se revela la posibilidad de ser *poder-ser como tal*.¹⁹⁸

A través de la angustia se hace de golpe patente todo aquello que venimos describiendo a propósito del ser del Dasein. Este ha sido descrito como existencia, como el permanente estar fuera de sí, como aquello que no puede, por esencia, ser identificado como substancia. El Dasein no puede ser comprendido como algo abstracto y vaporoso, porque el Dasein es posibilidad fáctica, lo que significa que se encuentra ligado irremediablemente a lo ente, arrojado, abandonado a sí mismo. La angustia, al revelar la nada, abre de golpe la raíz del encontrarse y el comprender como modos de apertura, abre a la indeterminación, que no es otra cosa sino la nada.

¹⁹⁷ Cf. ST: [...] *la angustia abre pues al Dasein como ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento. La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.*, p. 210.

¹⁹⁸ Propiedad e impropiedad no hacen sino revelar la tensión constitutiva de aparecer y desistir que constituye el fenómeno. Así la impropiedad revela la orientación por lo ente, mientras que en la propiedad se hace “manifiesta” la nada.

V Encontrarse (*Befindlichkeit*) y temporalidad

§ 13. El cuidado: modo de ser del Dasein

El ser-en-el-mundo, tal y como lo hemos explicado, constituye una estructura originaria y total que, sin embargo, está constituida por diferentes instancias. La descripción de cada instancia, esto es, *el mundo*, *quién es en el mundo* y del *ser-en* ha sido llevada a cabo puntualmente por Heidegger. Sin embargo, lo que en el último capítulo de la primera sección de *Ser y tiempo* resulta imprescindible, es captar la unidad de ese todo estructural que se ha denominado ser-en-el-mundo.

La angustia, como lo expusimos en el capítulo anterior, libra acceso a esa totalidad revelándola como nada. Pero ¿existe un fenómeno en el que dicha totalidad se exprese? Un fenómeno que revele cada uno de los caracteres existenciales hasta ahora expuestos, no ya como partes de un compuesto, sino como unidad. Heidegger responde: el cuidado. Este fenómeno, en la medida en que expresa la unidad de lo hasta ahora descrito sobre el Dasein, debe ser comprendido como su propio ser.

¿Cómo logra mostrar Heidegger esta unidad que expresa el cuidado? Retrotrayendo el análisis de los caracteres de la existencia hasta su raíz originaria. Desde ésta se hará patente que las instancias que componen dicha estructura no tienen una relación de yuxtaposición sino de cooriginarie-

dad, y es debido a ésta que podemos hablar de un todo estructural. En efecto, la totalidad buscada no proviene de un elemento ajeno que vendría a dar, o a imprimirle cohesión a la estructura, sino que por el contrario, la unidad a la que esta totalidad apunta está ya presente en el todo y la funda. En este sentido afirma Heidegger: *Se busca un fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural.*¹⁹⁹

“La unidad buscada está ya presente y funda”, es “anterior” a cada momento de la estructura y “la hace posible”, esto significa: aquello que otorga unidad, tiene carácter de *a priori*, no se identifica con elemento alguno, y por ende se sitúa en el orden del principio, del origen. Pero el origen es comprendido, a su vez, como co-origen, no alude entonces a un principio único, porque no hace alusión al orden de lo categorial, de lo idéntico a sí mismo, como puede ser el caso de la sustancia. Que el origen no sea comprendido como único no significa que esté compuesto por diferentes “partes”, no podría estarlo, porque no es “algo”. Esta co-origenariedad debe por ello ser interpretada sincrónicamente. La mutua perrenencia de los momentos que constituyen la estructura significa que uno no puede ser entendido sin el otro, pero también —y tal vez este sea el carácter fundamental de la cooriginariedad— uno remite de raíz al otro. De tal manera, la unidad buscada es expresión de la cooriginariedad de las instancias estructurales antes descritas. Cooriginariedad que permite que se hable de una estructura total y no fragmentada.

Ahora bien, al plantearse la pregunta por la unidad del todo estructural, Heidegger vuelve sobre cada una de las determinaciones o caracteres existenciales para mostrar aún más radicalmente su original inseparabilidad. Tenemos así que de los modos de apertura que el análisis del *ser-en* ha determinado como encontrarse, comprender y habla se siguen respectivamente como caracteres ontológicos la facticidad, la existencialidad y la

¹⁹⁹ Cf. *ST*, p. 204.

caída que tomados en su sentido más originario, se traducen como estar-ya-en, anticiparse-a, estar-en-medio-de.²⁰⁰ Pero ¿en qué sentido, desde la unidad buscada, la facticidad se revela como ser-ya-en, la existencialidad como anticiparse-a y la caída como estar-en-medio-de?

Llegados a este momento nos resulta importante hacer notar que en la primera sección de *Ser y tiempo*, el encontrarse es el primer modo de apertura en el que Heidegger se detiene para llevar a cabo el análisis, seguido del comprender y el habla. Sin embargo, en la segunda sección de su tratado, cuando analiza la temporalidad correspondiente a cada modo de apertura, cambia el orden en el tratamiento de dichos fenómenos. De tal forma, el análisis inicia con el comprender para seguir con el encontrarse y el habla. Más adelante al exponer la cuestión de la temporalidad, veremos que este cambio no es azaroso o accidental, sino que es directa consecuencia de lo que el mismo desarrollo del análisis nos ha ido sugiriendo, aunque todavía sin hacerlo explícito: que el “ex” del término existencia, modo de ser del Dasein, es esencialmente futuro.²⁰¹ En este sentido podemos decir que para Heidegger hay preeminencia del futuro sobre el pasado y el presente o, de manera más precisa: el tiempo es considerado como originalmente futuro. El tiempo es aquello que siempre va hacia delante, lo imposible de re-tener, de re-traer.

Sigamos el hilo conductor establecido por el propio Heidegger y detengámonos en su análisis del comprender y de su respectivo carácter ontológico, esto es, la existencialidad. La existencia ha sido caracterizada como poder-ser: el Dasein es su posibilidad, que como tal posibilidad se revela en la angustia. Pero, en sentido estricto ¿qué significa este *poder-ser*? *Significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha anticipado siempre a sí mismo.*²⁰² Anticipado a sí mismo, es decir, en la medida en que su ser no está ya dado de una vez y concluido, sino que es posibilidad, no *ésta* o

²⁰⁰ Cf. A. Leyte, *Heidegger*, p. 126.

²⁰¹ Véase *infra*, parágrafo 14.

²⁰² *ST*, p. 213.

esta otra posibilidad, sino en sí mismo posibilidad, está siempre más allá de sí. “Más allá” que se realiza como un “más acá”, ya que ser posibilidad es ser posibilidad concreta. En la medida en que su ser es posibilidad se le ha anticipado. El carácter de anticipación al que la existencia refiere está vinculado a la noción de posibilidad. La posibilidad implica anticipación porque, en efecto, antes de ser, por ejemplo, un gran artista, he tenido la posibilidad de serlo. Con el término “anticiparse a sí mismo”, Heidegger alude al desfase originario del Dasein, a su carácter no subjetivo ni sustancial. El Dasein *siendo* es anticipadamente, porque ya antes de ser *ésta* o *esta* otra posibilidad, (en la que ya es) es en sí mismo posibilidad de serlo.

Este carácter de anticipación propio del Dasein presupone *estar ya siempre en un mundo*. Esto es lo que el encontrarse revela y que en términos ontológicos significa que el Dasein existe fácticamente.²⁰³ Estar arrojado en un mundo se traduce como *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*.²⁰⁴ El Dasein está ya consignado, comprometido, “embarcado”, arraigado al mundo, que en la angustia se ha manifestado como nada. En sentido estricto, “estar ya en” alude también a este desfase originario, es también anticipación (recordemos el carácter cooriginario del que hablamos líneas arriba) pero el énfasis del “estar ya en”, que se revela en la facticidad, muestra, no tanto el ser del Dasein como poder-ser, sino como el estar irremediable e irrebablemente en situación. Al no tratarse de ente alguno, el análisis de los momentos estructurales del cuidado es una cuestión de consideración (es a ello a lo que alude la cooriginariedad). Del mismo modo que el comprender es siempre afectivo y viceversa, el *anticiparse a sí*, es *anticiparse ya en un mundo*. Ser posibilidad “anclada”.

Ahora bien, *estar-ya-en* implica a su vez estar *en-medio-de...* en medio de lo ente que comparece, que se hace presente. Esto es lo que la caída, como carácter ontológico del habla, implica. El carácter impropio de la caída

²⁰³ *Ibidem*, p. 204.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 214.

da se deriva de su carácter de presentación, porque el presente es, en sentido estricto, impropio: no hay presente, lo que hay es tiempo, temporalidad, nos dirá Heidegger, y ésta sólo puede ser entendida como éxtasis.

Una vez que ha analizado los modos de apertura y los caracteres ontológicos que de ellos se desprenden, Heidegger llega a una definición del término "cuidado": *La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado (Sorge), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.*²⁰⁵

Observemos el trayecto que se ha seguido en relación con el análisis del término "cuidado". En el párrafo 12 de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger describe el modo de *ser en el mundo* como "trato" introduce el término "cuidado".²⁰⁶ En ese momento, el propósito del análisis es la descripción de la cotidianidad del Dasein, y en ese sentido, la cuestión del cuidado se muestra fenomenológica, pero no temáticamente. Todavía no se muestra como ahora se ha mostrado, es decir, como totalidad estructural originaria, como ser del Dasein. La primera caracterización del cuidado tiene como propósito mostrar la unidad entre mundo y *ser-en*; el cuidado indica ese vínculo sobreentendido, sin hacerlo todavía relevante, simplemente lo ha descrito. La estructura de ese vínculo todavía no se ha hecho explícita en el párrafo 12. En cambio, ya en el párrafo 41 del último capítulo de la primera sección, antes de que muestre en la segunda sección que el tiempo es la unidad originaria, el cuidado se manifiesta como la última expresión fenomenológica de la unidad buscada.

Pero ¿qué es lo que se gana con esta nueva caracterización? En esta consideración se ha hecho patente la unidad de los caracteres mencio-

²⁰⁵ *Idem*, p. 214.

²⁰⁶ Véase *supra*, capítulo tres, pp. 89-90.

nados y la imposibilidad de comprenderlos en forma separada. Además, dicha estructura acentúa el carácter no estático, no sustantivo del ente que ha sido denominado “Dasein”. En realidad, la así llamada “etapa preparatoria” nos deja a las puertas de lo buscado: la temporalidad como sentido del Dasein.

§ 14. El sentido del cuidado: la temporalidad

A la pregunta por el ser del Dasein Heidegger responde provisionalmente a través del cuidado: éste fue definido como *el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-de...* Esta definición, dice el propio Heidegger, muestra con claridad un fenómeno estructuralmente articulado, que pone en evidencia la necesidad de sacar a la luz un fenómeno aun más originario.²⁰⁷ Pero ¿cuál es este fenómeno más originario?, ¿en qué consiste su originariedad? El análisis heideggeriano, fiel a la fenomenología, ha seguido la dirección del retrotraer; es decir, ha partido de la descripción del ente, en este caso del ente Dasein, para llegar al ser, objetivo tácito de *Ser y tiempo* y del pensar de Heidegger en su totalidad.

En este ir hacia atrás, Heidegger ha puesto de manifiesto la necesidad de ir del orden de lo ente al orden del ser, del principio: la búsqueda del origen se revela como la búsqueda por la unidad.²⁰⁸ La unidad buscada, es “previa” a la multiplicidad, no proviene de ésta. Pero, si este es el camino que sigue Heidegger ¿no es también, acaso, el mismo que siguió Aristóteles?, ¿el que siguió Kant? Podríamos afirmar que, en efecto, la búsqueda no es distinta, pero el sentido de lo buscado sí lo es. Y es que si bien, afirmar que en Aristóteles la unidad puede comprenderse como lo negación de lo

²⁰⁷ *ST*, p. 218.

²⁰⁸ Cf. *ibidem*: [...] *En la primera determinación de esta trama estructural, se hizo ver que, con respecto a la articulación de esta estructura, era necesario llevar aun más atrás la pregunta ontológica, hasta poner al descubierto la unidad integradora de esa multiplicidad estructural.*, p. 344.

múltiple implica una simplificación violenta a su pensamiento, lo que sí está presente en él es la idea de unidad referencial, unidad *per se*, que se expresa en la substancia. Noción que Heidegger intentará desmontar de raíz. De tal forma cuando Heidegger habla de unidad, lo que busca es poner de manifiesto que se trata de un fenómeno articulado. La unidad buscada no es pues aquella a la que podría referir la identidad sino la articulación (y por ende el sentido). De esta manera, podríamos decir, el camino que sigue Heidegger no es distinto al de la tradición. Las preguntas son las mismas pero el sentido de los términos será radicalmente cuestionado; sin renunciar a ellos, ahora serán radicalmente subvertidos.²⁰⁹

Hagamos ahora un recuento de los pasos seguidos por Heidegger. Al inicio de *Ser y tiempo* quedó bien claro que el propósito de esa obra es la pregunta por el sentido del ser.²¹⁰ La pregunta por el ser se desplazó al ámbito del sentido, pero este desplazamiento, como se señaló, de ninguna manera debe sugerir que sentido y ser sean dos cosas distintas, sino justamente que no lo son, ciertamente porque no son cosas. Lo que sí implica este desplazamiento es que ya nos deja en claro el punto de partida de la reflexión: la relación Dasein-ser, relación que se manifiesta como sentido. No hay ser fuera de la comprensión ni comprensión fuera del ser. Como consecuencia de la radicalidad que supone dicho punto de partida, la descripción que se hará del Dasein no será sino un reflejo de esta irrebasable vinculación. De tal manera que la pregunta por el ser del Dasein que encuentra su expresión en el cuidado, en realidad es la pregunta por esta relación constitutiva de ser. Cada uno de los caracteres de la existencia

²⁰⁹ Nos parece importante hacer notar el modo de relación que Heidegger mantiene con la tradición metafísica a lo largo de su pensamiento. Por un lado es fiel a la terminología y a los problemas planteados por ésta, pero los problemas, y por ende la terminología, serán dotados de un significado radicalmente distinto. Esta forma de proceder nos recuerda la doble tarea de destrucción y reelaboración que Heidegger atribuye a la filosofía en el párrafo 6 de *Ser y tiempo*.

²¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 23.

pone de manifiesto dicha relación. Del mismo modo que preguntar por el ser es preguntar por su sentido, la pregunta por el ser del Dasein (cuidado) en realidad es la pregunta por su sentido, y éste —afirma Heidegger— es la temporalidad.

Así, desde el horizonte de la temporalidad, *el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio de...* no es otra cosa que la expresión provisional de lo que en su sentido originario Heidegger denominará porvenir, pasado y presente: *El anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación.*²¹¹ Hemos de notar que en la cita señalada se afirma que el tiempo funda cada momento del cuidado y, en ese sentido, aunque es el punto al que el análisis pretende llegar, en realidad es lo previo y primero, el origen buscado.

A propósito de las instancias de la estructura que llamamos “cuidado” ¿de qué manera *el anticiparse a sí* puede ser comprendido como futuro? Heidegger afirma: *El dejar-se-venir-hacia-sí-mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno del porvenir [Zukunft].*²¹² Futuro mienta ese permanente estar vuelto del Dasein hacia su poder-ser, hacia sus posibilidades, que paradójicamente sólo se cumplirán de manera total en la muerte.²¹³ El futuro es en este sentido por-venir, venir a sí. Pero ¿cómo entender este venir, este regreso del Dasein a sí mismo? La cuestión estriba en entender el futuro como un regreso. Regresar, volver de donde se partió, pero sin olvidar que no se abandono ningún lugar, ningún centro. Volver es volver a la posibilidad que se es, al poder ser en cuanto tal.

²¹¹ ST, p. 344.

²¹² *Ibidem*, p. 343.

²¹³ Cf. *ibidem*: *El cuidado es estar vuelto hacia la muerte. La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el Dasein existe en forma propia en su integridad, como aquel ente que él —“arrojado en la muerte”— puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que existe de un modo finito.*, pp. 346-347.

Por-venir, pero ¿cuál es el sentido de este “por”? Venir, regresar a la posibilidad inicial: el carácter del “por” viene dado justamente porque este movimiento de vuelta no está dado, concluido ni terminado; el “por” tiene el carácter de la no conclusión. El “venir” al poder ser que se es.

Ahora bien, Heidegger nos dice: *Sólo en la medida en que el Dasein es, en general, un ‘yo he sido’ puede venir futurientemente hacia sí mismo volviendo hacia atrás. Siendo venidero en forma propia, el Dasein es propiamente sido.*²¹⁴ De esta manera se pone de manifiesto la implicación de pasado y futuro. En efecto, venir, regresar, sólo es posible en la medida en que se es sido, pero un sido que tampoco lleva en sí el carácter de conclusión. El pasado, entendido como sido, es lo no-concluido en la medida en que no es un “algo” que quedó absoluta y definitivamente atrás, sino que continúa siendo, pero no como presente sino justamente como siendo-sido.²¹⁵

En sentido estricto, el Dasein sólo puede haber sido en la medida en que es venidero: *El haber-sido [Gewesenheit] emerge en cierta manera del futuro.*²¹⁶ El pasado depende del futuro. Se puede decir que hay una prioridad del futuro sobre el pasado y el presente. Pero ¿cómo debe entenderse esta prioridad? Hemos dicho que anticiparse, adelantarse, es volver atrás, y que volver atrás es anticiparse. Sin embargo, aunque pasado y futuro se dan “a una”, la prioridad del futuro sobre el pasado estriba en que si bien el futuro es un volver a ese haber sido al que el pasado alude, ese haber sido, es, a su vez, poder ser, posibilidad: estar permanentemente fuera, lo excén-

²¹⁴ *ST*, p. 343.

²¹⁵ Sobre la no conclusión del estado de arrojado, como un hecho (pasado) no terminado, Cf. *ST*: *Pero, la condición de arrojado no yace detrás de él como un acontecimiento que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él, como cuidado, el Dasein es constantemente —mientras está siendo— su “que es...” Estando entregado a ser este determinado ente —única forma como él puede existir como el ente que él es— el Dasein es —existiendo— el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él no haya puesto por sí mismo el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga.*, p. 303.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 343.

trico. El futuro es sólo posibilidad, posibilidad que se mantiene como tal, que no se resuelve en un ente. Se trata de ese *fuera de sí* al que habíamos aludido al describir lo propio de la existencia. El pasado es lo sido, pero lo sido es posibilidad; por ello, se puede decir que lo primero es ser posibilidad no concluida. Hay que evitar pensar que la prioridad del futuro es la de “un tiempo sobre otro”, lo que está en juego en esta prioridad es que en el futuro, comprendido como éxtasis, se expresa más claramente la sincronía buscada. Es importante notar la sutileza del análisis, sutileza que impide a toda costa asir el tiempo en un concepto, determinarlo, fijarlo. Y que impide, a la vez, la consideración lineal y “separada” de pasado, presente y futuro, porque uno es ya el otro.

Nos falta entonces retomar el significado que Heidegger atribuirá al presente. Este es comprendido como *la posibilidad del hacer presente*, posibilidad que emerge de la condición del Dasein como *ser en el mundo en medio de entes*. En efecto, sólo porque el Dasein se ocupa cotidianamente de lo a la mano en el mundo circundante, puede entonces surgir algo como presente. El sentido de presente que se retiene es pues el de presentar: *El estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo presente del mundo circundante, sólo es posible en una presentación [Gegenwartigen] de este ente. Sólo como presente —en el sentido de hacer-presente— puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos.*²¹⁷

De lo analizado hasta aquí nos queda claro que futuro, pasado y presente se co-implican. El tiempo así entendido no puede ser concebido

²¹⁷ *Idem*. En la primera parte de *Ser y tiempo*, al establecer los modos de apertura, Heidegger señala el encontrarse, el comprender y el habla. Sin embargo, al iniciar la segunda sección de la obra y mostrar su vinculación con el tiempo, nuestro filósofo introduce la caída, como si ésta fuese un modo más de apertura o como si se identificara con el habla. Sobre la distinción y relación entre un modo y el otro existen varias interpretaciones. Por ejemplo, Tatiana Aguilar distingue el presente del habla del de la caída, siendo el primero propio y el segundo impropio. Cf. *op. cit.*, pp. 249-257.

como la mera sucesión de “ahoras”, de actualidades, porque justamente el tiempo es la no-actualidad. El tiempo siempre escapa y rebasa la actualidad. El tiempo así comprendido sugiere no una diacronía sino una sincronía.²¹⁸ Por ello podemos afirmar que: *Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos temporalidad.*²¹⁹

De tal manera, la noción de temporalidad en el sentido originario no puede identificarse con la noción vulgar de tiempo. En efecto, para ésta el futuro es lo que será y todavía no es, el pasado lo que fue y el presente el ahora, el instante. Desde esta comprensión, que surge de la interpretación inmediata y regular del Dasein como ser-en-el-mundo, desde la cotidianidad, los momentos del tiempo han sido nivelados en “ahoras” sucesivos, el tiempo se ha convertido en una mera secuencia, ha sido comprendido como un ente. Y es que si el Dasein lleva en sí la tendencia a comprenderse a partir de los entes, el tiempo no será la excepción de esta comprensión. Así, el tiempo queda interpretado como algo susceptible de ser medido, localizable en una sucesión lineal: el antes, el después y el ahora en el que se está. Esta interpretación impropia del tiempo no es falsa, sino derivada.

La temporalidad en sentido originario queda caracterizada como *El originario “fuera de sí”, en y por sí mismo. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporalidad. La temporalidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis.*²²⁰ La temporalidad es ese originario fuera de sí que se revela como origen, principio. Pero resulta imprescindible reparar en el hecho de que justamente a este permanente y originario “estar fuera de” es a lo que en la primera parte de *Ser y tiempo* se alude con el término existencia. De tal manera que al reconocer la

²¹⁸ Cf. A. Leyte, *Heidegger*, pp. 141-145.

²¹⁹ *ST*, p. 344.

²²⁰ *Ibidem*, p. 346.

temporalidad como éxtasis, lo que se está haciendo es reconociendo la temporalidad radical de la existencia.

Al exponer los momentos del cuidado se indicó que estos no encuentran su unidad en un elemento ajeno que venga a reunirlos. Si en realidad estos son expresión de la temporalidad entendida como éxtasis, se debe evitar ante todo interpretar los llamados éxtasis del tiempo como partes o elementos que vienen a unirse *a posteriori*. El tiempo es el éxtasis mismo, aquello que en tanto origen, es principio, *a priori*, mas un *a priori* indeterminado, imposible de ser comprendido desde el orden de lo categorial. El tiempo no es un ente.²²¹

La unidad del cuidado, aquella que impide considerar dicha estructura como la yuxtaposición de distintos elementos, proviene en realidad del tiempo: *La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado.*²²² La temporalidad se revela como el sentido del cuidado, lo cual implica que el ser del Dasein es tiempo. En efecto, hemos afirmado antes que el ser del Dasein es el cuidado y ahora se hace explícito que el sentido del cuidado es el tiempo. Pero en realidad ahora podemos dar un paso más: en la medida en que se ha comprendido la radicalidad del modo de ser del Dasein —esto es, Dasein como existencia, irrebasable e ineludible relación de ser— se sigue que si el ser del Dasein es comprendido como tiempo es porque el ser es tiempo.²²³ Digámoslo de otro modo: el Dasein es tiempo

²²¹ Cf. *ibidem*: *La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporalidad misma se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, "a lo largo del tiempo". La temporalidad no 'es' en absoluto un ente.*, p. 345.

