

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Carrera de Filosofía

A pesar de todo, fue una velada encantadora.

El paso fenomenológico de la angustia al aburrimiento en Martin Heidegger

Estefanía Losada Nieto
Bogotá, lunes 29 de agosto de 2011

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Carrera de Filosofía

A pesar de todo, fue una velada encantadora.
El paso fenomenológico de la angustia al aburrimiento en Martin Heidegger

Trabajo de grado presentado para optar al título de Filósofa bajo la dirección del profesor
Dr. Luís Fernando Cardona Suárez.

Estefanía Losada Nieto
Bogotá, lunes 29 de agosto de 2011

A mi mamá, con admiración y cariño infinito.

*Solo lo trivial nos ampara del tedio.
La gracia imprevisible de una sonrisa inteligente basta para
volar los estratos del tedio que depositan los días.*

Nicolás Gómez Dávila

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin la guía, la paciencia y el apoyo incondicional del profesor Fernando Cardona, a quien agradezco profundamente todo su tiempo y sus buenos consejos. Agradezco también a mis compañeros y amigos del grupo de investigación *De Interpretatione*, de la Facultad de Filosofía de Pontificia Universidad Javeriana, y a su director el profesor Miguel Ángel Pérez que con sus preguntas y discusiones me ayudaron a enriquecer este trabajo y fortalecer sus bases.

Aprovecho para darle las gracias a un amigo incondicional, Daniel Becerra, que gracias a sus preguntas poco corteses y a su afán de poner a prueba cada palabra dicha, me obligó a aclarar mis ideas y a pulirlas cada vez más.

Por último, y no menos importante, agradezco a mi mamá por su apoyo, su cariño, su valentía, su fortaleza y por hacer de mí la persona que soy.

Tabla de Contenido

Abreviaturas	7
Introducción	8
1. La constitución existencial del “Ahí” el <i>Dasein</i>	13
1.1. La aperturidad y la existencia en <i>Ser y tiempo</i>	14
1.2. La tarea de despertar un temple de ánimo fundamental	26
2. Encontrarse con la propia nada: la angustia	42
2.1. El miedo a las ratas	43
2.2. De cara ante la nada que soy	47
3. Una velada encantadora	69
3.1. Una larga espera	72
3.2. Una velada encantadora	76
3.3. “Uno se aburre”	82
Conclusión	93
Bibliografía	97
Anexos	105

Abreviaturas

En el presente trabajo nos vamos a referir a los textos de Martin Heidegger y de otras fuentes con las iniciales de los títulos en español de la siguiente manera:

Fuentes primarias

- CFM LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA. MUNDO, FINITUD, SOLEDAD (1929) Traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial S.A. Madrid. 2007.
- FEH LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL. (1930) Traducción de Manuel E. Vázquez y Kaus Wrehde. Alianza Editorial. Madrid. 2006.
- HGR LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN “GERMANIA Y “EL RIN”. (1934) Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2010.
- IM INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA. (1935) Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Editorial Gedisa. Barcelona. 1995.
- QM ¿QUÉ ES METAFÍSICA? (1929). En: HITOS. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza editorial. Madrid. 2000, 93-108.
- ST SER Y TIEMPO (1927). Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta. Madrid. 2006.

Otras fuentes

- Met ARISÓTELES. METAFÍSICA. Introducción de Miguel Sanmartín Candel. Traducción de Patricio Azcarate. Editorial Espasa Calpe. 2007.
- NT NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA. Traducción de Germán Cano Cuenca. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Introducción

Puedo entender la situación de Amalia Quevedo, escritora del libro *Melancolía y tedio* publicado éste mismo año, cuando afirma en su prólogo que en el momento que pensó escribir un libro sobre el aburrimiento, lo comentó con un amigo que le replicó: ¡pero debe ser entretenido! Según Heidegger, no es necesario aburrirse para hablar del aburrimiento, aunque quien escribe sí debió haberse aburrido alguna vez. Yo espero que este texto no resulte aburrido para el que lo lea; por el contrario, al igual que el amigo de Amalia Quevedo, espero que sea entretenido.

Parece que aburrido y entretenido son medidas para determinar que tan bueno es un objeto, un texto y hasta una persona. Decimos que algo es aburrido en muchas ocasiones y logramos estar de acuerdo con amigos y colegas que la conferencia de la mañana estuvo muy aburrida, que el artículo del nuevo número de la revista es aburrido o que el clima es aburridor. A primera vista podemos decir sin inconveniente alguno qué sea el aburrimiento, pero cuando intentamos hacerlo no solemos encontrar las palabras adecuadas para determinar con exactitud qué sea aquello que hace aburrido a algo.

La angustia, por su parte, no tiene el mismo protagonismo cotidiano que tiene el aburrimiento. Normalmente no decimos que algo es angustiante, que un libro es angustiante o que nos dejó angustiados. Cuando alguien nos dice que se encuentra angustiado, le preguntamos por qué se encuentra mal, qué le ha pasado y cómo le podemos ayudar. Hace algunos meses en un noticiero de difusión nacional, comentaron que la razón por la cual uno se puede sentir angustiado es porque tiene el colon inflamado y debe cuidarse en no comer alimentos irritantes para el colon. Mi abuelita dice que siente un “palpito” extraño en el pecho y que se lo quita una aromática de hierbas.

Además, hay algo en lo que se parecen aburrimiento y angustia. Ninguno de los dos parece acompañar una velada encantadora. Cuando le contamos a una amiga que tuvimos una velada encantadora, decimos que fue adecuada la comida, que el vino estuvo bien escogido, que la conversación fue agradable y el ambiente adecuado. Y, además, que la fue un rato estupendo. En ningún momento decimos que una velad encantadora fue aburrida o que fue angustiante.

El presente trabajo tiene por el momento dos particularidades. Primero, se ocupa de dos temas extraños para un trabajo académico, pero que, para mi sorpresa, tienen cada vez más fuerza hoy en las discusiones académicas en filosofía y fuera de ellas. Vamos a tratar la angustia y el aburrimiento en Martin Heidegger. Segundo, este trabajo lleva como título *A pesar de todo, fue una velada encantadora*, y como subtítulo *El paso fenomenológico de la angustia al aburrimiento en Martin Heidegger*. ¿Cómo pueden estar juntos angustia y aburrimiento en una velada encantadora? Espero que la pregunta se responda adecuadamente en el desarrollo del trabajo.

Sin duda, Martin Heidegger es un hito de la filosofía, con una obra que no ha terminado de publicarse gracias a su magnitud. Treinta y cinco años después de su muerte, sus manuscritos siguen publicándose. Su obra más importante, *Ser y Tiempo*, se ha publicado en francés, inglés, español, italiano y hasta en japonés. Tiene seguidores y discípulos intelectuales en una muy buena parte de las academias de filosofía a lo largo y ancho del mundo. Además, es un autor del que se siguen discutiendo sus obras, genera polémica y con el que se sigue produciendo nuevo conocimiento. La obra de Heidegger se divide en los textos académicos, las conferencias, los diálogos, las cartas, los pensamientos poéticos y las lecciones; y las diferencias entre unas y otras es bastante marcada. En los textos puramente académicos es donde se encuentra lo que normalmente identificamos como las notas características de la filosofía heideggeriana, suelen ser textos muy “sistemáticos” en donde Heidegger se preocupa mucho por la claridad y el orden. En las conferencias se puede notar a un Heidegger preocupado por persuadir, son textos llamativos, llenos de afirmaciones fuertes y controversiales; en estos textos se puede notar que era un amante de la controversia y de la discusión. En las cartas a sus amigos, que se han publicado gran cantidad aunque falta por recuperar muchas otras, se deje entre ver a Heidegger con sus preocupaciones personales que muchas veces le quitaron el sueño, en ellas suele contar intuiciones que tiene acerca de algo, pequeñas tesis de trabajos que está realizando y cuestión que lo perturban tanto en lo personal como en el círculo más íntimo de sus amigos, allegados y colegas. Por último, y no por ello menos importante, las lecciones que ocupan gran parte de su obra. Heidegger fue profesor toda su vida, y dictó lecciones de gran cantidad de temas: Nietzsche, Kant, La fenomenología del espíritu de Hegel, Metafísica, Lógica, Teología, entre otras muchas. En estos textos Heidegger se muestra como el gran maestro que era, hacía gala de su claridad y agudeza para ver las cuestiones más

puntuales y permitir que sus estudiantes las vieran también. Gracias a ello, buena parte de la difusión de la obra de Heidegger es gracias a la labor de sus estudiantes que lo admiraban mucho y no querían que su obra se perdiera, aunque estas lecciones se conservan escritas de puño y letra del mismo Heidegger.

En este trabajo nos ocuparemos con detenimiento de dos textos de la obra de Heidegger: *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la filosofía. Mundo, finitud y soledad*, que se encuentran hermanados temáticamente y están inspirados en un mismo espacio temporal. Con el fin de indagar en dos términos que llamaron nuestra atención: *Befindlichkeit* y *Grundstimmung*.

Las obras de las que nos vamos a ocupar no se parecen en su forma. *Ser y tiempo* es un texto “sistemático” en el que Heidegger se propone un proyecto de dimensiones exuberantes. En cambio, *Los conceptos fundamentales de metafísica* son las lecciones de invierno de 1929 a 1930, en las que se dirige a sus estudiantes en un tono amigable y con ansias de aclarar las dudas que su primera obra, y tal vez la más importante de su amplio decurso filosófico, había dejado abiertas. Sin embargo, las preocupaciones esenciales de Heidegger se mantienen en las dos obras; y, aunque los temas son abordados desde perspectivas diferentes, podemos ver cómo las inquietudes que cuestionan al maestro Heidegger siguen siendo hilo conductor de su pensamiento. Por ejemplo, podemos ver una inquietud que se hace presente con mucha fuerza en los dos textos, y otro más, la necesidad de plantear adecuadamente la pregunta que interroga por el fundamento que nos atraviesa en nuestro modo peculiar de ser. Con esta perspectiva, en *Ser y tiempo* se preocupa por replantear la pregunta metafísica, no con el fin de darle respuesta sino que la misma pregunta nos puede dar luces acerca del ser al que interrogamos. Así pues, para reformular la pregunta de modo concreto debemos entender de manera adecuada y completa quién es el ente que pregunta y cuál es su preeminencia. En las lecciones de 1929, asegura que es necesario plantear adecuadamente las preguntas metafísicas y en concreto la pregunta por la filosofía; por esto, es necesario encontrar un temple de ánimo fundamental que sirva de asidero a estas preguntas, pues las preguntas metafísicas deben surgir de nuestro modo propio de ser, es decir, desde nuestra existencia.

Con este panorama, podemos dar las primeras puntadas en torno a estos dos términos. *Befindlichkeit* se encuentra en *Ser y tiempo*, pues es un modo fundamental de ser del *Dasein*, es traducida por Jorge Eduardo Rivera como *disposición afectiva*. *Befindlichkeit*

se refiere a ese modo fundamental como nos encontramos en el mundo, pues ninguna comprensión del mundo es posible sin una disposición afectiva que la determine. La *Grundstimmung* aparece en las lecciones y se refiere a ese “temple de ánimo fundamental” que servirá de asidero cómodo a las preguntas metafísicas. Cabe anotar aquí que ya en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo* Heidegger habla con frecuencia de estado de ánimo (*Stimmung*), de temple anímico (*Gestimmtheit*), de estados de ánimo (*Stimmunge*) e incluso de temple de ánimo (*Gestimmtheit*), pero la consideración de la *Grundstimmung* sólo tendrá su plena relevancia ontológica a partir de las lecciones del 1929-1930, y con ello Heidegger a partir de este momento no apelará más a la formulación clásica de *Befindlichkeit* tal como aparece inicialmente tematizada en *Ser y tiempo*.

La angustia es la *Befindlichkeit* propia del *Dasein*, pone al *Dasein* de frente a su propio ser pues lo enfrenta de lleno a la existencia en su conjunto. ¿Cómo es posible que el *Dasein* se enfrente a la existencia en su conjunto? La angustia es un modo de ser fundamental del *Dasein* que está estrechamente relacionada con lo más profundo de la existencia y, por ello, puede poner al *Dasein* en una posición existencial tal que no tenga más remedio que enfrentarse a su ser y darle la cara. Sin embargo, la angustia tiene una estrecha relación con la existencia en cuanto tal, pero no la tiene con el sujeto concreto. Con la persona que tenemos que ser nosotros mismos, cada uno de nosotros, todos los días. ¿Por qué? Porque en la angustia no se puede captar de manera adecuada la situación en la que se encuentra en *Dasein* en la trama de su vida cotidiana e histórica.

El aburrimiento es la *Grundstimmung* que Heidegger considera propio de nuestro filosofar histórico hoy. En el aburrimiento (*Langeweile*) podemos percatarnos de una relación estrecha que tiene nuestra existencia con el tiempo y podemos así experimentarlo en la cotidianidad. El aburrimiento es mucho más cercano a la comprensión cotidiana; podemos referirnos a él de muchas maneras y, sobre todo, podemos entender la particularidad de nuestro preguntar actual. El aburrimiento permite entender al *Dasein* en situación, en su más concreto ser sí mismo cotidiano.

Así pues, lo que queremos mostrar en el presente trabajo es cómo la *Grundstimmung* puede dar cuenta de nuestra situación actual más adecuadamente que la *Befindlichkeit*. Como el aburrimiento es más adecuado para entender nuestra situación en el mundo que la angustia, por su estrechísima relación con el tiempo. Con este propósito en mente, el presente trabajo se compone de tres partes. En la primera, *La constitución existencial del*

“Ahi” del *Dasein*, examinaremos las estructuras existenciales de la aperturidad del *Dasein* en *Ser y tiempo* y en el despertar del temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico hoy. Esto nos servirá de insumo inicial para el recorrido posterior. En la segunda, *Encontrarse con la propia nada: la angustia*, entraremos más a fondo en la disposición afectiva hasta llegar a su relación fundamental con la existencia del *Dasein*. Y, por último, en la tercera parte, *Una velada encantadora*, tendremos que matizar la experiencia del aburrimiento, entender la estrecha relación con la temporeidad de manera fundamental y, a su vez, llegar a ese vértice que une al aburrimiento con la existencia concreta hoy.

Este propósito tiene una dificultad que pudo superar Heidegger, y que vamos a intentar superar nosotros de mano del maestro. Para hablar del aburrimiento no podemos hacerlo de una manera sistemática, pues el aburrimiento no se deja captar adecuadamente en un desarrollo así comprendido. Necesitamos entonces mostrar ejemplos de aburrimiento para sacar así a la luz las características fundamentales de la experiencia, y para eso debemos explotar más las capacidades literarias con las que contamos. El tedio es, ante todo, algo en lo que nuestras vidas se hallan *inmersas*, más que algo sobre lo que reflexionamos de forma sistemática. Por esto, hemos tenido que recurrir a la magia del cine, a series de televisión, a poesía, y a desarrollar un tipo de escritura más fenomenológica que nos permita lograr nuestro objetivo.

Así pues, espero que el recorrido que iniciará a continuación sea, a pesar de lo angustiante y aburridor, una velada encantadora.

1. Constitución existencial del “Ahí” del *Dasein*

Cuando adoptamos una postura teórica ante los objetos, es decir, cuando intentamos ser «objetivos», el mundo se nos presenta como algo carente de sentido (Svendsen).

A primera, los sentimientos y los afectos no han tenido un lugar preponderante en la filosofía tradicional; por el contrario, suelen estar en un segundo plano y en ocasiones no ser ni mencionados. Ello se debe a las pretensiones de objetividad que caracteriza, por ejemplo, a la epistemología tradicional. Al haber la distinción entre cualidades primarias y secundarias de la percepción sensorial, siendo las primarias, extensión y peso, consideradas objetivas, mientras que las secundarias, el color y el gusto, consideradas subjetivas, las cualidades secundarias de la percepción sensorial son susceptibles de no ser tomadas en cuenta (Svendsen, 2006, 138).

La distinción anteriormente mencionada, es una más de las tantas distinciones que encuentra asilo en esa dicotomía de sujeto-objeto; pero, mantener esta dicotomía resulta por lo menos dudoso. Heidegger afirma que dicha dicotomía es insostenible, que no hay algo como lo subjetivo y lo objetivo, y que darle más realidad a uno de los dos es, por lo menos, inocuo. Por esta razón, señala que cuando las cosas se me dan, lo hacen de una manera determinada, se me muestran como bonitas, agradables, desagradables, tediosas, amenas; decir que una cosa tiene un aspecto agradable es tan real como decir que es rectangular. Cuando buscamos mayor fidelidad del conocimiento, alejando los afectos, pasiones y sentimientos del observador, estamos reduciendo esa estrecha relación que existe entre nosotros y las cosas, es decir, dejamos a las cosas desprovistas de sentido.

En este primer capítulo haremos una aproximación al desarrollo que realiza Heidegger de la afectividad en tanto modo de ser necesario y constitutivo de nuestro *ser-en-el-mundo*. Esta aproximación la realizaremos a partir de dos obras muy importantes, *Ser y tiempo* de 1927 y *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, las lecciones impartidas por Heidegger en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1929-1930. Estas obras tienen una característica en común, constan de un amplio desarrollo de los *temas de ánimo*, término del que nos ocuparemos a lo largo de

este trabajo. La tesis que queremos sostener en este capítulo es la necesidad de una adecuada dilucidación de los *temples de ánimo* como elementos estructurales de toda comprensión de mundo.

Así pues, en un primer momento haremos un acercamiento a la aperturidad del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo, a partir del desarrollo realizado en *Ser y tiempo*, con miras a dejar ver el lugar preponderante de las *disposiciones afectivas* en dicho desarrollo. En un segundo momento, nos acercaremos a la tarea de despertar un *temple de ánimo fundamental* propio de nuestro filosofar. Esta idea es desarrollada por Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, mostrando la necesidad de un temple de ánimo apropiado que permita surgir las preguntas filosóficas en nuestro presente histórico.

1.1 La aperturidad y la existencia en *Ser y tiempo*

Ser y tiempo se abre ante los ojos del lector con una cita del Sofista de Platón que muestra en toda su crudeza la tarea imperante en el proyecto heideggeriano.

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 (244a).

Es claro para Heidegger que tras XXV siglos de filosofía la pregunta por qué sea el ente no ha sido de ninguna manera contestada. Es más, aceptaría sin ningún problema que la filosofía se ha perdido, divagando en su significado, pero que ni siquiera ha formulado la pregunta correctamente. Por esto, el primer paso para una ontología fundamental consiste en replantear la pregunta por ser de un modo concreto. Esto implica preguntar por el sentido del ser. Es así como Heidegger en sus primeras líneas pregunta:

¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión 'ser'? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del 'ser' es el propósito de este tratado (ST, § 1, 1).

¿Cómo despertar dicha comprensión? ¿Por qué XXV siglos de filosofía no han podido aún contestar a esta pregunta? Heidegger afirma que es probable que muchos prejuicios en

torno a lo que sea el ser nos han encubierto su comprensión. Para preguntarnos por el sentido del ser es necesario entonces reformular la pregunta; por esto, resulta fundamental mostrar los momentos estructurales de dicha pregunta.

En primer lugar, debemos empezar reconociendo que la pregunta es una búsqueda, es una búsqueda de “algo”, aunque no se haya determinado con total explicitud qué sea ese algo. Este “algo” es lo interrogado en la pregunta puede determinarse y ser llevado a concepto para que la pregunta llegue a su meta y pueda ser planteada (ST, § 2, 5). ¿La pregunta por el sentido del ser tiene la misma estructura? Sí. Pero en el análisis de su estructura veremos algo particular.

Heidegger para mostrar el planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido ser hace una jugada, a mi modo de ver, excepcional, que le permite encaminar la tarea fundamental de *Ser y tiempo*. Espero mostrar este paso de manera adecuada, pues de su correcta comprensión dependerá todo nuestro trabajo. Al ser la pregunta una búsqueda, ésta no es de algo indeterminado, es de algo que de una u otra manera ya comprendemos, aunque no sepamos con exactitud qué sea esto que buscamos. Como lo diría mi abuelita “uno sólo busca lo que se le ha perdido”. Así pues, Heidegger concluye que nos movemos en una comprensión previa de aquello por lo que preguntamos. Al preguntar por el sentido del ser ya nos movemos desde siempre en una precomprensión del ser, aunque no podamos fijar con exactitud qué sea el ser (ST, § 2, 6). Esta precomprensión es de suyo vaga y oscura, no hay nada determinado, y esto se debe al carácter mismo del preguntar por el ser. El ser no es un objeto determinado, no es un ente; por esto, la pregunta no debe pretender determinar a un ente particular, “[e]l ser del ente no “es”, él mismo, un ente” (ST, § 2, 6).

La pregunta por el ser no es una pregunta como cualquier otra. La pregunta investigadora se cuestiona por un ente determinado, pero el ser no es un ente determinado, por lo que se pregunta es por el ser de todo lo ente, se pregunta por el ser mismo. En este momento se vislumbra un giro en la argumentación. El que pregunta es un ente y la pregunta por el ser pregunta por el ser de todo lo ente; entonces, en la pregunta por el ser se pregunta por el ser del ente mismo que pregunta. Este ente tan particular que plantea preguntas, que indaga y que busca, debe ser analizado arduamente en su proceder, en palabras de Heidegger debe hacerse transparente para sí mismo.

Hasta el momento hemos mostrado el carácter particular de la pregunta, por lo que preguntamos es por “el ser del ente mismo”. Así pues, el ente que pregunta no se cuestiona por el ser de otro ente, sino que debe preguntarse ante todo por su ser; pero para que éste no sea un camino improductivo en nuestro desarrollo, este ente que pregunta debe mostrárenos “tal como es”. La palabra ‘ente’ se usa para mencionar muchas cosas, en diversos sentidos, sin embargo, hay un ente particular que se comporta frente a los entes, que los menciona, que dirige la mirada hacia algo y que formula preguntas. Este ente no es otro que nosotros mismos, los que preguntamos. Así pues, el planteamiento de la pregunta por el ser está determinado por la dilucidación de aquello que somos, ya que sólo así podemos llegar a una comprensión adecuada del ser volviéndonos transparentes en nuestro ser.

El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta – por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene la posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser (ST, § 2, 7).

En este momento aparece el protagonista y objeto temático de nuestro trabajo, el *Dasein*. El *Dasein* es fundamental en todo el desarrollo de *Ser y tiempo*, va a ser el hilo conductor de toda esta obra y de obras posteriores. La pregunta por *qué es eso que somos* cautivó a Heidegger por muchos años. En nuestro trabajo indagaremos en un sólo aspecto del *Dasein*, revisado a partir de dos obras cercanas: *Ser y tiempo* (1927) y *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. (1929 – 1930).

El *Dasein* se mueve constantemente en una comprensión previa del ser, se encuentra siempre en un cierto estado interpretativo, tiene una tendencia existencial a comprender su ser y con ello a malinterpretarlo; pero no parte desde la comprensión de sí mismo. La comprensión que el *Dasein* tiene del ser parte de lo que él mismo no es. Es decir, el *Dasein* parte su comprensión desde la comprensión que tiene del mundo, desde la cotidianidad; así pues la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo, se queda oculta en su estructura¹. El

¹ Todos los desarrollos que se desprenden de la analítica del *Dasein* se alzan mirando hacia su estructura de la existencia. En la medida en que se determinan desde la existencia, dichas estructuras son llamadas por Heidegger *existenciales*. Las categorías por su parte son determinaciones *a priori* del ente según las cuales es posible referirse a él, es decir, tematizarlo.

Dasein es un ente particular, no es un ente entre otros entes. Lo que lo diferencia de los otros entes es que *le va su ser*; es decir, el *Dasein* es un ente que tiene una relación de ser con el ser; por esto, el *Dasein* ya se mueve en una cierta comprensión del ser, ya lo comprende de alguna u otra manera. Es por esta relación tan estrecha con el ser que el *Dasein* es también ontológico. La forma como Heidegger determina esta situación del *Dasein* es poniéndolo en un ámbito 'preontológico'. El *Dasein* es así un ente (óntico), que *le va su ser* y en esa medida tiene una relación de ser con el ser (ontológico) y se mueve en una comprensión del ser, se comporta con las cosas, formula preguntas (preontológico). Por esta razón: "El *Dasein* es para sí mismo ónticamente "cercanísimo", ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño" (ST, § 5,15). Este comportarse de alguna manera, este trato con los entes, este comprender el mundo alrededor se denomina *existencia*. Es la relación constante con las cosas del mundo alrededor.

El *Dasein* tiene como constitución fundamental el "estar-en-el-mundo", pero el estar-en no es estar dentro del mundo, como el agua contenida en un vaso, tampoco es una propiedad del sujeto "el estar-en es un esencial modo de ser de este ente mismo" (ST, § 28, 132). Este estar-en no es en cuanto relación del *Dasein* con los entes a la mano, sino que al estar constituido por el estar-en-el-mundo es siempre su "Ahí". "Este ente lleva en su ser más propio el carácter de no-estar-cerrado. La expresión "Ahí" mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es "ahí" [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo" (ST, §28, 132).

Para entender en qué consiste la aperturidad esencial del *Dasein* debemos tener presente qué sea este *Dasein*. Según la indicación heideggeriana², *Dasein* es ese ente que en cada momento soy yo mismo. Este ente, el existente que soy, tiene como constitución fundamental que está-en-el-mundo, es el ente que cada vez forma parte del mundo en una unión indisoluble con él, pues sin existente no hay mundo y sin mundo no hay existente. Este ente que está en el mundo es siempre su "ahí", su estar en algún lugar en algún momento,

² Lo que Heidegger pretende no es hacer un tratado acerca del *Dasein*. Para él, la filosofía no es algo ajeno a lo que somos, ni algo de lo que podamos hablar sin inmiscuirnos. El hacer filosófico es una *indicación*, es una señal, un signo, que muestra un curso de acción. Por esto, Heidegger considera que los problemas filosóficos no hay que tratarlos, como quien trata sobre un tema; hay que *actuar en ellos*. Esto no es otra cosa que hacer las preguntas apropiadas, e inmiscuirnos en ellas. En este sentido, es propio de los conceptos filosóficos ser conceptos indicativos. "Todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*, y sólo si se toman así dan la auténtica posibilidad del concebir" (CFM, § 70, 353).

“ahí”, “allí”, “aquí”, “ahora”³, arrojado al mundo en un lugar determinado en donde las cosas, se le dan, se le muestran. En este mostrarse de las cosas del mundo, el *Dasein* las coge, las utiliza, actúa con ellas, se comporta en el mundo, trabaja, las contempla, filosofa.

Al decir que el *Dasein* es siempre su “Ahí”, decimos con ello que el *Dasein* es su aperturidad; está abierto al mundo, arrojado, en una determinada situación en el mundo. El traductor de *Ser y tiempo* al español, Jorge Eduardo Rivera, hace una anotación a este término *Erschlossenheit*, afirmando que es uno de los términos más importantes de toda la obra en cuestión. Cuando se afirma que “el *Dasein* es su aperturidad”, decimos que el *Dasein* está abierto, abierto al mundo, abierto a sí mismo y sobretodo abierto al ser.

El *Dasein* tiene una determinada disposición anímica, comprende las cosas que hay a su alrededor y habla. Así pues, las tres formas constitutivas y cooriginarias del ser el Ahí, de la aperturidad, son disposición afectiva, comprensión y discurso (ST, § 29, 137). Este “Ahí” debe ser comprendido e interpretado en su cotidianidad en un primer momento, pues en ella podremos determinar características propias de las formas cooriginarias y constitutivas del ser del ahí. Partiendo de ello, es necesario entrar en una visión de profundidad, para poder sacar a la luz el carácter ontológico de las estructuras del “Ahí”. Sin embargo, el tema al que le daremos primacía es a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), y a su estructura en tanto modo de ser fundamental.

La expresión “Ahí” muestra la aperturidad esencial del ex-sistir, el estar arrojado al mundo de manera esencial. Este estar arrojado al mundo no se da de cualquier manera; el *Dasein*, al estar arrojado está a su vez templado, está afinado, como si fuera un violín con todas sus cuerdas tensadas y afinadas. Cada grado de tensión cambia la tonalidad del instrumento, así también, cada temple determina la aperturidad del existir. Es por esto, que

³ El 7 de abril del presente año, realizamos en compañía de Ángela Rocío Bejarano una ponencia titulada ‘Ahí’, haciendo una comparación entre Heidegger y Frege con respecto a los *deícticos*. En este punto quiero ahora resaltar la tesis fundamental que sostuve entonces, a saber, que los *deícticos* en Frege carecen de importancia hasta para la lógica, por el contrario, para Heidegger ponen de manifiesto la singularidad propia de la existencia, del *Dasein*. Igualmente, hay que tener en cuenta que para Heidegger en el curso de invierno en Friburgo de 1930 – 1931, hace un comentario a los términos *deícticos*, tomando primordialmente al término “Esto”, para mostrar su importancia filosófica. Este curso es un comentario a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, revisando paso a paso los momentos del Espíritu absoluto. El lugar en dónde se refiere a los términos *deícticos* es en el primer momento de la conciencia, en la *Certeza sensible*, pues es en ella en dónde el objeto se me da simple y desnudo, y la única caracterización que tiene es que es un “Esto”, determinable en un espacio y un tiempo determinado. El “Esto” no indica nada acerca de la cosa, simplemente que existe en tanto cosa, he ahí su importancia (FEH, 77-79).

la imperturbable serenidad, el disgusto de la ocupación y la caída en el mal humor (ST, § 29, 158) no son simplemente cosas que nos pasan de algún modo, son más bien determinaciones de nuestro estar-en-el-mundo. Por ejemplo, cuando el estado de ánimo nos sobreviene a la manera del mal humor, nos tornamos ciegos a las cosas que nos rodean, todo lo que se nos aparece lo hace dispuesto a aumentar nuestro mal humor; si por el contrario, nos sobreviene una profunda alegría, las cosas nos parecen alegres y llenas de vitalidad.

La disposición afectiva es cooriginaria con la comprensión. Siempre hay una comprensión del estado de ánimo en el que se está, aunque dicho no sea explícito. La comprensión es constitutiva del *Dasein*, pues enmarca todo su poder-ser; es decir, comprender-algo es poder comportarse, utilizar, “saber hacer algo”, y esto es en modo más amplio existir. La posibilidad entendida como existencial es la “más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (ST, §31,143). El discurso es también existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y la comprensión. El discurso articula lo comprendido y lo interpretado, pero no como anterior a estos; sino que está a la base de la interpretación. La comprensión afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa en el discurso, a las significaciones les brotan las palabras (ST, §34, 161). El discurso es la posibilidad de todo decir, pero también es la posibilidad de escuchar, de callar, de comunicar un dolor con un grito, un enojo con el tono de voz.

Lo visto anteriormente nos muestra que le *Dasein* es un ente muy particular. Tiene una relación tan estrecha con su ser que está entregado a él necesariamente. Para Heidegger, cuando caracterizamos así al *Dasein* tenemos como resultado dos cosas. La primera es que la “esencia” del *Dasein* consiste en su tener-que-ser, y este tener-que-ser no es otra cosa que su existencia. Explico. Hemos dicho que le *Dasein* está abierto al mundo y a las posibilidades que esto conlleva. El enfrentarse a las posibilidades, el estar arrojado al mundo, el tener que comportarse con los otros y con las cosas es *existir*, esa es la “esencia” del *Dasein* (ST, § 9, 42).

Cuando se afirma que la esencia del *Dasein* es su existencia hay que matizar por qué el término ‘esencia’ no es afortunado cuando nos referimos al *Dasein*. Cuando se habla de esencia nos referimos a las propiedades de un ente que lo caracterizan en cuanto tal; pero el *Dasein* no tiene propiedades, sino que tiene “maneras posibles de ser” (ST, § 9, 42). “[E]

«ser» mismo del *Dasein* no puede ser su esencia, un conjunto de notas descriptivas de una identidad dada, sino la estructura o ensamblaje de sus modos de ser” (Rodríguez, 1997, 58).

La segunda conclusión a la que llega Heidegger es que el ser que está en cuestión no es otro que el que es cada vez mío. Es el ser que «me» es propio. “La referencia al *Dasein* — en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente—tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”” (ST, § 9, 43).

Cuando decimos que el *Dasein* es “en cada momento” mío no sólo se muestra la radicalidad de la relación del *Dasein* con su ser, se pone también de manifiesto que él es en cada momento su posibilidad. Puede comprenderse o negarse a hacerlo, puede apropiarse de su ser o entregarse al olvido. Propiedad e impropiedad son modos de ser del *Dasein* que se fundan en su carácter de “cada vez mío”. No significa que uno sea inferior al otro, no significa que la impropiedad sea inferior a la propiedad. La impropiedad⁴ es la determinación del *Dasein* en su cotidianidad, en sus actividades, en sus motivaciones y en sus goces (ST, § 9, 43).

Cuando Heidegger postula la primacía de la existencia sobre la esencia, cuando se muestra la importancia del carácter de “cada vez mío”, podemos ver un claro viraje con respecto a la fenomenología husserliana. Para Heidegger, el *Dasein* no es un ente que está ahí delante sin más, no hay un “ir a las cosas mismas” y describirlas, no hay vivencia de la conciencia. El *Dasein* abarca más que eso, es más fundamental pues quiere rescatar el comportarse en el mundo, llegar a eso que somos antes de teorizarlo.

La exposición del sentido de la vida originaria, que Heidegger ha llevado a cabo a través de la descripción concreta de una vivencia perceptiva de la vida ordinaria, ha tratado de atenerse a lo que inmediatamente se vive en la vivencia, a lo que comprendemos cuando efectivamente la vivimos; se trata justamente de recuperar la actitud «ingenua», frente a las explicaciones científicas o filosóficas de la percepción, la ingenuidad del que dice que, cuando mira la silla, ve lisa llanamente la silla. El ver fenomenológico empieza a hacer justicia con esta actitud: cuando decimos que «vemos», este «ver» no hay que entenderlo en el estrecho sentido del sentir óptico, sino que «ver» no significa otra cosa que «simple toma de conciencia de lo que ya estaba ahí» (Rodríguez, 1997, 50).

⁴ Cuando se menciona la impropiedad, dicha mención no tiene un carácter valorativo. La impropiedad es igualmente necesaria de nuestro ser-en-el-mundo. Propiedad e impropiedad son constitutivos de esa relación indisoluble entre el *Dasein* y el mundo.

El *Dasein* ya se mueve en una comprensión del ser, por esto el *Dasein* ya se comprende de alguna manera. La comprensión inicial que el *Dasein* tiene de sí mismo es desde la inmediatez de la cotidianidad, que es eso que se le da más pronto, que tiene más cercano. A esto Heidegger lo llama *medianidad*. La *medianidad* es ónticamente lo más cercano para el *Dasein*, pero ontológicamente lo más lejano, pues el carácter ontológico del *Dasein* no es aprehensible en ninguna caracterización positiva. Este no es un simple aspecto más del *Dasein*, en el modo de ser impropio se da “a priori la estructura de la existencialidad” (ST, § 9, 44).

Por lo anterior decimos que en los modos impropios de ser se pone de manifiesto también las determinaciones ontológicas del modo propio del ser del *Dasein*. Pues los modos propios e impropios no son estructuralmente distintos, aunque su análisis debe ser diferenciado. Así, partiendo de un análisis detallado de la cotidianidad y estar provistos de una mirada atenta, podemos llegar a las estructuras de la existencia, a los existenciales (ST, § 9, 44).

Reiterando, Heidegger no pretende sacar a la luz las estructuras de la conciencia o los procesos del conocimiento. Para Heidegger conocer no se define como un proceso psicológico, eso es irrelevante, conocer es un comportarse con las cosas alrededor, proviene de un trato con las cosas del mundo, en el cual, por ejemplo, se pueden distinguir distintos modos de ver. El filósofo Rüdiger Safranski en su libro *Heidegger y el comenzar*, menciona tres maneras de ver el mundo distintas en el análisis heideggeriano: *vorsicht* (ver previo = cuidado, preocupación), *unsicht* (ver en torno = circunspección, prudencia), *hinsicht* (dirigir o fijar la vista = consideración, respeto). El conocimiento científico, o como lo llama Heidegger la mirada teórica, es sólo una forma de ver el mundo. Todas las formas de ver el mundo están enmarcadas en ese ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo es lo inicial, por eso para entender qué sea el *Dasein* hay que evitar cualquier tipo de separación entre sujeto y objeto, hay que alejarse tajantemente de la creencia que el mundo es el objeto de conocimiento del *Dasein*.

El análisis elemental y previo ser-en, de nuestro encontrarnos-en, obliga a Heidegger a realizar extrañas torsiones terminológicas. Son sus famosas y temidas palabras compuestas unidas por guiones, auténticos monstruos léxicos creados para designar estructuras imposibles de descomponer previas a la separación de sujeto y objeto. Algunos ejemplos «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*) significa que el ser-ahí no se enfrenta al mundo, sino que se encuentra «siempre ya» en él. «Ser-con-otros» (*Mit-sein- mit anderen*) significa que el ser-ahí se encuentra siempre ya con otros en

situaciones comunes. «Pre-ser-se» (*Sich-vorweg-sein*) significa que el ser-ahí mira desde el punto de vista del ahora, no ocasionalmente, sino continua y previsoramente al futuro. En Heidegger, el ser-ahí es como una colonia de algas, no importa por dónde la agarre uno: siempre la extrae entera (2007, 14).

Como lo afirma Safranski, Heidegger hace todos los trucos posibles para que la relación del *Dasein* y el mundo sea una relación indisoluble y de implicación mutua. Todo conocimiento es una reducción de la complejidad del ser-en-el-mundo, lo que pretende este leguaje, de triquiñuelas y difícil pronunciación, es adecuarse de una u otra manera a esa complejidad (2007, 15).

Para comenzar a darle contenido a esta aperturidad del *Dasein*, a este ser-ahí en el mundo, lo primero que hay que decir es que estamos en una situación particular. Estamos en una situación de arrojados al mundo, expuestos a las posibilidades y al fluir de estas. ¿En dónde se percata el *Dasein* de su situación? Es en el estado de ánimo (*Stimmung*)⁵ en dónde el *Dasein* hace patente su estar arrojado en el mundo.

Heidegger es uno de los filósofos que más se ha preocupado y que más ha tematizado los estados de ánimo. Para él, todo nuestro trato con las cosas o nuestros intentos de conocer el mundo están enmarcados por una tonalidad afectiva. Esa es nuestra situación en el mundo, estar arrojados al mundo afectivamente dispuestos. El término técnico que utiliza Heidegger en *Ser y tiempo* es *disposición afectiva (Befindlichkeit)*⁶. Lo que se quiere mostrar con este término es que me comporto con las cosas de una manera interesada, las cosas me importan y por eso me comporto con ellas de una determinada manera. El análisis existencial de este fenómeno debe anteceder, para Heidegger, toda investigación psicológica de la afectividad, pues es la ontología fundamento de toda investigación, el proyecto es entonces dilucidar las estructuras existenciales del *Dasein* (Cardona 2003, 101).

⁵ La manera particular de mi estar-en-el-mundo y como las cosas me salen al encuentro es un fenómeno bastante cotidiano y familiar, aunque no prestemos atención a ello explícitamente. Es fácil reconocer que mi estar-en-el-mundo está siempre mediado por cierto estado de ánimo (*Stimmung*) o un temple anímico (*Gestimmtsein*). (Cardona, 2003, 101).

⁶ En alemán es un término coloquial, que se usa en un saludo cotidiano. ¿*Wie befinden Sie sich?* Traduciría algo así como “¿Cómo se encuentra?” Esto le permite a Safranski afirmar que las disposiciones afectivas son nuestra manera de encontrarnos en el mundo, por eso es en ellas dónde se hace patente nuestra condición de arrojados.

Los estados de ánimo son esencialmente algo que nos sucede, que nos sobreviene. No somos dueños de ellos sino que nos sobrevienen y nos ponen de manifiesto que existimos. Heidegger afirma que “ónticamente lo más conocido y cotidiano: es estado de ánimo (*Stimmung*) y el temple anímico (*Gestimmtsein*)”. Pues es lo que podemos determinar con mayor claridad. En los estados de ánimo como el mal humor o el aburrimiento, tienden muchas veces a no tener una razón causal en el *Dasein*, estos pueden cambiar, perturbar sin alguna razón aparente; pero esto no es una simple nada, es allí, en esta indeterminación afectiva, en donde “el ser del Ahí se ha manifestado como carga”. Esta carga vista como un tomar a su cargo la pertenecía de su propio ser. Esta manifestación del Ahí como carga, no tiene un por qué, una razón, puesto que las posibilidades de apertura del entendimiento son cortas frente a la apertura generada por los estados de ánimo, en los cuales “el *Dasein* queda puesto ante su ser como Ahí” (ST, § 28, 133). El estado de ánimo manifiesta de manera radical el modo de estar del *Dasein* en el Ahí.

El *Dasein* está afectivamente abierto, le ha sido confiada su existencia, y por esto “tiene que ser existiendo”; pero esto no significa que pueda ser conocido como tal, puesto que el *Dasein* esquiva al ser que se le abre en la disposición afectiva; lo que se muestra, lo que se puede conocer es el puro “que es”, no el “de-dónde”, ni el “adónde”; estos últimos quedan en la oscuridad. Esta manifestación de la apertura del *Dasein* en sí mismo, en su “qué es” es lo que “llamamos la condición de arrojado de este ente en su Ahí” (ST, §29, 135); esta condición de arrojado da a conocer la “facticidad de la entrega a sí mismo”. El *Dasein* es y tiene que ser, apropiándose de su ahí como un modo de ser en la existencia.

Esta aversión tiene su origen en la carácter enigmático del “qué-es”, puesto que la disposición afectiva sobreviene al *Dasein*, no podemos conocer el fenómeno que es el estado de ánimo, este se manifiesta en una total enigmaticidad y no tenemos certeza de lo que dicho abre, así se tenga completa seguridad de “a dónde” y se sepa con certeza del “de-dónde”, nada puede oponerse a que el estado de ánimo ponga al *Dasein* “ante el “que es” de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada” (ST, §29, 136). Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, no se puede empero negar que el estado de

ánimo sea cooriginario⁷ pues deja el *Dasein* abierto para sí mismo antes de todo conocer y querer.

De esta manera alcanzamos el primer carácter ontológico de la disposición afectiva, “la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de aversión esquivadora”. Este estado de ánimo es más que un estado psicológico o una aprehensión reflexiva de las vivencias, “el “mero estado de ánimo” abre el ahí más originariamente pero también lo cierra más obstinadamente que cualquier no percepción”. Lo anterior es posible verlo en estados de ánimo como el mal humor en donde el *Dasein* se torna ciego ante el mundo y ante sí mismo.⁸

El temple anímico puede tornarnos ciegos ante el mundo que nos circunda; el *Dasein* irreflexivamente se abandona y entrega de lleno “al mundo de la ocupación”; de esta manera pasamos desde la delimitación negativa de la disposición afectiva en el ocultamiento de sí mismo, a un carácter “aperiente”. “El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad y hace posible por primera vez un dirigirse hacia [...]” (ST, §29, 137).

Esta segunda característica esencial de la disposición afectiva muestra ser una apertura del estar en el mundo en su totalidad, por medio de una apertura templada anímicamente, el mundo entero es también en condición de arrojado. Al ser la apertura una

⁷ Heidegger muestra que no hay una estructura más originaria que otra, es decir, el temple de ánimo no es más originario que el comprender o el discurso; Y lo hace a partir de la siguiente cita: “[L]o inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparece tales caracteres, serán existencialmente cooriginarios. El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos de ha pasada frecuentemente en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental.” (ST, § 28, 132)

⁸ Heidegger se refiere a dicho *tornarse ciegos frente a uno mismo* en la conferencia realizada en 1929, titulada *¿Qué es metafísica?* Allí retoma una idea que se puede rastrear también en *Ser y tiempo*: “[N]unca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta” (QM, 110). En este sentido, es fundamentalmente imposible captar la totalidad de lo ente de manera absoluta, siempre captamos una parte de lo ente, eso que se nos da en una situación concreta. Para Heidegger es evidente que en los quehaceres cotidianos prestamos atención a aquello que nos interesa, este interés está íntimamente relacionado con el temple de ánimo en el que nos encontremos. Sin embargo, hay temples de ánimo que nos ponen de frente a la totalidad de lo ente, no como una decisión del *Dasein*, sino como un modo de ser que le es propio. “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 aburre es este libro, este espectáculo, una 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”.

comparecencia de los objetos, estos entes aparecen con una disposición afectiva determinada, “la disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo”. Junto a estos dos últimas determinaciones o caracterizaciones de la disposición afectiva se hace necesario una tercera característica ontológica en la que la disposición afectiva se “da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne” (ST, §29, 138), mostrando así que el descubrimiento o la apertura del mundo puede tener cabida en el “mero estado de ánimo”.

En el punto anterior indicamos cómo es posible ver que los entes intramundanos comparecen, en lo a la mano, ante el *Dasein*. Pero esto no debe confundirse con un abandono óntico de las ciencias pasando al sentimiento; no, la disposición afectiva es un modo de ser del *Dasein*, así como “el orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada” (ST, § 29, 139)⁹.

La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el método existencial en el que el *Dasein* se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo.

Todo el desarrollo heideggeriano de los temples de ánimo no termina con la presentación de este asunto en *Ser y tiempo*¹⁰. En las lecciones dictadas por Heidegger

⁹ “Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina”, *la Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. La publicidad en cuanto modo de ser del uno no sólo tiene en general su propio temple anímico sino que necesita de estados de ánimo y los “suscita” para sí. Apelando a ellos y desde ellos es como habla el orador. El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada” (ST, § 29, 139)

¹⁰ Las indicaciones que son expuestas en *Ser y tiempo* sobre los temples de ánimo y al temple de ánimo fundamental están presentes también a lo largo de toda la obra heideggeriana. Por ejemplo, en 1929, en la conferencia titulada *¿Qué es metafísica?*, se hace un desarrollo de la angustia como temple de ánimo fundamental para la gesta y desarrollo adecuado de la pregunta metafísica; la cuál no pregunta por el ente en cuanto tal, como lo había intentado antes la metafísica clásica, sino que interroga al *Dasein* en sí mismo. En 1936, Heidegger empieza con la redacción de *Los aportes a la filosofía. Acerca del evento*, en donde se refiere a la timidez como el temple de ánimo de la nueva filosofía, puesta en las manos de los que él denomina *los pocos y los insólitos*, evocando a Nietzsche y su *Así habló Zaratustra*. También se refiere al espanto como el temple de ánimo propio de un momento histórico, en el que la filosofía ha llegado a su límite y necesita de un giro, un quiebre, que le permita retornar a lo más propio de ella y volver a comenzar, tomando así distancia del asombro como temple fundamental del primer comienzo. En *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (1944) Heidegger menciona que el decir del poeta está trazado por un temple de ánimo fundamental que lo determina. El poeta habla desde un temple de ánimo fundamental, el cual es fundamento y fundador del espacio sobre el que el decir poético instaura su ser (HGR, § 8, 80). Lo esencial

entre 1929 y 1930, que se encuentran compiladas en el texto *Los conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, el temple de ánimo tiene un lugar preponderante. Al inicio de estas lecciones, Heidegger enmarca su comprensión de la filosofía en un fragmento de Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (CFM. §2, 28). ¿Qué significa impulso? ¿Qué es este “estar en todas partes en casa”? ¿Qué implica que la filosofía sea nostalgia? Nostalgia de no sentirse seguro en ningún lugar, de no tener un resguardo; pues, lo que implica este impulso de estar en todas partes en casa, es que nunca estamos en casa. Como dije al comienzo de este texto, estamos en el mundo, habitamos un mundo; pero, parece que este mundo no nos proporciona un resguardo, no es nuestra casa. ¿Qué es entonces el mundo? ¿Qué somos nosotros? ¿Cómo hacer filosofía en medio de esta desazón?

1.2 La tarea de despertar un temple de ánimo fundamental

Las lecciones del semestre de invierno de 1929–1930 son iniciadas por Heidegger pintando un panorama poco alentador para sus estudiantes, pero exhortándolos, al mismo tiempo, a poner todas sus fuerzas en el curso. La asignatura lleva como título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Este título parece ser similar al de asignaturas como “Fundamentos de la matemática”, “Rasgos fundamentales de la zoología”, asignaturas que pretenden ir a los comienzos de una ciencia y estudiar sus pilares. El primer problema con el que nos topamos es que la filosofía no puede ser estudiada como una ciencia. Cuando hablamos de los conceptos fundamentales de la metafísica tenemos un problema fundamental; la metafísica, “doctrina” central de toda la filosofía, no es una ciencia. Entonces, ¿en qué consiste una asignatura que lleve por título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*? ¿Cómo llegar a los pilares de ésta? ¿Qué nos queda entonces?

El primer problema con el que se encuentran los estudiantes es que la metafísica no puede determinarse desde algo distinto a ella misma, no es comparable con nada que

del temple de ánimo fundamental es que abre un mundo, abre un ser, en el que se manifiesta el acaecer histórico de un pueblo. “Este temple fundamental es lo que el poeta instaura en el *Dasein* histórico de nuestro pueblo” (HGR, § 8, 81). Como tal, este temple es sagrado y, por lo tanto, es lo “desinteresado” - *Uneigennützig*- (HGR, § 8, 84).

permitiera dar luces en su definición, “la filosofía es algo independiente, último” (CFM, § 1, 25). Si se intenta determinar la filosofía desde la comparación con algo que sea cercano a ella, como puede ser el arte o la religión, tenemos un nuevo inconveniente. Aunque tenga grandes semejanzas con la religión y el arte, no podremos captar la esencia de la filosofía mediante comparaciones, por más fieles que sean. Así que, aunque por el camino nos encontremos con la similitud del arte y la religión, la comparación con ellas no nos llevará a la esencia de la filosofía (CFM, § 1, 25).

Entonces, ¿cómo podremos captar la esencia de la filosofía? ¿La captaremos indagando en su historia? No. Este es el tercer inconveniente con el que se encuentran los estudiantes de Heidegger. Podemos ir a los orígenes de la palabra, conocer cómo se configura la filosofía en tanto disciplina y con ello meternos en las prácticas de la misma; pero, todo lo anterior no nos llevará a la esencia de la filosofía, podremos conocer opiniones muy valiosas pero nunca a ella misma (CFM, § 1, 26). Así que para llegar a la esencia misma de la filosofía no podemos tratarla como una ciencia, no podemos compararla con el arte y la religión, y no podemos alcanzarla yendo hasta sus orígenes en la historia. ¿Cómo llegar a la esencia de la filosofía entonces?

Hasta el momento, lo que para el estudiante incauto ha sido un rodeo inútil, es para Heidegger necesario, pues muestra que la metafísica se nos oculta en su comprensión, no es fácil ir a ella, mirarla a la cara y aprehenderla. La metafísica se nos pierde de vista, porque nos quedamos en rodeos, lo que debemos hacer ahora es mirarla a la cara y no perderla de vista. ¿Qué sabemos de la filosofía? Que ella misma es cuando filosofamos (CFM, § 2, 27). “La filosofía es filosofar”. ¿Quién filosofa? Nosotros, “el hombre”. Filosofar es un comportamiento propio del hombre, que sabemos que no es una ocupación cualquiera.

Metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano: ¿cómo y adónde se nos ha de retirar la metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano, si después de todo nosotros mismos somos los hombres? ¿Pero sabemos pues lo que nosotros mismos somos? ¿Qué es el hombre?

La filosofía no es una ocupación cualquiera, es una ocupación que nos lleva al extremo, a lo más profundo de lo que somos.

Así pues, si la filosofía es lo que lleva a lo más profundo de la esencia del hombre, ¿qué somos nosotros? ¿Qué es la filosofía? Heidegger nos dice en un primer momento qué sea la filosofía, a partir de una frase de Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un

impulso de estar en todas partes en casa”. La cita anterior es una referencia muy particular, que muestra un carácter distinto en Heidegger a lo largo de estas lecciones. No hace referencia a un filósofo como Aristóteles o Platón, no busca una definición de filosofía de las tantas que han postulado grandes filósofos. Heidegger se refiere, más bien, a un poeta, y lo hace recordando, además, en el mismo párrafo a Aristóteles en la *Metafísica*, cuando nos previene de que “mucho mienten los poetas juntos” (Met, 983a, 5). Pero Heidegger justifica la presencia de Novalis en su recorrido del curso, afirmando que la poesía es hermana de la filosofía y que le sirve para sus fines. Pero hay un detalle aún más relevante para nuestro trabajo. La cita a la que hace referencia Heidegger define a la filosofía como *nostalgia*, lo que llamamos nostalgia es un temple de ánimo, que en el desarrollo que haremos a continuación se mostrará como un temple de ánimo fundamental.

¿Qué estamos diciendo cuando decimos que la filosofía es nostalgia? Nostalgia es el impulso de estar en todas partes en casa. ¿A qué se debe este impulso? Cuando decimos que tenemos un impulso de estar en todas partes en casa es porque *no* estamos en casa. No sólo cuando estamos en la universidad, en el trabajo, o en un sitio desconocido para nosotros. Cuando se dice que tenemos un impulso de estar *en todas partes* en casa, es porque en *ningún posible* lugar estamos en casa. Ni en el trabajo, ni en la oficina, ni en el sitio que no se nos hace familiar, ni en nuestro propio hogar. No estamos en casa en ninguna parte. Esta totalidad es un conjunto no es otra cosa que el mundo (CFM, § 2, 28). ¿Qué es entonces *el mundo*?

Este impulso, esta fuerza que nos mueve hacia eso que no tenemos, de lo que carecemos, muestra sin embargo el carácter de lo que realmente somos, muestra que no somos algo quieto sino que nos movemos hacia algo, que estamos *de camino*. Este estar de camino Heidegger lo llama finitud. ¿Qué es *la finitud*?