²²² *ST*, p. 345.

²²³ A. Leyte hace relevante, y con ello logra mostrar el rigor y la coherencia del análisis heideggeriano, que en la noción de existencia —que se encuentra al inicio de *Ser y tiempo*— está ya implícita la noción de tiempo que se revela en la segunda sección del mismo

porque el ser lo es, no porque él como punto de partida o instancia determinada lo sea, este “giro” respecto a la modernidad proviene de la noción de existencia, de la propia disolución de la subjetividad. Si el sentido de ser del Dasein es el tiempo, no es porque sea un atributo o propiedad suya, sino porque él mismo es relación de ser.

Llegados a este punto, resulta comprensible lo que hemos explicado anteriormente a propósito de la diferencia ontológica y de la relación Dasein-sentido: la razón por la cual podemos afirmar que el ser no es ente es porque es tiempo. Tiempo que, en la medida en que es el permanente estar fuera, repele toda posibilidad substantiva de permanencia. Repele entonces todo aquello que es atribuible e identificable con lo que llamamos ente, y sin embargo, *ser sólo se dice en los entes*.

§ 15. La temporalidad del encontrarse

Al abordar en nuestro capítulo cuatro el encontrarse como modo de apertura, hemos indicado ya que a través de éste se hace patente la facticidad. Nos dice Heidegger: *El temple anímico lleva al Dasein ante su condición de arrojado, pero de tal manera que ésta no queda conocida como tal, sino incluso más originariamente abierta en el modo “como uno se siente”*.²²⁴ La condición de arrojado propia del Dasein no queda conocida como tal, es decir, no queda conocida de modo objetivo y teórico, y no puede ser así porque, en efecto, su “naturaleza” no está al alcance de ese tipo de conocimiento. Sin

trurado. De tal manera afirma: “Si ex-sistencia alude a ese estar ‘fuera de’, el sentido de esa existencia (de la cura) es la temporalidad, que se entiende como unidad de los ‘ex -stasis’ del tiempo. El ‘fuera de’ que se encontraba en el punto de partida se vuelve a encontrar al final y define la pauta para reconocer el sentido del ser en general. Y este sentido, este ‘fuera de’ se revela directamente como lo opuesto a la substancia, que es aquello permanentemente concentrado en sí mismo, ‘dentro de’.”, (cf. A. Leyte, *Heidegger*, pp. 142-143.)

²²⁴ *ST*, p. 356. (Traducción modificada).

embargo, ella se hace originariamente patente a partir de los estados de ánimo, esto es, a partir de cómo uno se siente, y no de cómo uno se piensa o se intuye. Recordemos lo que mencionábamos antes: ninguna intuición sería capaz de abrir algo así como lo amenazante.²²⁵

Ya que la condición del Dasein es la del estar arrojado es constitutivamente vulnerable. Esta vulnerabilidad, este abandono a sí mismo, es lo que hace posible los estados de ánimo. Hay estados de ánimo porque originariamente la existencia es fáctica, abandonada a sí misma, y de esta estructural vulnerabilidad surge la imposibilidad de no ser afectados, de quedar, por así decirlo, inmunes. Aun la serenidad o la contemplación en su estado más elevado es ya un estado de ánimo, un modo de estar, de encontrarse en la existencia. Por ello nuestro autor afirma: *El encontrarse se funda, pues, en la condición de arrojado.*²²⁶ Fijémonos bien no en el giro, pero sí en el matiz de dicha afirmación respecto a lo afirmado en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*. De acuerdo con lo desarrollado en la primera sección, es decir, la descripción del ente Dasein, Heidegger afirma que a través del encontrarse se muestra la facticidad, pero el análisis ha seguido el camino hacia lo más originario; y una vez situados en el horizonte de la temporalidad, nos dice que el encontrarse, que revela la facticidad, se funda en ésta. De tal forma que la facticidad es, frente al encontrarse, lo más originario.

El encontrarse tiene su origen en la facticidad, con ello se pone de manifiesto que la temporalidad del encontrarse remite al pasado en sentido originario. Es decir, el encontrarse se funda en el *sido*: sólo en un ente que *ha sido*, de la manera señalada, es decir, no como algo concluido, (o, que ha cesado en su ser), sino como aquel *sido* que aparece sincrónicamente con el porvenir y el presente, puede desvelarse algo así como la facticidad.

²²⁵ Cf. *ibidem*, p. 162.

²²⁶ *ST*, p. 357. (Traducción modificada).

El encontrarse se funda en la facticidad y, a la vez, es ésta la que hace posible el encontrarse: *El llevar ante el ente arrojado que es uno mismo no crea el haber sido, sino que es el éxtasis del haber sido el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo.*²²⁷ De tal manera que no se trata de un volver y constatar en el encontrarse algo así como un hecho dado que denominamos condición de arrojado. Dicha condición nos acompaña siempre, no es algo que queda atrás, porque es en la medida que existo, que existo como arrojado en la existencia. Por ende, los estados de ánimo no constatan algo que fui, algo que —en tanto concluido— sea susceptible de ser objetivado. En los estados de ánimo queda justamente abierto eso que fui, pero que sigo siendo. Se trata de un *encontrar-se*: soy lo que he sido siendo. No se trata de encontrarse con algo, de volver a algo, porque en sentido estricto, eso que en el encontrarse se revela no es algo, sino “yo” mismo como apertura, es decir como Dasein. Por ello, no se trata de *algo*, sino en todo caso de *nada*.

Hemos dicho que los estados de ánimo brotan del *haber-sido*, pero, además ¿cuál es el carácter de este *haber-sido*? ¿qué es lo que con el *sido* se pone de manifiesto? Para el Dasein el haber sido expresa esa dimensión anónima que lo constituye, esa dimensión que no permite que el Dasein pueda ser considerado como un yo idéntico a sí mismo, sustrato o substancia. Pero ¿de qué modo el *sido* remite a este anonimato? Justamente porque el Dasein *ya ha sido siempre*, no es principio o causa de sí mismo. Decir *soy sido* es precisamente afirmar: no soy el inicio, el origen. Desde luego que al afirmar esto, Heidegger no está reconociendo un principio supremo que sea causa de la existencia, a lo que está haciendo referencia es al desfase originario que la constituye. Este desfase no permite hablar, en sentido originario, de posesión o identidad alguna. Es por esto que podemos afirmar que el Dasein siempre llega tarde a la existencia. Desde esta

²²⁷ *Idem.*

interpretación del *haber-sido* se hace imposible la comprensión del hombre como centro del universo o razón que puede eventualmente conocer, controlar y modificarlo todo. El desplazamiento del hombre, entendido como Dasein, es radical y lo es porque el desplazamiento no proviene de algo externo que lo coloque en otra posición, sino que proviene de su propia esencia.

Haber-sido no debe comprenderse como *haber sido esto o aquello*, como algo determinado, porque eso que me determina, esa determinación que es ya una carga, es justamente la indeterminación. Una vez más el sentido del término “determinación” es aquí subvertido: lo único determinado en el Dasein es la indeterminación, lo que implica que el pasado está determinado por el porvenir. Con ello se pone claramente de manifiesto la cooriginariedad ya aludida de pasado y futuro.

Cuando se considera que los estados de ánimo son meras vivencias que vienen a colorear la realidad y se les reduce a simples fenómenos psíquicos, olvidamos su función existencial originaria y, por ende, su carácter tempóreo. Los estados de ánimo se temporalizan, porque es la existencia misma la que lo hace, estos no son más que manifestación de aquélla. Por ello: *Lo que para la observación presenta el carácter de un fugaz aparecer y desaparecer, pertenece a la estabilidad originaria de la existencia.*²²⁸ Ese fugaz aparecer y desaparecer, esa fugacidad propia de los estados de ánimo es en realidad la propia de la existencia. Pero entonces ¿qué quiere decir Heidegger con “estabilidad originaria de la existencia”? ¿Hay que interpretar que la existencia es estabilidad “sobre” la cual vienen, fugazmente, de paso, los estados de ánimo? De ninguna manera. Hay estados de ánimo y éstos tienen el carácter de la fugacidad porque obedecen al carácter finito de la existencia. Son algo así como “ventanas de la existencia”. Así, por estabilidad originaria de la existencia habría que entender: la no-estabilidad.

²²⁸ *Idem.*

De acuerdo con lo que hemos visto, y a modo de síntesis, revisemos lo que Heidegger afirma: *La tesis de que "el encontrarse se funda primariamente en el haber-sido" sostiene que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un retrotraer hacia...Pero no es éste el que produce el haber-sido, sino que la el encontrarse pone cada vez de manifiesto para el análisis existencial un modo del haber-sido.*²²⁹ El encontrarse es un retrotraer, esto es, un llevar "hacia atrás", "hacia atrás" en el sentido de un "volver" a lo más originario, en el que es puesta la facticidad de manifiesto, facticidad que se revela como haber-sido, y que hace posible lo que denominamos estados de ánimo. El haber-sido (la facticidad) hace posible el encontrarse (como retrotraer) y no éste el haber-sido. Observémoslo bien: lo que el acceso revela (el encontrarse) es lo que, a su vez, hace posible el acceso.

La comprensión ontológica de los estados de ánimo descansa sobre el horizonte de la temporalidad: es el haber-sido, esto es, la facticidad la que hace posible los estados de ánimo. Toda interpretación de carácter psicológico o antropológico supone, implícita o explícitamente, dicho horizonte. En efecto, la condición de posibilidad de los estados de ánimo ópticamente considerados, esto es, en su qué, y en su cómo, sólo es posible sobre la base de la temporalidad. Un ente concebido fuera del tiempo sería incapaz de sentirse afectado, incapaz de sentir una profunda tristeza o melancolía.

Hemos dicho que el encontrarse se funda primariamente en el haber-sido. Éste es el elemento determinante de la afectividad. Pero en la medida en que los distintos éxtasis del tiempo se co-implican, es necesario preguntarse de qué manera en el encontrarse actúan el presente y el futuro. Para mostrar esta implicación, Heidegger volverá a abordar el análisis del miedo y de la angustia, pero ahora desde el horizonte de la temporalidad. De tal forma, se preguntará de qué manera el haber-sido, el porvenir y el presente, actúan en dichos fenómenos.

²²⁹ *Idem.*

Hemos comentado ya que el miedo es un modo impropio del encontrarse. *El ante-qué* del miedo es siempre un ente intramundano que comparece como amenazante; aquello que amenaza se acerca en la cercanía: *Pero este abrir del miedo ante... ¿no es acaso un dejar venir a sí? ¿No se ha definido, con razón, el miedo como la espera de un mal venidero? ¿No es el futuro el sentido tempóreo primario del miedo, más bien que el haber-sido?*²³⁰ En efecto, en la medida en que al miedo pertenece un estar a la espera, podríamos saldar rápidamente la cuestión afirmando que el futuro (en sentido impropio, esto es, comprendido como aquello que todavía no es, pero que va a ser) es el modo del tiempo que caracteriza al miedo, y no el haber-sido, tal y como lo hemos afirmado.

Pero este estar a la espera de algo amenazador sólo es posible en un ente que en su ser es capaz de sentirse amenazado. Por ende, lo determinante del miedo no está en el esperar un mal que se aproxima, sino en el hecho de que eso que se aproxima, ese *ante qué*, pueda resultar amenazador. El específico carácter afectivo del miedo consiste en que el estar a la espera de... es un retrotraer a la condición del ente capaz de sentir miedo: porque el Dasein es capaz de sentir miedo constitutivamente, se puede esperar algo, un *ante qué* amenazante, de tal manera que el miedo no surge de la espera misma, sino ésta de su condición previa.²³¹

Ahora bien, en el miedo —nos dice Heidegger— este retrotraer al estado de arrojado se lleva a cabo de tal manera que el Dasein se cierra. ¿Cómo debemos entender este “cerrar” característico del miedo?, ¿de qué manera se puede decir que los estados de ánimo “cierran” si han sido definidos como modos de apertura? Recordemos lo dicho a propósito

²³⁰ *Ibidem*, p. 358.

²³¹ Cf. *idem*: *Este carácter consiste en que el estar a la espera que es inherente al miedo retrotrae lo amenazante hacia el ocupado poder-ser fáctico. Retrocediendo hacia el ente que soy yo, lo amenazante sólo puede ser aguardado y, por consiguiente, el Dasein amenazado, si el “hacia qué” del retroceder hacia... ya está extáticamente abierto en general.*

del carácter evasor de los estados de ánimo.²³² En el miedo este retrotraer es rechazado, no asumido, y este cerrar tiene el modo de la aversión. De la aversión surge la confusión, confusión que, a su vez, se funda en un olvido. Pero ¿qué es lo que se olvida? La nihilidad constitutiva del *Da-sein*. La confusión es lo propio de la existencia impropia, el miedo ha sido caracterizado como un temple anímico impropio: en él prevalece la confusión, el olvido, el escapar de... El olvido cumple la función de un escape no voluntario. En el miedo se concatenan confusión, aversión, evasión, olvido, como un movimiento incapaz de detenerse en alguna posibilidad, porque justamente todas se han abierto como posibles, ahora también las imposibles: *El que tiene miedo no se detiene en ninguna de ellas; el "mundo circundante" no desaparece, sino que comparece en un ya no saber a qué atenerse dentro de él. Al olvido de sí que tiene lugar en el miedo, le es propia esta confusa presentación de lo primero que viene. (...) La presentación auto-olvidada de una maraña de posibilidades flotantes hace posible la confusión que constituye el carácter afectivo del miedo.*²³³ Así dicho, lo determinante del miedo no es estar a la espera de un mal, sino la confusión que la constituye. Dicha confusión se hace patente como un estado de perturbación, de abatimiento y desorden. La enunciación de todos estos caracteres enfatiza la impropiedad del miedo frente a la propiedad que se revelará en la angustia. En ésta lo característico será justamente la falta de turbación, la claridad, que nada tiene que ver con la claridad del conocimiento racional, sino como lo dice el propio Heidegger, con la clara noche de la angustia.²³⁴

²³² Véase *supra*, capítulo cuatro, pp. 103-104.

²³³ *ST*, p. 358.

²³⁴ Cf. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003: *Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada.*, p. 31. En adelante *QM*.

Heidegger concluye así: *La específica unidad extática que hace existencialmente posible el atemorizarse se temporiza primariamente a partir del olvido, tal como ha sido caracterizado, el cual, como modo del haber-sido, modifica la temporización del correspondiente presente y futuro.*²³⁵ El olvido es un modo del haber-sido. En efecto, olvidar es olvidar lo sido. El olvido cierra. Cierra y hace presente lo olvidado como olvidado, sin descubrirlo o iluminarlo. Aunque no todo olvido se identifica con el miedo. En el miedo, lo olvidado proviene de la confusión y aversión ya descritas, ante el estado de arrojado propio del Dasein. En el miedo, olvido y espera hacen presente lo temido; en la espera, en el acto de esperar, se hace presente lo esperado como esperado y no como lo que está ya aquí.

Analicemos ahora los elementos propios de la angustia. Ésta ha sido considerada un estado de ánimo fundamental: *la angustia pone al Dasein ante su más propio estar arrojado, desvelando lo desazonante del modo cotidianamente familiar del ser-en-el-mundo.*²³⁶ Al igual que el miedo, y que toda disposición afectiva, en la angustia se pueden distinguir los caracteres estructurales ya mencionados: el *ante-qué*, el *por-qué* y el *angustiar-se mismo*. Se ha analizado cómo en dicho estado de ánimo el *ante-qué* y el *por-qué* coinciden: en ambos casos se trata del Dasein mismo. En efecto, a diferencia del miedo, podemos decir que el *ante-qué* de la angustia no es un ente que comparezca en el mundo, sino del Dasein como ser-en-el-mundo. En la angustia los entes intramundanos ya no dicen nada, carecen en absoluto de significatividad, resplandecen en su irrespectividad. Es esto lo que angustia, no el que dejen de aparecer y que nos enfrentemos a una especie de vacío: lo determinante es que su aparecer ya no dice nada, el ocuparse cotidiano ya no encuentra nada a partir de lo cual pudiera comprenderse. Por ello el Dasein es devuelto a sí mismo, de tal manera que eso

²³⁵ *ST*, p. 359.

²³⁶ *Idem*. (Traducción modificada).

ante lo cual se angustia, es decir, el objeto de su angustia y *aquello por-qué* se angustia, esto es la causa del angustiarse, es él mismo en cuanto ser-en-el-mundo.²³⁷

Este ser devuelto a sí mismo propio de la angustia, no tiene el carácter de la espera. En la angustia, lo que angustia está ya ahí, no hay nada por venir, nada que esperar. La angustia, nos dice Heidegger, se *angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en su desazón*.²³⁸ No hay, pues, evasión alguna: la angustia abre la existencia en su desnudez más íntima y la revela como existencia arrojada; es decir, como fundamento de una nihilidad. La condición de arrojado abierta en la angustia se revela en su carácter de no conclusión, en su carácter repetible, no consumado.

La angustia se funda primariamente en el haber-sido y sólo a partir de éste se temporizan el futuro y el presente.²³⁹ El futuro se revela en la angustia como la posibilidad del poder-ser más propio. Devuelto a sí mismo el Dasein puede tomarse a sí mismo como lo que es, un arrojado estar vuelto hacia la muerte.²⁴⁰ Igualmente, el presente se revela como el estar sostenido propio de dicho estado de ánimo, sostenido, retenido en él.²⁴¹

Ahora bien, aunque la angustia como el miedo se fundan en el haber-sido, es importante señalar que en la angustia el futuro, entendido originariamente, juega un papel fundamental y decisivo. Mientras que en el

²³⁷ Cf. *ibidem*: *Esto implica, sin embargo, que el ocupado estar a la espera no encuentra nada desde donde pudiera comprenderse a sí mismo, y que, al intentar asir algo, sólo encuentra la nada del mundo; al tropezar con el mundo, el comprender es llevado por la angustia hacia el ser-en-el-mundo en cuanto tal; pero este ante-qué de la angustia es también su por-qué.*, p. 360. (Traducción modificada).

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ *Idem*: *Este "irrumper" de la angustia desde el Dasein, comprendido temporalmente, significa: el futuro y el presente de la angustia se temporizan desde un haber-sido originario que tiene el sentido de un traer de vuelta hacia la posibilidad de la repetición.*

²⁴⁰ Cf. *idem*.

²⁴¹ Cf. *idem*.

miedo es el presente el que resulta determinante. En efecto, en la angustia el Dasein es llevado ante el poder-ser que es, y sólo puede surgir angustia desde la propiedad, mientras que en el miedo, el Dasein se pierde en el mundo, en aquello que el mundo de la ocupación le presenta.

Es el haber-sido el modo del tiempo en el que se fundan los estados de ánimo. Lo es en la medida en que estos tienen su origen, tal y como lo hemos expuesto, en la condición de arrojado. Aun en el caso de estados de ánimo como la esperanza o la alegría, es importante tener en cuenta que aunque expresen un estado positivo o de ligereza, expresan un modo de ser afectado, son modos de estar afectivamente dispuestos. Por ello, dice Heidegger: *Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra (afectivamente dispuesto), es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser "afectado"*.²⁴²

El haber-sido determina la condición de arrojado del Dasein. Si a lo que la condición de arrojado alude, tal y como lo hemos expuesto, es al hecho de que el Dasein es ya, sin haberlo querido, sin saber el por qué o hacia dónde, esto significa que ha llegado ya siempre tarde a la existencia: ha sido. Pero tal y como lo expresamos al hablar de la condición de arrojado propia del Dasein, el haber-sido no refiere a algo concluido o terminado. La condición de arrojado revela algo así como una pérdida, pero no porque algo nos haya pertenecido y lo hayamos "perdido", aquí el término "pérdida" tiene un sentido radical: el de la no pertenencia. Parecería que en este punto nos estamos contradiciendo en relación a lo dicho anteriormente a propósito de la existencia, se había dicho justamente que al Dasein le va su ser, y en este sentido su existencia le pertenece. Y en efecto así es, sólo que, la existencia le pertenece como aquello ya siempre perdido, como lo imposible de ser recuperado, y que sin embargo en cada momento, cada vez, tiene que hacer (*Zu-sein*) sin lograr conclusión alguna.

²⁴² *Ibidem*, p. 362.

De tal manera, podemos decir que el carácter no concluido y repetible de la condición de arrojado hace patente el carácter sincrónico del tiempo: el pasado como haber sido no es algo concluido y terminado, en este sentido tiene el carácter de lo repetible, de lo repetible cada vez y en cada caso (presente) pero repetible cada vez y en cada caso como posibilidad (futuro).

VI

La cuestión de la metafísica y la angustia

§ 16. Del encontrarse de *Ser y tiempo* a la nada de *¿Qué es metafísica?*

El análisis que se inicia en la primera sección de *Ser y tiempo* concluye que el Dasein existe. En la segunda sección de esa obra, la existencia, el permanente estar fuera, es caracterizado como éxtasis, como tiempo. La partícula “ex” del término existencia alude al carácter eminentemente temporal de dicho ente y nos conduce a la pregunta de si todavía este modo de ser, que ha sido caracterizado como tiempo, puede ser llamado ente.²⁴³ En efecto, a partir de la segunda sección de *Ser y tiempo* parecería que el Dasein no puede ser identificado como ente, por lo menos no del modo en que lo ha hecho la tradición, ni como el propio Heidegger ha caracterizado a lo ente a lo largo de *Ser y tiempo*, esto es, como lo que está-ahí, o a la mano. Dasein es por ello “más que ente”.

Debido al carácter temporal que lo constituye, el Dasein tampoco puede ser identificado con la noción de sujeto, si por éste prevalece la idea de *hypokeímenon*, esto es, fundamento o sustrato. Tampoco puede identificarse con sujeto si por éste se entiende, al modo en que el idealismo lo ha

²⁴³ Véase *supra*, capítulo cinco, pp. 135-137.

comprendido, principio u origen a partir del cual lo que es tiene lugar. Si para el idealismo el sujeto es entendido como génesis, actividad pura, pura espontaneidad que no viene de nada, porque ella misma es origen que se despliega como movimiento que se caracteriza por ser autodiferenciación, proceso, desdoblamiento, el Dasein está muy lejos de identificarse con esta pura espontaneidad, porque él mismo está atravesado por el tiempo, por la nada. El Dasein no puede ser entendido como posición o autoposición, porque en sentido estricto habría que decir que la existencia, como el modo de ser que le compete, pone de manifiesto que el Dasein ha llegado ya demasiado tarde a ser lo que es; en este sentido ha sido puesto, no es autoposición. Si el Dasein es entendido como punto de partida, habría que entenderlo como aquello de lo cual no surge ni se genera nada. La noción de sujeto ligada a la libertad, espontaneidad y actividad puras, es incompatible con la noción de facticidad que se revela en el estado de arrojado del Dasein y que da noticia de su finitud.