La finitud no es una mera propiedad, sino que es el modo fundamental de nuestro ser. Por esto debemos preservarla, debemos custodiarla. Este encontrarse junto a la finitud en una relación íntima implica vérselas con lo más profundo de nuestro ser. Lo anterior no significa hacer gala de lo diminutos que somos frente a la grandeza del mundo. No. Esta relación con la finitud es un estar a solas con su ser, este es el más craso aislamiento: “Este aislamiento es más bien aquel *retiro a la soledad* en el que todo hombre llega por primera

vez a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo” (CFM, § 2, 29). ¿Qué es el aislamiento?

Estas preguntas se van a desarrollar a lo largo de todas las lecciones, preguntas que no vamos a abordar en este texto, pues no es el tema directo que nos compete en el presente trabajo. Sin embargo, lo que queremos señalar es que el desarrollo de dichas cuestiones exige un temple de ánimo propio que corresponda a nuestro habitar histórico para que pueda atender a lo allí cuestionado, es decir, que le permita a la pregunta surgir con toda su fuerza ante nuestros ojos, sin nada que la oculte o la deforme:

No se trata de desarrollar esas preguntas como teóricas y engendrar para ello y paralelamente un temple de ánimo, sino al contrario, antes que nada tenemos que hacer surgir a estas preguntas en su necesidad y posibilidad desde un temple de ánimo fundamental, y tratar de conservarlas en su autonomía e inequívocidad (CFM §15, 86).

Estas tres preguntas, qué es el mundo, que es la finitud, qué es el aislamiento, son el eje fundamental de la metafísica, cuando ella es vista a la cara. La metafísica, en tanto impulso de estar en todas partes en casa, despierta en nosotros tales preguntas, que cuestionan lo que somos en su totalidad¹¹. Por lo que se pregunta cuando nos cuestionamos por el mundo, la finitud y el aislamiento, no es otra cosa que por la existencia misma. Por lo anterior, no son preguntas que busquen una respuesta, tales preguntas deben ser conocidas y piden ser llevadas a cuentas a lo largo de toda nuestra existencia.

Así pues, la filosofía surge en nosotros como un arrebatado, como un impulso. Esto quiere decir que la filosofía necesita un temple de ánimo propio y fundamental en nuestra existencia histórica, que le permita concebir en nosotros las preguntas fundamentales.

A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene de y permanece en un *temple de ánimo*. En la medida en que el concebir y el filosofar no son una ocupación cualquiera entre otras sino que sucede en el fondo de la existencia humana, los temples de ánimo desde los que se alza el ser arrebatado y la conceptualidad filosóficos son siempre y necesariamente *temples de ánimo fundamentales* de la existencia, aquellos que templan continua y esencialmente al hombre sin que él tenga ya que conocerlos siempre

¹¹ Qué sean las preguntas metafísicas se ve claramente en la conferencia *¿Qué es metafísica?* En dónde se caracterizan las preguntas metafísicas como aquellas que abarcan la totalidad metafísica y al *Dasein* en su conjunto. “Si la pregunta por el ser como tal es de veraz la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal como engloba la totalidad metafísica” (QM, 120). “La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica. El *Dasein* humano sólo puede relacionarse con el ente si se mantiene en la nada. El ir más allá del ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica” (QM, 121).

necesariamente como tales. *La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental* (CFM, § 2, 30).

Esta dilucidación de la definición de Novalis de la filosofía le permite a Heidegger mostrar el carácter de la metafísica. Al comienzo de las lecciones, cuando se hicieron las indagaciones por la naturaleza de la filosofía en su relación con la ciencia, en la filosofía como similar a la religión y al arte, y en la historia de la filosofía, fueron rodeos teóricos que no nos permitieron llegar a la metafísica misma, esto es, verla a la cara. El encuentro con Novalis no fue un rodeo, sino que nos permitió ver una característica fundamental de la metafísica. Ella acontece en la esencia de lo humano, en lo más profundo de nuestra existencia. Por esto, la pregunta por la metafísica debe transformarse en la pregunta por qué sea el hombre y por lo más propio de éste.

Hasta el momento, lo que realiza Heidegger en las lecciones, y que hemos intentado exponer con cuidado, son las consideraciones preliminares que le van a permitir dar a conocer la tarea esencial de la asignatura. Así pues, aclaró que la metafísica no puede tratarse como una ciencia, que aunque tenga similitudes con la religión y el arte no puede caracterizarse desde ellas, y que si determinamos la metafísica desde sus momentos en la historia perderemos de vista lo que ella misma es puesto que no la estamos viendo desde dentro.

Estos rodeos lo motivaron a ver la metafísica desde lo que ella misma es, desde su carácter de comportamiento esencial al hombre. Esta caracterización pone a la metafísica en un lugar muy peculiar, oscuro para la mirada poco atenta, con una dificultad crasa en su indagación: *no podemos hacer filosofía desde fuera de ella*. La filosofía es un hacer humano que se encuentra en lo más profundo de nuestra existencia (CFM, § 3, 31).

Con este panorama, Heidegger recurre a Novalis para extraer implicaciones de lo que propiamente debemos entender por metafísica. Recordemos la tesis fundamental de Novalis: la filosofía es nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa. En esta frase logramos ver que estamos en medio de un conjunto de todo lo ente, que llamamos *mundo*; que nos vemos impulsados, movidos de un lado a otro, gracias a nuestro ser *finito*. Y que para ir a lo más profundo de nuestra existencia debemos *estar a solas* con nosotros mismos. Con ello, vemos cómo las preguntas ¿qué es el mundo? ¿Qué es la finitud? Y, ¿qué es la soledad? Son preguntas que nos arrebatan, que ponen en juego todo lo que somos, que nos

implican existencialmente. Este vernos arrebatados se funda en un temple de ánimo fundamental del filosofar, la nostalgia.

La metafísica es un preguntarnos por el conjunto de todo lo ente y por lo que somos nosotros mismos. Por esto, los conceptos metafísicos no son conceptos como cualquier otro; son, en términos heideggerianos, conceptos *abarcadores*. Cada pregunta implica un conjunto en cuanto tal, abarcan un conjunto en sí mismo. Pero no sólo por esto son abarcadores, lo son también porque implican de suyo a la existencia misma, en ellos somos puestos en cuestión.

Para que los conceptos abarcadores puedan surgir y las preguntas tengan un lugar confortable para habitar, se hace necesario entonces despertar en nosotros un temple de ánimo fundamental. Este temple de ánimo no va a surgir de lo más profundo de nuestra existencia, como un ave fénix que surge de sus cenizas, no lo vamos a descubrir como si estuviera oculto en su totalidad, ni lo vamos a inventar como si no existiera ya de suyo en nosotros. Este temple de ánimo tiene que existir ya en nosotros mismos, no debemos forzarlo arbitrariamente y ocasionarlo de modo artificial a ser algo que él no sea. Por esto, el temple de ánimo debemos despertarlo, como algo que está dormido en nosotros que debemos hacer despertar (CFM, § 16, 90). Este temple de ánimo que buscamos no es constatable en nosotros por medio de síntomas, preguntando cómo se siente usted, o haciendo una encuesta preguntando si están templados de una u otra manera. Este temple de ánimo está ya en nosotros.

Por esto, lo que debemos hacer con este temple de ánimo fundamental es *despertarlo*, esto es, “hacer que se despierte lo que duerme” (CFM, § 16, 90). Esto que duerme está ausente de una manera particular. Lo que duerme se encuentra de un modo particular en nosotros, se encuentra como estando ausente, es decir, está y no está. Esto parece ser una contradicción, pues no hay que ser un gran lógico para saber que si algo es y no es a la vez se contradice. Pero, el temple de ánimo no es algo contradictorio, obedece a un movimiento de presencia-ausencia propio del hombre; su momento de ausencia es cuando duerme en nosotros, pero sólo podremos traerlo a la presencia despertándolo, aunque dicho traer no puede ser un movimiento de la conciencia ni una mera acción de nuestra voluntad. Este movimiento forma parte de nosotros, estamos y no estamos, estamos presente y, al mismo tiempo, nos ausentamos en pensamientos; sin embargo, no estamos primero

ausentes y después presentes, ausencia y presencia se necesitan mutuamente, la una presupone a la otra y ambas presuponen un estar “ahí” con toda su fuerza, gracias al cual podemos no-estar. Vayamos más despacio.

Hay cosas que habitan en nosotros, que nos hacen ser lo que somos pero que no hacemos “conscientes”. El hombre puede tener algo dentro de sí que él mismo no haya hecho consciente, que no sepa que ya habita en él. Una piedra, por ejemplo, tiene propiedades o carece de ellas; los hombres pueden hacer conscientes algo que tienen, y que no sabían que habitaba en ellos. Este movimiento de conciencia e inconciencia se parece mucho al movimiento del sueño y la vigilia. Cuando algo está dormido en nosotros, ya habita en nuestra existencia de una manera particular, dispuesto a despertarse. Pero la comparación del dormir y el despertarse con lo consciente y lo inconsciente no es del todo apropiada. Pues, cuando Heidegger afirma que debe despertarse el temple de ánimo fundamental no está indicando con ello simplemente “hacerlo consciente”. Despertar el temple de ánimo fundamental es permitir *que se despierte* (CFM, § 16, 92) y así dejarlo ser en su ser. Por el contrario, cuando hacemos consciente un temple de ánimo lo verbalizamos y lo hacemos objeto de un saber. No lo despertamos en nosotros, éste sigue estando dormido, aunque lo hagamos consciente de modo verbal.

Todo lo anterior lleva a Heidegger a una conclusión. Hemos dicho que hay un movimiento de presencia/ausencia en el temple de ánimo fundamental que puede tener similitudes con el movimiento de consciente/inconsciente; pero, no se reduce a él. Pero con todo llegamos aquí a algo más importante: el temple de ánimo habita ya en el hombre, es algo propio del ser del hombre. “[T]al alumbramiento sólo puede suceder bajo el presupuesto de que tengamos una concepción fundamental de cómo un ente tenga que estar determinado en su estructura para que pueda dormir o estar despierto” (CFM, § 16, 93). Así pues, la definición de hombre como animal dotado de razón no nos permite llegar a la esencia de dicho temple de ánimo y despertarlo. Esta cuestión acerca que qué sea el hombre en cuanto tal, su lugar en el mundo y su relación con otros entes, va a estar determinando el rumbo de estas lecciones. La dilucidación apropiada del temple de ánimo fundamental le permite a Heidegger hacer una caracterización adecuada del hombre. Con mirada atenta y constante a las tres preguntas guía de las lecciones.

Volvamos al problema del despertar el temple de ánimo fundamental, pues su adecuada caracterización nos permitirá comprender este temple de ánimo fundamental.

Cuando hablamos del hombre y de cómo puede el estado de ánimo estar y no estar en él, la diferencia entre consciente e inconsciente es inútil. En nuestra “vida consciente” muchas veces solemos estar “dormidos” frente a los sucesos que transcurren. Por ejemplo, en una conversación con alguien, ¿cuántas veces nos ausentamos en pensamientos? Es cómo si estuviéramos dormidos, aunque físicamente hayamos estado ahí conversando despiertos.

Este poder-ser como ausentes y presentes, pertenece al ser del hombre en sus cotidianidad, a cómo es él en estar más habitual. Pues sólo el ente que es su ser-ahí puede ausentarse estando presente, a diferencia del estar presente de una piedra (CFM, § 16, 94). El temple de ánimo tiene también el carácter de ahí y no-ahí, de estar presente y no estar presente propios del ser del hombre. Así pues, el temple de ánimo hace parte constitutiva del ser del hombre. Pero, no es en un movimiento de estar y no-estar simplemente; el estar-fuera propio del hombre no es en absoluto un estar ausente. El hombre tiene que estar-ahí para poder no-estar. Así pues, el estar-fuera es propio del ser del hombre, es un modo de ser.

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 ser del hombre.* Ahora se nos ha aproximado más la posibilidad y el modo de este ahí y del no-ahí, aunque nos falta mucho para verlo. Pues mientras hablemos así: que el temple de ánimo es ahí y no es ahí, lo estamos tomando como algo que en el hombre sucede y no sucede. Pero el ser-ahí y el estar-fuera del hombre es algo totalmente distinto del estar presente y no estar presente. [...] El estar presente y no estar presente decide sobre el ser y el no ser. Pero lo que hemos designado como ser-ahí y estar-fuera es algo en el ser del hombre. Es posible justamente sólo cuando y mientras él es. *El estar-fuera es él mismo un modo de ser* (CFM, § 16, 94).

En el argot popular se dice que los temples de ánimo son eventos psicológicos, que nos suceden. Los cuales son inconstantes e inasibles, son como destellos o resplandores en los momentos de mayor intensidad. Pero ésta es una mala comprensión de los temples de ánimo, que oscurece nuestros intentos de esclarecer el temple de ánimo propio de nuestro filosofar. Los temples de ánimo pueden manifestarse en nosotros con mucha fuerza en un momento determinado, como en ataque de cólera, lo que no significa que no estén siempre en nosotros. Todas nuestras vivencias tienen de “telón de fondo” una determinada situación anímica. Queremos aproximarnos a ese telón de fondo de nuestro filosofar, que permita

plantear las preguntas fundamentales adecuadamente. Para esto, tenemos que caracterizar a los temples de ánimo de manera positiva, y aproximarnos adecuadamente a su esencia.

Heidegger hace una caracterización de los temples de ánimo en las lecciones de invierno de 1929-1930, con matiz distinto a la realizada en *Ser y tiempo*. Pues, caracteriza a los temples de ánimo como el “cómo de nuestro «existir uno con otros»” (CFM, § 17, 97). Esta caracterización inicial la realiza a partir de un ejemplo:

Un hombre – como decimos – de buen humor aporta ambiente en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente contagia. Un otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo: ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo *no son fenómenos concomitantes*, sino algo que determina de entrada justamente el «ser uno con otro» (CFM, § 17, 98).

Lo anterior pone de manifiesto que los temples de ánimo no son simples vivencias pasajeras. No son algo meramente presente, de lo que podemos hablar como cuando hablamos de lo que nos sucede. Los temples de ánimo son un modo fundamental de ser, un modo de ser del ser-ahí y, por ende, de todo «ser uno con otros». El temple de ánimo es un modo, una melodía, que da tono a la existencia, la templea y determina en sus modos de ser. El temple de ánimo es “*el modo fundamental como la existencia es en tanto existencia*” (CFM, § 17, 98).

Los temples de ánimo se encuentran de suyo, por la estrecha relación con la existencia, asociados con todo pensar y actuar, por ello, son entonces el medio de todo pensar y actuar. Sólo en los temples de ánimo alcanzamos nuestro ser mismo en nuestra existencia como ser-ahí (CFM, § 17, 99). Así pues, Heidegger propone que este despertar del temple de ánimo fundamental sea también un actuar, un tanto extraño y poco transparente, que permita este despertar en tanto acción. Si somos lo suficientemente atentos y evitamos tratar descuidadamente los temples de ánimo, podremos despertar el temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar en nuestra situación histórica presente con toda su fuerza.

Hasta el momento hemos aclarado la necesidad de despertar un temple de ánimo fundamental. Ahora tenemos que preguntarnos: ¿qué temple de ánimo deberíamos despertar en nosotros mismos? Para atender a este asunto, necesitamos preguntar de manera concreta por quién somos nosotros y en qué situación nos encontramos. Tal vez,

hasta para entender al propio Heidegger hay que entender en qué situación se encontraba. Safranski, en su libro *Una maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo* (1997), relata la situación en la que el maestro se encontraba en el verano de 1929, mientras lo invadía de *pregunta por la verdad*.

En el verano de 1929, pocas semanas después de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Elisabeth Blochmann visita a Heidegger en Todtnauberg. Hay de por medio entre ambos una retenida historia de amor. A finales de aquel verano Hannah Arendt había confesado en una carta a Heidegger que él representaba todavía la «continuidad» de su vida, y le había recordado con «audacia» «la continuidad de nuestro amor, permíteme que te lo diga». Y ahora llega Elisabeth Blochmann. Tenemos a Heidegger entre las mujeres. Frente a Elisabeth Blochmann, habla del «límite de nuestra amistad», que él a rozado «forzándola a algo» que tuvo que «resultarle desagradable». Sin duda Heidegger hirió Elisabeth Blochmann o bien por acercársele demasiado, o bien por lo contrario. La carta poco clara del 12 de septiembre de 1929 admite ambas interpretaciones. [...] La carta recuerda esta conversación. La verdad, escribe él, «no es una cosa simple», necesita «de su día y su hora, en la que nosotros tenemos que ser ahí eternamente». [...] Heidegger escribe: «Para los hombres actuales es una banalidad el hecho de que caminamos diariamente hacia en interior de la noche... En las completas está ahí todavía el originario poder mítico y metafísico de la noche, en el que nosotros tenemos que irrumpir de manera constante para existir verdaderamente. Pues el bien es solamente el bien del mal» (219).

La pregunta ya no interroga por la existencia del hombre en cuanto tal, sino por nosotros concretamente, que nos encontramos en una situación histórica particular, la cual determina qué temple de ánimo debe despertarse en nosotros. La pregunta debe ser: ¿qué temple de ánimo fundamental hay que despertar en nosotros hoy? Para responder a esta pregunta debemos esclarecer con suficiencia nuestra propia situación actual.

Heidegger destaca cuatro exposiciones de lo que llama la situación actual. Para, a partir de ellas, establecer un rasgo común y fundamental, que no ha sido tenido empero en estos esfuerzos teórico de pensar nuestro presente hoy. La primera interpretación que resalta es la de Spengler¹², que se expresa con el siguiente lema “la decadencia de

¹² Oswald Spengler nació en Blankenburg el 29 de mayo de 1880 y murió en Múnich el 8 de mayo de 1936. Fue un filósofo y matemático alemán. En su ensayo *La decadencia de Occidente* pretendía, siguiendo la tesis hegeliana de la historia universal, llevar a cabo un estudio de las formas subyacentes a los acontecimientos concretos, de la macroestructura dentro de la cual fluyen todos los acontecimientos históricos particulares. Spengler presentaba la historia universal como un conjunto de culturas que se desarrollaban independientemente unas de otras —como cuerpos individuales— pasando a través de un ciclo vital compuesto por cuatro etapas: juventud, crecimiento, florecimiento y decadencia, como el ciclo vital de un ser vivo, que tiene un comienzo y un fin determinados. Además, cada una de las etapas que conformaban el ciclo vital de una cultura presentaba, según el esquema spengleriano, una serie de rasgos distintivos que se manifestaban en todas las culturas por igual enmarcando los acontecimientos particulares. Con base en este esquema, y aplicando un método que él llamó la “morfología comparativa de las culturas”, Spengler proclamó que la cultura Occidental se encontraba en su etapa final, es decir, la decadencia y afirmó que era posible predecir

occidente". El espíritu, como esa fuerza racional que ha servido de guía a lo largo de la historia, ha configurado artificios como la técnica y la economía, subyugando la fuerza vital de todos los hombres, el alma, bajo sus intereses. Esto sólo puede desembocar en el desmoronamiento de la cultura.

La segunda interpretación es la desarrollada por Ludwig Klages¹³, que también se refiere a la relación entre alma y espíritu pero desde otra perspectiva. Para Klages, El espíritu se considera adversario del alma. Lo que se busca es que el alma sea liberada del yugo del espíritu, para que la fuerza vital se despliegue con toda su potencia. La tercera interpretación reposa en las manos de Max Scheler¹⁴. En ella se sostiene igualmente una relación entre alma y espíritu; pero no se pone de manifiesto un proceso de decadencia del espíritu, ni una lucha entre la vida y su opresor, el espíritu. Más bien, lo que se busca es un equilibrio de estas dos fuerzas, no como algo propio de ellas, sino como algo que debe buscarse.

La cuarta, y última interpretación, está en la línea de la tercera relacionando la primera y la segunda. Así pues, hace referencia a una edad media que ha de conducir a la superación de la oposición entre alma y espíritu. Esta interpretación es tomada en cuenta

los hechos por venir en la historia de occidente (http://es.wikipedia.org/wiki/Oswald_Spengler el 20 de junio de 2011).

¹³ Ludwig Klages nació en Hannover 1872 y murió en Kilchberg 1956. Filósofo alemán. En el conjunto de la abundante producción del autor presentan un carácter más netamente filosófico los textos siguientes: De la esencia de la conciencia (1921), teoría de la conciencia como análisis de la vida espiritual; Preludio a la caracterología, teoría del carácter en cuanto al estudio de la personalidad, y De la esencia del ritmo (1933), teoría del ritmo como fundamento de una estética. En tales obras Ludwig Klages formula algunas de las tesis principales de su filosofía de la vida, que aparecerían luego bajo una forma completa y madura en su producción maestra *El espíritu en contraposición al alma* (1929), en la que se define el cuerpo como imagen del alma (<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/k/klages.htm> el 20 de junio de 2011).

¹⁴ Max Scheler nació el 22 de agosto de 1874 en Múnich y murió el 19 de mayo de 1928. Fue un filósofo alemán, de gran importancia en el desarrollo de la filosofía de los valores, la sociología del saber y la antropología filosófica, además de ser un clásico dentro de la filosofía de la religión. Fue uno de los primeros en señalar el peligro que implicaba para Alemania el advenimiento del nazismo. Un aporte fundamental de Scheler ha sido la descripción de la enorme riqueza e importancia ética que posee la vida emocional del hombre. La cual es primaria respecto de otra forma de saber. Así en *Esencia y formas de la simpatía* (1913), usa del método de Husserl de la descripción fenomenológica aplicada a las emociones que relacionan a los seres humanos unos con otros y con el mundo de los valores, especial importancia poseen el amor y el odio como las actitudes radicales para la captación de los fenómenos de valoración (http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Scheler el 20 de junio de 2011).

porque introduce una categoría histórica para caracterizar nuestra situación actual. El representante de esta cuarta interpretación es Leopold Ziegler¹⁵ (CFM, § 18, 103).

Las cuatro formulaciones anteriores son tomadas por Heidegger arbitrariamente, o eso parece a primera vista; pero, realmente estas cuatro perspectivas de nuestro presente son indicaciones que lo conducirán a algo más fundamental que permita ver nuestra situación actual. Lo que tienen en común estas interpretaciones es la relación entre alma y espíritu, sea cual sea dicha relación. Es decir, lo común a ellas es realmente una visión del hombre, siempre en conflicto entre dos fuerzas que lo mueven, que determinan su modo de ser. Recordemos las primeras líneas de *El nacimiento de la tragedia*:

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no solo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisiaco*: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente (40).

Vemos una semejanza entre las cuatro interpretaciones que trajimos a colación y Nietzsche. Estas interpretaciones solo podemos entenderlas adecuadamente, si tenemos de trasfondo la filosofía Nietzscheana, como suelo fundador de dichas lecturas de nuestro presente. Entrar en esta dualidad es entrar de lleno en la filosofía de Nietzsche, que afirmó, con todo, la vehemencia propia del pensamiento abarcador que las fuerzas de Dionisio y Apolo en lucha son las que dan a luz el arte, la cultura y a nosotros mismos. La palabra *dionisiaco* expresa la aversión a la cotidianidad, a lo establecido, al orden, a la sociedad. Es lo doloroso y lo sumamente placentero, que se sale de toda regla y se hace presa de las pasiones, es la fuerza destructora y creadora, que aniquila todo orden y lo hace fértil para gestar algo nuevo. Por otro lado, con la palabra *apolíneo* se expresa lo completo, lo simple, lo claro, lo inequívoco. Es la búsqueda de poder y de medida, de la belleza fría, rígida e insensible. Pero lo apolíneo nace de lo dionisiaco. Lo dionisiaco no es una simple fuerza de destrucción y caos, sino que se convierte en una *promesa de vida*, para luego destruirse en un flujo incesante (CFM, §18, 105).

¹⁵ Leopold Ziegler nació el 30 de abril de 1881 en Karlsruhe y murió el 25 de noviembre de 1958 en Überlingen. Filósofo alemán de corriente idealista. A partir de 1923, Ziegler fue un escritor independiente. Su filosofía fue cercana a la "filosofía de la vida" - específicamente, a G. Simmel y la "escuela de sabiduría" de H. Keyserling. El pensamiento de Ziegler fue influenciado por la idea de F. Nietzsche de una renovación de la cultura y la vida con base en un nuevo mito, por la metafísica del inconsciente de E. von Hartmann, y por la versión moderna de una religión sin dios propuesta por A. Drews (<http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Leopold+Ziegler> el 20 de junio de 2011).

[E]n la conciencia del individuo humano sólo le es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco, del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa porción recíproca, según la ley de la eterna justicia. Allí donde los poderes dionisiacos se alzan con tanto ímpetu como nosotros lo estamos viendo, allí también Apolo tiene que haber descendido ya en nosotros, envuelto en una nube; sin duda una próxima generación contemplará sus abundantísimos efectos de belleza (NT, 191).

En Nietzsche se ve como lo que puede parecer una dualidad no es tal, pues lo dionisiaco y lo apolíneo no son entidades opuestas. Son, más bien, fuerzas que se contraponen y en su confrontación surgen nuevas cosas. Esta dualidad se ve reducida en toda su intención si se expresa solo como dualidad. De la misma manera, las cuatro interpretaciones que mencionamos en párrafos anteriores no expresan simples dualidades; al beber de la filosofía nietzscheana, son “dualidades” que ponen de manifiesto una contraposición de fuerzas, que nos da pistas para entender nuestra situación actual. Pero no son definiciones, son solamente pistas, indicaciones que nos señalan caminos de comprensión.

Después de haber hecho una indagación por las interpretaciones de nuestra situación actual, el profesor Heidegger, tras ver la mirada atónita de sus estudiantes que no logramos captar el porqué del anterior rodeo, afirma que las interpretaciones escogidas no dieron el fruto esperado. El rodeo fue al parece innecesario, pues aunque nos mostró señales de lo puede ser nuestra situación actual, fue tan solo un pronóstico, un diagnóstico ajeno a nosotros. Si nuestro objetivo era asegurar nuestra situación actual, para luego captar el temple de ánimo fundamental que teníamos que despertar; entonces, no logramos nuestro objetivo, ni nos acercamos a él, si tan sólo escuchamos estas interpretaciones de nuestro presente. Al parecer, estos pronósticos nos parecen interesantes, porque nos dan pistas de lo que puede pasar en un futuro y nos ponen en un lugar en la historia universal. Esto es lo que hace la “filosofía de la cultura”, realiza diagnósticos de nuestra historia actual, pero no capta la situación en la que nos encontramos. Cuando se realizan estos diagnósticos no nos vemos evocados, ni siquiera sentimos que se esté hablando de algo que nos compete. Pero no es un rodeo innecesario, fue pertinente andar un poco por la filosofía de la cultura para entender que el temple de ánimo fundamental propio de nuestro momento histórico no se asegura con meras interpretaciones de nuestra situación actual. Es necesario, entonces, un preguntar metafísico que nos arrebate y nos aborde en toda nuestra existencia.

Los diagnósticos que mostramos antes nos dejaron ver empero algo que puede ser de utilidad. La cultura no es algo que debamos desechar sin más; ella es una manifestación de lo que somos. La cultura es una expresión de eso que somos, aunque no llegue a lo más profundo de nuestro ser; sin embargo, no perder de vista estos rasgos nos da una medida provisional de nuestra situación actual. Estos indicadores permiten ver rasgos de lo que somos, pero con ello no penetran aún en lo esencial; no podemos perder de vista esas preguntas que nos *alcanzan y nos arrebatan*, que interrogan a lo esencial del hombre y a su situación.