No sobra repetir que “Dasein” tampoco es mera traducción de “hombre”. La existencia humana se inscribe en una apertura que la supera; es justamente esta situación la que expresa el término “Dasein”. En realidad lo que ha sucedido es que lo “humano” se ha transformado. Es verdad que desde el punto de vista fenomenológico no se puede de golpe suspender, obviar lo humano. Hemos dicho ya que, por ello, la analítica del Dasein comienza considerando al Dasein como ente, pero el propósito será entender lo humano como derivado. El ser humano no es finito, porque él comprendido como sujeto (desde Kant, por ejemplo) esté limitado; la finitud que lo atraviesa es “anterior” a él mismo, es propia de la temporalidad que lo constituye. Dicho de otro modo: en consecuencia con los resultados del análisis, a lo que se llega es a la afirmación de que el Dasein no es finito porque su constitución de sujeto lo sea, sino porque está atravesado, transido de dicha finitud.

Pero de esta temporalidad constitutiva a la que el tratado nos ha conducido, cómo se llega a la nada que se hace manifiesta en *¿Qué es metafísica?* En otras palabras: ¿cuál es el paso de la temporalidad a la nada?,

¿por qué la temporalidad lleva en germen la noción de nada? Y ¿qué papel juegan los estados de ánimo en este tránsito? ¿Por qué en *¿Qué es metafísica?* justamente al traer a colación la nada aparece reiterada la *Stimmung?* y no ya el comprender y el lenguaje. ¿Qué tiene de singular este modo de apertura que, como veremos más adelante, cumple la función ontológica fundamental de desvelar (revelar, mostrar) la nada?

¿Cómo introduce Heidegger la cuestión de la nada? Precisamente a partir del reconocimiento de la pregunta original de la metafísica: la pregunta del *ente en cuanto ente*, pero ¿qué significa *ente en cuanto ente*? El *ente en cuanto ente* que expresa tal proposición no alude a este o a este otro ente en concreto, sino a aquello que hace que cada ente sea ente. En este sentido, la cuestión de la metafísica es la cuestión de la totalidad de lo ente, porque no tiene como propósito un ente determinado sino lo que, por decirlo así, vale para todo ente, lo que constituye y determina a todo ente y que, por ende, permite que sea llamado así. Una vez señalado esto, podemos entender con mayor claridad la afirmación según la cual el ser no es, a su vez, ente. La partícula “en cuanto” apunta a la totalidad; cuestión fundamental será, por ello, comprender qué es lo que debe entenderse por “totalidad”.²⁴⁴ Por lo pronto, afirma Heidegger, la totalidad incluye al ente que pregunta; es tarea de la filosofía hacer relevante (considerar) a dicho ente.

El Dasein es el ente que pregunta. ¿Qué podemos decir de él? El Dasein se encuentra determinado por el comportamiento científico. ¿Qué implica

²⁴⁴ Véase *supra*, capítulo cuatro, párrafo 12. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger introduce la cuestión de la angustia justamente como fenómeno que libra acceso a la totalidad buscada. El fenómeno de la angustia, muestra que todos los caracteres que hasta ese momento habían sido mencionados a propósito del Dasein tienen su origen en una misma raíz. Lo que sucede en ese momento es que cada uno de los términos utilizados, arraigados a la tradición metafísica, como por ejemplo, la búsqueda de unidad, de totalidad, del principio, se ven subvertidos ya que sólo pueden ser comprendidos desde la nada que se revela en la angustia. Por eso, al reconocer que todos estos caracteres tienen su origen en una “misma raíz” esto no puede significar la “unidad de un solo principio”, porque no hay posibilidad de fundamento, de identidad o sustrato alguno, sino tiempo.

que sea la ciencia el comportamiento que determina nuestro Dasein?, ¿qué tipo de relación con el mundo se expresa en la ciencia? A través del comportamiento científico las cosas adquieren el carácter de objeto, es decir, de aquello que está-ahí, en frente y este en-frente es el que permite, o mejor dicho, del que brota la posibilidad de hacer del ente en cuestión un tema, una teoría. Desde ésta se ofrece un aspecto del ente y éste toma el lugar de la investigación. En la captación teórica, lo dado me es dado desde la presencia, en acto: entre lo pensado y el pensar existe una co-actualidad absoluta. En este sentido, pensar es ya en sí mismo actualidad, es, por decirlo de alguna manera, tener lo pensado. Lo que se puede “tener” es lo ente.²⁴⁵

La pregunta científica está orientada por el ente; es verdad que el comportamiento práctico y poético también lo están, pero de un modo distinto, porque lo que en estos se persigue no es la determinación de la esencia. En el comportamiento científico el ente adquiere la última palabra: todo se resuelve en él.²⁴⁶ De acuerdo con lo antes dicho, la ciencia considera al ente desde su aspecto, en el sentido en el que el platonismo (y no ya Platón) entendió el *eidos*, esto es, como universal. La ciencia tiene como objetivo la búsqueda de lo universal y necesario: ciencia sólo la hay de lo universal. La aspiración de la ciencia por conocer las cosas en sí mismas, en su esencia, significa conocer lo que en éstas se repite, lo que las hace ser lo que son, pero este “lo que las hace ser lo que son” es entendido como universal. De esta manera, la ciencia es capaz de capturar, de trazar, un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. La totalidad de lo ente, así entendida, deja de lado la singularidad y, por ende, la diferencia.

²⁴⁵ Cf. A. Leyre, “Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía”: “[...] Lo que queda descartado es que pueda apuntarse a algo que constitutivamente no-es, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en no-ser: todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído, conocido, reconocido o manipulado. Este es el sentido último de ‘actualidad’.”, p. 10.

²⁴⁶ Cf. *QM*, p. 94.

La ciencia se convierte en el modo paradigmático de relación con las cosas, con el mundo, las ciencias son reconocidas como lugar de la verdad, de tal manera que: *A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más. De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más. Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más.*²⁴⁷

¿Tiene algún sentido este “nada más”? Para la ciencia, la pregunta por la nada no sólo resulta absurda sino impropcedente; la pregunta por la nada antes de llevarse a cabo, antes de ser formulada, desde los presupuestos científicos se aniquila a sí misma. No se puede llevar a cabo porque todo preguntar implica ya el término “es” y justamente la nada no es. ¿Cómo formular entonces la pregunta? La elaboración de la pregunta parecería contravenir las reglas más elementales de la lógica. Por la vía del conocimiento teórico el camino a la nada está cerrado. Y, sin embargo, si a pesar de ello, se pretende llevar a cabo la pregunta por la nada —reconoce Heidegger— un requisito resulta indispensable a todo preguntar: que aquello por lo que se pregunta nos haya sido dado. Esta donación, como lo veremos a continuación, corre a cargo de los estados de ánimo, en particular de un estado de ánimo señalado: la angustia.

Recordemos que al abordar el fenómeno del encontrarse (*Befindlichkeit*) en *Ser y tiempo*, Heidegger nos señala ya que los estados de ánimo abren mundo.²⁴⁸ No un aspecto del mundo, tampoco sólo un fragmento, sino el mundo como totalidad. Dicha totalidad, de acuerdo con lo señalado, tiene para el conocimiento teórico el carácter de lo universal-abstracto y éste, para Heidegger, es derivado. Sin embargo, la totalidad a la que los estados de ánimo abren no tiene nada que ver con este carácter universal- abstracto-

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

²⁴⁸ Cf. *ST: El estado de ánimo ya ha abierto siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*, p. 161. (Traducción modificada).

to. Los estados de ánimo abren a la facticidad y es justamente ésta la que se revela como totalidad. Expondremos más adelante cuál es el sentido de esta totalidad entendida desde la facticidad, por lo pronto lo que nos interesa señalar es la diferencia entre la noción de totalidad de la ciencia y aquella hacia la que Heidegger dirige la mirada. La facticidad, tal y como lo hemos expuesto, es lo no abstracto, y por lo tanto lo no universal.

La totalidad de lo ente abierta en los estados de ánimo repele toda objetivación y conceptualización, resulta imposible de ser captada desde el ámbito del conocimiento teórico y, sin embargo, en ella nos encontramos ya siempre: *Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein.*²⁴⁹

Nos *encontramos* en medio de la totalidad de lo ente, totalidad que es abierta, como atmósfera, ambiente, que no refiere ni se dirige a un aspecto determinado de lo ente, sino a lo ente mismo. Con el término *encontrarse* se pretende poner de manifiesto que los estados de ánimo nos abordan, no se abordan; es por esto que podemos afirmar que en ellos nos encontramos, estamos. Este modo de “abordaje” marca una diferencia fundamental con el conocimiento teórico: el preguntar teórico es un preguntar sobre tal o cual ente. Ese carácter de “sobre tal...”, esto es, de objeto, en el que se expresa ya una distancia, requerida y buscada, es lo que no sucede en los estados de ánimo. Hemos dicho ya que los estados de ánimo abren al ente en su totalidad: es el ente en su totalidad el que se revela anímicamente. El mundo, en la alegría es abierto como alegre, estoy ya a una con el mundo alegremente. La alegría que padezco no está frente a mí, no la veo pasar. Esta totalidad abierta por los estados de ánimo evidentemente no implica

²⁴⁹ *QM*, p. 23.

que tenga por así decirlo carácter determinante o absoluto, por el contrario, también en este su carácter no absoluto se puede ver una diferencia radical en relación con el conocimiento teórico. Los estados de ánimo están llenos de matices, aristas, facetas, que justamente muestran esta no determinación. Desde el conocimiento conceptual lo dado comparece como esto o aquello, con determinado aspecto, esencia, de tal manera que la silla no es mesa y la mesa no es cama. En realidad, a partir de estos ejemplos tan simples, estamos aludiendo a dos principios fundamentales de la lógica clásica: el principio de identidad y el principio de no contradicción. Sin embargo, resulta que cuando se trata de los estados de ánimo, puedo reconocerme triste y alegre, interesada y aburrida, paciente e impaciente: los estados de ánimo no tienen carácter lógico-absoluto.

Ahora bien, si lo propio de los estados de ánimo es abrir mundo, debemos decir que no es lo mismo abrir mundo que hacer patente la totalidad del mundo. A todos los estados de ánimo les es propio abrir mundo, pero sólo un estado de ánimo señalado tendrá el privilegio de hacer patente esta totalidad, y la paradoja estará justamente en que, al hacerlo, dicha totalidad “aparecerá” como nada. No todos los estados de ánimo hacen relevante la totalidad buscada, en este sentido muestran un mundo impropio, esto es, orientado por las cosas del mundo.²⁵⁰ Es por esto que Heidegger puede afirmar: *Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando.*²⁵¹

²⁵⁰ Cf. A. Leyte, *Heidegger*: “En realidad cualquier encontrarse en un estado de ánimo nos presenta ya un mundo completo, aunque ciertamente no el todo de ese mundo. En efecto, sea la alegría, la tristeza o el miedo, incluso privilegiadamente el aburrimiento, en todos esos modos de encontrarse lo que se presenta es un mundo y no una mera cosa o conjunto de ellas. Pero en cierto modo, lo que se presenta así es un mundo ‘impropio’, en el sentido señalado, es decir, orientado por las cosas del mundo, que Heidegger reconoce bajo el título ‘entes intramundanos’.”, p. 121.

²⁵¹ *QM*, p. 24.

A partir del reconocimiento de los estados de ánimo como fenómeno que libra acceso a la totalidad de lo ente, en *¿Qué es metafísica?* se puede observar el siguiente recorrido en el modo de consideración del fenómeno: se parte de la consideración óptico-ontológica de los estados de ánimo, para pasar a la consideración de lo que será denominado estado de ánimo fundamental, esto es, la angustia, para —en la tercera y última parte del texto— abandonar definitivamente el término estado de ánimo y ligar el término “angustia” al término “metafísica”, entendido como diferencia. De tal manera a lo que se asiste es a la progresiva ontologización de los estados de ánimo.

Sigamos ahora el recorrido indicado y detengámonos en lo que Heidegger entiende por “estado de ánimo fundamental”. A la angustia compete la posibilidad de hacer patente la totalidad de lo ente, y acerca de ella Heidegger afirma: *Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia.*²⁵² La angustia, lo ha advertido ya desde *Ser y tiempo*, debe distinguirse del miedo. El miedo lo es de algo determinado, en el miedo el Dasein queda prisionero de aquello que siente miedo, pierde la cabeza. La angustia es radicalmente distinta. Heidegger lo describe: en la angustia no hay tal confusión, sino que está caracterizada por una calma particular, particular porque nada tiene que ver con la seguridad de la familiaridad, de la seguridad del sentirse en casa.

Es verdad que en la medida en que la angustia puede ser considerada un estado de ánimo, podemos decir que la angustia es siempre angustia *ante...*, pero no ante algo determinado, se trata de la *imposibilidad esencial de determinabilidad.*²⁵³ Por ello en la angustia no soy yo quien se siente extraño, sino que se siente “uno” extraño. Ese “yo” definido, determinado, con el que ópticamente puedo identificarme, se ha perdido, se ha desvane-

²⁵² *Ibidem*, p. 25.

²⁵³ Cf. *ibidem*, p. 26.

cido, se ha vuelto extraño a tal punto que revela no sólo mi propia extrañeza, sino que, en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, revela la extrañeza total. El carácter anónimo del “se” siente “uno” extraño, alude —por decirlo así— al carácter no humano de la angustia, decimos “no humano” porque en la angustia, lo que en sentido clásico se entiende por “humano”, o por “hombre” se muestra irrelevante. En efecto, la definición de hombre como animal racional, ante lo que la angustia abre, resulta irrelevante. En la angustia el papel de la razón queda completamente desplazado. En ésta lo que se revela no es el hombre como sujeto capaz de... sino como el puro ser ahí, es decir, como pura apertura, esto es, como nada. Que en la angustia escape lo ente en su totalidad significa que nosotros, los “seres humanos” escapamos también: *Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Éste es el motivo por el que nosotros mismos —estos existentes seres humanos— nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí.*²⁵⁴

Pero ¿no hemos afirmado que la angustia libra acceso a la totalidad de lo ente?, ¿está afirmando Heidegger, en esa cita, que en la angustia lo ente en su totalidad se escapa?, ¿no habría, entonces, que afirmar que precisamente este “escaparse” es lo que se “presenta” como totalidad? En efecto, al venirse abajo todo apoyo, en la angustia, lo que se presenta como totalidad es justamente la no-presencia, el “ningún”, ante el cual nada se puede decir: *La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo “es”.*²⁵⁵ En la angustia, lo ente ya no dice nada, pero con ello no se quiere decir que desaparezca y deje así

²⁵⁴ *QM*, p. 27.

²⁵⁵ *Idem*.

lugar al vacío, sino que la presencia de lo ente se vuelve completamente indiferente, carente de sentido. Esta indiferencia nos acosa, nos oprime: *No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese “ningún”... La angustia revela la nada. ... “Estamos suspensos” en la angustia.*²⁵⁶ Esa falta de apoyo, ese “ningún” que nos sobrecoge, se da precisamente desde lo ente. Sólo que éste se presenta desde su carencia más íntima. Ante este modo de presentarse lo ente el habla enmudece. Enmudece porque todo decir “es” resulta absolutamente inapropiado. Por ello, una vez pasada la angustia no nos queda más que decir: *de lo que y por lo que nos angustiábamos no era “propriadamente” nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí.*²⁵⁷

Por ello, la nada que se revela en la angustia, no es algo que, acompañe a lo ente, algo distinto a eso que hemos denominado totalidad de lo ente y que pudiéramos llamar nada: *Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad.*²⁵⁸

De esta manera, la tesis que la ciencia sustenta, según la cual la nada es la negación de lo ente, se muestra injustificable.²⁵⁹ De acuerdo con ésta, la nada sería el resultado de la negación, negación que se llevaría a cabo a partir de la “presentación” o “donación” de la totalidad de lo ente. Pero hemos mencionado ya que para el entendimiento la totalidad sólo puede ser comprendida como lo universal abstracto, y lo universal abstracto no nos es dado. Por lo tanto, en la medida en que la negación es una operación del entendimiento ¿cómo podría ésta negar la totalidad que no le es dada? La nada no es objeto de captación sino de afección, a la nada llegamos siempre demasiado tarde, porque nos ha sorprendido ya antes de que podamos llevar a cabo cualquier tipo de enunciado, cualquier tipo de negación. Si la nada nos ha sorprendi-

²⁵⁶ *Idem.*

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 28, y también cf. *ST*, p. 209.

²⁵⁸ *QM*, p. 29.

²⁵⁹ Cf. *ibidem*, pp. 18-22.

do ya antes de llevar a cabo cualquier tipo de negación, entonces ¿no habría que afirmar que el origen de la negación es la nada y no a la inversa.²⁶⁰ Si es esta tesis la que prevalece, entonces queda en cuestión la hegemonía del conocimiento teórico, ya que se “ponen de cabeza” los presupuestos tanto de la lógica como de la metafísica tradicional. ¿No es justamente la pregunta por la totalidad de lo ente la pregunta de la metafísica?, ¿no es acaso esta totalidad la que se revela ya no en el conocimiento teórico sino a partir de un estado de ánimo? El desplazamiento ha sido radical. Este “descubrimiento” revela una transformación radical de la noción de filosofía.

Además, la nada no puede ser definida como la negación de lo ente en su totalidad, justamente porque, como lo hemos señalado siguiendo al propio Heidegger, la nada aparece a una con la totalidad de lo ente: no es lo otro de dicha totalidad. Es precisamente desde la totalidad y no fuera de ella que la nada aparece. Se podría decir que la totalidad es la condición *sine qua non* de la nada, y la nada la condición *sine qua non* de la totalidad, por ende, no se trata de negación de la totalidad, porque no es la totalidad como un todo lo que es negado, aniquilado, y a partir de lo cual aparece la nada. En sentido estricto, la nada no puede aparecer fuera de la totalidad y la totalidad de la nada: *En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaríamos demasiado tarde. La nada ya nos sale antes al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro “a una” con ese ente que se escapa en su totalidad.*²⁶¹

La nada sale al encuentro a una con el ente en su totalidad, pero su salir al encuentro consiste justamente en hacerlo como un no salir al “en-

²⁶⁰ QM, p. 97.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 29.

cuentro”, su salir al encuentro consiste en “mostrarse” como aquello que se escapa.

Ahora bien, al hablar de la angustia en el párrafo 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger nos indica la diferencia entre el huir del miedo y de la angustia. En el miedo se huye del ente intramundano que causa miedo; en la angustia, en cambio, la huída es hacia él; el desplome de significado que se hace patente en la angustia, paradójicamente hace que el Dasein busque refugio en el mundo, aun cuando éste ya no dice nada. El Dasein quisiera asirse al mundo, pero éste ya no ofrece tal posibilidad. La huída tiene pues una dirección opuesta en el miedo y en la angustia.²⁶²

Precisamente porque en la angustia el Dasein se dirige al mundo y a lo ente, éstos resplandecen en su absoluta insignificancia; dicho de otro modo, en la angustia el Dasein no le da la espalda al mundo y a lo ente, sino que justamente en su búsqueda éstos se derrumban, se resbalan. En este sentido se puede afirmar que: *La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento.*²⁶³ El Dasein escapa hacia el mundo pero el ente, en su determinación, se resbala: ya no es el ente sino la totalidad del ente la que “comparece”, pero esta totalidad no comparece como presencia, actualidad, permanencia; esta totalidad es lo que es en la medida en que no es algo, en la medida en que no se da, sino que se retrae, desiste. Este retraerse, esta desistencia, este no darse del ente como totalidad presente, permanente y actual, es lo que Heidegger denomina desistencia (*Nichtung*).

Es importante reparar en el “juego” al que se alude con los términos “retroceder ante”, “rechazo” y “remitir” con los que se intenta definir la

²⁶² Cf. *ST*, pp. 207- 208.

²⁶³ *QM*, p. 101.

esencia de la nada, esto es, el desistimiento. A través de estos se expresa lo que ya en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, se definió como fenómeno: lo que se oculta y lo que se muestra.²⁶⁴ Fenómeno no es sólo lo que aparece, sino la dualidad no separable (y, por lo tanto, imposible de interpretar dialécticamente) entre lo que se oculta, esto es, lo que desiste y lo que se muestra, esto es, lo que podemos denominar apariencia, ente. La inseparabilidad de dicha dualidad en tanto que dualidad, en tanto que diferencia, pone de manifiesto la imposibilidad de reducir o identificar desistencia con apariencia, o apariencia con desistencia. No hay nunca síntesis. Tampoco se puede afirmar que el ser es lo que aparece y la nada, su contrario, lo que desiste. El ser es esta misma dualidad: el fenómeno. En sentido estricto sería más apropiado hablar de fenómeno y no de “ser”, ya que dicho término se encuentra arraigado a las distintas concepciones de la tradición, concepciones que lo han identificado con el ente. Por ser habría que entender la dualidad misma: al decir nada se está diciendo ser, pero esto no implica que el ser sea la nada o la nada el ser, no hay identificación, se trata de la diferencia misma.

Cuando se afirma que la angustia revela la nada y se dice que la esencia de la nada es el *desistimiento*, hay que entender este desistimiento justamente como ese permanente no mostrarse: no aquello que a veces se muestra y otras no, sino aquello que por esencia no se muestra. La nada rechaza, pero este rechazo consiste no en un “salir de”, ni en un retroceder “fuera de”, sino justamente en un “remitir a”, remitir que consiste en estar en suspenso, suspendidos en lo ente que, en su totalidad, resplandece como nada.

Heidegger escribe: *El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada.*²⁶⁵ Pero ¿por qué habría que afirmar que la nada es lo que posibilita el acceso

²⁶⁴ Cf. *ST*, p. 58.

²⁶⁵ *QM*, p. 31.

a lo ente?, ¿por qué la nada es no sólo condición de posibilidad de lo ente, sino la posibilidad misma? Habría que afirmar: lo ente sólo puede ser accesible desde la nada porque ésta no es, a su vez, un ente. Sólo aquello que no es ente puede hacer posible la comparecencia de lo ente: estamos una vez más aludiendo al ámbito del origen, del principio. La nada es justamente el origen, es lo que en su carácter de no-ente es capaz de dejar que lo ente se muestre: su carácter de principio, su “hacer posible”, consiste justamente en “dejar que”. A partir de la nada no hay “construcción” alguna, ella misma no es punto de partida, génesis, movimiento o actividad: *La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.*²⁶⁶

Ahora bien, hemos dicho que para Heidegger la angustia es un estado de ánimo fundamental, y hasta ahora podemos afirmar que lo es porque la angustia revela el fundamento, el origen, ése que se ha revelado como nada.²⁶⁷ El carácter fundamental de la angustia consiste justamente en su carácter de no fundamento, en el abismo que en ella se hace manifiesto. Pero hemos dicho que la angustia es un estado de ánimo fundamental, un estado de ánimo originario que, no obstante, despierta en ocasiones *raras*. ¿A qué alude este “despierta en ocasiones *raras*”? La angustia es *rara*, se nos disimula en su originariedad porque cotidianamente el Dasein está orientado hacia lo ente que oculta la nada.²⁶⁸ La angustia surge en las situacio-

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁶⁷ Cf. KPM: *La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia— si el ser—ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. Este asomarse-a-la-nada no es un intento casual y arbitrario de “pensar” la nada, sino un gestarse que está en la base de todo encontrarse en medio del ente ya ante los ojos y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del ser—ahí.*, p. 199.