La filosofía por sus pretensiones de sabiduría, tiene una forma de engañarse que es especialmente difícil de descifrar. Heidegger, filosofando, quiere sorprender la filosofía en su lodo. ¿Qué puede hacer ésta? Heidegger responde: la filosofía, en tanto descubre el tiempo como sentido puede agudizar los sentidos para el corazón palpitante de la época, para el «instante». El viraje consiste en que del ser del tiempo se pasa al tiempo del ser. Y este tiempo está balanceado en la cumbre del instante respectivo (Safranski, 1997, 210).

Si queremos despertar entonces el temple de ánimo fundamental de nuestro momento histórico, es probable que tengamos que indagar en las expresiones de la cultura, para sacar de ahí eso palpitante que se esconde tras el tumulto de la época, a saber, la propia inquietud del ser. Por esto, se corre el peligro de quedarse en los diagnósticos, dejando de lado lo esencial del temple de ánimo. Si nos desviamos en los rodeos y nos quedamos en vacilaciones sin llegar a lo esencial, no debemos perder de vista que siempre partimos de la pregunta: ¿dónde estamos? Es decir, siempre tendremos que asegurar nuestra situación actual, pues esto nos impedirá perdernos demasiado en vacilaciones y nos permitirá también retomar nuestro camino de comprensión.

El rodeo por estas cuatro interpretaciones de la filosofía de la cultura nos permitió ver un rasgo fundamental de dichas interpretaciones, buscan asignarnos un papel, un lugar en la historia universal. Heidegger, con la agudeza propia de aquel que reconoce una fuerza abrumadora en la pregunta, se cuestiona:

“¿[Q]ué se encierra en el hecho de que nos asignemos este papel y encima nos lo *tengamos* que asignar? ¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros como para que requiramos de un papel? ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial de ser? ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí el hombre y lo mantienen en movimiento? Y sin embargo *nosotros* buscamos *para nosotros mismos un papel*. ¿Qué sucede con ello?, volvemos a preguntar. ¿Tenemos primero que volver a hacernos interesantes a nosotros mismos? ¿Por qué tenemos que hacer eso? ¿Tal vez

porque nos hemos vuelto *aburridos* para nosotros mismos? ¿El propio hombre se habría vuelto aburrido para sí mismo? ¿Por qué? ¿*Sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?*” (CFM, § 18, 109).

Las cuestiones anteriores se encaminan hacia la búsqueda de ese temple de ánimo fundamental, que tal vez por su obviedad, o porque no reparamos en ello, pasamos de largo. ¿Será que la indiferencia ante nosotros mismos determina nuestra situación actual? ¿Será que nos hemos hecho aburridos para nosotros mismos? Si la determinación de nuestra situación actual es un aburrimiento profundo, una absoluta indiferencia ante todo lo que nos rodea y, por ello, ante nosotros mismos, debemos ir con cuidado, siempre atentos, para encontrar nuestra situación, y encontremos ese vínculo con nuestra existencia. Por esta razón, no debemos quedarnos en las interpretaciones culturales de aquello que seamos, ni quedarnos en interpretaciones psicológicas creyendo que tienen suficiencia explicativa. Lo que debemos encontrar es ese vínculo con *nosotros mismos*. ¿Cómo alcanzamos entonces este vínculo?

Para Heidegger es fundamental que el temple de ánimo que queremos despertar no sea un mero artificio subjetivo, ni lo tomemos de manera arbitraria. Recordemos, debemos permitir que éste despierte en nosotros. Las preguntas anteriores son una indicación que tal vez, el temple de ánimo que queremos despertar sea el aburrimiento profundo. En este punto nos enfrentamos a las dificultades que mencionamos al comienzo de este apartado, el temple de ánimo fundamental no lo podemos constatar, pero debemos despertarlo en nosotros. Entonces, ¿cómo saber que es éste? ¿Lo haremos escogido arbitrariamente, haciendo precisamente lo que tratamos de evitar? En este punto Heidegger va más despacio. El aburrimiento no ha sido afirmado hasta el momento como el temple de ánimo fundamental, hasta ahora se ha vuelto simplemente *cuestionable*, sólo hemos preguntado *por él*.

¿Qué sabemos acerca del aburrimiento? Nada. ¿Qué sabemos acerca de nosotros? También nada. Pero ante todo esta nada nos dice mucho de nosotros. Para nosotros es muy difícil determinar la situación en la que propiamente nos encontramos. Nuestra situación es siempre difusa, se nos escapa cuando intento aprehenderla de alguna manera; de la misma manera, el aburrimiento se nos diluye, no sabemos qué sea, pero sí sabemos cuándo estamos aburridos. ¿Será esto cierto? ¿Lo sabemos y, sin embargo, no lo sabemos?

Cuando se habla del aburrimiento parece que nos referimos a esa sensación de pesadez y desasosiego que nos genera el no tener nada que hacer. Y de esa sensación, de ese malestar, queremos huir. ¿Cómo hacemos para no aburrirnos? Por ejemplo, un domingo en la mañana, después de realizar todas las actividades propias de un día como éste, desayunar, leer el periódico, tomar un café, hablar con los más próximos, no se encuentra mucho qué hacer. No es de extrañar que tras un par de vueltas alrededor de la casa, los libros y el estudio, lo mejor que se encuentre para hacer sea limpiar los estilógrafos. Pueden pasar dos horas mientras se limpia cada uno con un fino paño, se adecúan sus tanques de tinta y se ponen en su estuche para cargarlos en la semana. Una actividad importantísima y necesaria. En palabras de Heidegger:

¿Cómo escapamos del aburrimiento [*Langeweile*], en el que, como nosotros mismo decidimos, el *tiempo* se nos hace largo [*Lang*]? Simplemente esforzándonos en todo momento, consciente o inconscientemente, en hacer transcurrir el tiempo, saludando ocupaciones importantísimas y esencialísimas ya solo para que nos llenen el tiempo. ¿Quién pretende negar esto? ¿Pero se necesita entonces la constatación de que este aburrimiento está ahí? (CFM, § 19, 112)

Dado lo anterior, la constatación del aburrimiento como temple de ánimo propio en nosotros es algo inocuo, nadie dudará que se aburre de una u otra manera, incluso cuando se ha estado entretenido por un lapso de tiempo considerable, como ocurre en el caso de limpiar los finos estilógrafos. En la cita anterior pudimos constatar que ante todo al aburrimiento le huimos, pues no queremos estar aburridos, y por ello hacemos lo que sea para pasar el tiempo. Lo que hacemos es dormir ese aburrimiento, intentar que permanezca dormido en nosotros. La condición para la meditación heideggeriana de nuestro presente es bastante particular. Para ver cómo el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar hoy, hay que despertarlo en nosotros. ¿Tenemos entonces que aburrirnos? Sí y no. El aburrimiento nos sumerge en una indiferencia y desazón de todos los entes que nos rodean, no nos sentimos cómodos en ningún lugar.

Si logramos entender qué sea el aburrimiento, y no sólo cuando éste nos aqueja en momentos de ocio, podremos acercarnos a la *nostalgia*, a ese no sentirnos cómodos en ningún lugar, a no estar en ninguna parte como en casa. No olvidemos que este no estar en casa es propiamente la condición humana. Tal vez así, podamos acercarnos más a la filosofía, como algo propio de lo que somos. El vínculo con nosotros mismos lo alcanzamos, cuando dejamos que el aburrimiento se despierte en nosotros y, con ello, el tiempo deje de ser una carga apremiante. Si el aburrimiento es el temple de ánimo propio de nuestro

filosofar histórico hoy, debemos entonces mostrar su vínculo con las preguntas metafísicas y su relevancia para determinar nuestra situación histórica. Este tema lo abordaremos con mayor detenimiento en el tercer capítulo de este trabajo.

2. Encontrarse con la propia nada: la angustia.

Descripción de un carácter: no ver en todo sino lo peor; sentir temor ante todo, y considerar la salud sólo como ese estado en el que la enfermedad pasa desapercibida. Creo que nunca conseguiré describir con mayor acierto un carácter (Lichtenberg).

En el capítulo anterior hicimos un acercamiento a la aperturidad del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo, siguiendo el desarrollo propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*. En segunda medida nos acercamos a la tarea de despertar un temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico hoy, siguiendo lo insinuado por el mismo Heidegger en las lecciones de invierno de 1929-1930 en Friburgo, tituladas *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*.

En la primera parte del capítulo anterior caracterizamos la *disposición afectiva* como modo de ser fundamental de nuestro estar en el mundo y, por ende, de nuestro filosofar. Para mostrar cómo es esto posible, afirmamos que nos encontramos en una situación particular: arrojados al mundo, expuestos al fluir de las posibilidades y siempre obligados a actuar, a hacer algo. En las disposiciones afectivas hacemos patente ese estar arrojados al mundo. Todo nuestro trato con las cosas, nuestros intentos de conocer y de comprender, están entonces enmarcados en una tonalidad afectiva, un modo de encontrarnos en el mundo que hace posible nuestro trato con las cosas del mundo y con los otros. De esta manera, caracterizamos la situación en la que se encuentra el *Dasein*; pues, él es para sí mismo ónticamente lo más cercano, ontológicamente lo más lejano y desconocido, aunque pre-ontológicamente no extraño. Esta situación caracteriza de manera fundamental qué sea el *Dasein*, pues entre los modos de ser se encuentra también olvidarse de sí mismo, quedarse en las ocupaciones de la cotidianidad y abandonarse entre lo urgente y lo inmediato.

Esta particularidad del *Dasein* nos conduce a mostrar tres características fundamentales de las disposiciones afectivas: la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, aunque lo hace a la manera de la aversión, pues en un primer momento el *Dasein* se torna ciego ante sí mismo; la disposición afectiva abre el mundo en su

totalidad y pone de manifiesto el ser del *Dasein*, es decir, el ser-en-el-mundo en cuanto tal. La aperturidad es cómo todos los objetos comparecen ante el *Dasein*, estos comparecen ante el *Dasein* en un marco anímicamente templado; por esto, la disposición afectiva es cooriginariamente un modo fundamental de ser de la aperturidad. Y, por último, la disposición afectiva pone de manifiesto que el *Dasein* está consignado al mundo, desde el cual es posible que todo objeto aparezca ante nosotros. El estar consignados al mundo es poner de manifiesto que el mundo nos concierne, nos importa, y por esto es posible cualquier estado de ánimo.

Con este panorama en la mira, podemos adentrarnos en el segundo tema de nuestro trabajo, a saber, las características de la disposición afectiva fundamental (*Befindlichkeit*). Para esto, realizaremos una primera indagación del miedo, para concretar la estructura de las disposiciones afectivas, ejemplificando la situación del *Dasein* cuando éste tiene miedo. Esta indagación inicial nos permitirá caracterizar lo particular de la disposición afectiva fundamental en *Ser y tiempo*, la angustia. El texto que seguiremos para este apartado será *Ser y tiempo*, en particular los §§ 29 y 30 para caracterizar el miedo, los §§ 39, 40, 41 para caracterizar la angustia como disposición afectiva fundamental y modo eminente de ser, y el § 68 para indagar la *temporeidad* de la disposición afectiva fundamental; aunque necesitemos revisar la conferencia *¿Qué es metafísica?*, pues en ella Heidegger ubica a la angustia como modo eminente de ser, propio de la pregunta metafísica.

2.1. El miedo a las ratas

Para hacer una ilustración de la disposición afectiva Heidegger toma al miedo como un modo determinado del temple anímico. Al hablar del miedo, parece que se habla de una emoción aparentemente negativa, pues suele conllevar un objeto de peligro que nos amenaza. Pero en este caso no vamos a hablar de emociones o estados de ánimo positivos o negativos, tal como se suele hacer en las consideraciones psicológicas o antropológicas. En términos generales, el miedo es fundamental y esencial para nuestro bienestar, pues es una respuesta ante algo peligroso.

Para hacer un análisis del miedo con relación a las 3 características ontológicas de la disposición afectiva, anteriormente anotadas, el análisis se divide en 3 partes el “ante que del miedo”, el “tener miedo” y el “porqué del miedo”¹⁶; los cuales corresponden respectivamente a las características anteriores. Para clarificar este análisis, quiero tomar un ejemplo y explicitar sus características ontológicas. Yo, Estefanía, les tengo mucho miedo a las ratas, de solo imaginármelas siento temor. Cuando pienso en una rata, miro a mí alrededor y tengo la sensación de que en cualquier rincón va a haber una rata, dispuesta a atacarme. Las razones que tengo para este temor son muchas, pues son animales que transmiten infecciones, son peligrosas, pues se conocen casos de ataques de ratas a otros animales y a personas; pero, razones para temerles cuando las imagino, no tengo. Sin embargo, les temo, hasta cuando las imagino y sueño con ellas.

La primera característica ontológica del miedo es el “Ante qué” del miedo. En este primer punto, se me muestra el mundo como temible, en el que se determina fenoménicamente “lo temible en su carácter de tal” (ST, §30, 140). Esto que se presenta como temible en cuanto tal tiene varias características:

- Se muestra en un contexto respeccional; tiene la forma respectivamente de algo perjudicial.
- Esto perjudicial es determinado y tiene una dirección determinada.
- Lo que proviene de ella es inquietante.
- Esto perjudicial tiende a acercarse constantemente, dándole el carácter de amenazante.
- Este acercamiento ocurre en la cercanía.
- Lo perjudicial tiene abierta la posibilidad de no alcanzarnos, pero esto no disminuye el miedo.

Retomando nuestro ejemplo, el ante qué de *mi* miedo es la rata. La rata aparece en un entorno determinado, ya sea en un entorno fáctico, pensado o imaginado, y se muestra como algo perjudicial. Esto perjudicial es determinado, se determina en una rata, o en la posibilidad de que una aparezca. El entorno apropiado para que una rata aparezca debe

¹⁶ La estructura de la disposición afectiva es análoga a la estructura de la pregunta. Recordemos que la pregunta en un primer momento cuestiona por algo en el mundo, esa es la pregunta investigativa. Este preguntar por algo en el mundo, pone de manifiesto que tenemos una precomprensión del ser y nos movemos en ella. Así, la pregunta por el sentido del ser, cuestiona en último término por ese ser que le va su ser, por el *Dasein* (ver primera parte del capítulo anterior).

ser inquietante, debe ser una calle oscura, una alcantarilla, o un sitio oscuro donde pueda esconderse. La rata, protagonista de mis temores, parece que se acerca desde el lugar de su escondite, me amenaza. Esta amenaza solo es posible también en un entorno determinado en que me encuentre cerca de lo amenazante, y aunque la rata no aparezca nunca, el simple pensar que pueda salir en cualquier momento de cualquier lugar es suficiente, para que me invada el miedo.

La segunda característica ontológica es el “miedo por”. En este punto es cuando el mundo comparece ante el *Dasein* como temido o temible. Por la disposición afectiva del miedo se puede constatar que algo es temible, “la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo” (ST. §30, 141). Esto es posible por la especialidad existencial del estar-en-el-mundo. Así pues, volviendo a nuestro ejemplo, cuando le temo a la rata y siento que puede aparecer en cualquier momento, la totalidad del mundo me comparece como algo temible. El temor que siento hacia la rata, hace entonces que todo el mundo me parezca temible, en la medida en que en él puede darse en un momento dado la presencia de aquello a lo cual le tengo miedo. El miedo inunda al mundo mismo. Cuando voy caminando con tranquilidad por una calle y veo una rata, ya no puedo seguir caminando con tranquilidad. Lo que aquí se pone de manifiesto no es algo distinto que nuestra situación, nuestro ser-arrojados-al-mundo. Solo porque somos un ser-en-el-mundo podemos sentir miedo por algo en él, nos podemos alegrar por la llegada de un ser querido, entristecer por una pena de amor o temer a una rata que se acerca.

La tercera característica esencial del miedo es el porqué del miedo. “Es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*”. Este porqué es la manifestación de la apertura del ser arrojado del *Dasein*; esto ocurre gracias a que el *Dasein* es un ser que le va su ser, si esto no fuera de esta manera, no tendría miedo. El *Dasein* en el estar ocupado en-el-mundo es a su vez en función de lo que lo ocupa, el peligro para el *Dasein* es la amenaza del estar-en-medio-de. En nuestro ejemplo, el porqué yo le tengo miedo a las ratas es porque yo soy, y soy entre otros entes. Es decir, en la medida en que yo soy un ente que tiene una relación estrechísima con su ser, que caracterizamos como existencia, yo puedo tener miedo. Así pues, sólo el *Dasein* puede tener miedo, puede tener como modo de ser una disposición afectiva particular. Tengo miedo simplemente porque existo.

El miedo confunde al *Dasein* y lo hace “perder la cabeza” y aun cuando el miedo a pasado, al haberlo encerrado en el miedo, el *Dasein* necesita reconcentrarse. El “tener-

miedo-por” abre siempre dos posibles tipos de apertura: el del ente intramundano como amenazante y el “estar-en en su carácter de amenazado”. El miedo trae a la presencia el ente amenazante, en este caso una rata, y pone de manifiesto al *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo.

El tener-miedo-por puede no solo manifestar a un ente intramundano, sino que también puede manifestar el temor por otros. Pero este es un caso diferente al que hemos ejemplificado. Pues, el sentir miedo “por” otros no es porque otra persona me amenace, es decir, tenga el carácter de amenazante como el de un ente en el mundo que se acerca de manera peligrosa. Tampoco este temor es el sentido por el otro, sino que tememos precisamente porque el otro “no tiene miedo”. Este temor no es tan solo por el otro sino también por uno mismo; entonces, se teme por el mantener una coexistencia con el otro, por esto no se habla de temor como un grado de “intensidad emotiva”, sino como modos existenciales de ser (ST, §30, 142).

Siguiendo con lo anterior, no hay una única forma de miedo. El miedo cobra la forma de susto, cuando algo amenazante irrumpe “sorpresivamente” en el ocupado estar-en-el-mundo. Si después del “susto” se encuentra con algo conocido de manera previa que le es familiar, el susto cesa; pero si, por el contrario, “lo amenazador tiene el carácter de absolutamente desconocido, el miedo se convierte en pavor”. Si esto pavoroso tiene el carácter de sorpresa del susto, el miedo se convierte en “espanto”; de esta manera hay múltiples clases y tipos de “medrosidad”, pero esto no debe ser entendido como una predisposición particular, sino más bien como “una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del *Dasein* en general”.

Así pues, en último término el *Dasein* tiene como modo de ser la disposición afectiva o un estado de ánimo, porque existe a la manera del estar-en-el-mundo. Sólo porque se encuentra en medio de otros entes, el mundo se le presenta al *Dasein* de un modo afectivamente templado. Sin embargo, el miedo nos da un punto de vista óptico de la disposición afectiva, no nos permite llegar a lo más profundo y fundamental de ésta en tanto modo de ser. El miedo es en último término, miedo *por uno* mismo, por perder la existencia y sus posibilidades. El verdadero fundamento del miedo, está en la posibilidad de perder la vida, de dejar de existir. El miedo sólo es posible por un fenómeno más fundamental, intrínseco y constitutivo del ente que somos, el fenómeno de la *angustia*; que nos hace explícito el hecho de que el *Dasein* existe fácticamente. La *angustia* es el modo de

ser en el que se pone de manifiesto el *poder-ser* del *Dasein* y, por ende, lo pone de cara frente a su ser. Esta idea la desarrollaremos a continuación.

2.2 De cara ante la nada que soy

Como lo menciona antes, es momento de explicitar una posibilidad de ser del *Dasein* que ha de ser fundamentada en la disposición afectiva; esto con el objeto de manifestar el encuentro del *Dasein* con su ser, o sea él mismo. No podemos olvidar que el *Dasein* es un ser que le va su ser. Para esto se tomará la siguiente indicación: “*La angustia [es el] modo eminente de la aperturidad del Dasein*” (ST, §40, 184); la cual desarrollaremos paso a paso.

Recordemos que la disposición afectiva es una de los tres modos constitutivos y cooriginarios de ser del ‘Ahí’, es decir, de la aperturidad del *Dasein* (ST, §28, 133); el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo es su aperturidad. Los otros dos modos constitutivos de ser del ‘Ahí’ son la comprensión y el discurso. Estos tres modos de ser de la aperturidad no son propiedades de un ente particular, en este caso del *Dasein*, sino que son formas existenciales esenciales de ser. Al ser cooriginarios se necesitan de manera fundamental los tres. Disposición afectiva, comprensión y discurso forman el entramado existencial que hace al *Dasein* ser ese ente particularísimo que soy cada vez yo mismo. Al ser modos existenciales, es necesario sacar a la luz sus modos cotidianos de ser. Para el tema que nos compete, uno de los modos cotidianos de ser de la disposición afectiva es el miedo. Ahora debemos dirigirnos hacia eso más fundamental que hace posible ese modo cotidiano de ser.

Como primera medida, para acercarnos al ser en su totalidad estructural. El estar-en-el-mundo es una estructura originaria y constantemente *total* (ST, §39, 181). Es decir, recordemos que el *Dasein* y el mundo son una unidad indisoluble, el *Dasein* no está en el mundo como el vaso *dentro* del agua o como un florero en la mesa. El *Dasein* es su estar-en-el-mundo en un todo estructural, no hay *Dasein* sin mundo ni mundo sin *Dasein*. Así pues, aunque ante la vista se muestre una multiplicidad de objetos, esta multiplicidad se da en una unidad estructural. No se me dan objetos solitarios, sino que se dan en un contexto respectivo, en el que la cosa remite a su entorno y su entorno remite a la cosa. Pero, “¿cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural?” (ST, §39, 181).

Por su condición de arrojado, el *Dasein* tiene como modo de ser ser un ente que es él mismo sus posibilidades. De tal manera, que sólo se comprende desde ellas y por ellas y se proyecta en sus posibilidades. En este sentido, podemos decir que en la medida en que el *Dasein* existe fácticamente, está arrojado a sus posibilidades. En el modo de ser de la disposición afectiva se muestra el darse del *Dasein* en su condición de arrojado, pues está puesto ante sí mismo. Es decir, es en la disposición afectiva en dónde se hace patente el ser del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. Es preciso aclarar que este encuentro del *Dasein* con su más propio modo de ser, el estar-en-el-mundo, no se da en cualquier disposición afectiva. Por tanto, es necesario una disposición afectiva fundamental que abra al *Dasein* en su más profundo *ser sí mismo*.

En *Ser y tiempo* escribe Heidegger sobre la inautenticidad cotidiana de nuestra vida. «Cada uno es como el otro y ninguno es él mismo»). En el escenario heideggeriano, este en qué nos convertimos en nuestro ajeteo cotidiano –Heidegger llama también a esta existencia de nadie «se» (*das Man*)- representa un papel espectral. Estos «nadies» son máscaras, pero detrás de ellas no hay nada. ¿Dónde queda el sí-mismo? ¿Es la inautenticidad un estado de abandono, de declive o de alienación del auténtico sí-mismo? ¿Espera el verdadero sí-mismo en nosotros a ser finalmente descubierto y «realizado»? No, dice Heidegger. La inautenticidad no es el declive ni alienación: es la forma originaria de nuestra existencia. Antes de que descubramos algo «propio» en nosotros y podamos hacer algo con nosotros, nos hallamos absorbidos en el mundo, hasta cierto punto estamos perdidos en él, distraídos. El ser-ahí no está «*inmediata y regularmente*» consigo mismo, sino ahí afuera, con sus asuntos y con los otros (Safranski, 2006, 17).

El estar-en-el-mundo, al que le pertenece originariamente el estar en medio de otros entes a la mano y coestar con otros, es por mor de sí mismo. Sin embargo, esté sí mismo se ve encubierto y velado por las ocupaciones que nos aturden, propias de dicho estar en medio de otros entes a la mano y coestar con otros. Así pues, el estar-en-el-mundo se encuentra ya siempre *caído*, inmerso y perdido en las ocupaciones de la cotidianidad. Dicho esto, tomaremos el hecho de que el *Dasein* se da la espalda a sí mismo, en una absorción del uno y del “mundo” en la que se manifiesta la caída, pero esta caída se da cuando se aleja el *Dasein* de sí mismo, pero “darse la espalda a sí mismo en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva lejos del *Dasein*”.¹⁷

La caída es un modo óptico-existencial del *Dasein* en donde él se cierra y se repele a sí mismo privándose de la apertura, es una “huida ante sí mismo”; es aquí donde se

¹⁷ Cuando hicimos referencia al miedo, dijimos que el *Dasein* retrocede frente al ente que lo amenaza. Ésta es una característica propia del *Dasein*. Es propio del *Dasein* retroceder ante lo que lo amenaza, alejarse de sí y enajenarse en medio de la ocupación.

manifiesta una “ante-que” de la huida, como primera caracterización de la disposición afectiva. En el ante-que, podría ser visto como un “tras de sí”, puesto que al tener el *Dasein* una apertura ante sí mismo, es también propio de él huir ante sí mismo; pero en cambio “al darse la espalda, el “ante qué” queda abierto “Ahí” ”. Esta huida es una vuelta hacia atrás, fenomenológicamente dicha; esta vuelta hacia atrás es una vuelta hacia el ente intramundano teniendo el *Dasein* que absorberse en él.

Si bien en un primer momento miedo y angustia de diferencia, la angustia tiene una conexión ontológica con el miedo, estos tienden a indiferenciarse cotidianamente, por esta conexión podemos empezar a definir la angustia. En el párrafo anterior se caracterizó la huida, como “darse la espalda”, pero el retroceder por causa del miedo tiene a su vez un carácter de huida, en la persecución del amenazador. La reacción más inmediata ante la presencia de un objeto amenazante es sencillamente retroceder. La caída del *Dasein* “ante-sí” tiene el carácter de amenazador, así este amenazador sea él mismo, pues “ante lo que el *Dasein* retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el *Dasein* mismo” (ST, §40, 185). Esto por lo que retrocede el *Dasein* no es algo determinado como lo temible, puesto que la amenaza proviene de un ente intramundano; el *Dasein* se ve absorbido en el ente intramundano “temible” en el “darse la espalda”, por ende lo propio de la huida es la angustia que es la que “hace posible el miedo” (ST, §40, 186); pero, ¿por qué la angustia?

“[E]l ante-que de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal”; el ante-que de la angustia no es un ente intramundano determinado, pues esta amenaza proviene de algo particular¹⁸; en cambio, en la angustia este algo es totalmente indeterminado, por lo que “los entes intramundanos no son en absoluto relevantes”, por ende toda la importancia de lo a-la-mano, entra en una total “insignificancia”. En la angustia no comparece nada, no hay un determinado “aquí” o “allí”; lo amenazante “no está en *ninguna parte*” y, sin embargo, este “ninguna parte” está tan cerca “que oprime y corta a uno el aliento”. El ante-que de la angustia no es nada en ninguna parte; este nada en ninguna parte viene a significar que “el ante-que de la angustia es el mundo en cuanto tal” (ST, §40, 187). La nada en ninguna parte no significa la falta o la ausencia de mundo, sino que en este punto se manifiesta el mundo en cuanto tal, pues se impone el mundo en su mundaneidad. Esto opresor en el *Dasein*

¹⁸ Particular en el sentido de algo no común, más no en el sentido de individual

no es la sumatoria de los entes intramundanos, sino “la posibilidad de lo a la mano en general; es decir, el mundo mismo”. Por no ser nada determinado, no podemos hablar de ello, pero no es una nada total, pues “la nada del estar a la mano se funda en el más originario “algo” del mundo”; por ende podríamos decir que el ante-que de la angustia es el “estar-en-el-mundo mismo”.