²⁶⁸ El estar orientado cotidianamente por lo ente se expresa en el fenómeno de la *caída*: *Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein*

nes más anodinas, no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario porque no es causada o provocada por ninguna situación o ente determinados. Podría decirse que la angustia siempre está ya, de manera latente.²⁶⁹ La angustia es un estado de ánimo fundamental, significa: constituye nuestro propio ser, la angustia es constitutiva. Que la angustia sea constitutiva en realidad significa que lo que es constitutivo es la nada. Recordemos que la angustia es el modo de acceso a la nada. Pero en la medida en que, fieles al principio fenomenológico, el modo de acceso y lo que en el acceso se muestra es indisociable, al afirmar que la angustia es constitutiva decimos que la nada es constitutiva.

El análisis nos ha conducido, como lo habíamos mencionado, a la progresiva ontologización de los estados de ánimo. Hablar de estado de ánimo fundamental, implica, en realidad abandonar definitivamente cualquier consideración del estado de ánimo vinculada ya no sólo a la subjetividad (esta consideración ya estaba del todo presente en *Ser y tiempo*) sino al Dasein como el ente hombre. Por ello, a partir de la segunda parte de *¿Qué es metafísica?*,²⁷⁰ cuando Heidegger comienza a hablar de la angustia como estado de ánimo fundamental, termina por abandonar el término “estado de ánimo” para hablar únicamente de angustia. Y ésta, en la medida en que ya no es entendida como mero estado de ánimo, sino como aquello que constituye y por lo tanto “precede” al ente hombre, ya no sólo refiere a

está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar en lo público del uno [...] Cf. ST, p. 198. La angustia arrebatá al Dasein de este estado de “absorción” de tal manera que su estar ocupado con los entes se desploma revelándose como carente de toda significatividad. Por ello en KPM Heidegger afirma: La “angustia” entendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la “cura” la banalidad de una existencia categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existenciaro fundamental y determina así la finitud en el ser-abí no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente.. cf. ST, p. 200.

²⁶⁹ Cf. ST, pp. 211-212.

²⁷⁰ Cf. QM, pp. 29-35.

él sino al *ente en cuanto ente*. Volvemos a repetirlo: que la angustia preceda al hombre y lo constituya, lo que significa en definitiva es que es la nada la que lo precede y lo que quiere decir esto es que es el propio ser el que está constituido por la nada.

Al inicio de este capítulo señalamos que la noción de hombre ha sido transformada. El Dasein en su sentido más originario debe ser comprendido como apertura, como horizonte, desde el cual es posible que comparezca lo ente. En este sentido podemos decir que Dasein es principio, pero aquí principio no puede aludir a génesis o espontaneidad alguna. De acuerdo con su carácter de principio, tal y como lo hemos mencionado, Dasein no puede ser interpretado únicamente como ente.

La condición propia del Dasein Heidegger la denomina *trascendencia*: *El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.*²⁷¹ Pero ¿qué significa la “superación de lo ente en su totalidad” a la que el término “trascendencia” alude? Estar más allá de lo ente: no ser a su vez un ente y, por lo tanto, posibilitar el encuentro con él. Pero “estar más allá” de lo ente de ninguna manera debe interpretarse como estar en un lugar distinto del que se encuentran los entes. No se trata de lugar alguno, sino justamente del no lugar, esto es, la nada.

Podemos afirmar, en este sentido, que: *Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica.*²⁷² Porque ¿no es justamente a través de la nada que hemos llegado a la cuestión del “más allá”, a la que la metafísica ha aludido siempre? *El nombre “metafísica” proviene del griego metà tà physiká. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, metà (trans), “más allá” de lo ente como tal.*²⁷³

²⁷¹ *QM*, p. 37.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *Idem*.

Pero ¿qué es lo que la tradición ha entendido por metafísica?²⁷⁴ Para la tradición, el nombre “metafísica” designa aquello que está más allá del ámbito de lo concreto, del movimiento, de lo contingente. Aquello que da sentido, consistencia, razón de ser a lo que, de suyo, no se podría justificar a sí mismo. La realidad sensible, sujeta al cambio y al movimiento constante, debe su ser a una realidad que, a su vez, no está sujeta a dicha inestabilidad. De lo contrario, la realidad se disolvería en un fluir del que no se podría conocer ni decir nada. Tanto para Platón como para Aristóteles, la forma o *eidos*, es lo que constituye a cada cosa en su ser. En Platón lo es desde el mundo suprasensible, y en Aristóteles desde lo ente mismo. Para ambos la posibilidad del conocimiento científico descansa en este principio de permanencia y unidad. Permanencia y unidad son la base sobre la que descansa la metafísica clásica. Se trata del reconocimiento de que en el principio, en el origen, está lo que permanece y, en tanto que permanece puede ser considerado sujeto o sustrato (*hypokeímenon*) de la realidad.²⁷⁵

Lo que permanece es concebido así como punto de referencia, principio único al que todos los distintos modos de ser hacen referencia. La on-

²⁷⁴ El libro de J.F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, resulta una excelente revisión del significado del término “metafísica”, tanto en la interpretación heideggeriana como en el horizonte del propio Aristóteles y posteriormente de la Escolástica., pp. 83-99.

²⁷⁵ Sobre la noción de *ousia* como sujeto cf. *Met.* VII 3, 1028b35: “La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro; en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero”. Y además en 1028a25: “[...] Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se parentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de ‘lo bueno’ y ‘lo que está sentado’.”.

tología aristotélica deviene así en analogía.²⁷⁶ A partir de la reflexión sobre el movimiento se reconoce que éste entraña multiplicidad pero esta multiplicidad se apoya en una unidad de referencia. Esta unidad de referencia a la que todos los sentidos de ser remiten es la *ousia*, sentido fundamental y primero.²⁷⁷ Propósito de la metafísica será describir en qué consiste este sentido fundamental y primero, del que todo lo demás se dice sin decirse ella misma de nada. En su descripción no va la descripción de ente alguno sino de *lo que es en tanto que es*.²⁷⁸ De acuerdo con lo expuesto, estas propiedades que posteriormente serán denominadas trascendentales, parten de la noción de unidad, de la cual se desprende la noción de identidad, esto es, de lo que es lo mismo, lo igual, lo semejante. De este punto de partida se sigue que, de entre todos los principios, el que corona la lógica es el principio de no contradicción.

De tal manera, la metafísica versa sobre el reconocimiento de lo uno sobre lo múltiple. Así, la multiplicidad, la pluralidad remite a lo uno, a la *ousia*. A ojos de nuestro autor, el problema estará, en que la *ousia*, principio primero, unidad de referencia, justamente perderá su carácter de principio para convertirse en un ente.²⁷⁹

²⁷⁶ *Met.*, IV 2, 1003a30: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud — de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de otro porque ésta se da en ello [...] así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [...]”.

²⁷⁷ *Met.*, VII 1, 1028a30: “Pero ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una [de las demás] está incluida necesariamente la de entidad) [...]”.

²⁷⁸ *Met.*, IV 1, 1003a20: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen.”.

²⁷⁹ De esta consideración, en realidad sólo se sigue un paso para la consideración de la metafísica como ontoteología. La ciencia que se ocupa del *ser en cuanto ser*, se debe de

Pero ¿cuál es para Heidegger el sentido originario de este “más allá” que entraña la metafísica? ¿de qué manera debe ser interpretado el “más allá” sin que se convierta en otra esfera, en un lugar, en un ente, esto es, sin que pierda su carácter de principio? De acuerdo con lo que hemos dicho, únicamente puede ser desde el reconocimiento de la nada como origen. El reconocimiento de la nada como origen surge del reconocimiento del ser mismo como diferencia, como permanente juego del aparecer y desistir que constituye el fenómeno. La absoluta copertenencia entre lo que se oculta y lo que se muestra constituye una dualidad inseparable, lo que esencialmente no se puede resolver, lo que no puede constituir unidad o identidad alguna. Cuando Heidegger introduce el término metafísica, alude a la constitución misma de *lo que es*. El problema de la metafísica es el ser pero, justamente, el ser es lo que no se puede capturar, si pudiera ser capturado entonces sería ente. En este sentido, el problema de la metafísica reside en el reconocimiento de lo absolutamente no recuperable por que se trata de aquello que constituye sin aparecer: la nada.

Ahora bien, si el término metafísica refiere a la constitución misma de lo que es, y ésta implica el reconocimiento del ser como diferencia, resulta importante observar el vuelco de raíz que se está llevando a cabo en la interpretación misma de la metafísica. Hasta este momento se ha reconocido que el objeto de la metafísica es *el ente en cuanto ente*, aquello que, por decirlo así, vale para todo ente, la totalidad de lo ente. Pero, mientras la filosofía clásica vio en este todo una unidad a la que todos los sentidos del ser aluden, la mirada de Heidegger está en el todo, ya no referido a la unidad, pues no podría estarlo si se ha reconocido que el ser mismo entraña diferencia, es diferencia. En cambio, se trata del todo, pero el “todo” que lo es de *cada caso, cada cosa*. En la medida en que lo relevante es el *cada vez*,

ocupar del *ser primero*. Este *ser primero*, a ojos de Heidegger pierde su carácter de principio y deviene así el *ente divino*. En el primer capítulo de su libro *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, J.F. Courtine, lleva a cabo un análisis profundo y riguroso sobre la relación de metafísica y ontoteología. Cf. pp. 45-82.

lo recuperable es lo singular, en tanto que singular, y no algo que subyace a modo de fundamento, de sustrato. La no referencia a un principio unívoco, el origen comprendido como diferencia, pone fin a la analogía.

El regreso a lo singular nos coloca en el ámbito de la facticidad más pura. Decimos la “facticidad más pura” porque, siendo coherentes con el resto del planteamiento, se debe reconocer el tránsito que también se lleva a cabo con el término “facticidad”. Con éste no sólo se alude ya a la situación fáctica del Dasein humano,²⁸⁰ sino al reconocimiento de que el origen es lo singular, la situación. No hay situación universal o abstracta. La facticidad es origen, pero como aquello de lo que no se sigue nada, como lo no derivado ni construido, como aquello que siempre ha sido dado por supuesto, que no procede ni depende de nosotros.²⁸¹ Hacer relevante la facticidad es hacer relevante el puro darse, el puro acontecimiento.

Pero el reconocimiento de la situación lleva consigo el reconocimiento de la finitud, porque la situación es límite. Situación refiere siempre al “aquí” y al “ahora”, al *en cada caso, cada cosa*. En este sentido podemos afirmar que lo que hace que cada cosa sea *esa cosa* es que es finita, esto es, es *esta cosa*, esta situación, y no otra, porque es límite, límite de sí misma, no frente a otro algo. Es la limitación misma: empieza y acaba en sí misma. No hay causa.

La finitud es lo no absoluto, lo que en ésta se expresa es la diferencia constitutiva, diferencia que ha sido caracterizada como desistencia. Desde el pensamiento heideggeriano, el *ser en cuanto ser* se analiza justamente a partir de este desistir, de esa desistencia que constituye cada cosa. La temporalidad entendida como finitud revela esta diferencia interna, porque el tiempo mismo entraña multiplicidad, y ésta expresa la imposibilidad de unidad, identidad y permanencia. El tiempo viene a ser lo que, por decirlo así, “fractura” toda posibilidad de ser idéntico a sí mismo. Y esta imposibi-

²⁸⁰ Cf. *ST*, p. 82 y pp. 159-160.

²⁸¹ Sobre la noción de principio, cf. A. Leyte, “Pensar-tiempo”, conferencia citada.

lidad no debe de ser entendida como mero cambio, esto es, como si lo que es fuera igual a sí mismo y fuera dando paso a otro igual a sí mismo, en un sentido lineal o de sucesión.

No hay tal sucesión porque el tiempo no es *lo que va a pasar*, lo que va a cambiar *eso que es por otra cosa*. *Lo que es*, es ya temporalidad, es ya fractura, es ya diferencia. Por eso podemos afirmar que en Heidegger se lleva a cabo la liquidación de cualquier sentido o cualquier interpretación del tiempo como sucesión. Liquidación que ya había efectuado en *Ser y tiempo*. En efecto, el tiempo entendido como el puro éxtasis presupone una diferencia constitutiva, el permanente “estar fuera”. “Ex” que se revela como el “más allá” al que alude la “meta-física”, que no se puede llenar con contenido alguno, que no refiere a contenido alguno, sino al “más allá” como carácter que revela la diferencia misma.

Al inicio del capítulo indicamos el tránsito que se lleva a cabo de la primera a la segunda sección de *Ser y tiempo*: de la noción de existencia a la noción de temporalidad como éxtasis, y nos preguntamos por el paso que se realiza de la noción de temporalidad a la noción de nada que encontramos en *¿Qué es metafísica?* Después de lo desarrollado hasta este momento, podemos concluir que el “ex” como el permanente “estar fuera”, como tiempo, sólo puede acabar identificándose con la nada. La nada es otro nombre para expresar la temporalidad comprendida como finitud radical. De no ser así, el tiempo acabaría siendo comprendido como ente. En la medida en que el tiempo no puede, por su propia constitución, porque es este permanente “ex”, ser *algo*, ser ente, puede entonces comprenderse como nada. Ahora bien, justamente porque el “ex” de la existencia se ha revelado como éxtasis, esto es, como tiempo, y este éxtasis en su sentido originario es ese “más allá” propio de la metafísica, nos es posible afirmar de manera consecuente que *el Dasein es la metafísica*.²⁸²

²⁸² Cf. *QM*, p. 42.

Cuando Heidegger señala: *El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein*,²⁸³ lo que está señalando es que el Dasein está más allá de lo ente porque su propia “naturaleza” es estar “más allá”. O, dicho de otro modo: la metafísica no es una conducta entre otras, no es una actitud, no se trata que el Dasein se coloque más allá de lo ente, sino que al ser este “más allá” puede entonces poner en marcha el preguntar metafísico. Al afirmar: *La metafísica forma parte de la “naturaleza del hombre”*,²⁸⁴ una vez más el análisis se ha radicalizado, el término “metafísica” se ha ontologizado.

De nuestro análisis se puede desprender que *la metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein*.²⁸⁵ ¿Pero qué implica que lo sea? ¿qué es lo que en dicha afirmación se está enfatizando? El Dasein es la metafísica, esto es, el permanente más allá. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein, esto significa: aquello que constituye al Dasein es lo que absolutamente no depende de él (de allí el carácter de “acontecimiento”). Lo “fundamental” de dicho acontecimiento consiste justamente en no ser fundamento sino abismo. Por lo que es posible sustentar que, lo que se está proponiendo como esencia del hombre es la finitud radical, el estar íntegramente atravesado por la finitud.²⁸⁶

Es claro que lo que se está jugando aquí es cierta interpretación de la esencia del hombre. Anteriormente señalamos que propósito del análisis era mostrar el carácter derivado de la noción de hombre.²⁸⁷ Podemos ahora afirmar que éste (su carácter derivado) procede de su propia esencia, de su finitud. El término “derivado” nos describe el modo de relación Dasein-

²⁸³ QM, p. 42.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ Cf. KPM: *Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él*, p. 192.

²⁸⁷ Cf. *ibidem*: *Si el hombre sólo es hombre a raíz del ser-ahí en él, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre*, pp. 193 y 194-196.

ser. En sentido estricto, es necesario enfatizar que esta “relación” no debe comprenderse en términos de polaridad o de oposición, al modo en que suele comprenderse la relación sujeto-objeto. Si dicha relación se comprende como polaridad es inevitable no caer en la “sustancialización”. En efecto, cuando se afirma que entre el ser y el hombre existe una relación asimétrica,²⁸⁸ el peligro está en pasar por alto el origen de esa asimetría y mantenernos en la interpretación, de carácter derivado, según la cual, por un lado Dasein es comprendido única y exclusivamente como hombre y ser como el Ser, en mayúsculas. El sentido originario de la asimetría radica en que ésta no procede de la relación Dasein-Ser entendidos de esa manera, sino del ser mismo, que se dice en el Dasein.

Al abordar la cuestión de la nada, Heidegger retrotrae el análisis al ámbito de esa asimetría, de esa diferencia originaria. La denuncia sobre el olvido del ser al inicio de *Ser y tiempo*, se traduce en ¿*Qué es metafísica?* como olvido de la nada. Lo que se pone de manifiesto en este último texto es que no abordar el problema de la nada, en realidad significa no abordar el problema del ser; quedarse exclusivamente en el ámbito de lo ente. Cuando se afirma que la nada es la negación de la totalidad de lo ente, el análisis coloca en el mismo plano ente y nada. Pero Heidegger, afirma

²⁸⁸ M. Haar, en su libro *Heidegger et l'essence de l'homme*, a través del análisis de distintos textos heideggerianos va mostrando el carácter de dicha relación, que él mismo denomina *asimétrica*. A ojos del autor, dicha asimetría hace patente el empobrecimiento que la noción de hombre sufre, una vez que se ha comprendido como Dasein. En efecto, la interpretación del autor sugiere que las facultades que en otro momento se atribuían al hombre, dentro del pensar heideggeriano son atribuidas al ser. De tal manera, en lenguaje del propio M. Haar, el Dasein sería “el hombre desprovisto de facultades”. Sin embargo, a nosotros nos interesa señalar que en la medida en que el Dasein debe ser comprendido como apertura, todas aquellas propiedades que se le pueden atribuir, incluido el orden de lo facultativo, tienen carácter derivado. En este sentido la crítica de M. Haar se ubicaría en este ámbito, ya que Dasein en sentido originario es ya relación de ser; por ende, no se trata de una relación de dos entes que pudiéramos calificar de asimétrica, sino de que el ser, y por ende el Dasein, comprendido desde el tiempo es ya asimétrico.

de este modo: *siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales.*²⁸⁹ Entre ente y nada sí puede hablarse de oposición, pero ésta no es la cuestión originaria. La cuestión originaria es entre nada y ser, de donde no nace oposición alguna.

Heidegger concluye: [...] *Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en sus indeterminaciones e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.*²⁹⁰ Oposición sólo podría haberla entre ente y nada, pero ser no es ente, por lo tanto la posible oposición entre ente (entendido como *entidos*) y nada, no se aplica a lo que hasta ahora hemos entendido por ser. Ser y nada se copertenecen pero no porque sean indeterminados, sino porque el ser es finito. Su copertenencia reside en su propia constitución.

De la finitud del ser, del propio ser, se deriva su ineludible e irremediable relación con el ente Dasein como lugar de manifestación, como el ahí del ser. A tal punto, el ser es finito (y no absoluto) que implica siempre ya al ente Dasein. Dicho de otra manera, a tal punto el ser es finito que siempre *se dice en los entes*.

²⁸⁹ *QM*, p. 39.

²⁹⁰ *Idem*.

VII

La metafísica y el aburrimiento

§ 17. El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los *conceptos fundamentales de la metafísica*

En el capítulo seis, dedicado al análisis del texto *¿Qué es metafísica?*, pusimos de manifiesto el desmontaje que Heidegger lleva a cabo a propósito del significado del término “estado de ánimo”. El recorrido que podemos observar en el texto citado sugiere el paso de la consideración óptica de los estados de ánimo, siempre con énfasis en su alcance ontológico, a la consideración del estado de ánimo como estado de ánimo fundamental y, finalmente, al abandono del término “estado de ánimo” para tratar la cuestión de la metafísica como tal. Que este abandono suceda es resultado de la progresiva ontologización que se lleva a cabo con dicho término. “Estado de ánimo fundamental” significa: el acceso al fundamento. Fundamento que a través de la angustia se revela como nada. Pero acceso no significa algo así como el puente que nos deja a las puertas de lo buscado. En el acceso, en la pregunta, va ya la cuestión misma. Por ello, cuando Heidegger afirma que la angustia es constitutiva, lo que está sucediendo es que está afirmando que la nada, que revela la angustia, es constitutiva.²⁹¹

²⁹¹ Cf. *supra*, capítulo seis, pp. 128-129.

Ahora bien, la pregunta por el fundamento es como lo sabemos, la pregunta de la metafísica, pregunta que se expresa como la pregunta del *ente en cuanto ente*, por la totalidad de lo ente. Los estados de ánimo, en particular, lo que hemos denominado “estado de ánimo fundamental”, se revela como el modo de acceso privilegiado a esta totalidad. Por ende, los textos que forman parte de la reflexión sobre la metafísica son textos que están abocados a la reflexión sobre lo que denominamos “estado de ánimo fundamental”. En particular nos referimos a los textos escritos entre 1927-1930, que forman parte del horizonte que se abre con *Ser y tiempo*, pasando por *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.²⁹²

Hagamos un repaso de lo dicho hasta ahora. En *¿Qué es metafísica?* Heidegger recupera el análisis sobre la angustia iniciado en *Ser y tiempo*. Ahí reconoce un estado de ánimo privilegiado. La angustia —afirma— nos aborda de golpe, surge súbitamente, haciendo que todo aquello en lo que estamos carezca absolutamente de significado. Por eso la angustia “corta la palabra”. Una vez que ha pasado, el hablar cotidiano enmudece y ante la pregunta ¿qué ha pasado? suele decir: nada, y con ello acierta. Es precisamente la nada la que se ha hecho presente, no como lo opuesto de lo ente en su totalidad, sino como su constitutivo más íntimo. En esto consiste la esencia de la nada: en *desistir*, esto es, en no mostrarse desde aquello que se muestra, haciendo así patente la fractura que estructuralmente atraviesa al ser, y que nos obliga a considerarlo como diferencia.

Al finalizar *Ser y tiempo* y pasar al análisis de *¿Qué es metafísica?* nos preguntamos de qué manera se lleva a cabo el tránsito de la temporalidad a la nada. Pero, en sentido estricto, hemos visto que tiempo y nada no aluden a fenómenos distintos. El tiempo es el origen del desistir que es la nada.²⁹³ Es el tiempo lo que impide la posibilidad de permanencia o de actualidad

²⁹² Véase también *De la esencia del fundamento en Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

²⁹³ Véase *supra*, capítulo seis, p. 168-169.

que exige la noción de fundamento. Es el tiempo el que impide que lo que se muestra, lo haga de manera absoluta. El tiempo, en sentido originario, ha sido calificado como puro éxtasis, como el permanente estar fuera que se realiza en la existencia.²⁹⁴ Éxtasis en el que el haber sido, el presente y el porvenir se implican de tal manera que se repele no sólo toda idea de sucesión lineal sino también de tiempo como génesis. El tiempo así entendido es sinónimo de finitud, pero de finitud “absoluta”, porque no se trata de lo finito frente a lo infinito sino de la pura y absoluta finitud.

Pura y absoluta finitud no es otra cosa que pura y absoluta facticidad. La paradoja más radical que se ha revelado en *¿Qué es metafísica?* consiste justamente en que la pregunta por la totalidad del ente se revela como facticidad. Esto significa: la totalidad se revela como singularidad. Lo singular, el *en cada caso, cada cosa*, es lo que podemos llamar totalidad. La totalidad se resuelve *cada vez*. No como universal-abstracto, no como lo que permanece y subyace, sino como lo que es en *cada caso*.²⁹⁵

El énfasis en la íntima vinculación que existe entre tiempo y nada resulta imprescindible para poder captar la continuidad que existe entre lo planteado en *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Esta continuidad nos lleva a formular las siguientes preguntas: *¿Los conceptos fundamentales de la metafísica* pueden ser considerados una reiteración de lo dicho en *¿Qué es metafísica?* ¿Qué sucede con el privilegio que se había otorgado a la angustia?, ¿angustia y aburrimiento son esencialmente distintos? ¿En qué medida es distinto lo que revelan y, por ende, lo que ellos mismos son? Introduzcámonos, pues, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y sigamos el camino que el propio Heidegger establece en su reflexión sobre la metafísica y el aburrimiento.