La angustia como modo de disposición afectiva “abre inicialmente el mundo en cuanto mundo”, puesto que genera una apertura del mundo en su totalidad, en cuanto mundo, es una indeterminación total que determina al *Dasein*. No podemos olvidar que el *Dasein* es su apertura; por ende, en la angustia el *Dasein* es una nada en ninguna parte; es entonces lo indeterminado, la posibilidad de lo a-la-mano, el “estar-en-el-mundo mismo”. En la angustia el *Dasein* ve involucrado su ser al toparse con él frente a frente.¹⁹

En la angustia no hay sólo un ante-que de la angustia sino que al ser una disposición afectiva hay también un “angustia por...”; pero esto no es algo que irrumpe amenazadoramente ante el *Dasein*, esto es algo indeterminado, es lo circundantemente a la mano, el ente en general, “aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo”. En la huida el *Dasein* se aísla del mundo, pero ante la angustia el *Dasein* se ve de vuelta ante sí mismo, por lo que la angustia “arroja al *Dasein* de vuelta hacia lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo”. En la “angustia por...” la angustia abre al *Dasein* como ser-posible, como “aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento” (ST, §40, 188). Al revelársele al *Dasein* sus posibilidades, se le revela también su “libertad”, ante su ser libre “para la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es de siempre”. De esta manera se muestra al *Dasein* en su condición de arrojado, puesto que la angustia en cuanto tal es un modo fundamental del estar-en-el-mundo; es lo que le revela al *Dasein* su ser.

La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el “estar-en” en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado, deja en claro que con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación una disposición afectiva eminente (ST, §40, 188).

¹⁹ En este punto, podemos notar una clara diferencia entre *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Pues en *Ser y tiempo* el *Dasein* se topa con la angustia, no puede negarse a ella, pero tampoco puede provocarla. En cambio, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la *Grundstimmung* debe despertarse en nosotros, y debemos permitir que despierte y mantenerla despierta.

Teniendo en cuenta las características ontológicas de la disposición afectiva, el ante-que y el por qué de la angustia son idénticos, en la medida en que en el “por qué” de la angustia, el *Dasein* se angustia por el estar-en-el-mundo mismo; ambos, el por qué y el ante qué, se fundamentan en el estar-en-el-mundo como modo esencial de ser del *Dasein*.

En la angustia no se sabe qué es aquello por lo que uno se angustia, pues es una absoluta indeterminación; esto deja al *Dasein* con una sensación de *desasosiego*, ya que el *Dasein* se siente desazonado, ajeno, fuera de casa²⁰. Este no-estar-en-casa no es un simple estar-ahí, la angustia pertenece al *Dasein*, hace parte de su constitución existencial: “El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario” (ST, §40, 189). El miedo es una angustia oculta en cuanto tal y para sí misma es una angustia caída en el mundo (ST, §40, 190). En ciertas ocasiones, al ser la angustia algo fáctico en el *Dasein*, está fisiológicamente condicionada y lo está porque *el Dasein se angustia en el fondo de su ser*. De esta manera, la angustia como disposición afectiva eminente es una disposición fundamental (*Grundstimmung*); ésta es la que permite una apertura del *Dasein* a la totalidad de los entes circundantemente a la mano. La angustia, al ser una total indeterminación, manifiesta también consigo la totalidad de los entes intramundanos; no es mostrar cada uno de los individuos presentes en el mundo, es mostrar más bien la totalidad del mundo, haciendo que los entes particulares del mundo de la ocupación, del mundo del a la mano, pierdan su significado, queden en una total insignificancia, permitiendo así que la pura indeterminación del “Ahí” haga de suyo al *Dasein*.

En toda disposición afectiva fundamental el mundo se abre ante el *Dasein* en todos sus momentos constitutivos; pero, sólo la angustia da la posibilidad al *Dasein* de enfrentarse ante su ser, la angustia aísla al *Dasein* y lo deja a solas con su ser mas propio, ese “[...] que es cada vez mío” (ST, §40, 191). En la absoluta indeterminación, el *Dasein* se encuentra con su ser sin la perturbación de ningún ente intramundano que entorpezca o desfigure la manifestación del Ser, ese que le es propio, ese que es cada vez él mismo, ese que lo hace

²⁰ En este punto, podemos ver una estrecha relación entre angustia y nostalgia. La angustia pone de manifiesto ese desasosiego de no sentirse en ninguna parte en casa. La nostalgia es empero un impulso de estar en todas partes en casa, porque no se siente en casa en ninguna parte. Sin embargo, Heidegger no usa estos dos términos como sinónimos. En *Ser y tiempo* la angustia es un modo de ser propio de la existencia, está pensando en la totalidad del estar-en-el-mundo, de la existencia en cuanto tal. Cuando se habla de nostalgia, Heidegger está pensando empero en el temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico, es decir, está pensando más en nuestra temporalidad, antes que en la existencia.

ver como una nada, esa nada que enfrenta ante sí misma, la nada frente su propia nada. Heidegger encuentra una manera dilucidadora de expresarlo en las palabras del poeta Knut Hamsun:

Aquí descansan sus oídos y escucha el vacío auténtico. Se siente raro como una quimera. En el mar sí hubo descanso; sin embargo, había algo que se escuchaba, un coro acuático. Aquí la nada se encuentra con la nada y nada existe, ni siquiera un hueco (IM, 64).

Este fenómeno existencial se da con muy poca frecuencia, pues el *Dasein* se angustia en lo más profundo de su ser; ello permite las respuestas fisiológicas. Al ser la angustia lo que determina nuestro estar-en-el-mundo, el *Dasein* puede tener miedo. El miedo es angustia caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto tal (ST, §40, 190). “[Las] posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez 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” (ST, §40, 192).

Para Heidegger, si queremos captar ontológicamente el todo estructural, debemos preguntarnos por lo abierto en el fenómeno de la angustia. Según el análisis anterior, la angustia es una manera de estar-en-el-mundo, en tanto disposición afectiva; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado, aquello por lo que la angustia se angustia es por el poder-estar propio de nuestro ser-en-el-mundo. Así pues, el fenómeno de la angustia en su totalidad pone de manifiesto la existencia y la facticidad propia del *Dasein*. En otras palabras, la libertad para poder-ser, es decir, la libertad para actualizar cualquier posibilidad que el *Dasein* quiera, sea propia o impropia, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia (ST, §41, 191).

Pero para que el *Dasein* pueda elegir entre sus posibilidades, debe empero poder anticiparse a ellas y prever las consecuencias de sus decisiones. Ontológicamente, anticiparse no es un mero comportamiento, sino un modo de ser. El anticiparse es un “estar vuelto al poder-ser”; es decir, en la medida en que el *Dasein* es un ser que le va su ser, puede estar vuelto sobre su poder-ser más propio, y así, anticiparse-a-sí. “La estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del *Dasein*” (ST, §41, 192). Este anticiparse-a-sí se da plenamente estando ya en el mundo, en medio de los entes y de los otros. Así pues, en anticiparse-a-sí estando en el mundo es siempre el existir fáctico, es la existencia determinada esencialmente por la facticidad. La facticidad no es otra cosa que el tener que ser sus posibilidades, tener que ser ya siendo en el mundo.

Al final de la Primera Parte, Heidegger formuló la unidad de la existencia, la facticidad y la caída en un único concepto: el cuidado. Según esto, *Dasein* es anticiparse-a-sí-estando-ya (en el mundo) como estando-con o estando-cerca-a (entes que se encuentran en el mundo). La estructura primordial del cuidado, el “anticiparse-a-sí” ahora suscita una duda sobre si el *Dasein* podría llegar a ser un todo, en el sentido de haber alcanzado la completud. El “anticiparse-a-sí” parece decir que el *Dasein* mientras exista fácticamente, está esencialmente “más allá” de sí mismo tal como ya es. Existiendo por mor de sí mismo, constantemente se relaciona con sus posibilidades, con aquello que no es todavía pero en lo que podría convertirse. Incluso cuando el *Dasein* está sumergido en la desesperanza, cuando no espera nada más de la “vida”, cuando está listo para cualquier cosa, todavía no está apartado de sus posibilidades. La desesperanza, el desespero y la desilusión son formas específicas en las cuales el *Dasein* puede relacionarse con sus posibilidades. Su habilidad para convertirse en aquello que no es todavía pertenece tan esencialmente a su ser, que cuando ya no está “anticipado-a-sí”, ya no está aquí más. En el momento en que su ser-en-el-mundo no “extrañe” o “carezca” de nada, ya habrá dejado de ser. Su existencia óptica en el mundo ya no puede ser experimentada y, por lo tanto, el fundamento necesario para una interpretación existencial ya no puede ser obtenido (King, 2001, 145)²¹.

Al ser en *Dasein* un ser fáctico, es propio de él perderse en el mundo de la ocupación, huir de la desazón y ocultar la angustia concentrándose en las ocupaciones inmediatas. La *totalidad* estructural del anticiparse-a-sí y del estar en medio de los entes intramundanos es el *cuidado*. El ser del *Dasein* es el cuidado, es lo que hace posible todo ocuparse con las cosas del mundo y “preocuparse” de las personas alrededor. El cuidado no es un simple comportamiento frente a nosotros mismos, sino que ontológicamente unifica el anticiparse-a-sí y el estar-en-medio-de otros entes. Es decir, el cuidado hace posible que el *Dasein* tenga la libertad de poder-ser; y, por ello, que entre sus posibilidades esté ser propio o impropio, auténtico o inauténtico.

El no y la nada son para Heidegger el gran misterio de la libertad. Pues aquel espacio de juego entre el algo y la nada se queda abierto en el ser-ahí, confiere la libertad para separar, para distinguir y para decidir. Sin patencia originaria de la nada no hay ningún sí mismo y ninguna libertad (Safranski, 1997, 218).

En este punto es menester poner en claro un punto fundamental de la estructura de *Ser y tiempo*. Este texto tiene dos partes, que corresponden a un proyecto mucho más amplio. La primera se titula *La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser*. La segunda lleva como título *Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad*. La primera parte se compone a su vez de tres secciones:

1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*.

²¹ Traducción directamente del inglés revisada por Daniel Becerra.

2. *Dasein* y temporeidad.
3. Tiempo y ser.

La segunda parte está también articulada en tres partes:

1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporeidad.
2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.
3. El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua (ST, §8, 40).

Como sabemos, en *Ser y tiempo* se encuentran desarrolladas las dos primeras secciones de la primera parte, el resto del proyecto quedó inconcluso de cierta manera, pues a lo largo de la obra heideggeriana se puede ver el desarrollo de estas cuestiones; aunque deja de lado el proceder esquemático que pretendía desplegar en 1927. El tema que hemos desarrollado hasta el momento, hace parte de la primera sección, *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein*. Es decir, hasta el momento la finalidad de este análisis tiene un carácter preliminar. Hemos preparado el terreno, para hacer brotar el sentido del ser del *Dasein*, pero aún no hemos empezado a interpretarlo. Necesitamos entonces adentrarnos en una interpretación más original del *Dasein*, que consiste en ver en la *temporalidad* el sentido ontológico de lo que en la primera sección fue determinado como el ser del *Dasein*, el *cuidado* (Dastur, 1990, 48).

Teniendo lo anterior, vamos un paso más adelante. El *Dasein* al ser sus posibilidades se enfrenta a una posibilidad que, a diferencia de las otras, no puede evadir, pero que tampoco puede asumir, pues implica su dejar de ser. Esta posibilidad ineludible determina el ser del *Dasein* y, con ello, todas sus posibilidades de su ser. Esta posibilidad es una posibilidad última, enmarcada por el carácter temporal del *Dasein*. Así pues, el fin de estar-en-el-mundo es la muerte. La muerte es la posibilidad última del *Dasein*. La muerte determina todas las posibilidades de ser del *Dasein*, limita y determina la *integridad* del *Dasein*.

¿A qué nos referimos con *integridad* del *Dasein*? ¿Cómo delimitamos dicha integridad? En este punto de la reflexión nos topamos con un problema. El *Dasein* debe ser aprehendido en su integridad, es decir, en su estar-entero. La primera determinación del cuidado era que

el *Dasein* tiene como modo de ser anticiparse-a-sí, esto quiere decir que el *Dasein* es siempre por mor de sí mismo. Así pues, “mientras esté siendo” hasta su fin se comporta frente a su poder-ser. Sin embargo, el *Dasein* al ser su poder-ser siempre le hará falta algo, pues al ser sus posibilidades nunca estarán concluidas mientras viva. Por consiguiente, en la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da una permanente *inconclusión* (ST, §46, 236). Así pues, mientras el *Dasein* es, nunca podrá alcanzar su integridad. Lo anterior lo podemos ver reflejado en la *Carta a Meneceo* escrita por Epicuro:

Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son (125, 24).

Frente a este problema Heidegger considera que en un primer momento es necesario hacer un análisis ontológico de la posibilidad de experimentar la muerte de los otros, para indagar la posibilidad de encontrar un sustituto para el análisis de la integridad del *Dasein*. Para mostrar con mayor claridad cuál sea la importancia de la muerte de los otros y cómo podemos aprehenderla, queremos traer a colación un breve ejemplo. El 15 de abril del 2009, Félix Duque escribe un corto texto titulado *Contra la muerte de Franco Volpi*, en el que pronuncia su dolor a raíz de la muerte inesperada de su gran amigo y filósofo de grandes dimensiones, Franco Volpi. Este corto texto termina diciendo:

Bien, me digo, otra muerte a portar sobre mis espaldas. Lo terrible – y honroso – no es que nosotros seamos mortales, sino que hayamos de cargar con la muerte de aquellos que nos eran, son, serán queridos. Tendríamos que habernos visto en junio, Franco, en Santiago de Compostela. Tendríamos que haber vuelto a zigzaguear por los caminos que no llevan a ninguna parte. Ya es tarde. Para todo. Ahora te han empujado brutalmente al camino que lleva a esa parte que es ninguna. Nada. Sin angustia. Sin furor. Solo estupefacción. La nada blanca. *Ent-setzen* (Volpi, 2009, 15).

La muerte en tanto experiencia le está vedada al *Dasein* respecto de sí mismo. Sin embargo, al ser el *Dasein* esencialmente un coestar con otros, puede tener una “experiencia” de la muerte de los otros, aunque sea limitada. Cuando alguien muere, ese alguien ha llegado a la integridad de sus posibilidades, ha alcanzado su completud e integridad. Por esto, es un *Dasein* que “ha dejado de ser” y se ha convertido en un ente que ha dejado de ser-en-el-mundo. Pero, lo anterior no es del todo cierto. El “ente” que queda tras la muerte, no es un simple ente presente, es “algo más”. Heidegger lo expone de la siguiente manera:

El “difunto” que, a diferencia del “muerto”, (sic) ha sido arrebatado a sus “deudos”, es objeto de una [particular] “ocupación” en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es “algo más” que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo de la solicitud reverenciante. Por esto la relación de ser para con los otros muertos tampoco debe concebirse como un *estar ocupado* con entes a la mano (ST, §47, 238).

Ocuparse de la muerte de los otros también implica una necesidad de ocuparse del vacío que dejan. Siempre recordaremos a nuestros seres queridos que nos han dejado, siempre extrañaremos su presencia, pero nuestra vida tiene que seguir. Parte fundamental del duelo es la necesidad de continuar pese al dolor o la tristeza²². En nuestro mundo de ocupaciones constantes, las personas cumplen funciones y realizan labores. Si la persona muere, las labores que ésta realizaba deben ser realizadas por alguien más; esta persona debe ser remplazada de alguna manera por otra persona²³. Todas estas son posibilidades de nuestro convivir con la muerte de los otros, necesarias para nuestro diario vivir.

Sin embargo, la posibilidad de sustitución del *Dasein* tiene un límite. Podemos reemplazar a otra persona en su trabajo o en sus responsabilidades, pero nunca la podremos reemplazar en su muerte. La muerte es una posibilidad que sólo puede ser mía, y sólo la puedo asumir yo; pues el ser que está en juego es el más propio sí mismo. “En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia” (ST, §47, 240). El morir de los otros nunca podrá ser entonces un

²² “Heidegger, en primer lugar, va a analizar la experiencia de la muerte de los otros. Pero, ¿se ha ganado con este rodeo una experiencia de la muerte y de este modo su correspondiente concepto existencial? Pero en el ser-con-otros no se experimenta el estar llegando a su propio fin del difunto, sino tan sólo una pérdida para los que quedan” (Cardona, 2010, 185).

²³ Por ejemplo, Tolstoi conduce al lector a adentrarse en una vida de tormentos y, con ello, presenciar en primera fila cómo es la muerte de otro en los ojos de los demás. *La muerte de Iván Ilich* empieza en un tribunal en dónde miembros del tribunal se enteran de la muerte de uno de sus amigos y compañeros de años, Iván Ilich. Lo que nos muestra Tolstoi a lo largo de la obra es cómo todas las personas que rodeaban a Iván Ilich, familiares, compañeros y amigos, se comportan frente a la muerte y cómo, pese a los sentimientos que afirman los personajes frente al amigo fallecido, todos piensan en sus intereses personales, cotidianos e inmediatos, para huir a la angustia de la muerte. Por esta razón, “el relato de Tolstoi puede servir como guión a la hora de reconstruir la concepción del morir en el análisis heideggeriano de la muerte. En *La muerte de Iván Ilich* se conmociona y se derrumba, según las palabras del filósofo alemán el “Uno se muere”, esto es, la idea desvirtuada que la conciencia cotidiana tiene de la muerte. Es suponer que al caerse una máscara aparezca la realidad que se esconde detrás. Cuando esto suceda, se reconocerá lo inauténtico que se halla en los hábitos cotidianos. Se verá que la costumbre de hablar de la muerte como si fuera un mero “hecho”, no deviene solo de la incapacidad humana de concebir un fenómeno masivo, sino en primer lugar de la resistencia general del hombre a pensar lo que puede significar la muerte *para él mismo*” (Rabé, 2003, 117).

sustituto de la muerte propia²⁴; por tanto, el *Dasein* solo podrá alcanzar su integridad cuando muera él mismo. Por esto, para lograr una comprensión ontológica de la muerte, debemos tomar la muerte como un fenómeno existencial.

El *Dasein*, como ser-para-la-muerte, no puede más que resistirla como posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia. Lo que no quiere decir de ninguna manera meditar sobre ella, es decir, reducirla a la medida del pensamiento, ni incluso simplemente esperarla, en una tensión no violenta. Pues una espera semejante la dotaría de una efectividad por venir. Se trata más bien de sostenerse en la inminencia de la muerte, es decir, conservarle en su carácter de pura posibilidad. Esto sólo es posible en lo que Heidegger llama el *precurso* de la muerte, por el cual el *Dasein* se precipita por adelantado en la posibilidad que ella es, y la descubre así como posibilidad de clausura del ser (Dastur, 1990, 66).

La muerte pone de manifiesto el fundamento ontológico existencial de *Dasein*; este fundamento es la *temporeidad*. Por esto, el *Dasein* puede “tener” tiempo, “contar” con el tiempo y “perder” el tiempo. Si queremos indagar en la integridad del *Dasein* debemos entonces llenar un poco más de contenido este ser-volcado-hacia-la-muerte y poner al descubierto el sentido temporeo del *Dasein*. Ello, nos permitirá una mirada dilucidadora de la disposición afectiva fundamental, la angustia.

La constitución fundamental del *Dasein* se hizo visible en el cuidado, que se definió como el anticiparse-a-sí-estando-ya-en el mundo en medio de los entes que comparecen en el mundo. “Quedan así expresados los caracteres fundamentales de ser del *Dasein*: en el anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en..., la facticidad; en el estar-en-medio-de..., la caída. La muerte (o el estar vuelto hacia el fin) deberá dejarse determinar a partir de estos caracteres, si es verdad que ella pertenece al ser del *Dasein* en sentido eminente” (ST, § 50, 250). Así pues, vamos a ahondar en la muerte para darle un lugar apropiado a la angustia en la *integridad* del *Dasein*.

Cuando hablamos de la muerte nos referimos, cotidianamente, a ella como algo que todavía no ha pasado, que aún no ha llegado, pero que ciertamente va a llegar en algún momento, aunque no sepamos con certeza cuándo, cómo y dónde. Sin embargo, esta visión

²⁴ En este punto, vale la pena traer a colación la crítica que realiza Levinas a Heidegger; pues, como hemos visto, la muerte es para Heidegger un fenómeno propio e intransferible, pues la muerte es del *Dasein*, del ser que soy cada vez yo mismo. En cambio, para Levinas la muerte más importante es la muerte del otro, pues amerita una responsabilidad fundamental. Esta posición la podemos ver plasmada en la siguiente cita: “La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte” (Levinas, 1994, 56).

de la muerte como un momento que sucederá, no nos permite entrever cómo la muerte determina la existencia. La muerte no es algo que llegará en un futuro, sino que el *Dasein* está *vuelto hacia ella*; es decir, la muerte tiene el carácter de algo frente a lo cual el *Dasein* se comporta. Así pues, la muerte amenaza al *Dasein*, se acerca en cada momento, es inminente.

Plantear la cuestión del poder-ser un todo del *Dasein*, es afrontar una dificultad temible que ha sido ya entrevista: en tanto que el *Dasein* existe, es en el modo de la incompletud, en el sentido de que algo siempre queda constantemente en espera; y cuando no hay nada en espera ya no queda nada de *Dasein*; es la muerte (Dastur, 1990, 64).

La muerte es una posibilidad del *Dasein*, de la cual se tiene que hacer cargo en cada momento él mismo. Pero es una posibilidad muy particular, porque como posibilidad proyecta al *Dasein*, pero lo proyecta a ninguna parte; el *Dasein* se ve lanzado hacia su fin. La muerte es la posibilidad de no tener ya más posibilidades, es la posibilidad de no-existir-más. Cuando hicimos referencia al cuidado como el ser del *Dasein*, afirmamos que él pone de manifiesto ese anticiparse-a-sí que caracteriza toda la existencia, ese estar abierto ante sí mismo propio del existir; es decir, el *Dasein* es su poder-ser, es sus posibilidades de ser. La muerte es, por tanto, la posibilidad más fundamental, la más radical e insuperable, la que pone en juego la existencia en su totalidad. Aquí se hace manifiesto la estrecha relación de la muerte y la existencia.

La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está a la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción (ST, §50, 251).

Esta posibilidad insuperable y última tiene además otra característica. Si el *Dasein* está arrojado al mundo y a sus posibilidades, está también arrojado a la muerte²⁵. Esta condición de arrojado a la muerte se hace patente en la disposición afectiva fundamental

²⁵ “[A]sí como el *Dasein*, mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar al que se refiere la muerte no significa un no-haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*], sino un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es. “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (ST, §48, 246). En este punto, podemos mostrar el contraste con la traducción de José Gaos que dice: “Así como, antes bien, el “ser ahí” es constantemente, mientras es, ya su “aún no”, así es también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un “haber llegado a fin” el “ser ahí”, sino un “ser relativamente al fin” de este ente. La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir” (268).

que es la angustia (ST, §50, 251). La angustia ante la muerte es lo más propio del *Dasein*. Si, el “ante-qué” de la angustia es el estar-en-el-mundo mismo y el “por qué” de la angustia es el puro poder-ser del *Dasein*, en la muerte como posibilidad última, insuperable e inminente, la angustia hace patente esta posibilidad. No es miedo a dejar de vivir o una vivencia psicológica al saber que en algún momento hemos de dejar de existir. En la angustia se hace patente que el *Dasein* es su pura aperturidad, es el estar arrojado al mundo y a la inminencia del estar *vuelto* al fin. Esta relación tan estrecha de la muerte con el estar-arrojado-al-mundo es como se determina la muerte desde la pura facticidad.

Pero de la muerte no es algo de lo que queramos hablar. Podemos imaginar nuestro mundo sin el carro que tenemos o sin nuestra mascota, hasta podemos, con un poco de miedo, imaginar nuestro mundo sin las personas que más amamos. Pero no podemos imaginar el mundo sin nosotros en él. Así, el *Dasein* regularmente se oculta de su más propio estar *vuelto* hacia la muerte, está siempre huyendo de ella, absorto en el mundo de la ocupación. En este sentido, el *Dasein* muere fácticamente en cada momento, pero en la forma de la *caída*.

Cotidianamente vemos, oímos, sabemos de la muerte de personas cercanas o lejanas. Sabemos de personas que mueren en circunstancias deplorables, tras grandes sufrimientos o en eventos catastróficos; y, pese a lo terrible que nos parezca, buscamos siempre la tranquilidad y consuelo. En la cotidianidad, ya hemos legislado acerca de qué debemos sentir frente la muerte y cómo debemos comportarnos frente a ella. La angustia que sentimos frente a la inminencia de la muerte la convertimos en un miedo ambiguo frente a la llegada de esta posibilidad y última. Además, tomamos como muestra de fortaleza una sutil indiferencia frente a la muerte, diciendo que al fin y al cabo “uno se muere”. Lo cotidiano del *estar vuelto hacia el fin* es encubrir ese fin, comprendiéndolo impropriamente y huyendo de él pese a su inminencia. “*También en la cotidianidad media, el Dasein se mueve constantemente en este poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable, aunque sólo sea en la modalidad que consiste en procurarse una impasible indiferencia frente a la más extrema posibilidad de su existencia*” (ST, §51, 255). La comprensión impropia de la muerte y los intentos de encubrirla se fundan en la posible propiedad del *Dasein* frente a sí mismo.

Así pues, en la comprensión media de la cotidianidad caída frente a la muerte se soporta la idea de la muerte con una aparente impasibilidad frente a la más extrema imposibilidad, intentando alejarse de la angustia apremiante que invade y corta el aliento.

Sin embargo, esta comprensión cotidiana de la muerte nos permite llegar a dos conclusiones. La primera señala que la muerte en tanto un estar-vuelto hacia su poder ser más propio, pese a las comprensiones impropias, se muestra en su concreción. La segunda indica igualmente que frente a la muerte tenemos siempre una *certeza*, que se expresa en la formulación “uno se muere”. Pese a ello, en la cotidianidad se mantiene un ambiguo reconocimiento de su certeza, que nos conduce a comprender la muerte de un modo inapropiado. Claro está que con ello no queremos señalar una valoración de dicha comprensión.

Cotidianamente “sabemos” que nos vamos a morir. El tener que morir es una certeza de la cual nadie puede dudar, pero parte de esta certeza es que *aún* no estamos muertos. La muerte tiene entre sus particularidades la certeza qué va a llegar en algún momento, pero no sabemos cuándo, ni cómo vamos a morir. El momento de la muerte permanece indeterminado y es posible en *cualquier momento*, pues “la muerte, como el fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein*” (ST, §52, 259). Con esto nos topamos con la primera caracterización ontológico-existencial del fenómeno de la muerte.

A pesar de haber llegado a esta primera determinación ontológico-existencial del fenómeno de la muerte, todavía no hemos aún caracterizado la forma propia del estar-vuelto-hacia-la-muerte. Para estar vuelto apropiadamente hacia la muerte, ésta no debe encubrirse bajo ningún velo, ni debemos tampoco huirle con maneras inapropiadas de comprenderle. La manera como comprendemos la muerte en la cotidianidad nos aleja de su apropiación. En primer lugar, el estar vuelto hacia la muerte es estar vuelto hacia *una posibilidad*. Es decir, la muerte es una posibilidad eminente del *Dasein* (ST, §53, 261).

Cuando nos referimos a las posibilidades, lo hacemos teniendo presente algo que podemos hacer, que tenemos por hacer, pero que aún no hemos hecho. En las ocupaciones cotidianas, tener posibilidades es tener posibilidades de hacer algo, querer algo o tener algo. Frente a estas posibilidades nos vemos tendidos a realizarlas, a ocuparse de ellas. Si queremos algo buscamos, por ejemplo, la manera de obtenerlo, si tenemos que hacer algo buscamos, igualmente, la manera de realizarlo y concluirlo. Sin embargo, la muerte no es una posibilidad como éstas. La muerte no es una cuestión que debemos realizar. Si realizamos la muerte como una posibilidad entre otras estaríamos provocando la muerte

propia o haciendo una apología al suicidio. Esto no es lo que pretende Heidegger; ésta sería una comprensión trivial del estar-vuelto-hacia-la-muerte.

Por lo anterior, debemos entonces resaltar que el estar vuelto ante la muerte no es una posibilidad que deba ser realizada en algún momento²⁶. Tampoco es una posibilidad que simplemente debamos esperar. Pues, aunque esperar que la posibilidad llegue no altera que la posibilidad siga siendo posibilidad, en la espera no se fija la vista en la posibilidad en cuanto tal, sino que se fija la vista en la espera de que ella se realice. “Por el contrario, en el estar vuelto hacia la muerte, [...] ésta debe ser comprendida en toda su fuerza como *posibilidad*, interpretada como *posibilidad* y, en el comportamiento hacia ella, *sobrellevada como posibilidad*” (ST, §53, 262). Así, el estar vuelto hacia la muerte debe ser un “comportarse”²⁷ frente a ésta que permita que se revele como una pura posibilidad. Heidegger llama este estar vuelto hacia la posibilidad, “*adelantarse hasta la posibilidad*” (ST, §53, 262). Al adelantarse hasta la posibilidad buscamos la mayor cercanía con el estar vuelto hacia la muerte en tanto posibilidad, alejándose de lo real; es decir, la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo existir; por ello, el adelantarnos a ella no implica un comportamiento que la realice o nos permita comprenderla. “Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para “imaginarse en vivos colores” lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace por primera vez posible esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal*” (ST, §53, 263).

La muerte es la posibilidad más *propia* del *Dasein*. Por tanto, el estar vuelto hacia la posibilidad de la muerte abre al *Dasein* a su más propio poder ser, pues en ella se pone en juego la existencia en su totalidad y todas las posibilidades de ser. La muerte, en tanto posibilidad más *propia*, es también *irrespectiva*. El adelantarse a la posibilidad última pone al *Dasein* frente a su más propio poder-ser, aislándolo en su más pura singularidad; es

²⁶ Ana María Rabe sostiene que Heidegger y Tolstoi tienen algo en común, la perspectiva desde la cual ven la vida. Tolstoi empieza su relato *La muerte de Iván Ilich* con la muerte de su protagonista, Iván Ilich. Por su parte, Heidegger pretende iluminar la vida a partir de la muerte. Como se puede ver, ambos tienen una perspectiva de muerte no como un fin sino como el ojo desde el cual debe entenderse la vida y debe comprenderse la existencia; tal vez, pensar la muerte como opuesto a la vida, y no como constitutiva de ella, despoja a la vida de detalles maravillosos (2003, 114).

²⁷ Recordemos que para Heidegger ‘comportarse’ no implica una acción. Comportarse es un modo de ser en el que nos encontramos todo el tiempo. Es una situación que se encuentra determinada por la manera cómo nos encontramos en el mundo y de cómo nos “comportamos” con los entes circundantes. (ST, §12 ss.)

decir, frente a la muerte el *Dasein* tiene que vérselas a solas con sí mismo, pues debe abrirse a su más propio poder-ser y hacerse cargo de sí. Por esta razón, el estar vuelto hacia la posibilidad última le permite comprender al *Dasein* que solo él puede hacerse cargo de sí mismo. Aunque se evada en ocupaciones y problemas cotidianos, solo él puede hacerse cargo de su ser más propio, en la medida en que tiene ante sí únicamente la muerte. El ente que somos, tan particular y extraño, es el único que puede estar de frente a su propia muerte, sin rodeos. Darle la cara a la muerte es ser testigos de nuestra propia existencia en lo más esencial y *verla*, aunque ello nos deje ciegos. Ese es el destino al que nos vemos evocados en cada momento que soy yo mismo. Rilke en su *Octava Elegía Duinesa* señala que sólo nosotros podemos ser testigos de la muerte; pues, solo en ese ente que en cada momento soy yo mismo ocurre la muerte como fenómeno esencial del cual debemos hacernos cargo, a diferencia de lo que sucede con el animal:

Con todos sus ojos ve la criatura
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados a su alrededor
a manera de trampas, al acecho de su salida libre.
Lo que *está* fuera lo percibimos tan sólo
por el rostro del animal; pues ya al niño en tierna edad
lo ponemos de espaldas y le forzamos a mirar retrospectivamente
el mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la faz del animal es tan profundo. Libre de la muerte.
Sólo nosotros *la* vemos, el animal libre
tiene su ocaso siempre detrás de sí
y delante, a Dios, y cuando avanza, avanza
en la eternidad, como el correr de las fuentes.
Pero nosotros no tenemos nunca delante, ni un solo día,
el espacio puro, en donde las flores
se abren infinitamente. Es siempre mundo,
y nunca ese ningún sitio que nada limita: lo puro,
lo irretenible, aquello que se respira y
se sabe infinito y no se ansía. Cuando se es niño
alguien se pierde allí, arrobado, y se le despierta bruscamente (715).

Como lo muestra Rilke, el animal tiene frente a sí el mundo y sigue hacia adelante sin percatarse de lo que dejó tras de sí. Nosotros, en cambio, no podemos seguir hacia adelante sin más, necesitamos trazar un camino que nos guíe, que nos conduzca a algún lugar. No podemos, aunque queramos, dirigirnos hacia el infinito y perdernos en el horizonte; siempre, y tal vez sea esta nuestra desdicha, tenemos que dirigirnos a un lugar. Cuando Rilke nos dice: “Pero nosotros no tenemos nunca delante, ni un solo día, /el espacio puro, en donde las flores /se abren infinitamente. Es siempre mundo, /y nunca ese ningún sitio que nada limita: lo puro, /lo irretenible, aquello que se respira y/se sabe infinito y no

se ansía”, con ello se muestra poéticamente el carácter fundamental del ente que somos, pues sólo nosotros podemos ser testigos de nuestra muerte y cargar con ella.

Pero, ante todo, la muerte es una posibilidad *insuperable*. Con ello, el adelantarse hacia la posibilidad le permite al *Dasein* comprender la muerte como la posibilidad más extrema, pues implica una renuncia a sí mismo. Sin embargo, el comprender no hace que podamos esquivar el peso de llevar a costas dicha posibilidad; por el contrario, pone de manifiesto que tenemos que cargar con ella, con ese peso que nos permite ir a alguna parte. Cuando el *Dasein* asume la radicalidad de ésta posibilidad última, asume también su poder-estar-entero, dejando empero a la muerte ser la posibilidad más radical y extrema libremente. Al ser la muerte la posibilidad más *cierta*, el *Dasein* tiene por verdadero que la muerte no es otra que la suya propia. El adelantarse hacia la posibilidad de la muerte le permite comprender al *Dasein* que soy yo mismo, que la muerte es solo mía y que sólo yo puedo apropiarme de ella y de *mi* más propio poder ser, y con ello abrirme a la comunidad. Pero la muerte antes de aislar al *Dasein* en su permanente finitud, lo abre a la auténtica camaradería, pues “la muerte y el aprontarse a su sacrificio crea, antes que nada, el espacio de la comunidad desde la cual surge la camaradería” (HGR, 74).

La muerte en tanto posibilidad más propia, irrepectiva, insuperable y cierta es también *indeterminada*. El adelantarse ante la posibilidad indeterminada le permite al *Dasein* comprender que la muerte, aunque cierta, es empero una amenaza constante que perturba al *Dasein*. Todo comprender está cooriginariamente determinado por un temple de ánimo fundamental que le permite una auténtica apertura al *Dasein*. Para comprender adecuadamente la indeterminación de la certeza de la muerte, necesitamos una disposición afectiva capaz de mantener abierto al *Dasein* para sí mismo y mantener abierta también la radical amenaza de su ser más propio. Esta disposición afectiva es la angustia, esa “cercanía manifiesta a lo incondicionado” (HGR, 74), pues ella no sola abre la totalidad de lo ente, sino que enfrenta al *Dasein* con su más propio poder ser *sí mismo*. Por esta razón:

Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte* (ST, §53, 266).

En conclusión, la angustia está estrechamente relacionada con la integridad del *Dasein*. El poder-ser en cuanto tal del *Dasein*, que es el asumir con toda su radicalidad la

posibilidad de la imposibilidad última, se pone de manifiesto entonces en la angustia. Así pues, recogiendo lo que hemos dicho en el presente capítulo, la angustia hace parte fundamental del *Dasein* en tanto fenómeno unitario, pues unifica los modos de ser propios de la aperturidad esencial del mismo. Hace parte fundamental del *Dasein* en la totalidad de su ser, pues concretiza el ser del *Dasein*, a saber, el cuidado. Y, por último, la angustia hace parte fundamental de la integridad del *Dasein*, pues lo abre frente a su más propio y radical poder-ser, esto es, frente a la posibilidad más extrema de su existir como tal, el estar vuelto hacia la muerte, es decir, a la posibilidad de su más radical imposibilidad de ser.

Hasta el momento hemos puesto de manifiesto como la angustia hace parte fundamental del *Dasein* en su unicidad, totalidad e integridad. También hemos hecho un desarrollo somero del ser-vuelto-hacia-el-fin como modo fundamental de ser del *Dasein*, pues ese desarrollo nos ha permitido mostrar a la angustia como modo fundamental de ser del *Dasein*. Sin embargo, aún no hemos mostrado la relación entre la angustia, como disposición afectiva fundamental, y la temporeidad del *Dasein*. Este desarrollo es importante para nuestro trabajo, pues nos permitirá mostrar similitudes y diferencias con el temple de ánimo fundamental, expuesto por Heidegger en las lecciones de invierno de 1929-1930, tema del que nos ocuparemos en el tercer y último capítulo del presente trabajo.

Así pues, el *Dasein* es un ser volcado hacia su propio fin desde lo más profundo de su ser. Por esto, es necesario que el *Dasein* atestigüe esta posibilidad más propia de su existencia, no como algo ajeno a él mismo, sino que se manifieste como algo ya propio de su ser. La atestiguación de la muerte como posibilidad existencial propia del *Dasein* debe hacerle comprender a éste un modo propio de poder-ser-sí-mismo. Sin embargo, el *Dasein* se encuentra sumergido en sus ocupaciones cotidianas, absorto en lo que *hay* que hacer inmediatamente. Por esto, si queremos encontrar un testimonio que le permita comprender al *Dasein* el modo propio de poder-ser sí mismo, debemos indagar en esa autointerpretación cotidiana que el *Dasein* tiene de sí mismo, a saber, lo que comúnmente se conoce como *la voz de la conciencia*.

En la interpretación siguiente tomaremos como un testimonio que responde a estas exigencias lo que la interpretación cotidiana del *Dasein* conoce como *la voz de la conciencia* (*Stimme des Gewissen*). Que el “hecho” de la conciencia sea cuestionado, que su función como instancia para la existencia del *Dasein* sea en formas diferentes, y que

“lo que ella dice” sea interpretado de diferentes maneras, solo debiera conducirnos al abandono de este fenómeno, si la “dubitabilidad” de este *factum* o de su interpretación, no *probara* precisamente que aquí estamos frente a un fenómeno *originario* del *Dasein*. El siguiente análisis pone a la conciencia en el haber previo temático de una investigación puramente existencial que apunta hacia una ontología fundamental (ST, §54, 269).

La conciencia, como fenómeno que ocurre en el *Dasein*, da a entender en un primer momento “algo”, es así que la conciencia en un primer momento *abre*. Esa última característica pone a la conciencia muy cerca a la *aperturidad* del *Dasein*. Por esto, al ser la estructura fundamental de la *aperturidad* constituida por la comprensión, la disposición afectiva y el discurso, el fenómeno de la conciencia debe mostrarse como un modo de ser fundamental que tiene lugar, precisamente, en esta estructura unitaria.

La interpretación existencial de la conciencia tiene como finalidad sacar a la luz el testimonio más íntimo del *Dasein* mismo con su poder ser más propio. Este testimonio no debe atestiguar a la manera de dar un testimonio indiferente de lo que sea un fenómeno. Debe, por el contrario, despertar en el *Dasein* el ser-culpable, propio de su intimidad con el ser sí mismo. Este testimonio se da en, un primer momento, como una *llamada (Ruf)*, un llamado de la conciencia que amerita de suyo ser *escuchada*. Para que el escuchar de la llamada de la conciencia pueda conducir al *Dasein*, debe comprenderse qué sea eso que se escucha. Esta comprensión es posible sólo si se quiere comprender eso que se escucha. Así pues, el *comprender* propio de la llamada de la conciencia se caracteriza como un querer-tener-conciencia. Para que el ser-culpable pueda despertarse en su intimidad con el ser del *Dasein*, debemos dejar que éste despierte y dejarlo actuar como modo de ser fundamental del *Dasein*. El concepto de ‘culpa’ y de ‘ser-culpable’ no podrá ser desarrollado en el presente trabajo, pues corresponde a un tema extenso y muy importante en *Ser y tiempo*; sin embargo, su mención no es aquí inocua, ni carece de propósito. Hemos traído a colación estos conceptos para dar un matiz muy importante al concepto de *aperturidad*, pues ahora debemos comprenderlo enmarcado en el horizonte de la temporeidad.

Querer-tener-conciencia, en tanto comprender algo en el más propio poder-ser es una forma de *aperturidad* del *Dasein* (ST, §60, 295). Por lo anterior, el comprender está acompañado de una disposición afectiva fundamental propia de la llamada de la conciencia. Esta disposición afectiva fundamental es la desazón del aislamiento en el que se

encuentra el *Dasein* y su conciencia²⁸. Así, se muestra a la *angustia de la conciencia* como la disposición afectiva fundamental propia de esta atestiguación, a la que el *Dasein* se ve llamado en su ser más propio. El tercer momento estructural de la aperturidad es el discurso. En este momento la llamada de la conciencia se impone sobre el *Dasein* y lo arrebatada de cualquier ocupación de la cotidianidad, aunque como dice Nicolás Gómez Davila: “sólo lo trivial nos ampara del tedio. La gracia imprevisible de una sonrisa inteligente basta para volar los estratos del tedio que depositan los días” (2001, 81,83). Esta llamada nos enfrenta a nuestro más propio ser-culpable que somos en todo momento. Para oírla con cuidado, pese a los ruidos ensordecedores de las hablaturías de la cotidianidad, debemos callar y escuchar. Así pues, el modo de ser discursivo propio del querer-tener-conciencia es callar. El callar es lo que le permite al *Dasein* estar atento a la llamada de su poder-ser más propio y oírlo.

En consecuencia, la aperturidad del *Dasein* que se da en el querer-tener-conciencia está constituida por la disposición afectiva de la angustia, el comprender como proyectarse y apropiarse de su poder-ser más propio, y el discurso que calla: “Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el *Dasein* mismo por su conciencia – *el callado proyectarse a la disposición de la angustia hacia el más propio ser-culpable* – es lo que nosotros llamamos la *resolución [Entschlossenheit]*”²⁹ (ST, §60, 297).

El acto resolutorio es el proyectarse fundamental a las posibilidades que le son propias al *Dasein*. La resolución solo es posible si tenemos presente que el *Dasein* es en medio de los entes que lo circundan y en solicitud de los otros; pues, hace posible que el *Dasein* descubra sus posibilidades y las realice para él. Es decir, la resolución permite al *Dasein* hacer de las posibilidades las suyas propias. Para mostrar la relación de la resolución con la aperturidad vamos a destacar la importancia de la *situación*.

²⁸ Recordemos que una de las preguntas metafísicas propuestas en las lecciones de invierno de 1929-1930, pues hace parte fundamental de del encuentro del *Dasein* con su ser.

²⁹ Rivera aclara que el término resolución, en alemán *Entschlossenheit*, se refiere a estado de resolución, a una condición que se logra mediante un acto resolutorio. La palabra *Entschlossenheit* está emparentada con la palabra *Erschlossenheit* (aperturidad), relación que haremos más explícita en líneas posteriores.

“La resolución es uno de los modos supremos de apertura del *Dasein*, es una posibilidad que el *Dasein* activa cuando oye la llamada de la conciencia (*Gewissen*) y se decide libremente a ser sí mismo. La resolución libra al *Dasein* del tráfico de las curiosidades del mundo cotidiano y lo conduce hasta su ser posible más propio” (Escudero, 2009, 76).

La palabra situación parece tener, en un primer momento, una connotación espacial que no pretendemos dejar de lado, pues es la misma connotación espacial que tiene el “Ahí” del *Dasein*. La espacialidad es algo propio del *Dasein*, pues en su comportarse se acerca a algo, utiliza algo, ordena algo, se proyecta hacia algo. Esto se debe a que el *Dasein* se encentra siempre de suyo en un *lugar* específico, gracias a que su modo de ser fundamental es ser un ser-en-el-mundo. “Así como la espacialidad del Ahí se funda en la aperturidad, así también la situación tiene sus fundamentos en la resolución” (ST, §60, 300). Más allá de ser una mezcla entre circunstancias, la situación sólo es por y en la resolución. Es lo que hace posible que el *Dasein* esté sumergido en la inmediatez de las circunstancias que lo absorben, pues la situación es lo que abre la resolución frente a la facticidad de las posibilidades del *Dasein*.

La resolución es entonces lo que posibilita al *Dasein* a actuar y, por tanto, él actúa precisamente porque se encuentra resuelto. Sin embargo, no se reduce a la posibilidad de acción, también se encuentra en ella la posibilidad de no hacer nada, de resistirse pasivamente frente a los azares de la vida, de hacer algo por alguien, de esperar a un ser querido, de quererlo en silencio o de olvidar. Por esto, “*la resolución no es sino el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida y solo es posible como cuidado*” (ST, §60, 301. Las cursivas son del autor). Sólo en la resolución el *Dasein* puede apropiarse de su posibilidad más propia, el estar-vuelto-hacia-el-fin. Solo en ella puede encontrar la situación propicia para apropiarse de esta posibilidad última y, con ello, apropiarse de su fundamental poder-ser.

Esta apropiación sólo es posible si entendemos al *Dasein* en su integridad, es decir, si lo entendemos de *principio* a *fin*. El *Dasein* es un ente que tiene un principio y un fin, que tiene pasado y tendrá futuro, que puede contar algo acerca de un antes y podrá ilusionar un después. Todo lo anterior es posible porque el *Dasein* es un ente temporeo, esto es, trazado y labrado por el tiempo. El tiempo es lo que le da al *Dasein* un horizonte de comprensión, pues hace posible que el *Dasein* tenga posibilidades y se proyecte a ellas. La temporeidad, al ser un existencial, debe trazar a su vez todas las estructuras de la aperturidad del *Dasein*, en tanto ser-en-el-mundo. Todo el análisis anterior se enmarca en la comprensión del tiempo como horizonte en el que el *Dasein* es.

Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del *Dasein* haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación del *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es

sino el “término” del *Dasein* o, dicho formalmente, uno de los términos que encierra la integridad del *Dasein*.

El otro “término” es el “comienzo”, el “nacimiento”. El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” el nacimiento y la muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero *existente*, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta el momento “unilateral”. El *Dasein* fue tematizado tan solo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No solo quedó sin consideraciones el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la “trama de la vida”, esa trama en la que sin embargo el *Dasein* está vuelto constantemente (ST, §72, 373).

El *Dasein* es entonces ese ente particularísimo que existe “entre” el nacimiento y la muerte. A lo largo del presente capítulo mostramos de la mejor manera que tuvimos a nuestro alcance qué sea ese ente particularísimo que comprende, habla y siente. Desde el comienzo del mismo tuvimos un lente para la indagación, una pista, que nos guió por este tramo del recorrido, la angustia; pues, pretendimos mostrar la primacía de la angustia en la unidad, la totalidad y la integridad del *Dasein*. Sin embargo, parece que las estructuras existenciales que mostramos no pueden aún dar cuenta del todo de la complejidad del *Dasein*. La angustia es la disposición afectiva fundamental propia del existir que se ve a la cara, que se enfrenta ante sí mismo y se apropia de su ser. Pero, ¿podrá ser, a su vez, propia de su situación? ¿La angustia podrá ser la disposición afectiva fundamental de ese ente que existe “entre” el nacimiento y la muerte? ¿Será la angustia la disposición afectiva fundamental de nuestra situación hoy? Estas cuestiones las abordaremos en el siguiente capítulo.

3. Una velada encantadora

¡Témeme! Soy el público que se aburre en el teatro.

Iniciamos este capítulo retomando las sabias palabras de Hades al amoroso Orfeo, que rebosante de orgullo cree que con su música podrá convencer al dios del inframundo que le devuelva su ser amado. Orfeo es hijo de Apolo y de la musa Calíope, por lo que hereda el don de la música y la poesía. La historia narra que Orfeo encontró el amor en una ninfa llamada Eurídice, cuando la vio se enamoró de su belleza y la encantó con sus canciones y su lira. El día del matrimonio de Orfeo y Eurídice, Aristeo, el fauno, intenta raptar a Eurídice encantado por la sublime belleza de tan noble mujer. Mientras Eurídice huye, pisa una serpiente y ésta la muerde, inyectándole un veneno letal que le causa la muerte. Orfeo en su desesperación, toca canciones tan tristes y tan lastimeras que todos los dioses y las ninfas se conmueven de su dolor; por esto, aconsejan a Orfeo que debe ir al Inframundo, sortear todos los peligros que se le presenten y convencer al corazón de Hades (Grimal, 1994, 319).

Cuando Orfeo llega frente a Hades, toca su mejor armonía para él. Pero Hades, dios de la muerte y la oscuridad le dice:

¡Témeme! Soy el público que se aburre en el teatro. Una llamada a la puerta cuando menos la esperas. Soy aquel cuyo nombre no debe decirse, por miedo que lo oiga y se siente junto a ti. Soy el dolor de tu brazo a las cuatro de la mañana, el dolor de cabeza que no se puede aliviar, el sabor amargo que ha dejado en tu boca todo lo que has hecho en tu vida. Estoy esperando pequeño músico³⁰.

¿Qué es eso a lo que debe temer Orfeo? Perséfone, esposa de Hades, advierte a Orfeo de los peligros que corre; pues, aunque Hades no quiere su alma antes de tiempo, tampoco quiere que Eurídice regrese al mundo de los vivos. Y Perséfone sabe que la muerte “lo va a engañar”.

³⁰ Este parlamento es tomado de una serie titulada *El narrador de cuentos*, creada y producida por Jim Henson en 1987. La serie relata cuentos legendarios europeos a través de una combinación de la actuación de personajes reales y marionetas. Los detalles de la serie se pueden encontrar en http://es.wikipedia.org/wiki/El_narrador_de_cuentos. El parlamento que hemos traído a colación lo tomamos del capítulo de la segunda temporada de la serie titulado *Orfeo y Eurídice*. El apartado lo podemos encontrar también en <http://www.youtube.com/watch?v=6Yqs4li8rO0>.

Hades accede a las peticiones de Orfeo, pero no sin condiciones. El trato consiste en que Orfeo puede ir por Eurídice y guiarla lejos del inframundo, pero él debe ir adelante y ella debe seguirlo. Orfeo en ningún momento puede mirar hacia atrás hasta que ella haya dejado del todo al inframundo. Si él voltea a mirarla, ella se irá para siempre. Orfeo accedió al trato, confiando en el poder de su lira, por ello fue a buscar a Eurídice y la guió fuera del inframundo, esforzándose por no mirarla. Sin embargo, al final de su recorrido, cuando ya está a punto de triunfar, es decir, de vencer la muerte, Orfeo no pudo evitar voltear a mirarla, y Eurídice aún tenía un pie en el inframundo. Eurídice desapareció en el aire y Orfeo la perdió para siempre.

¿Qué es lo que debió temer Orfeo? Un público aburrido en el teatro, que no oiga ni aprecie la belleza de su armonía y lo profundo de su dolor. Lo que Orfeo debía temer no era perder a Eurídice, sino que los sonidos de su armonía se perdieran en lo más profundo de la indiferencia de la muerte, del silencio de un público desinteresado. ¿Por qué es el aburrimiento a lo que debemos temer? ¿Qué es eso que nos atemoriza del aburrimiento? ¿Qué es eso de lo que debemos huir?

Para Heidegger, el temple de ánimo no sólo determina mi modo de estar en el mundo, determina también la época en la que vivimos, es decir, nuestro decurso histórico. Vivimos deslumbrados, anonadados por la velocidad de la cotidianidad de nuestro mundo, todo va tan rápido que no tenemos tiempo de detenernos y preguntarnos por nosotros mismos, por saber quiénes somos y cuál es nuestro lugar. El hombre en su cotidianidad media ha quedado preso de los quehaceres y deberes que el mundo le exige. Parece que nos hemos vuelto insignificantes e indiferentes ante nosotros mismos, ya no somos interesantes, nos hemos hecho aburridos para nosotros mismos. Simplemente esperamos que todo se consuma. ¿Aburridos? Sí.

Hasta el momento, el camino que hemos recorrido en el presente trabajo ha sido trazado fundamentalmente por la preeminencia del *Dasein* y sus modos de ser, teniendo como hilo conductor el lugar de las disposiciones afectivas (*Befindlichkeit*) en los modos de ser del *Dasein* y la disposición afectiva fundamental, es decir, la angustia. En el primer capítulo tuvimos dos tareas, a saber, indagar en la aperturidad de *Dasein*, postulando con ello a la disposición afectiva como un modo de ser fundamental e indagar en la tarea de despertar un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) propio de nuestro filosofar histórico hoy. En el segundo capítulo mostramos las características estructurales de la

disposición afectiva, a partir de un análisis del miedo, y luego postulamos la angustia como disposición afectiva fundamental, pues es una parte constitutiva de la unidad existencial del *Dasein*, de la totalidad del ser del *Dasein* y de su integridad.