El motivo del texto es la pregunta sobre la metafísica, sobre las cuestiones de la metafísica: mundo, finitud y soledad. Heidegger se propone

²⁹⁴ Véase *supra*, capítulo cinco, pp. 135-136.

²⁹⁵ Véase *supra*, capítulo seis, pp. 167-168.

indagar sobre el estado de ánimo fundamental que determina nuestro Dasein con el fin de establecer el acceso al filosofar mismo. Lo que pretende es establecer el estado de ánimo desde el cual el filosofar puede nacer, originarse y llevarse a cabo. De tal manera, se hace patente, una vez más, una idea nueva de filosofía: la filosofía no es un saber sobre tal o cual cosa, no es algo sobre lo que nos preguntamos, no está constituida por un listado de temas sobre los cuales podemos o nos debemos preguntar. La filosofía no es, pues, un preguntar *sobre* sino *desde*, y en este sentido supone un *encontrarse ya en*. El estado de ánimo buscado debe ser aquél que pone en marcha el filosofar y, al ponerlo en marcha, pone de manifiesto la naturaleza misma de la filosofía como la acción misma de preguntar. En este sentido, la filosofía no es ajena a un estado de ánimo, ella misma surge de un estado de ánimo, en el sentido ontológico del término y no en el psicológico. Surge de un estado de ánimo señalado en el que es posible la “donación” de la totalidad de lo ente, del *ente en cuanto ente*, pregunta eje de la metafísica.

Pero si la metafísica sólo es posible desde un estado de ánimo fundamental, y hemos reconocido que los estados de ánimo no tienen su origen en una operación reflexiva o volitiva, habría que reconocer que la metafísica está sujeta a un tipo de conocimiento que hemos calificado como refractario, como no objetivable.²⁹⁶ A un tipo de conocimiento que en sentido estricto, no depende de una voluntad que lo ponga en marcha, o del intelecto que lo haga objeto. ¿Cómo acceder entonces a dicho estado de ánimo? Heidegger señala que es necesario “despertar” en el Dasein ese estado de ánimo fundamental. Pero ¿qué significa “despertar” un estado de ánimo?, ¿de qué estado de ánimo se trata?

Heidegger inicia la búsqueda de dicho estado de ánimo a partir de la descripción de lo que considera la situación actual de nuestro Dasein. Este punto de partida no es distinto al de *¿Qué es metafísica?*, sólo que mientras

²⁹⁶ Véase *supra*, capítulo cuatro, pp. 100-101.

en aquel texto el énfasis estaba en el reconocimiento de la primacía y autonomía del comportamiento científico, ahora Heidegger describe la fascinación del Dasein por las filosofías de la cultura y de la civilización. Éstas proponen sin cesar teorías sobre el hombre. La diversidad de hipótesis que ofrecen, el no quedar colmados con una u otra, nos hace preguntarnos ¿el Dasein ha devenido aburrido para él mismo?, ¿es el aburrimiento el estado de ánimo buscado?²⁹⁷

“Despertar” un estado de ánimo, ¿qué sentido tiene este “despertar”? Despertar sólo lo puede hacer lo que estaba dormido. ¿Qué significa este “estar dormido”? que el estado de ánimo ya está. Y ¿cómo está?, ¿qué significa este “ya estar”? Heidegger nos dice: *Tal vez tal cosa como el temple de ánimo que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse de este modo con una pregunta. Podría ser que para constatar un temple de ánimo no sólo hiciera falta tenerlo, sino estar templado con él del modo correspondiente.*²⁹⁸ La constatación de un estado de ánimo no se da como algo que tenemos, porque justamente, un estado de ánimo no es *algo* que se tiene al modo de una propiedad, tampoco es *algo* que pudiera ser captado a través de un concepto sino aquello conforme a lo cual estamos templados. Que el estado de ánimo “temple” significa: nos conforma y nos determina de tal manera que nos dispone: [...] *este templar determinado [Be-stimmen] hay que tomarlo como un templarnos de tal y cual manera, y este estar determinado como el modo fundamental de nuestra existencia.*²⁹⁹

A los estados de ánimo compete un modo peculiar de “ya estar”. Los estados de ánimo no están ahí al modo de lo que está ahí ante los ojos. Los estados de ánimo, dice Heidegger, “están” y “no están”. Este “estar” y “no estar” que les es propio generalmente ha sido comprendido desde el

²⁹⁷ Cf. *CFM*, p. 122.

²⁹⁸ *CFM*, p. 90.

²⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 124. Sobre la traducción del término *Stimmung*, véase *supra*, capítulo cuatro, p. 95.

marco de lo consciente y lo inconsciente. Consciente e inconsciente tienen diversas significaciones, pero de una forma u otra se puede decir que dichas instancias son comprendidas a partir del ámbito de la reflexión. Lo inconsciente es generalmente comprendido como aquello que “antecede” a la conciencia y que a partir de un acto reflexivo es traído a la conciencia, de tal manera que este traer a la conciencia implica hacer presente, en este hacer presente se hace patente la naturaleza de la conciencia como actualidad.³⁰⁰ Pero, al modo de ser de los estados de ánimo no compete dicho modo de ser. Es verdad que una vez que nos encontramos en un estado de ánimo determinado, a través de un acto de reflexión, podemos analizarlo, pero esta operación de carácter derivado, implica que hemos perdido la naturaleza misma del fenómeno ya que en ella hemos convertido al estado de ánimo en objeto. Por ello la cuestión fundamental está en cómo abordar el temple anímico sin hacer de él un objeto de reflexión. He ahí la importancia del “despertar” un estado de ánimo como modo de acceso. Además, hay que reconocer que el significado del término “presencia” en el acto reflexivo difiere de “presencia” como aquello que estando presente constituye y determina. Un estado de ánimo puede estar presente y no ser consciente en los términos de “traer a la conciencia lo que estaba en el inconsciente”. Puede darse el caso de que yo pueda estar verdaderamente triste y que esta tristeza en la que me encuentro, y que por lo tanto está presente, no se convierta en un acto de reflexión y, por ende, no sea consciente. El término “presencia” tiene pues, en el caso de los estados de ánimo, un sentido distinto al de la “presencia” característica de la conciencia. ¿Significa entonces que es inconsciente? Esta reflexión nos lleva a pensar que consciente e inconsciente sólo pueden tener sentido desde la previa apertura que define nuestro Dasein.

Pero entonces ¿qué significa este “estar presente” de los estados de ánimo?, ¿cómo están en nosotros los estados de ánimo que pueden ser

³⁰⁰ Véase *supra*, capítulo primero.

“despertados”? Heidegger nos dice: *Despertar un temple de ánimo no puede significar simplemente hacerlo consciente a él, que previamente era inconsciente. Despertar un temple de ánimo significa pese a todo dejar que se despierte, y, justamente, dejarlo ser en cuanto tal.*³⁰¹ Despertar un estado de ánimo no significa, pues, hacer consciente lo que anteriormente se encontraba en el inconsciente. Con el término “despertar” se hace alusión a permitir que surja aquello que “ya está ahí” de tal modo que nos constituye. “Permitir” debe ser comprendido como “dejar”, no obligar ni forzar, de tal modo que en este surgir, el estado de ánimo no se convierte en un objeto de reflexión. Se trata de acceder al fenómeno del modo en el que el fenómeno mismo lo obliga.

Heidegger califica el modo de “estar ahí” de los estados de ánimo como un *estar-fuera*. Pero recordemos que la existencia, modo de ser del Dasein, ha sido justamente caracterizada como el *estar-fuera*. Por lo tanto, que los estados de ánimo sean caracterizados del mismo modo que la existencia lo que indica es que la existencia es siempre anímica. Por ello el modo de ser de los estados de ánimo debe ser interpretado desde la apertura constitutiva del Dasein: *Hay que despertar un temple de ánimo. Pero eso significa: es ahí y no ahí. Si el temple de ánimo es algo que tiene el carácter del ahí y del no-ahí, entonces él mismo tiene que ver con la esencia más íntima del ser del hombre, con su ser-ahí.* El temple de ánimo forma parte del modo de ser del hombre. Porque el Dasein es el Ahí, porque es apertura, está ya siempre afectivamente dispuesto y, por ende, constitutivamente afectado. En la medida en que se comprende que el Dasein es apertura, se logra captar el carácter derivado de la explicación del modo de ser de los estados de ánimo a partir de lo consciente e inconsciente, y con ello se advierte una noción de hombre radicalmente redefinida, según la cual éste no puede ser explicado a partir de la conciencia como lo más originario.³⁰²

³⁰¹ CFM, p. 92.

³⁰² Cf. *ibidem*, p. 95.

Al indagar sobre la naturaleza del “despertar” de un estado de ánimo, esto es, al indagar sobre la posibilidad de acceder a un estado de ánimo determinado, Heidegger recuerda los caracteres propios del temple anímico, que tanto en *Ser y tiempo* como en *¿Qué es metafísica?* había señalado. Los estados de ánimo abren y nos abren en totalidad. En *Ser y tiempo* había indicado Heidegger que los estados de ánimo abren a la totalidad del mundo y no a un aspecto determinado de éste, pero justamente esta apertura total, en la medida en que es total dispone al propio Dasein de principio a fin. Cuando la tristeza me aborda, es todo el mundo, como en una atmósfera, el que aparece triste. Este carácter total prueba cómo el estado de ánimo no puede ser reducido a una vivencia interior que vendría a afectar posteriormente, como tiñéndolo todo de un color, lo que nos rodea. Esta explicación, que a primera vista nos parece convincente, ignora la noción de hombre como Dasein, como apertura, y lo problemático que resulta reducirlo a una interioridad difícil de comprender. Los estados de ánimo nos asaltan, y cuando intentamos traerlos a la conciencia en realidad llegamos ya siempre demasiado tarde al modo en el que nos encontramos. Antes de toda intuición o reflexión nos encontramos ya en un estado de ánimo, que no hemos buscado, que no hemos elegido y que, en sentido estricto, tampoco podemos provocar.³⁰³

Los estados de ánimo determinan cómo nos encontramos. Lo cierto es que siempre nos encontramos de una u otra manera, de tal forma que podemos afirmar que el modo de ser que compete al Dasein es afectivo. El “cómo” no es algo que se añade al Dasein, como si éste tuviera una naturaleza determinada a la cual se agregara un estado de ánimo. El Dasein es su *cómo*, es siempre en un modo de ser, modo de ser que es anímico y que determina su ser-en-el-mundo en totalidad: *Se aprecia que los templos de ánimo no son algo que esté meramente presente, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí, y ello implica de inmediato siempre: del “ser uno con*

³⁰³ Cf. *ibidem*, p. 107.

otro". Son modos del ser-abí, y por tanto del estar-fuera. Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templea y determina el modo y el cómo de su ser.³⁰⁴

En la medida en que el Dasein es siempre en un modo de ser, y no hay algo que subyazca a este modo, sino que él mismo es *cada vez* un modo de ser, y este modo de ser es siempre anímico, debemos reconocer el estatuto ontológico de los estados de ánimo. Por ello Heidegger afirma que los estados de ánimo deben de ser considerados como aquello que da consistencia y posibilidad al Dasein.³⁰⁵ Evidentemente, el que los estados de ánimo den consistencia al Dasein, no puede significar que otorguen "solidez" o "permanencia" a dicho ente. No se trata de delinear una naturaleza definida a través de los estados de ánimo; por el contrario, lo que se está haciendo es señalar que aquello que define la naturaleza del Dasein es lo más indefinible e indeterminable en términos de presencia y objetivación.

Decimos que la existencia es modal, es siempre en un modo, de tal forma que: [...] *los temples de ánimo no aparecen siempre en el espacio vacío del alma y vuelven a desaparecer, sino que la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templeada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo.*³⁰⁶ Lo cierto es que siempre nos encontramos en un estado de ánimo. Generalmente nos encontramos en estados de ánimo definidos y determinados; la tristeza, la alegría, el enfado, el agrado, etcétera. Pero, justamente, cuanto más indiferente parece ser el estado de ánimo en el que estamos, más poderosa e incisiva resulta la pregunta sobre su natu-

³⁰⁴ CFM, p. 98.

³⁰⁵ Cf. *idem*.

³⁰⁶ CFM, p. 99. Recuérdese lo dicho en ST a propósito de la condición anímica del Dasein: *Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templeado.*, p. 158. A lo anterior Heidegger añade: *Y además jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo [...]*, p. 160.

raleza, ¿por qué? Porque esta indiferencia hace patente la imposibilidad de identificar el estado de ánimo con alguna causa u objeto, resplandeciendo así su carácter de indeterminación, su carácter de fondo desde el cual me es dado el mundo, mi ser-con y el propio “mi” mismo. Es justamente este carácter de indeterminación, de aparente y discreta inadvertencia el que compete al aburrimiento.

Detengámonos en la cuestión sobre el aburrimiento mismo. ¿En qué consiste el aburrimiento?, ¿qué sucede en este estado de ánimo? Heidegger nos dice: en el aburrimiento el tiempo se hace largo, buscamos llenarlo con ocupaciones que nos ayuden a hacer pasar el tiempo, de tal forma intentamos huir de él, tratamos de hacerlo “dormir”. Pero ¿por qué decimos que en el aburrimiento el tiempo se nos hace largo?, ¿qué significa ese se “nos hace largo”? como si existiera una medida objetiva según la cual debería ser más corto.

En la cuestión del aburrimiento se hace patente el problema del tiempo.³⁰⁷ En efecto, la característica más determinante de dicho temple anímico, lo que al describirlo salta a la vista, es que en éste lo que está en juego es el tiempo, el largo y prolongado pasar del tiempo. El tiempo que normalmente “sólo pasa”, en el aburrimiento adquiere un papel principal, se hace manifiesto, nos obliga a preguntarnos qué hacer con él. Y ¿por qué? porque no nos ofrece lo que esperamos de él, porque parece que se ha detenido, de tal manera nos obliga a tener que vérnoslas con él.

El aburrimiento revela una íntima relación con el tiempo. Tiempo que, de acuerdo con lo que hemos señalado en los capítulos precedentes, alude necesariamente a la cuestión del ser, pregunta fundamental de la metafísica. En el aburrimiento se hace patente pues el *ser como tiempo*. Por lo tanto, las cuestiones de la metafísica a las que Heidegger apunta: mundo, finitud y soledad, sólo pueden ser, a su vez, comprendidas, desde éste.³⁰⁸

³⁰⁷ Cf. *CFM*, p. 114.

³⁰⁸ Las cuestiones de la metafísica señaladas por Heidegger nos recuerdan a aquellas mencionadas por Kant: mundo, alma y Dios. Sólo que éstas son traducidas respectivamente

El aburrimiento es un estado de ánimo fundamental porque lo que revela es el carácter temporal del ser. Para poder mostrarlo, Heidegger se detendrá minuciosa y detalladamente en la descripción de dicho estado de ánimo.

El análisis comienza a partir de la consideración de lo aburrido, como tal. Lo aburrido, dice Heidegger, es lo que no cautiva, lo que nos da largas, lo monótono, lo que no nos absorbe: nos deja en el vacío.³⁰⁹ En efecto, lo que comparece, lo dado, no es el aburrimiento mismo sino *lo aburrido*. Recordemos que iniciar con aquello que nos es dado inmediatamente es el punto de partida de toda descripción fenomenológica. La pregunta sobre el carácter de lo aburrido vuelve a colocar “sobre la mesa” la cuestión de la propia naturaleza de los estados de ánimo y, con ella, la definición misma del Dasein. En efecto: *Sabemos ya y no queremos olvidar ahora que no se trata primero de interpretar este o aquel temple de ánimo, sino que la comprensión del temple de ánimo exige al cabo de nosotros un cambio de la concepción fundamental del hombre.*³¹⁰ En definitiva, lo que resulta imprescindible comprender al preguntarse por los estados de ánimo, es que éstos sólo son posibles porque hay Dasein. Sólo porque a éste compete la apertura como modo de ser, es posible hablar de estados de ánimo. Al preguntarnos por la naturaleza de dicho fenómeno, lo que está en juego es la noción de hombre como Dasein.

Pero ¿cómo interpretar el carácter de lo que denominamos “aburrido”?, ¿por qué decimos que algo es aburrido?, ¿de dónde proviene su carácter de aburrido? El estado de ánimo no es una propiedad que se tiene. No es meramente resultado de un proceso psíquico, tampoco de una relación causal. El aburrimiento, afirma Heidegger, proviene de *las cosas mismas*: *El*

por Heidegger en: *mundo, finitud y soledad*. La resignificación de dichas cuestiones en la filosofía heideggeriana se debe a su consideración eminentemente temporal.

³⁰⁹ Cf. *CFM*, p. 118.

³¹⁰ *CFM*, p. 116.

*aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, lo que aburre, que hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro desde las cosas mismas.*³¹¹ Es importante comprender el significado de la frase “el aburrimiento nos sale al encuentro desde *las cosas mismas*”, ya que con dicha frase de entrada el análisis se coloca fuera del ámbito de la conciencia. Podríamos decir en el “exterior”, pero dicho término resulta a su vez problemático, porque lo “exterior” sólo puede entenderse como contrapartida de lo “interior” y es justamente más allá de dicho esquema donde la fenomenología se sitúa. “Interior” y “exterior” sólo pueden tener sentido desde la previa apertura que constituye al Dasein. Al afirmar que el aburrimiento viene de *las cosas mismas*, lo que se intenta mostrar es que el punto de partida del análisis es el encuentro con las cosas, y este encuentro es ya siempre afectivo. La donación de lo ente es posible justamente por la apertura que constituye al Dasein. Desde ésta las cosas nos son dadas inmediatamente como aburridas, interesantes, alegres, tristes. Lo que me es dado de manera inmediata es ese libro, esa película, esa persona o esa situación y en su contexto como aburrida. De tal forma que no colocamos “posteriormente” nada sobre ellas, sólo mediante un análisis de carácter derivado podemos escindir ese primer encuentro y a partir de una reflexión modificar lo dado.

Al afirmar que el aburrimiento procede de las cosas mismas no se pretende por supuesto llevar a cabo un listado en el que se indique qué cosas, situaciones o personas lo son. En la medida en que el aburrimiento no es algo que está ahí, no es una propiedad que se tiene, sería absurdo afirmarlo. El énfasis, ahí donde se coloca precisamente el análisis, es en el encuentro mismo con las cosas, encuentro que como se ha mencionado es siempre significativo y afectivo. No se trata, pues, de analizar por qué para alguien ese libro es aburrido y por qué para otra persona no lo es, sino de reparar en el hecho de que el trato con el libro, necesariamente está ya empapado

³¹¹ *Ibidem*, p. 117.

de un estado de ánimo significativo. Y esto sucede porque el Dasein, por decirlo de alguna manera, está estructuralmente a la intemperie y puede entonces ser afectado por aquello que lo rodea.

La pregunta sobre el carácter de lo aburrido nos reconduce a la pregunta esencial sobre el origen de los estados de ánimo. Una vez más, y de manera tácita y radical, lo que se quiere dejar en claro es el punto de partida del análisis, punto de partida que desde *Ser y tiempo* había sido explícitamente señalado. Preguntarse por el origen de los estados de ánimo implica dirigir la mirada al ámbito de la apertura. En efecto, si éstos no proceden de un fuero interno, de un estado meramente psicológico que viene a colorear una realidad dada, si tampoco proceden de una exterioridad en sí misma considerada, se vuelve a hacer patente el carácter de abierto del Dasein. Las cosas mismas sólo pueden darse a un ente al que pertenezca como modo de ser dicha constitución. De lo contrario, seguiríamos moviéndonos en el esquema sujeto-objeto, el cual desde sí mismo resulta imposible superar ya que si, por un lado, reconocemos como causa del aburrimiento determinadas propiedades de las cosas, en seguida surge la pregunta de ¿por qué dichas “propiedades” causan en nosotros aburrimiento? de tal manera la pregunta es, por decirlo así, transferida al sujeto. Desde dicho esquema nos colocamos en un vaivén que no permite salir de la aporía.

Por ello nos dice Heidegger: *El carácter de “aburrido”, por tanto, pertenece al objeto y al mismo tiempo se refiere al sujeto.*³¹²

El esquema sujeto-objeto conduce al problema del “puente”, del cual se deriva la cuestión de cómo entablar una relación inmediata entre la interioridad y la exterioridad buscada. ambos entes cuya naturaleza resulta del todo distinta. Afirmar que el aburrimiento procede de las *cosas mismas*, es afirmar que proviene de las cosas mismas en su darse (las “cosas mismas” son este “darse”), y éste es siempre anímico. El mundo para el Dasein está

³¹² *Ibidem*, p. 118.

ya siempre empapado de cierto estado de ánimo. De tal forma que no transferimos estados de ánimo a las cosas, sino que ellas nos son dadas ya desde un estado de ánimo, que procede de la inmediatez del encuentro.³¹³ Volver a las *cosas mismas* es volver al fenómeno mismo, esto es, volver a aquello que se muestra en el encuentro.

El Dasein no es, en sentido estricto, causa de sus estados de ánimo y el estado de ánimo no es el efecto producido en él por un objeto, la cuestión está en entender esta relación que el propio Heidegger reconoce como híbrida, porque no se puede explicar a partir de una interioridad ni de una exterioridad.³¹⁴ Porque tal y como lo hemos señalado, se trata de un fenómeno peculiar, se hace necesario establecer cuál debe ser el modo de acceso, modo que no convierta al estado de ánimo en objeto. El conocimiento teórico procede a través de la observación. Pero de entrada para poder observar algo es necesario tenerlo ahí, delante, y un estado de ánimo no se puede “tener” delante. El modo de abordar el fenómeno en cuestión debe llevarse a cabo de acuerdo con la manera en que se muestra, tal como surge y se desarrolla. Si obedecemos a dicho principio debemos reconocer que lo propio del aburrimiento es que de él huimos siempre. En cuanto surge intentamos escapar de él; ¿y cómo? a través del pasatiempo. El pasatiempo es un constitutivo esencial del aburrimiento, aparece cada vez que el aburrimiento lo hace, cada vez de modo distinto. En realidad no se trata de dos fenómenos distintos: el pasatiempo y el aburrimiento, el pasatiempo surge a una con el aburrimiento.

El aburrimiento viene a nuestro encuentro a partir del modo en que se manifiesta el pasatiempo. Heidegger nos dice: *De este modo, precisamente en el pasatiempo obtenemos la actitud correcta en la que el aburrimiento nos sale al paso sin desfiguraciones.*³¹⁵ Lo que se pretende es abordar el

³¹³ Cf. *ibidem*, p. 119.

³¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 122.

³¹⁵ *CFM*, p. 126.

fenómeno no desde un esquema impuesto artificialmente, sino desde el ámbito de la inmediatez, de la cotidianidad. No desde “fuera”, ni como algo “sobre” lo cual podamos decir esto o lo otro. Se trata de liberar al fenómeno de toda teoría psicológica o de la conciencia, y mostrarlo tal y como acontece, es decir, desde su propio acontecer.

El pasatiempo, como su nombre lo indica, tiene por objeto hacer pasar el tiempo, ¿de qué manera? estando contra él, “presionándolo a pasar”. Lo que éste pretende es una “reducción” del tiempo, de ese tiempo que se hace largo. A través del pasatiempo se pretende huir del aburrimiento, es un intento por aniquilarlo. Este huir del aburrimiento muestra que a su propia esencia compete el modo de la aversión.³¹⁶

En el aburrimiento, afirma Heidegger, vemos el reloj una y otra vez, pero el tiempo apenas pasa. El ver una y otra vez el reloj es la manifestación de que el tiempo se hace lento. De esta manera el tiempo en su desnudez se hace patente, imposible de manipular o dominar. En el aburrimiento quisiéramos ser liberados de la espera a la que la lentitud del pasar del tiempo nos obliga.

El aburrimiento “está ahí” pero nos resulta imposible definir, se volatiliza.³¹⁷ “Está ahí” y no se puede captar en un concepto, y sin embargo: alcanza las raíces de la existencia, *es decir, que campa [west] en su fundamento más propio. [...] El aburrimiento está ahí, es algo propio, y sin embargo, siempre está rodeado de estas obras externas a las que nosotros, con nuestras*

³¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 129. En lo dicho se confirma la naturaleza refractaria de los estados de ánimo señalada en *Ser y tiempo*. El encontrarse abre el estado de arrojado constitutivo del Dasein, pero este abrir no es directo ni objetivo, sino que por el contrario, justamente porque no se trata de objeto alguno, lo hace en el modo de la aversión esquivadora. Recordemos la cita de *Ser y tiempo*: *El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión.*, p.160. Posteriormente en *¿Qué es metafísica?* tal y como lo hemos indicado en el capítulo seis, el análisis de la angustia pone de manifiesto cómo ésta rechaza, de tal forma que resulta imposible capturarse en concepto alguno. Cf. QM, p. 30.

³¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 131.

*constantes consideraciones, quedamos una y otra vez sujetos.*³¹⁸ El aburrimiento está ahí, esto es, forma parte de las raíces del Dasein. Por ello, en sentido originario no es provocado o causado por algo determinado, tampoco resulta algo meramente pasajero, fútil.

Afirmar que el aburrimiento es parte de las raíces del Dasein es afirmar que el tiempo mismo lo es. En definitiva se reitera el análisis sobre la angustia llevado a cabo en *¿Qué es metafísica?* Afirmar que el aburrimiento “está ahí”, es afirmar que el aburrimiento constituye nuestro propio ser. Pero con ello no se pretende afirmar, obviamente, que estemos siempre aburridos. En la medida en que se ha quitado al aburrimiento, al igual que sucedió con la angustia, el estatuto psicológico y se ha desplazado al ámbito de lo ontológico, lo que se quiere decir al aseverar que el aburrimiento es constitutivo, es que lo que es constitutivo es lo que en éste se revela, es decir, el tiempo.³¹⁹ Lo que en dicho temple anímico se revela, es pues la constitución misma del Dasein.

Ahora bien, el aburrimiento revela de manera privilegiada la cuestión del tiempo. Sin embargo esto no significa que se trate de observar, contemplar o reflexionar *sobre* el tiempo. Sí, en el aburrimiento hay, efectivamente, una relación privilegiada con el tiempo, pero no porque descubramos en él cierto misterio o interés. Por el contrario, en el aburrimiento nada nos cautiva, nada nos detiene, huimos del tiempo. Estamos “en él”, dispuestos por él, pero si pudiéramos nos olvidaríamos de él, lo abandonaríamos. El aburrimiento “paraliza” y “oprime”: *Para nuestro problema conductor, qué es en realidad el ser aburrido, resulta entonces que el ser aburrido es un peculiar paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo y por el tiempo en general, un ser afectados que nos oprime a su manera.*³²⁰ ¿Qué sentido tiene esta opresión?, ¿este paralizar?³²¹

³¹⁸ CFM, p. 132.

³¹⁹ Véase *supra*, capítulo scis, pp. 161-163.

³²⁰ CFM, p. 134.

³²¹ Cf. *QM*: [...] *este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime.*, p. 27.

En el aburrimiento el tiempo tarda en pasar, *nos da largas y nos deja en el vacío*. Es justamente este demorarse el que nos oprime. Buscamos una ocupación pero nada nos interesa, no logramos ocuparnos con las cosas que nos rodean. No logramos ser absorbidos por ellas, interesados, concernidos. El aburrimiento, al igual que la angustia, expulsan de la cotidianidad. A partir de los “estados de ánimo fundamentales”, los entes que nos rodean se revelan como aquello que no nos concierne más, como lo que no nos reclaman más y se muestra carente de significado. Pero que ya nada nos concierna, que ya nada tenga significado, no quiere decir que las cosas desaparezcan, se aniquilen, como si ya no hubiera nada delante de nosotros. Precisamente, porque el Dasein está ahí, en medio de los entes, las cosas pueden “resbalarse” y dejarnos en el vacío. Su dejar en el vacío no es desaparecer, ya que desde la totalidad de lo ente se muestra este vacío: *Es decir, estas cosas nos aburren no porque estén presentes en general, sino porque están presentes precisamente de tal y cual modo.*³²²

El dejar en el vacío, propio del aburrimiento, significa que en éste las cosas ya no dicen nada, “nos dejan en paz”, no ofrecen nada y, sin embargo, están ahí.³²³ Nos abandonan. Nos abandonan a nosotros mismos en tanto que Dasein. Este *no decir nada* de las cosas, hace que aparezcan en su “desnudez”.

Pero aunque la esencia del aburrimiento radica en esta ausencia de determinabilidad, ésta no resulta a primera vista evidente. Por ello Heidegger aborda el aburrimiento desde lo que considera tres modos distintos de darse. Así la primera forma del aburrimiento aparece caracterizada como *el estar aburridos por algo...*³²⁴ En este primer modo, lo que sucede es que

³²² CFM, p. 139 y Cf. QM, p. 30, y véase *supra*, capítulo seis, pp. 122-123.

³²³ CFM, p. 139.

³²⁴ De alguna manera el análisis del miedo y la angustia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* recuerda este proceder. De la primera posible identificación con un objeto, en el caso del miedo, a la absoluta indeterminabilidad que se revela en la angustia.

todavía el aburrimiento aparece ligado a un ente concreto o a una situación determinada. Heidegger ejemplifica dicha forma de aburrimiento a partir de una situación bastante común: la espera en la estación de un tren que se ha retrasado. Nos vemos obligados a esperar. No hay nada qué hacer, damos un paseo y otro más, compramos algo, vemos los horarios del pizarrón una y otra vez, leemos una revista que no nos interesa, vemos el reloj de nuevo: el tiempo no ha pasado, parece no pasar... En este momento la estación misma se deniega (desiste) ¿qué significa se “deniega” (desiste)?³²⁵ [...] *El tiempo que se demora le deniega de algún modo el ofrecernos algo. Le obliga a dejarnos vacíos. La estación se deniega porque el tiempo le deniega algo. Él la desactiva y pese a todo no puede eliminarla, de modo que ahora la estación, precisamente en este “no ofrecer nada”, en este denegarse, en que nos haga esperar, justamente por ello, en su dejarnos vacíos, se vuelve más apremiante, más aburrida.*³²⁶ La estación “está ahí” y sin embargo no ofrece nada, a este no ofrecer nada lo llamamos desistimiento. Estando ahí la estación se rehúsa, y lo hace porque ella misma está transida de tiempo. El tiempo que la constituye la “desactiva”, pero no la elimina, no la aniquila. Recordemos que es justamente desde lo ente que se lleva a cabo el desistimiento. El ser comprendido como fenómeno alude precisamente a este doble juego de aparecer y desistir que en el ejemplo de la estación Heidegger intenta poner de manifiesto.

En el aburrimiento el ente se niega, nos deja en el vacío pero no podemos liberarnos de él, estamos “fijados” y entregados a lo que nos aburre. Nos encontramos retenidos por lo que nos aburre, no lo soltamos, estamos sujetos a ello, vinculados a ello.³²⁷ De tal forma que esta retracción, esta negación que no libera, nos coloca en un estado de suspensión, en el que

³²⁵ *CFM*, p. 140.

³²⁶ *Ibidem*, p.141.

³²⁷ En su libro *Lo abierto. El hombre y el animal* (Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 83-92), Giorgio Agamben analiza y reflexiona con detalle la cuestión del aburrimiento tratada por Heidegger en los *CFM*.

todas las posibilidades concretas se niegan. Pero estamos ahí, en suspenso. De esta descripción se desprenden los dos componentes del aburrimiento a los que ya hemos hecho alusión: *el ser dejado vacío (Hingehaltenheit)* y *el darnos largas del tiempo (Leergelassenheit)*.³²⁸ Cada vez que el aburrimiento acontece lo hace como un dejar en el vacío en el que el tiempo se demora, nos da largas. Es importante notar la íntima relación que existe entre un momento y otro, de tal manera que, esta conexión no puede venir de un elemento exterior, como de una yuxtaposición: *Evidentemente, esta conexión no puede enlazarse externamente. Si el dar largas y el dejar vacíos son momentos estructurales del aburrimiento y del ser aburridos, estos dos momentos estructurales, en sí mismos, tienen que estar ajustados uno a otro desde la esencia del aburrimiento. Tiene que evidenciarse entre ellos una juntura peculiar, que esté predeterminada desde la esencia entera y original del aburrimiento. De ahí obtenemos la indicación metódica de que la unidad interna de estos dos momentos estructurales, y por tanto la estructura entera del ser aburridos, sólo la captamos si logramos ver la juntura original de estos dos momentos.*³²⁹ En efecto, en el aburrimiento el tiempo nos da largas, darnos largas significa: se rechúsa a la presencia y al rehusarse nos deja en el vacío. Pero de tal forma que nos deja atados a él, suspendidos. Podemos decir que los dos componentes del aburrimiento son cooriginarios, lo que significa que uno ya está comprendido en el otro, uno implica ya al otro. No se trata pues de dos características o propiedades, una junto a la otra, sino de lo que podríamos denominar los principios del aburrimiento como tal. Por ello Heidegger afirma que dicha unión sólo puede comprenderse en la medida en que logramos captar la esencia misma del aburrimiento.

Ahora bien, el *aburrimiento por...* no es la única forma de aburrimiento. A ojos de nuestro autor existe una forma de aburrimiento más original; ¿qué significa más original? “más profunda”, esto es, en ésta se muestra

³²⁸ Cf. *CFM*, p. 143.

³²⁹ *CFM*, p. 144.

de manera más evidente las raíces de nuestra existencia.³³⁰ Las distintas formas del aburrimiento a las que Heidegger alude, no deben de ser interpretadas como distintos estados de ánimo, sino como modos en los cuales éste se manifiesta y se va mostrando cada vez de manera más original.

En la primera forma del aburrimiento éste se encuentra ligado a algo concreto: *Lo aburrido tiene dentro de esta situación firmemente fijada una inequívocidad característica.*³³¹ En cambio, en la segunda forma del aburrimiento, *el aburrimiento en...* esta relación con un objeto concreto resulta más difícil de localizar, y por ello el papel del pasatiempo se modifica. La dificultad de determinar el objeto que aburre resulta inherente a la esencia misma de este segundo modo en el que el aburrimiento se hace presente, es precisamente por ello que para Heidegger se trata de una forma de aburrimiento más profunda, justamente de esa indeterminabilidad resulta su carácter esencial.

A pesar de la dificultad que supone, Heidegger busca un ejemplo, al igual que lo hizo en el primer caso, para describir la esencia de dicho modo del aburrimiento. El propósito será mostrar cómo esta segunda forma se distingue del caso anterior. Conforme el análisis va siendo más profundo, la descripción nos va, quitando amarras, y se muestra cómo no hay asidero posible. Al igual que en el análisis de la angustia, se va mostrando que al final lo que “queda” es nada.

Así Heidegger parte de la descripción de una reunión a la que hemos sido invitados, al contrario que en el primer caso, en ésta todo resulta agradable: las personas, el lugar, la propia cena, el ambiente, todo transcurre de manera armoniosa. Para asistir a dicha invitación nosotros mismos nos hemos dado tiempo, no hemos sido obligados ni forzados a ir, tampoco a quedarnos más tiempo del que quisiéramos estar. Y sin embargo, de golpe, al final de la reunión, se hace patente que en realidad nos hemos aburrido.

³³⁰ Cf. *ibidem*, p. 145.

³³¹ *CFM*, p. 146.

Lo que resulta relevante del ejemplo es que justamente al intentar determinar la “causa” de dicho aburrimiento todo se “resbala”: las personas, las cosas, la situación misma es reconocida como agradable, ¿cómo podrían, entonces, ser “causa” de dicho estado de ánimo? Así, el aburrimiento va siendo desligado de un objeto o una situación precisa. De tal manera, al igual que en el caso de la angustia, poco importa la situación para que dicho estado de ánimo pueda surgir.

El pasatiempo en este segundo caso también resulta difícil de determinar. De hecho parecería que lo que caracteriza a esta situación es la falta de pasatiempo. Si por éste hemos comprendido aquello que nos ayuda a hacer que el tiempo pase más rápido, aquello que nos permite que la situación en la que estamos obligados a permanecer *pase*, ahora hay que decir que durante la reunión todo transcurría bien, no nos pasábamos viendo el reloj, intentando salir de ahí o buscando otra ocupación, por el contrario, estábamos *abandonados* a ella. En esta forma del aburrimiento, la situación no encuentra resistencia. ¿Qué papel juega entonces aquí el pasatiempo? Al analizar la situación nos damos cuenta de que el pasatiempo mismo es de lo que nos aburrimos. Dicho de otra manera, el pasatiempo es la propia situación y es de ésta misma en su conjunto de la que nos aburrimos. En ésta no hay distinción neta y clara entre lo que aburre y el pasatiempo, éste no es lo que intenta aniquilar el aburrimiento, ir contra él, sino aquello ante lo que aburriéndonos, nos *abandonamos*. A propósito de lo anterior nos dice Heidegger: *Pero entonces, en todo caso, hay que establecer que la invitación es aquello en lo que nos aburrimos, y que este “en lo que” es al mismo tiempo el pasatiempo. En esta situación aburrida, el aburrimiento y el pasatiempo se entrelazan de un modo peculiar. El pasatiempo se escurre dentro del ser aburridos y, propagado a toda la situación, obtiene una dimensión peculiar que en la primera forma, con los intentos interrumpidos e inquietos, no puede tener jamás.*³³²

³³² *Ibidem*, p. 151.

Pero al afirmar “es la situación misma la que aburre” brota el carácter indeterminado de lo aburrido porque, tal y como lo hemos dicho, en ésta todo resultaba agradable, ningún objeto o persona podía ser identificado como posible causa del aburrimiento, de tal manera que afirmar: “la situación misma es la que aburre”, es lo mismo que afirmar: “no se sabe qué es lo que aburre”. Lo que quiere mostrar Heidegger en este segundo modo del aburrimiento es que de ese carácter de “todo” resulta su indeterminación, el “no saber qué”. Esto se pone de manifiesto al hacer énfasis en la imposibilidad de determinar el objeto que provoca en nosotros aburrimiento. En efecto, “todo” pasa bien. No es esto, ni lo otro... no es nada. El carácter de “todo” de la situación entera lo hace indeterminado.

En cada forma del aburrimiento sus componentes, *el darnos largas del tiempo* y *el ser dejados vacíos*, se van modificando. En el primer caso decíamos que el tiempo que nos da largas impide la presencia, dando así paso al vacío, vacío que nos retiene y nos deja en suspenso. En este segundo caso ¿de qué manera se manifiestan *el darnos largas* y *el ser dejado vacío*? A primera vista, parecería que en esta segunda forma del aburrimiento el tiempo no nos da largas. En efecto, no sólo no estamos obligados a permanecer en la reunión, sino que la situación entera es agradable. ¿Cómo podríamos entonces afirmar que siendo todo agradable, los entes se rehúsan y nos dejan en el vacío?, ¿cómo podríamos entonces decir que el tiempo nos da largas, si nosotros mismos hemos elegido estar ahí, *abandonarnos* a la situación? Ante estas preguntas debemos responder: que lo que aburre en esta segunda forma del aburrimiento no pueda ser determinado, este carácter de “no se qué”, es justamente lo que nos deja en el vacío y, al hacerlo, nos retiene. Veamos de qué manera.

En esta segunda forma del aburrimiento, es cierto que no pretendemos huir de la situación; por el contrario, nos abandonamos a ella. Este abandono sugiere que hay una entrega, pero no porque estemos interesados en la reunión sino, por el contrario, como una forma de “dejadez” o “indolencia” ante la situación entera que no dice nada y en la cual nos

mantenemos. A partir de este abandono podemos interpretar los dos componentes del aburrimiento. El abandono a la situación es expresión de este tiempo que se hace largo, que no tiene principio ni fin. Abandonarnos significa: nos rendimos a este tiempo que simplemente dura, se prolonga. No esperamos nada. Pero no porque los entes se nos nieguen, como en el primer caso del aburrimiento, sino porque justamente al abandonarnos no esperamos nada de ellos, “nos dejamos”. En esta “dejadez” en la que no buscamos nada, hemos renunciado a lo ente y se forma un vacío. La “dejadez”, el abandono a la situación, implica a su vez “inhibición”, esto es, abstenerse de todo trato con lo que nos rodea.³³³ Podemos decir que esta inhibición que implica una renuncia, es otro modo de lo que hemos llamado “desistimiento”.

En realidad lo que sucede es que al abandonarnos a la situación no nos abandonamos a algo determinado, sino a un estado de indeterminación, en el que se hace patente el tiempo mismo. El aburrimiento nos libra así, al tiempo que en su indeterminación no nos libera. Ahora bien, el tiempo: *No se muestra como transcurriendo ni como imponiéndose, y no obstante se revela. ¿Cómo, pues? De modo que parezca que no está ahí. Se muestra y no discurre: está detenido. Pero eso no significa en absoluto que haya desaparecido, sino que este estar detenido del tiempo es el dar largas más original, y eso significa oprimir.*³³⁴ El tiempo así presente parece que no transcurre, parece que se ha “detenido”. En efecto, no luchamos contra él, no intentamos que pase más rápido, el pasatiempo no aparece como un buscar desesperadamente una ocupación, o estar viendo continuamente el reloj para ver si a fin de cuentas el tiempo avanza. En el segundo caso del aburrimiento nos abandonamos a la situación y en este abandono no buscamos ya nada, no estamos obligados a nada, simplemente estamos, el tiempo, dice Heidegger, “está detenido”.

³³³ Cf. *ibidem*, pp. 156-157.

³³⁴ *CFM*, pp. 160-161.

Pero es justamente de este “detenerse” del que resulta el carácter opresor del tiempo. Lo que sobreviene es un aquietamiento que se manifiesta como un “detenerse”. De tal forma que la noción vulgar del tiempo como aquello que transcurre, que permanentemente pasa, se ve modificada. Nos dice Heidegger el tiempo: *Se detiene y perdura*.³³⁵ Pero en sentido estricto ¿qué significa que el tiempo, en esta forma del aburrimiento, se muestre como aquello que se “detiene”?

En la segunda forma del aburrimiento nos hemos tomado el tiempo para la reunión. Y estando en la reunión, dejamos el tiempo pasar, no vamos contra él, no lo apresuramos, nos hemos abandonado a él, ningún obstáculo nos obliga a prestar atención a su desarrollo, a la evolución de cada uno de sus momentos; de tal forma, el tiempo deviene un “ahora” que se hace patente como pura duración. Ya no podemos hablar de una serie de “ahoras” que pudiéramos determinar con el reloj, el tiempo se convierte en un único ahora que se dilata, que no pasa. El tiempo no “pasa”, se detiene, significa: no hay sucesión, estamos entregados a él en su indeterminación. De tal forma Heidegger nos dice: *El tiempo que nos hemos tomado para la velada —en eso consiste justamente el tomar— dejamos que perdure durante la velada de modo que, en el estar ahí metidos en lo que sucede, no atendemos a su transcurso ni a sus puntos temporales. El perdurar del durante absorbe en cierta manera la serie discurrante de horas, y se constituye en un único ahora extendido, que no discurre él mismo sino que está detenido. El ahora está extendido y detenido y mantenido en esta detención extendida, de modo que estamos metidos por completo en lo que sucede en torno a nosotros, es decir, que somos por entero presente para lo que comparece. Enteramente presentes para la situación, detenemos nuestro tiempo*.³³⁶

¿Qué debemos entender por este “ahora que se dilata”?, ¿acaso que el tiempo “no pasa”?, ¿no resuena este “ahora” a una especie de eternidad?

³³⁵ *Ibidem*, p. 161.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 162-163.

Desde luego que no, el ahora al que Heidegger hace referencia no puede ser comprendido como presente que permanece. A lo que el “ahora” hace referencia es al carácter no sucesivo, no procesual ni genético del tiempo. A su carácter no lineal.

La manifestación del tiempo como *ahora que se dilata* “nos da largas”, nos coloca en un estado de suspensión, en el que se rompen los lazos con el pasado y con el futuro, pero con el pasado entendido como aquello que ha quedado simplemente atrás y, con el futuro como aquello que va a venir. Se cierra el horizonte del pasado y del futuro en el sentido vulgar del tiempo porque en este *ahora que se dilata* se hace patente que futuro no es aquello que va a venir y pasado aquello que ha quedado atrás. En el *ahora* pasado y futuro han sido modificados: *Por entero presente para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro. Este estar cortados del pasado propio y del futuro propio no significa un fáctico quitarlos y extraerlos, sino una peculiar disolución del futuro y del pasado en el mero presente, una modificación del pasado y del futuro.*³³⁷ Privado de la posibilidad de pasar, el ahora se mantiene, persevera. De tal forma que no hay paso de un “ahora” a otro, sino únicamente la dilatación de un ahora, un sólo ahora. Este “ahora” en el que no hay sucesión, recuerda la noción de temporalidad como la unidad de los “éxtasis” del tiempo.³³⁸

En este momento de la exposición podemos ver ya con mayor claridad el íntimo vínculo que existe entre los dos componentes del aburrimiento: el *ser dejado vacío* y el *darnos largas del tiempo*. El tiempo como un *ahora que se dilata*, y que en este sentido nos da largas, crea un vacío en el que es imposible asirse a algo.

En la primera forma del aburrimiento todavía es posible identificar un objeto que justifique, aunque sea aparentemente, el estar aburrido. Sin

³³⁷ *Ibidem*, p. 163.