En estos dos capítulos, se encontraban un concepto que no tuvo mucho protagonismo en el desarrollo de los mismos, pero que en este capítulo le daremos el papel que requiere, el concepto de *situación*. En el primer capítulo anotamos que el *Dasein* se encuentra en una situación muy particular, pues es para él mismo ópticamente lo más cercano, ontológicamente lo más lejano y, sin embargo, preontológicamente no extraño. Esta situación mostraba al *Dasein* con una comprensión previa de sí mismo y del mundo, aunque dicha comprensión no fuese adecuada. Esta comprensión previa le permite al *Dasein* situarse de una determinada manera en el mundo y actuar con respecto a sus posibilidades. Sin embargo, esta situación en la que se encuentra el *Dasein* no es simplemente una manera de encontrarse en un espacio particular, también se determina por el modo en cómo se encuentra, cómo se siente. Por esto, mencionamos, a su vez, que el *Dasein* se encuentra en una situación histórica particular que determina su manera de comportarse en el mundo, determina a su vez el modo cómo nos sentimos en el mundo y nos permite comprender el mundo de una determinada manera y, por ello, determina las preguntas filosóficas apropiadas que deben realizarse.

En el segundo capítulo, el concepto de situación tan sólo fue mencionado hasta el final del capítulo, pues la situación en la que se encuentra el *Dasein* está determinada por el carácter resolutorio de éste. La situación no es simplemente algo que nos ocurre, es también el modo cómo nos encontramos para poder actuar de una u otra manera. Sin embargo, para poder entender cuál sea a situación en la que se encuentra el *Dasein* debemos entenderlo en su integridad temporal, es decir, entenderlo como el ente particularísimo que existe *entre* el “nacimiento” y la “muerte”. La angustia tiene una relación muy estrecha con el *Dasein* en tanto ser-volcado-a-la-muerte, pero todavía corresponde a una interpretación unilateral del *Dasein*. La angustia no puede dar cuenta adecuadamente de la integridad del *Dasein* entendida como el existir entre el “nacimiento” y la “muerte”, porque está estrechamente relacionada con la existencia en su totalidad pero no directamente con la temporalidad que la traza.

En síntesis, los dos capítulos anteriores nos han dejado una cuestión: ¿cuál es el temple de ánimo propio de nuestra situación histórica hoy? Tenemos aquí una intuición para atender

a esta pregunta. El temple de ánimo propio de nuestra situación histórica hoy es el aburrimiento (*Langeweile*). En el presente capítulo vamos a indagar en qué consiste estar aburrido, cómo es, cuál es su importancia y cuál es su pertinencia en nuestra situación histórica. Para esto hablaremos del aburrimiento en tres momentos:

- 3.1. Una larga espera.
- 3.2. Una velada encantadora.
- 3.3. “Uno se aburre”.

Con este propósito, vamos a seguir el desarrollo del aburrimiento realizado por Heidegger en la primera parte de las lecciones de invierno de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Una parte muy importante de este capítulo son los ejemplos que vamos a trabajar; por esta razón, vamos a enriquecerlos con dos textos que fueron de mucha ayuda para este trabajo: *Filosofía del tedio*, escrito por Lars Svendsen³¹, y *Woody Allen. Filosofía del humor*, del profesor Vittorio Hösle³².

3.1 Una larga espera

En nuestro primer capítulo mencionamos la necesidad de despertar un temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico. Este temple de ánimo que debemos despertar es el aburrimiento, pues él tiene una relación muy estrecha con el tiempo y con las tres preguntas metafísicas: la pregunta por el mundo, el aislamiento y la finitud. ¿Por qué el tiempo es tan fundamental para el desarrollo de las preguntas metafísicas? Las preguntas metafísicas no surgieron arbitrariamente en una preocupación teórica por el mundo; estas

³¹ Lars Fr. H. Svendsen nació en Noruega en 1970. Es doctor en filosofía y profesor asociado de filosofía en la ciudad de Bergen. Además de *Filosofía del tedio*, traducida a más de diecisiete lenguas, ha publicado los siguientes títulos: *Kunst* («Arte», 2000), *Mennesket, moralen og genese* («Humanidad, moralidad y genes», 2001), *Ondskapens filosofi* («Filosofía del mal», 2001), *Hva es filosofi* («¿Qué es filosofía?», 2003), *Det sanne, det gode og det skjønne* («Verdad, bondad y belleza», 2004) y *Mote* («Moda», 2004) (Tomado de <http://www.tusquetseditores.com/autor/lars-fr-h-svendsen>).

³² Vittorio Hösle nació en Alemania en 1960. Estudió filosofía, historia de la ciencia y filología clásica en las universidades de Regensburg, Bochum, Friburgo y Tübinga, donde se doctoró en filosofía. Ha sido director del Forschungsinstitut für Philosophie de Hannover y desde 1997 es profesor en la Universidad de Notre Dame en Indiana, Estados Unidos. Es asimismo autor de los siguientes títulos: *Filosofía de la crisis ecológica* (1994), *Filosofía práctica en el mundo moderno* (1995), *Historia de la filosofía e idealismo objetivo* (1996), *La crisis de la actualidad y la responsabilidad de la filosofía* (1997), *Moral y política* (1997) y *El café de los filósofos muertos* (1998) (Tomado de <http://www.tusquetseditores.com/autor/vittorio-hosle>).

preguntas surgieron como cuestiones fundamentales propias de la constitución del *Dasein*. El *Dasein* está trazado y labrado por el tiempo, el tiempo vibra en lo más profundo de su ser. La experiencia del aburrimiento la entendemos como un momento en el que *sentimos el tiempo*; por esto, la indagación por el aburrimiento puede darnos un fundamento adecuado para la formulación de esas preguntas fundamentales propias de nuestro filosofar histórico.

Hemos dicho anteriormente que el temple de ánimo que buscamos debe ser despertado en nosotros; pero, cuando hablamos del aburrimiento, no es algo que queramos despertar, más bien en nuestra cotidianidad buscamos entretenernos para dejar de lado el aburrimiento. El aburrimiento hace del tiempo algo pesado e insoportable, y siempre estamos buscando pasatiempos para huir de él. Si le huimos tanto, no es porque esté dormido en nosotros, por el contrario está despierto, muy despierto y al acecho. ¿Qué es entonces lo que debemos hacer? Mantenerlo despierto, no buscar ningún pasatiempo para hacer que duerma. Lo que tenemos hasta el momento es que el aburrimiento es un temple de ánimo, en el que debemos indagar para dar cabida a las preguntas filosóficas. No hemos llegado ya al aburrimiento, hasta el momento hemos hablado de la posibilidad propia de todo ser humano de aburrirse. Para mantener despierto este temple de ánimo fundamental debemos dejar que vibre en nosotros y que no deje de vibrar.

Para mostrar de mejor manera lo anterior, 'aburrimiento' en alemán es «*Langeweile*» que traduce literalmente «momento largo». Significa tener un momento largo, una nostalgia de algo que aún no termina. Así, el aburrimiento lleva una cuestión más fundamental, la pregunta por el tiempo, pregunta que implica de lleno las tres preguntas metafísicas fundamentales, ¿qué es el mundo? ¿Qué es la finitud? ¿Qué es la soledad?

En un primer momento vamos a indagar en las experiencias más inmediatas que tenemos del aburrimiento. “El ser aburridos por algo” es la primera forma del aburrimiento y, por tanto, la más superficial³³, a partir de la cual llegaremos al aburrimiento profundo. ¿Qué es lo primero que tenemos cuando hablamos del aburrimiento? Que hay algo que nos aburre. Por ejemplo: un libro. Un libro con una mala redacción, un tema poco interesante y una letra ilegible nos parece malo y aburrido, no queremos leerlo porque nos aburre.

³³ La distinción entre las formas del aburrimiento estás dadas en términos de superficialidad. Cuando hablamos de superficialidad no nos estamos refiriendo a algo trivial o innecesario, sino que nos referimos a lo primero que tenemos en la experiencia, desde lo cual debemos partir para alcanzar el aburrimiento profundo.

Parece que la relación con el aburrimiento es una relación causa-efecto, algo aburrido nos aburre, como si el aburrimiento perteneciera al objeto y por su relación con nosotros nos provocara el estar aburridos.

Cuando pensamos que un libro, un carro o una mesa son aburridos, parece a primera vista que el aburrimiento sea una propiedad de la cosas y que por nuestro trato con ellas nos aburrimos. Sin embargo, las formas que tenemos para determinar que una cosa es aburrida son muy diferentes, no hay una propiedad de la cosa que sea, sin más, aburrida. La cosa no se aburre, el que se aburre es el sujeto, el aburrimiento aunque efecto de una cosa radica únicamente en el sujeto. Pero hay algo que tenemos cierto, algo nos aburre. ¿Qué será eso que nos aburre?

Cuando hablamos de que un libro nos aburre, decimos que no nos cautiva, que lo que dice no nos acoge, no nos incumbe; que a pesar de haberle dedicado tiempo para que nos convenciera de su importancia, lo único que hizo con nosotros fue *darse largas*, hacernos perder tiempo. También decimos que es monótono, pesado, y que a pesar de su peso, pasamos el tiempo y no nos dejó nada interesante que recordar, nos ha *deja vacíos*. Con lo anterior, hemos llegado a la primera caracterización de la experiencia del aburrimiento, es algo que *nos da largas y, sin embargo, nos deja vacíos* (CFM, §21, 121). Pero, hasta el momento no hemos desligado el aburrimiento del objeto aburrido. No podemos determinar con exactitud qué sea lo que caracteriza a una cosa como aburrida, pero sí podemos decir que las cosas no son aburridas a menos que *nos sintamos aburridos*, la única “evidencia” que tenemos del aburrimiento es desde nuestra experiencia de él. En el análisis de una experiencia de aburrimiento podemos llegar a sea qué eso que nos aburre.

Por lo anterior, vayamos a un ejemplo de la vida cotidiana para entender mejor este *darse largas y, sin embargo, dejar vacíos*. El ejemplo que propone Heidegger es el siguiente:

Estamos sentados, por ejemplo, en una estación de tren de una línea local perdida y construida sin gusto. El siguiente tren no viene hasta dentro de cuatro horas. La zona es anodina. Tenemos un libro en la mochila. ¿Entonces leer? No. ¿O pensar una pregunta, un problema? No puede ser. Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las diversas distancias de esta estación a otros lugares que, por lo demás, no conocemos en absoluto. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Así que salimos a la carretera. Andamos de un lado para otro, sólo por hacer algo. Pero no sirve de nada. Ahora contamos los arboles de la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos después de la última vez que lo miramos. El andar de un lado a otro se hace tedioso, nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena y nos sorprendemos habiendo vuelto ya a mirar el reloj: media hora. Y así sucesivamente (CFM, §22, 128).

Maneras de pasar el tiempo hay infinitas, aunque algunas más efectivas que otras. Por ejemplo, cuando se tiene que quedar hasta las ocho de la noche en el trabajo porque tiene pico y placa. El pico y placa en Bogotá es de seis de la mañana a ocho de la noche y, como vivimos un poco lejos del trabajo y detestamos coger transporte público, madrugamos para llegar al trabajo a las seis de la mañana, de paso nos ahorramos los trancones que se forman más tarde. Llegamos a las seis, desayunamos algo apetitoso, nos terminamos de componer para comenzar el día y empezamos a trabajar. El día ha empezado de maravilla. Sin embargo, un día lleno de trabajo es extenuante y a eso de las seis de la tarde el cansancio se empieza a sentir. La mayoría de las personas abandonan sus puestos de trabajo a las seis de la tarde, la caída del sol es signo de que es hora ya de volver a casa. Nosotros seguimos en la oficina, no podemos sacar el carro hasta las ocho de la noche, y los compañeros de trabajo ya se han ido. ¿Qué hacer? Hemos trabajado todo el día y no quedan ánimos de trabajar. Leer algo relajado tampoco parece ser una opción confortable, los ojos están cansados y no podremos poner la suficiente atención. Ordenamos un poco la oficina, reubicamos los adornos que hay en ella y... Son las seis y cuarto de la tarde. Nos levantamos, vamos por un café, miramos el reloj: han pasado quince minutos. Damos un par de vueltas en la silla, pensamos en lo quehaceres del día siguiente y, sorpresa: han pasado cinco minutos más. Y así sucesivamente.

Las situaciones que acabamos de describir en compañía del maestro Heidegger se refieren a nuestra forma cotidiana vida en la ciudad, de lo común de los acontecimientos cotidianos. Son las infinitas maneras, las infinitas búsquedas de pasar el tiempo. Lo que nos permiten ver los dos ejemplos anteriores es que, a pesar de las actividades que realicemos, parece que el tiempo pasa demasiado lento y nosotros queremos que pase un poco más rápido. Quizá porque parece que nos vemos obligados a soportarlo y por esto buscamos lo *pasatiempos*. Los pasatiempos son todas esas maneras con las que contamos para poder hacer algo y distraernos del aburrimiento. No nos gusta esperar y el pasatiempo es nuestra manera de hacerle quite a la espera.

Sólo queremos simplemente que el tiempo haya pasado y que con él llegue definitivamente lo tan esperado, el tren o el final del pico y placa para poder ir a casa. Pero no es que el tiempo no pase, es que pasa demasiado lento, *se da largas*, tantas largas que se vuelve pesado, lastroso y paralizante. “Tiempo meramente subjetivo y no tiempo auténtico real es justamente aquel que en la bienaventuranza suprema es tan fugaz como

una mirada hacia arriba de un ojo profundo, y en la necesidad más profunda tan gravosamente pertinaz como una tormenta que se arrastra pesadamente y que casi llega a detenerse” (CFM, §23, 134).

Como hemos dicho, el aburrimiento lo experimentamos en una situación particular, sabemos que estamos aburridos. Esta situación tiene como característica fundamental que el tiempo se demora, hay una espera de algo. El tiempo se nos hace largo, porque anhelamos lo que vendrá y la espera es el obstáculo previo para alcanzarlo. Estamos esperando que pase el tiempo, que pasen las horas para que llegue el tren, que sean las ocho para poder irnos a nuestro hogar. Todo lo que hacemos es esperar, se nos da largas. Cuando tenemos que esperar no hay nada que nos llene de satisfacción, no hay nada que llene nuestro tiempo, lo tenemos libre *sin nada más que hacer* y por esto nos ha dejado vacíos, solos con nosotros mismos y nuestro silencio, aunque las cosas que nos ocupan permanezcan ahí. Por esto, el aburrimiento no es una propiedad de los objetos que vemos como aburridos. “Aburrida es una cosa que pertenece a una situación aburrida” (CFM, §23, 139).

Así pues, lo que aburre no es el objeto aburrido, sino la situación en la que nos encontramos. Esta situación nos impone tener que sentir el tiempo y cargar con él. Lo que oprime es el tiempo, lo que se da largas es el tiempo. Y si decimos que somos seres temporales, trazados por el horizonte del tiempo, decimos también con ello que somos seres que nos aburrimos. Este tiempo se pasa tan largo porque al parecer no tenemos nada que hacer, pues en la situación descrita parece que lo único que hay que hacer es aburrirse. ¿Qué es eso que nos aburre? La situación misma no tiene porque aburrirnos. Lo que sucede es que en las situaciones descritas *las cosas nos dejan en paz*, no se nos presentan, no nos ofrecen nada, nos abandonan a nosotros mismos dejándonos vacíos. Es el tiempo en su demorarse el que hace que las cosas alrededor pierdan su valor, las hace insignificantes aunque presentes, están ahí pero no importan. Esto es haber sido dejados vacíos por el tiempo. Cada cosa tiene su tiempo y cuando esa cosa se da largas nos aburrimos. Si no tuviéramos tiempo no habría lugar al aburrimiento.

Heidegger quiere que sus oyentes se precipiten en un gran vacío y oigan el zumbido fundamental de la existencia, quiere mostrar el instante en el que no hay nada de que tratar, el momento en el que no se ofrece ningún contenido al mundo al que uno pueda asirse o del que uno pueda llenarse. El instante del transcurrir vacío del tiempo. El tiempo puro, su pura presencia. El tedio, el momento en que se nota cómo el tiempo pasa precisamente porque no quiere pasar, en que el tiempo no se puede matar, no se puede aprovechar y no se puede, como se dice, emplear en algo útil (Safranski, 2006, 22).

Menos mal que el aburrimiento es algo pasajero, que pronto serán las ocho y llegaremos a casa, que pronto llegará el tren y todo dejará de ser aburrido. Por esto, ¿el aburrimiento dejó de ser algo propio a nosotros? ¿Hemos caracterizado de manera adecuada el aburrimiento como temple de ánimo propio de nuestro preguntar metafísico? No, no lo hemos hecho. ¿Hemos, entonces, perdido nuestro trabajo y nuestro tiempo en esta reflexión? Tampoco. Hasta el momento hemos indagado en la superficie más inmediata del aburrimiento, en cómo podemos dar cuenta del aburrimiento en las experiencias más inmediatas; pero, no hemos mostrado la relación que tiene el aburrimiento con nuestra propia esencia.

3.2 Una velada encantadora

En los casos anteriores vimos como estamos sumergidos en una situación aburrida, la cual está totalmente determinada y de la cual podemos decir: ¡casi muero del aburrimiento! Vimos también que las dos características, el darse largas y el dejar vacíos, están estrechamente relacionadas por su vínculo con el tiempo, dejándonos absortos frente al mundo. Parece que las cosas nos han abandonado y que hemos tenido que ver pasar el tiempo, sin poder hacer nada. En el segundo momento vamos a ver el aburrimiento en una posición no tan clara como la anteriormente descrita, de manera peculiar en una situación cotidiana. Heidegger describe:

Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. La mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto. No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una breve mirada al trabajo interrumpido por la tarde, se hace un cálculo y una previsión del día siguiente, y entonces viene esto: en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación (CFM, §24, 147).

¿Por qué sucede esto tan común en nuestra forma moderna de convivencia? Parecía que estábamos de cualquier manera menos aburridos. Fue el momento en el que nos dimos tiempo para nosotros. En ese momento hubo un bostezo reprimido, un juego con los dedos

distraído, un juego con los pies que tuvimos que evitar. Aunque sea el mejor pasatiempo, es tan sólo un pasatiempo fallido; porque el aburrimiento se mantiene, de una manera distinta, transformada, pero siempre ahí. Por ejemplo, el fumar. Fumamos uno, dos y los cigarrillos que alcancemos. Es un pasatiempo social perfecto, vemos el humo, jugamos con él. Es ideal en sociedad, pues mientras fumamos nadie piensa que estamos aburridos, pero discretamente sólo hacemos que pase el tiempo y vemos como se esfuma en medio del humo de nuestros cigarrillos. “En vez de contar árboles y dibujar figuras en la arena, girar un cigarrillo entre los dedos, extraerlo, seguir con la vista las formas del humo, estar pendiente, mientras hacemos otras cosas, de cuanto aguanta la ceniza, y similares” (CFM, §24, 150). Éste sigue siendo un pasatiempo aparentemente divertido.

En general, puede decirse que no experimentamos las afecciones exclusivamente en solitario, sino que también solemos *compartirlas* hasta el punto de que parece justificado creer que la existencia de cualquier esfera social depende de la participación en afecciones (Svendsen, 1999, 144).

Queremos llevar este ejemplo un poco más allá y radicalizarlo, en la medida de lo posible, para comprender adecuadamente cómo nos podemos aburrir, a pesar de que haya sido efectivamente una velada encantadora. Para esto, vamos a describir una escena de la película *Vicky, Cristina, Barcelona* dirigida por Woody Allen. *Vicky, Cristina, Barcelona* es una comedia romántica que narra las vacaciones de dos amigas inglesas en Barcelona. Sin que ellas lo quieran, Barcelona les cambia la vida y les da una nueva perspectiva de lo que ellas mismas son. La película juega con escenarios propios de ciudades como Barcelona y Oviedo, como lo son restaurantes acogedores en las calles antiguas, museos y hermoso paisajes.

Vicky, la protagonista de nuestro ejemplo, es una mujer trabajadora, responsable y muy determinada en sus decisiones. Sabe perfectamente cuál es la vida que quiere y qué hacer para lograrlo; y, además, sabe cómo hacerlo bien. Está comprometida con un hombre de negocios con el que cree que conseguirá la vida que ha soñado. Juan Antonio, el protagonista de nuestro ejemplo, es un artista preso de la inspiración y de la creatividad. Pinta cuadros abstractos, llenos de colores y trazos impactantes pero difíciles de apreciar, aunque sean siempre encantadores. Los cuadros se parecen a su vida, una vida caótica, llena de pasiones desmedidas, marcada por la pérdida del amor de su vida que tuvo junto a él, pero que no fue capaz de soportar. *A pesar de ello*, Juan Antonio, al igual que sus pinturas, es encantador. Un genio en el arte de encantar y convencer, una sola mirada es

suficiente para convencer a una mujer de entregarle su corazón. Sin embargo, Vicky no es una mujer que se deje llevar por encantos, piensa siempre qué es lo que debe hacer e intenta no equivocarse. A pesar de esto, es una mujer frágil, tiene una sensibilidad muy particular y puede conmoverse muy fácilmente; por eso debe luchar mucho con lo que siente para que no la domine.

Vicky y Juan Antonio se conocieron en Barcelona una noche mientras cenaban. Desde el comienzo, Vicky no se sentía tranquila con la presencia de Juan Antonio, se sentía intimidada y observada, no es fácil para la voluntad estar tan cerca de un hombre como Juan Antonio. Tras unas cuantas propuestas impertinentes, Juan Antonio logra convencer a Vicky de que vayan una noche a cenar, a un lugar muy especial para él pues le recordaba sus años de infancia. El restaurante era un lugar tranquilo y acogedor, en el que pudieron descansar y conversar apaciblemente. El vino, hizo que Vicky se relajara un poco y se interesara por escuchar atentamente las historias de Juan Antonio y se riera de las historias catastróficas de su vida. En la conversación, Vicky confiesa su amor por la guitarra española y deja salir a la luz un punto frágil en dónde su entereza puede verse doblegada. Juan Antonio la invita a un lugar especial, en dónde va a oír la mejor guitarra española que ha oído en toda su vida. Así, llegan a un lugar pequeño, lleno de flores de colores rojizos e iluminado por velas, acompañados de otros amantes de los tonos de la guitarra. Los sonidos que se desprenden de la guitarra generan en Vicky una calma que se refleja en su mirada que se pierde en el infinito de las sensaciones. El cuerpo vibra como si fuera una extensión de las cuerdas que resuenan en sus ojos perdidos en el infinito, y de ellos se desprenden lágrimas de admiración y conmoción.

No hay amor más grande que el que se siente en un instante de silencio. No hay romance verdadero sin un amor imposible. Toda la vida, con sus ilusiones, deseos, tristezas y alegrías se pone en juego en un momento de silencio. Dispuesto para ser sentido, dispuesto para ser vivido sin más. Tras el momento de absoluta perturbación del espíritu, el cuerpo se hace frágil y la voluntad también. Juan Antonio se acerca y besa las mejillas sonrojadas de Vicky, son casi del color de la violetas que hay a su alrededor. Ella, inmóvil, deja que su cuerpo decida lo que desee, pues simplemente no quiere pensar, no necesita pensar. A la mañana siguiente, Vicky y Juan Antonio se encuentra para ir a desayunar y seguir con el plan de vacaciones que Vicky y Cristina habían planeado desde el comienzo. Se miran distinto, pero sus vidas siguen como antes pues la noche anterior fue solo un momento y

nada más. El tiempo pasó, la noche anterior ya hace parte del pasado, es algo que habrá que recordar y ya. Sin embargo, ninguno de los dos sintió el peso del tiempo; por el contrario, no notaron que el tiempo había transcurrido. A pesar de ello, de la fuerza del momento y de la fuerza de sus sensaciones, el aburrimiento se hizo presente sosegadamente y los capturó en su propio juego. ¿Cómo es esto posible?

En sus películas Woody Allen logra hacer de una historia simple un entramado complejo de relaciones vitales que le dan fuerza y carácter a la narración. Pero no es un entramado cualquiera. Allen tiene un gusto muy especial por el humor, por la ironía, la burla y lo paradójico de las vidas que se encuentran en sus manos. Esto les da a las relaciones entre los protagonistas matices muy especiales que oscilan entre un momento romántico casi soñado por una quinceañera y un romance absurdo e insoportable. Esto nos permite, tratar la experiencia del aburrimiento desde nuevos matices, pues las situaciones que se generan tienen complejos ingredientes que dan lugar a configuraciones realmente extraordinarias. En la escena que trajimos a consideración se puede ver esta complejidad sin perder el lado cómico que caracteriza a su director. Por ejemplo, Woody Allen siempre se ha visto atraído por el erotismo y la sexualidad, característica que se puede ver en la mayoría de sus películas. Sin embargo, “[l]a estructura anatómica de la personalidad de Woody – que sólo puede aceptar el amor de aquellas personas que no le quieren de forma directa y natural – es la razón por la que se ve atraído por mujeres neuróticas que significan problemas, y como esa estructura parece contagiosa, esto explica también por qué Woody resulta tan seductor para determinado tipo de mujer” (Hösle, 2002, 75). La manera propia de Allen para mostrar las características personales de sus personajes, permiten aclarar cuidadosamente la situación en la que dichos se encuentran, sin dejar de lado, ese ingrediente burlesco que las hace tan atractivas.

Al matizar con cuidado la situación en la que se encontraban Vicky y Juan Antonio, podemos ver que la situación sólo habría sido posible si entendemos a los personajes puestos en ella. Lo que hace que la situación sea ella y no otra, es precisamente cómo los que se encuentran en la situación se comportan, hacen de ella un momento romántico o un momento caótico. Siguiendo a Heidegger, podemos ver que la situación la hace el *Dasein* en la medida que hace de sus posibilidades las suyas propias.

Así pues, lo único que podemos decir de la velada es que fue una velada encantadora. Fue tan encantadora, que transcurrió sin que lo notáramos, no nos dimos

cuenta que el tiempo había pasado. Entonces, ¿cómo es posible que Vicky y Juan Antonio se hayan aburrido? ¿Hubo acaso algún momento en el que tuvieran que jugar con los dedos o buscar alguna manera para pasar el tiempo? Por supuesto que no. En la primera forma del aburrimiento vimos como las cosas alrededor se nos hacen indiferentes, como se presentan ante nosotros como poco interesantes. Pero en esta velada tan encantadora fuimos indiferentes ante nosotros mismos, nos mostramos como poco interesantes ante nosotros mismos y dejamos que el tiempo pasara, y que la situación nos llevara consigo. Vamos más despacio.