³³⁸ Como lo sabemos, la cuestión sobre el carácter sincrónico y no diacrónico del tiempo ya había sido expuesta en *Ser y tiempo*. Al afirmar que el tiempo, la temporalidad, debe

embargo, en la segunda forma este objeto resulta indeterminado. Es la situación en su conjunto la que aburre, pero este carácter total nos incluye a nosotros mismos. Podemos decir por ello, que en este segundo caso, es el propio Dasein quien se aburre. El aburrimiento surge del propio Dasein: surge del Dasein porque éste mismo es tiempo. El aburrimiento no es otra cosa sino la revelación de su carácter temporal. Pero de nueva cuenta resulta imprescindible atender a la cuestión: la revelación del ser temporal del Dasein es la revelación del ser mismo como tiempo. Porque, tal y como se ha intentado mostrar a lo largo de la presente investigación, Dasein no es en sentido originario sujeto, individuo o persona sino el Ahí del ser. En concordancia con ello, nos dice Heidegger: *Pues vemos que el aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos. Por consiguiente, tenemos que poder construirnos en cierta manera el aburrimiento profundo a partir de la esencia del tiempo capturada más profundamente.*³³⁹

Ya en el análisis de *¿Qué es metafísica?* pusimos de manifiesto la transformación que se lleva a cabo de la noción de hombre a través del concepto Dasein. En *Conceptos fundamentales de la metafísica* esta cuestión se reitera. Dicha transformación resulta imprescindible para poder abordar la cuestión de la metafísica en su esencia. De la comprensión del hombre como Dasein, esto es, como apertura, el aburrimiento se revela no como simple estado de ánimo sino como acceso al fenómeno que está en la base de las cuestiones fundamentales de la metafísica, esto es, el tiempo: *Es decir, hay que advertir que la concepción del hombre como conciencia, como sujeto, como persona, como ser racional, y el concepto de todo ello: de concien-*

ser comprendida como éxtasis (Cf. *ST*, p. 346). En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, cuando Heidegger habla del tiempo, que se revela en esta segunda forma del aburrimiento como un ahora que se dilata, está reiterando lo ya expuesto sobre la temporalidad en la obra mencionada. Sobre ello, véanse *supra*, capítulos cinco y seis de la presente investigación.

³³⁹ *CFM*, p. 175.

cia, de sujeto, de yo, de persona, tienen que ser cuestionados, no sólo el acceso a la conciencia en el sentido cartesiano del método de la comprensión de la conciencia, sino el planteamiento del hombre como conciencia en general o como plexo de vivencias, o similares: todo eso tiene que cuestionarse si es que ha de quedar libre el camino para avanzar hacia la esencia del aburrimiento, o, a una con ello, del tiempo.³⁴⁰

A la primera y segunda formas del aburrimiento sigue una tercera que Heidegger denomina *aburrimiento profundo*. El análisis debe ganar en profundidad, por lo tanto, en esta tercera forma, el aburrimiento se revela en su esencia. Hemos visto que el aburrimiento se hace accesible a partir del modo en el que el pasatiempo se manifiesta en él, pero mientras más profundo resulta el aburrimiento, más silencioso, reservado y discreto es, de tal modo que más difícil resulta reconocer el pasatiempo en cuestión. En la tercera forma del aburrimiento, Heidegger se pregunta si todavía podemos hablar de pasatiempo.

A propósito de lo cual nos explica: en la tercera forma del aburrimiento lo que aburre es caracterizado como *eso que aburre*. Con ello se destaca su carácter puramente impersonal, indeterminado y desconocido. Lo que aburre, en el aburrimiento profundo, no alude ya ni a un objeto, ni a una situación a la que nos abandonamos. Su carácter anónimo se hace así del todo relevante.³⁴¹ *Eso que aburre* no es sin embargo una abstracción o una generalización.

El carácter absolutamente indeterminado de “eso aburre” no permite que sea abordado a través de un ejemplo como en los dos casos anteriores. Hemos llegado, finalmente, al ámbito de la “pura indeterminación”: de la

³⁴⁰ *Idem.*

³⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 176. El carácter indeterminado y anónimo de la angustia se hizo patente en el análisis que hemos expuesto en el capítulo seis consagrado a *¿Qué es metafísica?*, análisis que a su vez reitera lo iniciado en el parágrafo 40 de *Ser y tiempo*. Véase *supra*, capítulo cuatro, parágrafo 12, y el capítulo seis.

nada.³⁴² Véase el tránsito por el que el análisis ha transcurrido a través de las distintas formas del aburrimiento: de la identificación con un objeto, a la posible identificación con una situación que, presentándose como total, nos incluye a nosotros mismos en tanto que Dasein, y resulta indeterminada; a la indeterminación pura. El tránsito no implica que en cada paso se trate de estados de ánimo distintos, en lo que el análisis va ganando es en profundización y Heidegger mismo nos lo advierte desde el inicio. Lo que se quiere decir con ello es que ya el primer modo de aburrimiento lleva en germen al tercero. Se trata de mostrar el alcance del aburrimiento mismo. En este tránsito se hace del todo evidente el desmontaje del término estado de ánimo que se ha llevado a cabo, reiterándose así el análisis de *¿Que es metafísica?* El aburrimiento profundo no puede ser identificado con un estado meramente psicológico porque no procede del ámbito de la subjetividad sino del propio Dasein. Y que proceda del propio Dasein significa que procede de la apertura, del Ahí del ser.

Pero ¿qué es lo que expresa la afirmación “eso aburre”?, ¿qué sucede con el pasatiempo que, de acuerdo con lo dicho, aquí no tiene lugar? “Eso que aburre” simplemente irrumpe, la situación resulta indiferente. La búsqueda de pasatiempo no sólo resulta aquí inútil sino que no es buscada. Podríamos decir que en este modo del aburrimiento lo que hay es incluso un rechazo al pasatiempo. El aburrimiento se impone así en toda desnudez: *De este modo, aquí, y precisamente aquí, se evidencia el modo como el pasatiempo responde al aburrimiento, al carácter del propio aburrimiento. No autorizar el pasatiempo significa ceder la supremacía a este aburrimiento.*³⁴³

El carácter anónimo de “eso aburre”, hace que no sea yo quien se aburre, sino que “uno se siente así”, este carácter anónimo surge del propio

³⁴² Sobra repetir que “pura indeterminación” o “nada” sólo pueden comprenderse desde el ámbito de lo ente.

³⁴³ *CFM*, p. 178.

Dasein. Que él mismo es anónimo significa que no puede ser concebido como conciencia, identidad, yo. Significa que tampoco se identifica con contenido alguno, esto es, con una determinada historia, condición o cualidad alguna. El carácter anónimo del Dasein proviene de esta fractura o diferencia que lo constituye y que hace imposible que sea comprendido como igual a sí mismo. Esta fractura o diferencia, lo hemos señalado ya, no es otra cosa que el tiempo que lo atraviesa.

A propósito de lo dicho Heidegger señala: *El “est ist einem so”, el “uno se siente así”, justamente tiene en sí mismo el carácter de que se revela qué sucede con nosotros. Este temple de ánimo nos pone a nosotros mismos en la posibilidad de una comprensión excepcional.*³⁴⁴ El aburrimiento profundo, éste que no tiene “cara”, que no dice nada sobre contenido alguno, nos ha desplazado definitivamente fuera del ámbito de la subjetividad, de la persona, pero no “fuera” como lo otro que no somos y que de ninguna manera nos compete, sino como aquello que justamente no siendo nosotros mismos nos compete estructuralmente. En esto radica la “comprensión excepcional” a la que alude el filósofo alemán: en comprender que somos aquello que no nos pertenece. He ahí la paradoja. En realidad, esta afirmación no es sino el resultado de la tesis fundamental expuesta en *¿Qué es metafísica?*, según la cual la nada no es lo opuesto al ser, sino que el ser mismo está constitutivamente atravesado por la nada, el ser está constitutivamente atravesado por lo que no es.³⁴⁵ Por ello: El “est ist einem langweilig”, el “uno se aburre”, nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.³⁴⁶

Pero ¿en esta forma del aburrimiento de qué modo aparecen los dos constitutivos de dicho estado de ánimo: *el ser dejado vacío y el darnos largas del tiempo?* En el aburrimiento profundo: *Toda la situación, y nosotros*

³⁴⁴ *Idem.*

³⁴⁵ Cf. *ibidem*, pp. 29-30.

³⁴⁶ *CFM*, p. 178.

*mismos en tanto que este sujeto individual, somos en ello indiferentes, es más, este aburrimiento hace precisamente que no sólo no se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que todo valga igual de mucho y de poco.*³⁴⁷ En esta forma, el aburrimiento, se encuentra absolutamente deslindado de situación o ente alguno, incluido el propio Dasein. Si en el primer caso es inequívoco aquello que aburre, si en el segundo caso está vinculado a una situación, en esta última forma se hace del todo patente la esencia del aburrimiento. Su aparecer subito, desligado de causa alguna, en el que todo de golpe deviene indiferente, nos recuerda el carácter anodino al que Heidegger refería al describir el surgir de la angustia. Una vez pasada la angustia, el habla cotidiana se expresa diciendo que “nada” ha pasado, y de esta forma, nos dice Heidegger, acierta en lo dicho. La falta total de relevancia en el aburrimiento profundo, nos conduce precisamente a la nada, que en él (en el aburrimiento) se hace patente desde el tiempo.

A propósito de las preguntas que nos planteamos al inicio del capítulo respecto a si el privilegio otorgado a la angustia tanto en *Ser y tiempo* como en *¿Qué es metafísica?* queda desplazado por el aburrimiento, o si puede hablarse de una diferencia constitutiva entre ellos, podríamos ahora decir lo siguiente: en estricto sentido, angustia y aburrimiento revelan lo mismo, esto es, el ser transido de temporalidad, de nada, que se manifiesta en lo que hemos llamado *desistencia*. El tiempo revelado en el aburrimiento no es distinto de la nada revelada en la angustia. El tiempo es, por decirlo de alguna manera, el “origen” de la nada, sin que al afirmar esto se pretenda aludir a dos fenómenos distintos. El análisis del aburrimiento reitera los rasgos fundamentales de la angustia, el carácter indeterminado de lo que revela, la carencia de significado a partir de la totalidad de lo dado, la aversión, la huida, la opresión y, finalmente, el estar suspendidos. Angustia y aburrimiento han sido considerados fundamentales porque revelan pre-

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 180.

cisamente eso: el fundamento; esto es, el origen, que no es *algo*, por ende no pueden esencialmente ser distintos.³⁴⁸

En la totalidad de lo ente nos encontramos, y “encontrarnos” significa estar inmediatamente en ella: [...] *nos encontramos en medio de lo ente en su conjunto, es decir, en el conjunto de esta indiferencia. Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que precisamente se muestra como tal en su indiferencia. Según esto, el vacío consiste aquí en la indiferencia que abarca lo ente en su conjunto.*³⁴⁹ Indiferencia quiere decir aquí: desistimiento. El ente, desde sí mismo se retrae, este desistir es lo que hemos denominado la esencia de la nada. Lo propio del fenómeno.³⁵⁰

Y, a pesar de que, no somos capaces, por lo general, de escuchar el aburrimiento profundo, cuando éste se nos hace patente en su profundidad nos obliga a escuchar lo que en él se revela: *Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasa-*

³⁴⁸ En sentido estricto, el que Heidegger haya llevado a cabo un análisis minucioso sobre la angustia en *ST* y *QM*, no creemos que autorice a pensar que con esto haya dado un privilegio único y exclusivo a dicho estado de ánimo. En *QM* el filósofo alemán otorga ya un papel fundamental al aburrimiento. Al reconocer el carácter absolutamente indeterminado de la angustia, Heidegger reconoce también en el aburrimiento dicho estado de indeterminación, de tal manera afirma: *Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese “todo”, por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos abre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando “uno está aburrido”. El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad.* (pp. 23-24). Por lo aquí expuesto, no suscribimos la tesis de algunos filósofos para quienes a lo largo de su pensar Heidegger va reemplazando un estado de ánimo fundamental por otro considerado más radical. Este sería por ejemplo el caso de G. Agamben que en su texto, *Lo abierto, el hombre y el animal*, sugiere el abandono de la angustia en favor del aburrimiento. A nuestro parecer, Heidegger analiza esos estados de ánimo y no así otros, porque en éstos se revela una misma raíz indeterminada.

³⁴⁹ *CFM*, p. 180 y cf. *QM*, p. 29.

³⁵⁰ Cf. *QM*, p. 30.

*tiempo para que no haga falta escucharlo, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un no querer escuchar, ahora tenemos el estar forzados a un escuchar, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo auténtico tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la libertad más íntima.*³⁵¹

En este escuchar: [...] *no respondemos a este aburrimiento con un pasatiempo que pretenda hacerlo pasar, ni en realidad lo eludimos, sino que experimentamos un peculiar ser forzados a escuchar lo que tiene que decirnos, un ser forzados a la peculiar verdad, apertura, que reside en este temple de ánimo como en general en todos.*³⁵² El aburrimiento profundo nos obliga a escuchar lo que nos dice. Pero ¿en qué consiste esta obligación?, y ¿qué es lo que nos dice? En estricto sentido, habría que decir: nada.³⁵³ En el aburrimiento profundo aquello que se muestra no coincide con contenido alguno, con determinación alguna. El tiempo se hace presente, pero de él no puede decirse *algo*: el tiempo no es un ente. Se hace presente como lo no determinable. Y, sin embargo, de nueva cuenta la paradoja: esa presencia no determinable, no óptica no alude a un ámbito distinto de lo singular. Lo fundamental resulta comprender qué entendemos por “singular”. Justamente de lo singular es de lo único que podemos tener experiencia, porque en sentido estricto lo único que hay es lo singular.

³⁵¹ *CFM*, p. 178.

³⁵² *Ibidem*, p. 181.

³⁵³ Recordemos lo dicho en *ST* a propósito de la comprensión de la llamada y la voz de la conciencia: *Ya hemos respondido a esta pregunta con la siguiente tesis: la llamada no “dice” nada que hubiera que discutir, no da noticia de algún suceso. La llamada remite al Dasein hacia adelante en dirección a su poder-ser, y lo remite en cuanto ella llama desde la desazón. Es cierto que el vocante queda indeterminado —pero el de-dónde de su llamar no es indiferente al llamar mismo. Este de-dónde —la desazón del aislamiento arrojado— va implicado en el llamar, es decir, queda también abierto en él. El de-dónde del llamar hacia delante en dirección a... coincide con el hacia-dónde de la llamada hacia atrás. La llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como el poder-ser, en cada caso aislado, de cada Dasein.*, p. 299.

El punto central está en lograr comprender lo siguiente: la totalidad sólo puede ser comprendida desde lo singular, como *cada caso, cada cosa*. La comprensión de la totalidad como singular resulta de la comprensión del ser como fenómeno, como diferencia, esto es, como no substancia o fundamento, como no permanencia, es decir como tiempo. El ser mismo es lo singular. Ello no quiere decir que el ser sea ente, sino que el ser se dice única y exclusivamente en los entes, es decir, el ser sólo se dice en lo singular, y sólo puede decirse en lo singular porque el ser no es absoluto, porque su temporalidad constitutiva sólo permite que sea concebido desde su finitud. Dicho de otra manera: que el ser se diga siempre en lo ente es señal de su propia finitud. De lo que hemos dicho hasta aquí se sigue que la verdad sólo puede ser de lo singular, pero no porque Heidegger haya abandonado el fenómeno de la verdad al ámbito de la “relatividad” sino porque lo que revela la verdad es justamente esta diferencia inicial.³⁵⁴

Pero ¿qué significa para el Dasein este desistir?: *Todo denegar, todo “decir no” es en sí un decir, esto es, un hacer manifiesto. En este denegarse, ¿qué dice lo ente que se deniega en su conjunto? ¿Acerca de qué dice un denegarse? Acerca de aquello que de algún modo le podría y le debería ser concedido a la existencia. Y ¿qué es eso? Justamente las posibilidades de su modo de obrar. De estas posibilidades de la existencia dice el denegar. El denegar no habla sobre ellas, no abre una discusión sobre ellas, sino que, desistiendo, las indica y las da a conocer en tanto que desiste de ellas.*³⁵⁵ En éste se anuncia el ser del Dasein como posibilidad, no como ésta o esa otra posibilidad, sino como pura

³⁵⁴ La noción de *verdad* como *alétheia* revela esta comprensión inicial del ser como diferencia; recordemos lo dicho por Heidegger en *ST* a propósito de dicha noción: *La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente es arrancado del ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un robo. ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad usaran una expresión privativa (alétheia)? [...] Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no verdad.*, p. 242.

³⁵⁵ *CFM*, p. 183.

posibilidad. Mostrarse como pura posibilidad sin contenido significa mostrarse como posibilidad que se rehúsa, que no se presenta, que no es ente.

El Dasein no es espectador pasivo de dicho desistir, el desistimiento no es *algo* que sucede ante los ojos, es el propio Dasein quien en ese desistir se revela como pura apertura, como posibilidad, que no se reduce a un contenido determinado. Dicho de otra manera, y volviendo a la terminología de *Ser y tiempo*: se muestra como existencia, existencia que no es otra cosa sino la expresión de su constitución temporal.

Debido a que en el aburrimiento profundo todo cae en una indiferencia, y porque la identificación con lo ente, con una situación precisa, o con una propiedad que pueda definirlo, le es ya imposible al Dasein, éste es llamado a ser sí mismo en tanto que Dasein. No a ser sí mismo como animal racional, sino a ser sí mismo como apertura, como posibilidad. En el aburrimiento profundo se transforma de raíz la noción de hombre y éste deviene Dasein: *Pero el sí mismo de la existencia, que en todo eso se vuelve irrelevante, no pierde con ello su determinación, sino al contrario, este empobrecimiento peculiar que con este "es ist einem langweilig" se opera con relación a nuestra persona trae al sí mismo por vez primera en toda su desnudez, a él mismo en tanto que el sí mismo que es ahí y que ha asumido su ser-ahí. ¿Para qué? Para serlo. No a mí en tanto que yo, sino a la existencia en mí se deniega lo ente en su conjunto cuando yo sé: "es ist einem langweilig".*³⁵⁶ En efecto, no es a mí, ópticamente hablando, a quien se desiste la totalidad de lo ente, es al Dasein en mí, esto es, a la apertura en mí. Asumir la apertura que lo constituye, ser posibilidad en cuanto posibilidad, posibilidad que se rehúsa, es la tarca que le ha sido confiada al Dasein.

Una vez que hemos llegado a este punto podemos afirmar que la manera en que se hacen presentes los dos componentes esenciales del aburrimiento en esta tercera forma podría describirse así: el ser dejado vacío se

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 186. La noción de *resolución* a la cual Heidegger hace referencia en *ST*, refiere justamente a este estado en el que el Dasein se "toma" a sí mismo en tanto que

hace patente a partir de la negación del ente en su totalidad, incluido el Dasein que se revela como pura posibilidad. Pero es precisamente este encontrarse como pura posibilidad lo que da lugar al segundo componente del aburrimiento, el darnos largas del tiempo. En efecto, si en la negación de lo ente se pone de manifiesto que el Dasein no es originariamente ésta o alguna otra posibilidad, sino la posibilidad misma de serlo; y si a ningún ente podemos asirnos ¿de qué manera podríamos estar ante dicho develamiento si no es manteniéndonos en suspenso? De tal manera afirma Heidegger: *Con toda la amplitud de lo ente que se deniega en su conjunto, en cuyo centro nos encontramos, se corresponde el agudizamiento único del darnos largas en aquello que posibilita originalmente la existencia en medio de lo ente que de este modo es manifiesto en su conjunto. Es ist einem langweilig. De este ser abandonados por lo ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzados a este vértice extremo del auténtico posibilitamiento de la existencia en cuanto tal. Con ello hemos determinado el darnos largas específico de la tercera forma: ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal.*³⁵⁷

En el aburrimiento profundo —señala nuestro autor— el Dasein se encuentra cautivo por el tiempo y de tal manera podemos decir “anulado”. Por ello no puede ocuparse ni distraerse con lo ente, no tiene otra opción que abandonarse al poder de este encantamiento. En éste el Dasein es re-
 enviado hacia su más propio poder ser. A ser sí mismo como posibilidad,

Dasein, esto es, como apertura. A propósito de dicho estado nuestro filósofo afirma: *La resolución, como modo propio de ser-sí-mismo, no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como apertura propia, no es otra cosa que el modo propio de estar-en-el-mundo? La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros [...] La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno [...] en la resolución le va al Dasein su más propio poder-ser que, en cuanto arrojado, sólo puede proyectarse hacia determinadas posibilidades fácticas.*, pp. 315-316.

³⁵⁷ CFM, pp. 186-187.

a ser sí mismo en tanto que Dasein. El reenvío, dice Heidegger, tiene carácter liberador, la liberación sólo tiene lugar si el Dasein se resuelve a ser el Dasein que le ha sido dado ser: *El tiempo que de esta forma anula la existencia, y que en el aburrimiento se muestra como anulando de este modo, se anuncia al mismo tiempo como lo que propiamente posibilita. Pero aquello que lo que anula en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado, aquello que hace ver como en cierta manera desaparecido, aquello que da a saber y que propiamente posibilita como posible y sólo como eso, como liberable, aquello que libera anunciándolo, es nada menos que la libertad de la existencia en cuanto tal.*³⁵⁸ Es importante reparar en el sentido del término “libertad” o “liberación”. Ya que, en sentido estricto, habría que decir que la libertad está en el reconocimiento de la necesidad de realizar la tarea que el propio Dasein es para sí mismo, pero esta tarea no es algo determinado, por lo tanto necesidad la hay de la pura contingencia.³⁵⁹

El ser “anulado” por el tiempo, el ser cautivo por él pone de manifiesto el modo en el que el Dasein se encuentra absolutamente absorbido por el tiempo, él como ente no “figura” más. Sin posibilidad de distracción alguna o de evasión. Que en este estado sea reenviado a sí mismo en tanto que Dasein, y que este estado sea la manifestación del estar absorto por el tiempo, en realidad alude a lo mismo: ser reenviado a sí mismo como Dasein es ser reenviado a sí mismo como tiempo.

El momento en el que el Dasein decide ser sí mismo en tanto que Dasein, es el *instante*: *El instante no es otra cosa que la mirada de un estar resuelto en el que toda la situación de un actuar se abre y se mantiene abier-*

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 192.

³⁵⁹ Recuérdese lo dicho a propósito de la *existencia*: ésta debe ser comprendida, en contraposición con el modo de ser de lo que simplemente está ahí, ante los ojos, como tarea, como tener que ser, como ejercicio de realización. A este carácter de la existencia en el párrafo 9 de *ST*, p. 67, se le denominó *Zu-sein*. Sobre los caracteres de la existencia, véase *supra*, capítulo tres.

ta.³⁶⁰ Pero ¿cuál es el sentido de este “actuar”? ¿no se trata más bien de una mera aceptación? El sentido, de este actuar, está justamente en aceptar el ser posibilidad como posibilidad, en aceptar la finitud. Actuar no tiene el sentido de manipular o transformar sino de aceptar la necesidad de la contingencia más radical.

En el aburrimiento profundo el Dasein se revela a sí mismo como tiempo, tiempo que se prolonga en su indeterminación y que, paradójicamente, en este prolongarse contiene en sí noticia de su brevedad, de su finitud. El tiempo así comprendido no es signo de eternidad sino de total finitud: *Este hacerse largo el rato manifiesta el rato de la existencia en su indeterminación, que nunca es absolutamente determinable. Ésta apresa a la existencia, pero de modo que ésta, en toda la amplia y ampliada amplitud, no puede captar nada sino solo que permanece anulada por ella y expulsada a ella. El hacerse largo el rato es el hacerse amplio el horizonte temporal.*³⁶¹

Vemos así como nuestro análisis nos ha conducido a la forma más profunda del aburrimiento; la forma más profunda del aburrimiento significa: la más esencial. *El ámbito de la filosofía es justamente el de lo más esencial.* La filosofía debe acceder a lo esencial, pero a su vez, y esto es lo fundamental, ella misma brota de la experiencia de la esencialidad. De tal forma que es necesario despertar dicha experiencia; despertarla no significa “provocarla”. El despertar de dicha experiencia, de dicho estado de ánimo, revela la naturaleza misma de la filosofía y, con ello la naturaleza misma del Dasein. La filosofía no es un saber “sobre algo”, sino un *encontrarse fundamental*

³⁶⁰ CFM, p. 193. Sobre el *instante* Heidegger nos dice en *ST: Al presente retenido en la temporalidad propia, y que por ende es un presente propio, lo llamamos el instante [Augenblick]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero retenida en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse.*, p. 355.

³⁶¹ CFM, p. 197.

que nos dispone, que nos pone en tono de poder preguntar. Lo que este tono revela es que el Dasein es tiempo. Del tiempo mismo surge esta disposición fundamental.

Se trata pues de escuchar este estado de ánimo fundamental. Escucharlo significa comprender que no se trata de un sentimiento, una emoción o una vivencia más entre las otras, sino de aquello que surge y muestra la esencia del hombre entendido como Dasein. Se trata de escuchar, de mantenerse en dicho estado de ánimo aun cuando: [...] es difícil *no prestar oposición a un aburrimiento profundo, dejarse templar por su templamiento, para escuchar de él algo esencial.*³⁶²

El Dasein ha de mantenerse en dicho estado de ánimo, no actuar contra él. Colocarse más allá de lo que comúnmente entendemos por acción o pasividad. Esperar. Aunque ¿cuál es el carácter de esta espera? Esperar a que la exigencia extrema sea anunciada al hombre: que es Dasein, apertura, el Ahí del ser. No razón calculadora, no sujeto. La exigencia extrema está en que el hombre sepa quién es. Un saber que radica justamente en no saberlo. Un saber que se revela como indeterminación. Como libertad que consiste en aceptar ser lo que se es: posibilidad. Es precisamente este saber el que compete a los estados de ánimo; es este saber el que les concede tal relevancia y que implica por ello una resignificación radical de lo que la tradición ha entendido por dicho fenómeno.

La pregunta por el ser ha quedado en el olvido, y con ello necesariamente se ha perdido memoria de quién es el hombre. De tal manera que: [...] *preguntar por este temple de ánimo fundamental no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la esencia del hombre, dejar que la existencia en él se haga esencial.*³⁶³

³⁶² *Ibidem*, p. 206.

³⁶³ *Ibidem*, p. 212.

Conclusiones

Quizá una de las particularidades del pensamiento heideggeriano es la de presentarse como una totalidad que, sin embargo, no puede ser interpretada como un sistema cerrado y terminado. El sentido del término “totalidad” refiere aquí a que cada una de las cuestiones tratadas lleva en germen a la otra, de tal manera que llevar a cabo el análisis de alguna de ellas sin tomar en cuenta esta unidad, corre el peligro de una transformación o deformación de los conceptos. Corre también el peligro de caer en una lectura que sacrifique la complejidad en aras de una ilusoria simplicidad. Si tuviéramos que elegir una imagen que representara la filosofía de Heidegger elegiríamos la de un gran tejido en el cual al jalar un hilo todos los demás se vendrían con él.

Al tratar el problema de la afectividad me he enfrentado a dicha situación, de tal manera que se ha hecho imprescindible por un lado mostrar la relevancia de dicho fenómeno dentro del pensamiento de nuestro autor y, por el otro, mostrar su lugar dentro de éste. Y, al hacerlo, se hace patente el inseparable vínculo de los estados de ánimo con la pregunta guía de la reflexión heideggeriana: la pregunta por el ser.

El recorrido que he seguido en mi trabajo es precisamente el que exige esta relación que hemos calificado como inseparable. Para mostrar la relevancia y el lugar de los estados de ánimo dentro de la ontología hemos

tenido que iniciar preguntándonos en qué consiste y cómo debe comprenderse la ontología misma. Por ello, en un primer momento, y siguiendo la reflexión del propio Heidegger en *Ser y tiempo*, hemos comenzado planteando la problemática que lleva consigo la pregunta por el ser.

Como señala reiteradamente Heidegger, la pregunta por el ser ha caído en el olvido. Cuando la tradición filosófica se pregunta por el ser, en realidad ha terminado preguntándose por lo ente. La identificación de ser y ente se deriva del modo en el que la propia pregunta se ha formulado. En el modo de formular la pregunta se dispone ya lo preguntado. Al preguntar *¿qué es el ser?* se responde necesariamente con un contenido determinado. Pero si el ser no es un contenido determinado, entonces la pregunta ha de verse reformulada. Heidegger desplaza así la pregunta por el ser al ámbito del sentido, perspectiva desde el cual resulta imposible identificar al ser con el ente, y que expresa el carácter de principio —esto es, más atrás del cual no se puede ir— que el término ser lleva consigo. El sentido es así comprendido como fondo, horizonte a partir del cual comparece lo ente. Y éste, dirá Heidegger, comparece como tiempo.

Por ello resulta imprescindible entender que *sentido* no es algo distinto al *ser*, sino el modo en que éste necesariamente “emerge”. El origen o lugar de este “emerger” es el Dasein. Dasein significa *relación de ser*. En efecto, justamente porque el Dasein es *relación de ser*, el *ser* no puede emerger sino como sentido. Por lo tanto, el origen del sentido no puede colocarse ni en el ámbito de la interioridad ni en el de la exterioridad, porque de entrada dichas nociones resultan ya ajenas a la problemática heideggeriana, y es que el análisis ha logrado colocarse definitivamente fuera del ámbito de la subjetividad. Para expresarnos con toda precisión, habría que decir que el sentido es el origen mismo.

Ahora bien, una vez que la lectura me llevó a este punto, parece importante advertir que al retrotraer el análisis al ámbito de lo más originario, las nociones *ser*, *sentido*, *Dasein*, y *tiempo*, en la medida en que no pertenecen al orden de lo categorial, ni tampoco son propiedades o características de

algo, porque no son *algo*, son comprendidas como fondo, origen o principio. Por ello resulta pertinente hacer notar que el pensamiento heideggeriano es un intento fiel y definitivo por restituir a la filosofía su significado original: el de ciencia de los primeros principios y conocimiento de la totalidad de lo ente. Y, sin embargo, la paradoja radical consiste en que una vez que Heidegger ha logrado colocarse en el ámbito que le es propio a la filosofía, lo que se pone de manifiesto es *nada*. En efecto, que las nociones señaladas deban ser comprendidas como principio no implica, y esto es fundamental, una reducción o identificación de éstas a un primer principio único. Lo que resulta imprescindible comprender es que el intento heideggeriano de devolver la filosofía al ámbito que le corresponde, esto es, al ámbito del principio, en realidad supone un quiebre definitivo, una fractura respecto a cualquier tipo de identidad y permanencia, ya que dicho principio es el tiempo, que a su vez no es otra cosa sino finitud, nombre con el que se expresa la nihilidad más radical. Nihilidad que sólo resulta accesible a través de los así llamados por Heidegger, estados de ánimo fundamentales.

Como se acaba revelando a través del presente trabajo, el *ser* no puede interpretarse ya como substancia o fundamento. Ser es lo que permite la comparecencia de lo ente sin, a su vez, comparecer; ser es lo que se retrae definitivamente a favor del ente. Este carácter de retracción propio del ser es lo que hace más pertinente no hablar ya de *ser* sino de *fenómeno*. Con dicho término se expresa el constitutivo no aparecer del aparecer, y con ello se pone de manifiesto que el ser, el fenómeno, debe ser comprendido como *quiebre, fractura o diferencia*. Diferencia permanente, irrebalsable entre el aparecer y no aparecer. Con el término “fenómeno”, en definitiva, se logra expresar el carácter no substancial del ser y, con ello, su carácter eminentemente temporal; porque lo que el análisis mostrará es que el permanente no presentarse, rehusarse del ser, no refiere sino a su constitución eminentemente temporal. De tal forma, lo que está implícito en dicha interpretación es que el tiempo es ese *rehusarse, ese no presentarse*. Lo

propio del tiempo es ese *desistir* que se ha identificado como la esencia de la nada.

El *desistir* que es el tiempo se revela en los estados de ánimo. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger se encarga de mostrarlo y lo hará de manera aún más radical en *¿Qué es metafísica?* Y también en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, en donde se hará del todo explícito que los estados de ánimo son el fenómeno que libra acceso definitivamente al ser, ya no comprendido como sustancia o fundamento. En efecto, a ellos debemos la posibilidad de acceder a la pregunta metafísica por excelencia, la pregunta por el *ser en cuanto ser* o, dicho de otro modo, la pregunta por *la totalidad de lo ente*, que resulta inaccesible para el intelecto. La totalidad de lo ente es imposible de ser captada por el intelecto, al que le es propio el régimen de la determinación, de la definición y el concepto. Sin embargo, en la totalidad de lo ente nos *encontramos* ya siempre y ésta se revela como nada. Pero entiéndase bien, no como *nada* en términos absolutos, esto es, como la nada opuesta al ser, sino como lo constitutivo del ser. Cuando la angustia —estado de ánimo fundamental— revela la nada, lo hace no a partir de la aniquilación de lo ente, sino justamente desde éste.

A partir de la descripción de los estados de ánimo como modo de acceso al ser se hace una vez más patente el desmontaje o “subversión” radical que Heidegger lleva a cabo de los términos que a lo largo de la tradición filosófica han expresado las principales cuestiones metafísicas. En efecto, los estados de ánimo abren a la totalidad, pero la totalidad se expresa en éstos como facticidad. Lo que esto significa es que la totalidad así comprendida no refiere al ámbito de lo lógico-absoluto. Por el contrario, la totalidad que los estados de ánimo revelan es paradójicamente la de *cada caso, cada cosa*. Cada cosa es *total*, por decirlo de alguna manera. No hay nada “detrás” de ella, “detrás” de su singularidad, que pueda dar razón de sí misma. No hay referencia a un principio único. Por ello, como lo revelo en mi investigación, afirmar que lo relevante es el *cada caso, cada cosa*, implica colocarse de lleno en el ámbito de lo singular, esto es, de la facticidad más pura. De-

cimos la facticidad “más pura” porque se trata del reconocimiento de que más allá o más acá de lo singular sólo puede haber supuestos o constructos lógicos. El origen es pues la facticidad, de la cual no puede seguirse *algo* y por lo tanto no puede ser comprendida como causa o génesis.

La facticidad que se hace patente a través de los estados de ánimo lleva consigo la noción de finitud. Porque lo que ésta expresa es la limitación misma, su carácter eminentemente singular, y por ende no absoluto, sino finito. Con el término “facticidad” se pone en evidencia la absoluta pertenencia del Dasein a lo ente y de esta manera su estado de arrojado, es decir, arrojado a esta pertenencia, a esta dependencia radical con lo ente y por ende con el ser. Los estados de ánimo revelan nuestra íntima e irrebasable vinculación con el mundo en el que *ya siempre nos encontramos*, antes de haberlo advertido, antes de poder decidirlo. Ellos ponen de manifiesto nuestro “anclaje” al mundo, el estar ya siempre “embarcados” en él.

De mi lectura se sigue que, en la medida en que el ser es comprendido como fenómeno, podemos decir que Heidegger no abandona la idea de que la filosofía sólo es posible como fenomenología. La fenomenología tiene como propósito aprender a ver lo que se muestra, y sabemos bien que es necesario aprender a hacerlo porque lo que se muestra en sentido fenomenológico no tiene el mismo significado que lo que se muestra para la actitud natural. Sólo que justamente al intentar acceder a aquello que se muestra, esto es, al fenómeno, lo que en definitiva se pone de manifiesto es justamente *lo que no aparece*. En este sentido, la concepción heideggeriana de la filosofía como destrucción o desmontaje no hace sino obedecer a la propia constitución del fenómeno. El fino y riguroso desmontaje que Heidegger lleva a cabo de los términos utilizados por la tradición, términos que el propio Heidegger no abandona, no implica la elección de un método entre otros, o un momento determinado en el pensar de nuestro autor que posteriormente pudiera ser superado, sino que dicha actitud expresa la única posibilidad de hacer filosofía que consiste en “presentar” lo que de suyo es impresentable. En efecto, la cuestión fundamental está en mostrar,

sin convertir lo mostrado en presencia. Se trata de lograr acceder y nombrar aquello que *desiste*, el *desistimiento* mismo. En este sentido no hay en Heidegger una renuncia o abandono de la filosofía en aras de la poesía o la mística. El propósito sigue siendo hacer manifiesto, sólo que lo que se pone de manifiesto no tiene la forma de un sistema, no puede tenerlo porque aquello que se pone de manifiesto es lo que de ninguna manera puede quedar concluido, cerrado. Precisamente por eso la búsqueda de la unidad y la totalidad que no se abandona, se expresa, como lo podemos ver a lo largo de *Ser y tiempo*, en términos que expresan la imposibilidad de cierre como son el cuidado, modo de ser del Dasein, y la temporalidad.

Pero entonces, tal y como resulta del análisis, si se reconoce y se logra poner de relieve el carácter originario de la filosofía, ¿qué sucede con aquello que ha sido considerado como “derivado”? ¿puede la filosofía hacerse cargo de eso que tiene carácter de “algo”? ¿qué sucede con el orden de los contenidos?, ¿se desplazan al ámbito de las ciencias particulares? Todas estas preguntas exigen un recordatorio fundamental: la filosofía es un “cómo”. Lo que diferencia a la filosofía respecto de los demás saberes es su modo de aproximación. Por ello podemos decir que la tarea de la filosofía es plantear preguntas, preguntas que, como hemos visto, llevan ya en germen la respuesta posible. La filosofía, para no confundirse con las ciencias particulares debe mantenerse necesariamente en el orden de la pregunta, esto es, de lo no determinante, de la apertura.

Y, sin embargo, aun considerando que la filosofía es ante todo un modo de aproximación y no un conocimiento de determinada región de entes, cabe preguntarse si una vez que Heidegger ha logrado retrotraer el análisis al ámbito de lo más originario, la filosofía heideggeriana no corre el peligro de caer en aquello que ella misma comienza por denunciar, esto es, el olvido. Y es que frente a lo más originario ¿qué puede decirse? O, mejor dicho, ¿todavía puede decirse algo? Parecería que la filosofía frente a lo más originario esgrime una manera definitiva de ser, la de la perplejidad, y ¿no puede la perplejidad conducirnos una vez más al olvido? O será

entonces que la tarea de la filosofía consiste en un intento permanente de mantenerse a la escucha, a la escucha de la nada.

Me encuentro así con la pregunta —que abre todo un horizonte— de si desde la plataforma heideggeriana es todavía posible abordar cuestiones que, si bien desde ella misma serían consideradas como derivadas, no pueden ser desdeñadas por la filosofía. Estas cuestiones resultan fundamentales respecto de la cuestión que directamente compete a nuestro trabajo: los estados de ánimo.

En efecto, una vez que el pensamiento sobre la *Stimmung* se ha retrotraído al ámbito de lo ontológico ¿qué se puede decir a propósito de cuestiones que de ella misma se derivan? ¿Qué sucede con la función develadora de los estados de ánimo en la patología?, ¿cómo se puede explicar desde la ontología fundamental lo patológico?, ¿qué diferencia se puede establecer, desde el pensamiento de nuestro autor, entre la melancolía del filósofo, o del artista, y aquella que puede considerarse patológica?, ¿qué diferencia hay entre el aburrimiento profundo y la indiferencia característica de la depresión?³⁶⁴

³⁶⁴ Las preguntas que aquí planteamos han sido objeto de una rica investigación y en ocasiones de crítica al pensamiento heideggeriano. Sea cual sea el caso, lo cierto es que abren todo un horizonte de investigación al que, una vez sentadas las bases que el presente trabajo ha propuesto, resulta pertinente abordar. El horizonte al que nos referimos es justamente el que plantea la relación de la psicología y el psicoanálisis con la filosofía heideggeriana sobre los afectos. Sobre esta relación IHeidegger hablará años más tarde en los *Seminarios de Zollikon* (tr. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, jitanjáfora, 2007).

A nuestro parecer, dicha problemática ha sido ampliamente tratada por algunos fenomenólogos franceses contemporáneos de gran relevancia. Tal es el caso de Marc Richir, quien ha realizado extraordinarias investigaciones sobre la posibilidad de abordar el carácter de lo patológico desde la ontología fundamental. Sobre dicha cuestión véase, M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-Lès-Laval, J. Millon, 2004. Del mismo autor: *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001. *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003. Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1998 y del mismo autor *La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit*, en *Figures de la finitude, Études d'anthropologie philosophique*, Paris, Librairie Philosophique J.

Seguramente para Heidegger dichas preguntas deben ser planteadas a partir del reconocimiento de la finitud radical del Dasein, finitud que como hemos visto es la propia del ser. De esta finitud radical se explicaría o se derivaría el carácter de lo patológico. De tal forma que éste no constituye un estado que en sentido estricto pueda ser superado, o resuelto. Y, sin embargo, las preguntas siguen en pie, porque la finitud es también el origen de la angustia y del aburrimiento, a los cuales se les ha reconocido la posibilidad de descubrir y revelar la totalidad del ser. Entonces ¿en qué sentido la finitud es origen de descubrimiento, y en qué sentido lo es del encubrimiento propio de la patología? En efecto, en la patología no sobreviene claridad alguna sino la catástrofe, lo propio de ésta es la distorsión.

Pero volvemos a repetir: ¿son pertinentes dichas preguntas respecto del planteamiento heideggeriano? Heidegger tiene como propósito abordar el fenómeno de los estados de ánimo únicamente como fenómeno que libra acceso a la cuestión del ser, y dicho propósito se cumple. Pero desde ese suelo parecería que las cuestiones planteadas quedan excluidas. Y no por una carencia o un defecto en la argumentación, sino justamente como consecuencia de ésta misma. El pensamiento de Heidegger se perfila, a nuestro parecer, con total coherencia. Tal vez lo inquietante resulte justamente de esta coherencia. Es precisamente por ello que el pensamiento heideggeriano, una vez que ha abierto las puertas a lo más originario, una vez que ha cumplido con la misión de retrotraer el análisis hasta un punto más atrás del cual no se puede ir, nos obliga a salir fuera de él mismo.

Y es que frente a lo dicho, el hombre en su sentido más originario, comprendido como Dasein, esto es, como lugar de manifestación, como mero cauce, ¿de qué es capaz?, ¿qué más puede decir? Quizá el hombre es sobre todo —y originariamente— capaz de escuchar, de aceptar. Pero tal vez este estado de aceptación, de resignación, al que el análisis parece

Vrin/ Louvain-La-Neuve, Librairie Peeters, 1988. También véase Pierre Férida et Jacques Schotte (textes réunis par), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1999.

habernos conducido, debe ser comprendido como re-signar en el sentido más profundo del término, esto es, como volver a nombrar, una y otra vez. Volver a significar, y comprender que la verdad y la libertad están en aceptar la contingencia necesaria, y la necesidad de la contingencia.

Bibliografía

I. Escritos de Martin Heidegger

Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1975-ss.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. (*Sein und Zeit*, GA 2).

———, *Ser y tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1986.

———, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 2001. (*Einleitung in die Philosophie*, GA 27).

———, *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004. (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21).

———, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)* tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [PIA], en Dilthey-Jahrbuch 6 [1989], editado por H.-U. Lessing).

———, *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, 1997. (*Pänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60).

———, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999. (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63).

- , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005. (*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57).
- , *El concepto de tiempo*, tr. Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2006. (*Der Begriff der Zeit*, GA 64).
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58).
- , *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1996. (*Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3).
- , *De la esencia del fundamento en Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- , *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003. (*Was ist Metaphysik?*, GA 9).
- , *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007. (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30).
- , *Seminarios de Zollikon*, tr. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, jitanjáfora, 2007. (*Zolliker Seminar*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994).

Correspondencia

- Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000. (II. Arendt/ M. Heidegger Briefe (1925-1975), U. Ludz [ed.], Frankfurt am Main, 1998).
- M. Heidegger, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, tr. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

II. Otras fuentes primarias

- Aristóteles, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Aristóteles, *De Interpretatione*, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, tr. Julio Palí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- Aristóteles, *De Anima*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, quinta investigación, tomo 2, tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- E. Husserl, *El artículo "fenomenología" de la Enciclopedia Británica*, en *Inviación a la fenomenología*, tr. Antonio Zirión, Barcelona, Paidós, 1992.
- Platón, *República* en *Diálogos*, tr. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- I. Kant, *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002.

III. Obras de comentadores

- Agamben, Giorgio., *Lo abierto, El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana., *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 2004.
- Beaufret, Jean., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986.
- Berciano, Modesto., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Constante, Alberto., *Heidegger: en el camino del pensar*, México, UNAM, 2005.
- Constante, Alberto., *La enfermedad del saber*, en *El futuro de la filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Courtine, Jean François., *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- Courtine, Jean François., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990.
- Dastur, Françoise., *Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épikhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991.
- Duque, Félix., *Los humores de Heidegger (Teoría de las tonalidades afectivas)*, en *Vida, Pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Fédida, Pierre et Schotte, Jacques (textes réunis par)., *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1999.

- García-Baró, Miguel., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.
- García-Baró, Miguel., *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- García-Baró, Miguel., *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, 1999.
- Haar, Michel., *Le chant de la terre*, Paris, L'Herc, 1985.
- Haar, Michel., *La fracture de l'histoire*, Grenoble, J. Millon, 1994.
- Haar, Michel., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Million, 1990.
- Lafont, Cristina., *El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica*, en *El futuro de la filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Leyte, Arturo., *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Leyte, Arturo., "Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía" en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, número 118, México D.F., enero-abril, 2007.
- Leyte, A., *Heidegger: la metafísica del Dasein en Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007.
- Leyte, Arturo., conferencia en el marco del congreso *Schelling-Heidegger con el título "Pensar-tiempo"*, Friburgo 2006.
- Lévinas, Emmanuel., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994.
- Lorau, Patrice., *Le ton de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991.
- Martínez Marzoa, Felipe., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Martínez Marzoa, Felipe., *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.
- Redondo Sánchez, Pablo., *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2005.
- Richir, Marc., *Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-Lès-Laval, J. Millon, 2004.
- Richir, Marc., *Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991.

- Richir, Marc., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- Richir, Marc., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003.
- Rivera, Jorge Eduardo., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.
- Safranski, Rüdiger., *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Taminiaux, Jacques., *La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit*, en *Figures de la finitude, Études d'antropologie philosophique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin/ Louvain-La-Neuve, Librairie Peeters, 1988.
- Taminiaux, Jacques., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1998.
- Volpi, Franco., *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, en Volpi (cd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haya, 1988.
- Volpi, Franco., *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en *Theoria* 4, 1984.
- Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice, 1984.
- Herrman, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y tiempo, sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, tr. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/ UIA, 2004.
- Xolocotzi, Ángel, *Phainomenon y pathos. Perspectiva del giro disposicional-afectivo en la fenomenología hermenéutica*, en *El futuro de la filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/ UIA, 2007.
- Xolocotzi, Ángel, "Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la 'fenomenología' en Hegel y Heidegger", Coloquio *Hegel: la ciencia de la experiencia*, UNAM, 2007.