En la forma anterior del aburrimiento nos encontrábamos ensimismados en una ausencia de algo que hacer, por ello, buscábamos pasatiempos de cualquier manera posible, contando arboles, andando de un lado a otro, etc. El pasatiempo era algo determinable fácilmente. En nuestra encantadora velada no hubo algo similar a esos pasatiempos, nuestros protagonistas no intentaron quemar el tiempo con alguna actividad, no hubo pasatiempo; es más estaban tan absorbidos el uno en el otro que se fusionaron en un beso. Sin embargo, ésta es una forma de comprender el pasatiempo que no nos permite verlo con claridad. En la velada lo único que se propuso fue pasar un momento agradable, lejos del peso y el cansancio. El tiempo que transcurrió durante la velada no se sintió en ningún momento, no hubo necesidad de mirar el reloj, pasó sin que se percataran. Pero hay algo que debemos tener presente: ellos decidieron pasar juntos la velada para *pasar el tiempo*, para descansar de las ocupaciones del día y dejarse llevar simplemente por el tiempo. En consecuencia, el pasatiempo no está en mirar el reloj, el pasatiempo es toda la velada, es la determinación de pasar un momento agradable y dejar que el tiempo pase, por ejemplo, en Barcelona.

Así pues, no es el cigarrillo o el jugueteo con los dedos lo que manifiesta el aburrimiento, es toda la situación, la velada entera. Toda la conducta, todo el comportamiento, es el pasatiempo; y el pasatiempo no es el enemigo del aburrimiento, por el contrario, van de la mano, se entrelazan, danzan, pues sin aburrimiento no hay pasatiempo ni viceversa. Lo aburrido en el segundo caso no sabemos qué es, no oprime, no aparece, nos ha dejado libres. Estamos interesados en la situación, ocupados con las personas alrededor, “interviniendo de la cháchara”. Eso que nos ocupa en la situación del pasatiempo, nos permite olvidarnos de algo, de nosotros mismos, nos dejamos de lado. En la primera forma del aburrimiento, nos entregamos a nosotros mismos porque no había más

remedio. En esta segunda, dejamos de lado a nuestro más auténtico sí mismo. Hemos quedado profundamente vacíos, vacíos hasta de nosotros, es el momento donde el vacío se forma en nosotros. Hemos quedado atrás, olvidados, de lado; he ahí el vacío.

¿Qué se da largas? Parece que nada, ese tiempo nos lo tomamos para el pasatiempo, tenemos ese tiempo. No notamos el “mientras” de esa situación, por eso no notamos el transcurrir del tiempo, es un tiempo que nos dimos para dejarlo pasar. En ese momento el tiempo pasó, sí, pasaron los minutos, las horas, y la velada o el descanso terminó; pero, el tiempo se detuvo, dejó de ser pasado o futuro, para ser un presente que perdura, un puro presente en el que estamos metidos. Sin embargo, el “acerrojamiento del pasado y desligamiento del futuro no eliminan el ahora, pero le quitan la posibilidad de tránsito, del todavía-no al ya-no, el discurrir. Acerrojado y soltado por ambos lados, se atasca en un permanente estar detenido, y en su atascarse se extiende. Sin la posibilidad del tránsito, sólo le resta mantenerse: tiene que permanecer *detenido*” (CFM, §25, 164). Es nuestro tiempo *ahí* presente, es el darnos largas en el dejarnos vacíos, ambos como uno solo en el tiempo detenido.

En la primera forma del aburrimiento, somos oprimidos y el tiempo nos demora, perdemos un tiempo que no queremos perder y eso nos desespera. La situación aburrida surge precisamente porque era tiempo que no queríamos perder. En la segunda forma, desperdiciamos el tiempo y nos abandonamos a nosotros mismos, mostrándonos el aburrimiento enraizado con el tiempo que nos compete, el tiempo que nos dejamos, nuestro tiempo. El aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia y sólo nos aburrimos porque tenemos tiempo. Es en este no-tener-tiempo o dejarse-tiempo, que se muestra la constitución esencial del aburrimiento mismo, mi tiempo. Constitución que se verá que más claramente a continuación.

3.3 “Uno se aburre”

Entre la primera forma del aburrimiento y la segunda forma, hay una diferencia fundamental de profundidad³⁴. En la primera parece que el aburrimiento proviene de algo

³⁴ Las dos primeras son de importancia fenomenológica, pero dichas no es suficiente. Es necesario una comprensión ontológica del aburrimiento, que nos permita llegar al concepto central de tiempo.

afuera, algo determinado distinto de la existencia, mientras que en la segunda el aburrimiento se alza desde la existencia misma e inunda toda la situación. Sin embargo, la tercera forma del aburrimiento, el aburrimiento profundo, no busca calar más adentro, llegar más profundo, sino ver al aburrimiento plenamente enraizado en el tiempo que somos nosotros mismos y que posibilita toda forma de estar-aburrido. Para esto es necesario tener algo claro. Aquel que se aburre, que sin mayor reparo he llamado existente, no debe ser tomado como conciencia, sujeto, persona, o ser racional, cada uno de estos términos puede dificultar la comprensión, puesto que no hay algo como objeto conocido y sujeto cognoscente, ni una relación de una conciencia intencional con un objeto dado.

Ahora bien, ¿qué es lo único que sabemos del aburrimiento profundo? Que “uno se aburre”. ¿Quién? Es el sí mismo que es cada uno, que a cada uno nos toca ser, con nuestra historia, edad, oficio, destino; pero a su vez, es el genérico indeterminado, que no soy ni yo, ni tú, ni nosotros, pero que somos a la vez todos nosotros³⁵. Simplemente “uno se aburre”, nos abarca a todos, pero no se reduce a nadie en particular. ¿Cuál es el pasatiempo que le corresponde? Uno muy particular, la falta de tiempo, el estar ocupados en el trabajo, la casa, los quehaceres. Pasatiempo que nos pide mucho tiempo, pero es impotente frente al “uno se aburre”, pues siempre acontece en medio del tiempo, de manera repente y sin aviso, por ejemplo, en medio de una gran ciudad. El “uno se aburre” está ahí, en nosotros, en silencio, a veces se deja escuchar a veces no; pero tratar de opacarlo con un pasatiempo es inútil, pues él es parte de nuestra existencia.

Cuando hablamos del dejar vacíos del “uno se aburre”, decimos que éste permite que todo se haga indiferente: *las cosas a mí alrededor y yo mismo con las cosas*. Todo en su conjunto se me muestra en una total indiferencia; “[p]ero 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” (CFM, §31,180). No es que algo me es indiferente, una estación de tren, una invitación o un seminario; es que todo es indiferente, hasta mi individualidad que me diferencia del “uno”, de los demás.

³⁵ Heidegger define desde *Ser y tiempo* nuestra relación con el “Uno” del estar sumidos en la cotidianidad. “Esta forma de de convivir disuelve completamente el *Dasein* propio en el modo de ser de “los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún sin más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y el arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (ST, §27, 127).

El ser dejados vacíos es ser dejados vacíos de todo contenido, vacío que no pretende ser llenado con algo, pues simplemente hasta el vacío mismo es indiferente. El ser dejados vacíos de la tercera forma del aburrimiento es la existencia misma entregada a todo lo ente en su conjunto y éste se le deniega radicalmente (CFM, §31, 182), dejando a la existencia abandonada hasta de sí misma, hundida en su propio hastío.

Acompañando el dejar vacíos está el darse largas. En el aburrimiento profundo el *ser dejados vacíos* es también cuando todas las posibilidades de mi interacción con el mundo se ven como dormidas, por eso decimos que nos han abandonado. Como lo anotamos ya en el primer capítulo del presente trabajo, mis posibilidades son lo que yo soy, son mi existencia, es todo mi poder-ser. Cuando estas posibilidades me abandonan, mi existencia queda desnuda, exigiéndole la apropiación del sí mismo, en su ahí, en su ser-ahí, de su existencia totalmente descubijada. Así, el darnos largas del aburrimiento profundo es el enfrentarse a la posibilidad original de la existencia en cuanto tal. Y ¿cuál es esta posibilidad? El poder tener tiempo, cuando precisamente contamos con tiempo.

“Uno se aburre”. Es allí donde todo lo ente se nos hace indiferente, nada nos importa, la existencia no logra obtener nada del ente a su alrededor. No hay nada que la incite, no espera nada, no encuentra sentido, pues ni el sentido importa.

Es ist einem langweilig “uno se aburre”. Anulada, y sin embargo acostumbrada a conocer y a procurar sólo lo ente, y, en concreto, en cada caso éste y aquél, la existencia, cuando este ente en su conjunto se deniega, no encuentra nada que pudiera “explicarle” esta fuerza anuladora. Por eso conmueve lo enigmático y lo oculto del poder que nos sobrecoge en este “*es ist einem langweilig*”. Pues en este temple no solemos filosofar sobre el aburrimiento y en él, sino que... *es ist einem langweilig*. Más bien le cedemos a esta oculta fuerza anuladora su poder (CFM, §32, 191).

Para dar un significado esencial a la palabra aburrimiento decimos: el aburrimiento es cuando el rato se hace largo. ¿Qué rato? ¿Un ratito tal vez? No, es el rato durante el cual la existencia es, mejor dicho, el rato mientras la existencia existe, en medio de lo ente, de los otros y con ella misma. Es el rato mientras yo soy aquí y ahora, y el rato mientras ustedes me escuchan. Es el rato de mi historia, de lo que soy. Es mi tiempo más propio, es la brevedad de mi existencia, existencia que es tan sólo un rato.

El tiempo no es simplemente el horizonte de comprensión desde el cual comprendemos el mundo y a nosotros mismos. Para Heidegger, el tiempo hace posible toda acción, hace posible que el existente pueda hacer algo o dejarlo de hacer. ¿Cómo podemos explicar esta característica del tiempo? La existencia en su totalidad se juega en un *instante*. Esto la

sabía con claridad el poeta colombiano y genio de la escritura León de Greiff, con su satírico poema *Juego mi vida, cambio mi vida*:

Juego mi vida, cambio mi vida,
de todos modos
la llevo perdida...
Y la juego o la cambio por el más infantil espejismo,
la dono en usufructo, o la regalo...
La juego contra uno o contra todos,
la juego contra el cero o contra el infinito,
la juego en una alcoba, en el ágora, en un garito,
en una encrucijada, en una barricada, en un motín;
la juego definitivamente, desde el principio hasta el fin,
a todo lo ancho y a todo lo hondo
—en la periferia, en el medio,
y en el sub-fondo...—
Juego mi vida, cambio mi vida,
la llevo perdida
sin remedio.
Y la juego, o la cambio por el más infantil espejismo,
la dono en usufructo, o la regalo...:
o la trueco por una sonrisa y cuatro besos:
todo, todo me da lo mismo:
lo eximio y lo ruin, lo trivial, lo perfecto, lo malo...
Todo, todo me da lo mismo:
todo me cabe en el diminuto, horrible abismo
donde se anudan serpentinos mis sesos.
Cambio mi vida por lámparas viejas
o por los dados con los que se jugó la túnica inconsútil:
—por lo más anodino, por lo más obvio, por lo más fútil:
por los colgajos que se guinda en las orejas
la simiesca mulata,
la terracota rubia;
la pálida morena, la amarilla oriental, o la hiperbórea rubia:
cambio mi vida por una anilla de hojalata
o por la espada de Sigmundo,
o por el mundo
que tenía en los dedos Carlomagno: —para echar a rodar la bola...
Cambio mi vida por la cándida aureola
del idiota o del santo;
la cambio por el collar
que le pintaron al gordo Capeto;
o por la ducha rígida que llovió en la nuca
a Carlos de Inglaterra;
la cambio por un romance, la cambio por un soneto;
por once gatos de Angora,
por una copla, por una saeta,
por un cantar;
por una baraja incompleta;
por una faca, por una pipa, por una sambuca...
O por esa muñeca que llora
como cualquier poeta.

Cambio mi vida —al fiado— por una fábrica de crepúsculos
(con arreboles);
por un gorila de Borneo;
por dos panteras de Sumatra;
por las perlas que se bebió la cetrina Cleopatra—
o por su naricilla que está en algún Museo;
cambio mi vida por lámparas viejas,
o por la escala de Jacob, o por su plato de lentejas...
¡O por dos huequillos minúsculos
—en las sienes— por donde se me fugue, en grises podres,
la hartura, todo el fastidio, todo el horror que almaceno en mis odres...!
Juego mi vida, cambio mi vida.
De todos modos
la llevo perdida...

En cada momento la existencia se enfrenta a una fuerza anuladora, una fuerza que al parecer destruye todo lo que somos y lo que hacemos; la fuerza del tiempo que pasa y que lo acaba todo. Esta fuerza anuladora acaba con las posibilidades del existente o se las niega antes que le sean dadas, pues a pesar de tener toda la vida por delante, nunca tendrás el suficiente tiempo para hacer todo lo que quieres. Sin embargo, esta fuerza anuladora, que hace a las posibilidades ser finitas, es la que le permite a la existencia tener tiempo como una pura posibilidad de ser.

Así, el tiempo es una fuerza anuladora que, a la vez, hace posible que la existencia exista. Lo anterior es lo que Heidegger llama el *vértice* del tiempo. El *vértice* del tiempo le da libertad a la existencia para hacer propias o desechar las posibilidades que le son dadas, es decir, el *vértice* del tiempo hace posible que el existente pueda actuar, pueda hacer cosas, pueda estar resuelto y decidir. Este *vértice* del tiempo se llama *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 abierta” (CFM, §32, 193). Cuando “uno se aburre” se rompe la temporalidad de la existencia, algo en el tiempo queda vacío y detenido. Eso que se puede romper cuando “uno se aburre” es el instante. El instante queda detenido en la indiferencia frente a uno mismo y frente a las cosas alrededor, no hay posibilidad de acción, simplemente dejar que el tiempo pase. Por ejemplo, Vicky se perdió a sí misma en un instante, un instante en que se jugó toda la vida solo pretendiendo olvidarse de sí. El aburrimiento nos deja en ese instante detenido y nos permite perdurar en el instante, en donde nada importa, solo dejar que el tiempo pase y dejarse guiar por él.

Retomado unas páginas atrás. ¿Por qué la velada de Vicky y Juan Antonio fue simplemente un momento de aburrimiento? Porque en la velada se rompió el instante que

permite todo decidir, se perdió el instante el que uno se apropia de las posibilidades y se hace cargo de la existencia. Vicky y Juan Antonio se quedaron detenidos en el instante sin decidir nada, todo fue un simple dejarse llevar por los tonos cálidos de un solo de guitarra española, todo se redujo a dejarse llevar por el tiempo, sin apropiarse de él y de ellos. Este momento muestra como el instante es sublime y, a la vez, terco frente a lo queremos de él. En el instante se juega toda la vida y a la vez nada de ella, pues de todos modos “ya la llevamos pérdida”, como lo canta el poeta colombiano. Vicky y Juan Antonio estaban juntos jugándose toda su existencia en ese instante y a la vez no había nada de ellos ahí presente, sólo la necesidad de perderse en un instante.

En el aburrimiento se me manifiesta abiertamente la temporalidad de mi existencia, en su absoluta indeterminación, pues mi tiempo es indeterminado más no infinito. Sin embargo, es un rato largo, es decir, que rompe con la brevedad del rato; no por esto cancela el instante, sino que hace que el tiempo se detenga en el instante y que éste se haga largo. Estas formas del tiempo que se manifiestan en el aburrimiento sólo son posibles en la temporalidad de la existencia. “[...] [L]a tercera forma es la condición de posibilidad de la primera, y por tanto de la segunda. *Sólo porque en el fondo de la existencia acecha la posibilidad constante –el “es ist einem langweilig”- el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él” (CFM, §34, 201).*

Para esta tercera forma del aburrimiento no hay pasatiempo, pues eso que nos aburre es lo propio de nuestra existencia. Pero no de la existencia formal o del concepto de existencia. Lo que nos aburre es lo propio de nuestra existencia concreta, de nuestro tener-que-ser aquí y ahora. Eso propio de nuestra existencia concreta es la temporalidad que nos traza, es el poder ser aquí y ahora en el tiempo presente, proyectarse a un futuro concreto y tener un pasado que nos permite ser las personas que somos.

Obviamente, ni las cosas ni los animales se aburren, los que se aburren son aquellos que están irremediablemente sujetos a lo temporal y que, por ello, tienen ante sí la muerte. Como decía Rilke en su *Octava elegía*: “Sólo nosotros *la* vemos, el animal libre, tiene su ocaso siempre detrás de sí y delante, a Dios, y cuando avanza, avanza en la eternidad, como el correr de las fuentes”. Sólo los sujetos están abarcados en la temporalidad y penetrados por ella. Heidegger, afirma con vehemencia que la temporalidad es en sí misma lo único que aburre, no las cosas, por eso sólo los existentes se aburren.

Al filósofo lo guía la convicción profunda de que el aburrimiento solo puede ser entendido desde la temporalidad originaria; la cuestión es la esencia temporal del aburrimiento en cuanto tal. Aquí no cuenta el reloj; nos movemos a mayor profundidad, en la esencia del tiempo. Lo que propiamente se aburre es la temporalidad, que es el fundamento de posibilidad de la subjetividad del sujeto (Quevedo, 2011, 199).

Tras este análisis sólo queda decir un par de cosas. Al hablar del aburrimiento no lo definimos absolutamente, tan solo mostramos sus características fundamentales. Definir el aburrimiento es una tarea inútil. Lo que sí hicimos fue preguntar por ese temple de ánimo fundamental llamado aburrimiento, darle la palabra, ponerlo en un lugar donde lo podamos ver, es decir, despertarlo. No decimos tampoco que el aburrimiento marque o determine toda la existencia, pero es claro que con el desarrollo del aburrimiento se manifiesta la esencia³⁶ del hombre, su existencia de manera esencial; pues el aburrimiento muestra la esencia de la existencia, su temporalidad. Permitir que el aburrimiento venga a la palabra es permitir que el temple de ánimo se exprese, y nos interpele en el preguntar, preguntar propio y fundamental para el filósofo, pues creo que la labor del filósofo antes de proponer respuestas es hacer preguntas y permanecer en el preguntar. Pero, ¿cuáles preguntas son las que surgen del despertar del aburrimiento? Las preguntas metafísicas que formulamos al comienzo de este aparatado, las preguntas por qué es el mundo, cómo nos encontramos en el mundo y qué somos nosotros. Estas preguntas no surgen arbitrariamente, son cuestiones esenciales de nuestro filosofar histórico hoy. Entonces, ¿cuál es la relación del aburrimiento con nuestra historia presente?

Hasta el momento nos hemos deslizado por la interpretación de un temple de ánimo fundamental propio de nuestro preguntar histórico hoy, aunque no hemos justificado adecuadamente por qué dicho temple de ánimo sea propio del preguntar que nos acoge. Vimos como Orfeo debía temerle a Hades, pues era el público aburrido frente a su escenario y su música sólo sería escuchada por las paredes del infierno, porque nadie la iba a apreciar. El aburrimiento es lo que más debe temer Orfeo, porque es la posibilidad de que su vida pase desapercibida, que sus plegarias no sean escuchadas, que su música nunca sea escuchada y la primavera no vuelva más. Hades, el dios de la muerte, que todo destruye y nada escucha, es el aburrido espectador al que hay que temer.

³⁶ Es pertinente mencionar que no se ha abandonado el tiempo como historia, debemos pensar el aburrimiento en una época y entender por qué el aburrimiento y no otra cosa.

Al preguntar por el aburrimiento empezamos por las experiencias más cercanas que tenemos de él. Esos momentos en los que sólo podemos decir: ¡casi muero de aburrimiento! En ellas intentamos ver qué es lo común a esas experiencias y nos pudimos percatar de que no hay nada común a los objetos que sea esencialmente aburridos. Sin embargo, encontramos en estas experiencias dos características fundamentales: en los momentos en los que nos encontramos aburridos hay algo que se *da largas* y, a pesar de ello, nos *deja vacíos*. En los momentos que podemos caracterizar a primera vista como aburridos, vemos que son momentos que nos hacen esperar, en los que no hay nada que nos cautive y que llame nuestra atención. Son momentos que se extienden y nosotros queremos que pasen pronto. Así pues, lo que aburre no es una cosa en particular, lo que aburre es la situación particular en la que nos encontramos, somos nosotros los que nos aburrimos.

Pese a ello, no pudimos caracterizar el aburrimiento adecuadamente. Heidegger insiste en que caracterizar el aburrimiento desde los momentos en los que nos sentimos aburridos no nos da una comprensión adecuada del aburrimiento como temple de ánimo fundamental y, menos aún, nos permite ver la estrecha relación del aburrimiento con nuestro preguntar histórico hoy. Por esto, era menester caracterizar una situación contraria, una situación en la que no nos hayamos aburrido en lo absoluto, y ver cómo, a pesar de no habernos aburrido, el aburrimiento vibraba en nosotros. Con este propósito, el mejor momento que pudimos encontrar fue una velada encantadora. Los protagonistas de nuestra velada fueron un hombre caótico y encantador, Juan Antonio, y una mujer delicada y neurótica, Vicky. En la velada ninguno de nuestros protagonistas *tuvo tiempo* de aburrirse, ni siquiera sintieron el peso de las horas, ambos se fundieron en un instante maravilloso en el que las pasiones estuvieron a flor de piel. Ese instante que tanto anhelamos hoy y que se ha convertido en nuestro ideal de felicidad y de vida plena. Pero, como buenos pesimistas que somos, llegamos a la conclusión que Vicky y Juan Antonio estaban realmente aburridos; tan aburridos que se encontraron. ¿Cómo? ¿Somos tan ciegos que no podemos ver las miradas alegres y las sonrisas de complicidad de un momento inmejorable?

No. Realmente la velada fue encantadora y nada pudo ser mejor; sin embargo, el aburrimiento vibraba sosegadamente en nuestros protagonistas y los hizo presas de su propio juego. Tanto Vicky como Juan Antonio, se dejaron perder en el abismo de la indiferencia consigo mismos, perdieron a su existencia de vista y la dejaron pasar sin percatarse de ella. Se fundieron en un instante que se alargo por toda la velada y ella en

su conjunto se convirtió en el pasatiempo para evadirnos de nosotros mismo. En la primera forma del aburrimiento, las cosas a mi alrededor se me negaban y me dejaban a solas conmigo mismo. En esta segunda, lo que se abandona es nuestro propio sí mismo. Qué vacío es peor que el que uno mismo labra en su interior; nos dejamos vacíos ante nosotros mismos y le damos largas al apropiarse de la existencia; y, a pesar de ello, no nos importa.

En la tercera forma del aburrimiento, el aburrimiento profundo, nos hemos dado cuenta que lo que nos aburre es la propia existencia gracias a que es, en esencia, temporal. El aburrimiento se alza desde lo más profundo de nuestra existencia, porque es lo que la determina, la proyecta y le permite actualizar las posibilidades que le son propias. El aburrimiento quiebra la inmediatez del instante y, por eso, lo trae a la presencia. El instante es el vértice que permite a la existencia proyectarse y actuar, tomar decisiones o negarse a ellas. Es lo que hace posible que nos perdamos en la inmediatez de la cotidianidad, de lo que hay que hacer. Sin embargo, el aburrimiento profundo quiebra al instante y lo detiene, negándose a toda posibilidad, negándose a ser asumido. En el instante podemos asumir nuestra existencia o negarnos a ella, detenerse a preguntar por aquello que somos o seguir siendo en un mundo lleno de ocupaciones y de “momentos inolvidables”.

Ahora bien, hasta el momento mostramos como el aburrimiento se alza desde la existencia como algo propio de ella. Pero con ello tan sólo hemos señalado la posibilidad de un *temple de ánimo fundamental* que oscile en nosotros. Tras este recorrido por las tres formas de aburrimiento, podemos volver a plantear la pregunta que nos hicimos al comienzo de este trabajo y que hemos estado postulando como punto de llegada a lo largo del mismo. ¿Se ha vuelto el hombre aburrido para sí mismo? ¿Es el aburrimiento el temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico hoy? ¿Qué pasa con nuestra alegría?

El aburrimiento que hemos caracterizado no es un aburrimiento en general. No hemos dicho en ningún momento que debemos aburrirnos o que debemos dejar de hacerlo. El aburrimiento que hemos caracterizado es un aburrimiento determinado, es un aburrimiento que hemos determinado a partir de las preguntas que Heidegger propuso para su curso de metafísica. Este temple de ánimo fundamental no es fundamental en abstracto, es fundamental para servir de asidero a las preguntas metafísicas por el mundo, por la finitud y por la soledad (CFM, §37, 207).

Por lo anterior, decimos que el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar histórico, porque en él se pone de manifiesto la situación en la que nos encontramos en nuestro mundo. Nos encontramos en el mundo sujetos a la carencia en su conjunto y, a pesar de todo, le damos largas constantemente para asumirla y a hacernos cargos de esta necesidad. Éste es un mundo carente en muchos sentidos, hemos oído de muchas maneras que carecemos de valores, de algo que nos importe. Hay políticos corruptos y carecemos de mecanismos para juzgarlos debidamente; en el África hay miles de personas que carecen de alimento y en el resto del mundo hay unas cuantas personas, con los medios para solucionar estas carencias, pero carecen de ganas de ayudar. Si buscamos carencias en el mundo en el que vivimos llegaremos a listados infinitos de injusticias, limitaciones, frustraciones, etc. Pese a ello, o precisamente por la cantidad de necesidades que somos capaces de enumerar, podemos darnos cuenta de que no hay una carencia del mundo en su conjunto. Heidegger cree que éste es un síntoma de un mundo que su peor carencia es, precisamente, no tenerla. No carecemos de algo en realidad, no hay nada que nos oprima, todas las necesidades que tenemos que tenemos son complacidas y no hay nada que nos haga falta en realidad.

No es esta miseria social, no es aquella confusión política, no es esta impotencia de la ciencia, no es aquel vaciamiento del arte, no es esta falta de suelo de la filosofía, no es aquella debilidad de la religión: eso no es la necesidad de que esta o aquella necesidad oprima de un modo o de otro, sino que lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, *la falta de una opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto* (CFM, §38, 209).

Esta es la manera como se manifiesta el ser dejados vacíos propio de nuestro mundo, la falta de opresión de la existencia y la libertad de las necesidades. Ese profundo vacío, aburre desde lo más hondo de nuestra existencia. Pues nada falta realmente, nada se anhela realmente. Lo que se nos da largas en el mundo en que vivimos somos nosotros mismos. Estamos demasiado preocupados por las ocupaciones de la cotidianidad, nos preocupamos demasiado de todo lo que *hay* que hacer ahora. A esto llamamos vivir, a tener cosas que hacer. Los instantes se vuelven pasajeros y cuando nos damos cuenta la vida nos ha pasado de largo y nos ha dejado manchas de sol y arrugas de la edad.

[E]l drama que Heidegger escenifica en su filosofía del tedio tiene tres actos. En el primero, uno está – cotidianamente – absorbido en el mundo y el mundo le llena a uno. En el segundo, todo se aleja y se produce el acontecimiento del gran vacío, la triple negatividad (el sí-mismo que no es sí-mismo, el mundo nulo, la ausencia de relación). Finalmente, en el tercer acto, lo alejado, el sí mismo propio y el mundo regresan. Luego todo termina; y esto es lo que le interesa a Heidegger. En esto consiste la filosofía del

renacer. Volver de nuevo al mundo. El segundo comienzo. El que regresa al desierto del tedio, del estar-fuera, en la nada, experimenta una transformación: *el sí-mismo propio y las cosas le son, por así decirlo, «essentes»*; adquieren una nueva intensidad (Safranski, 2006, 29).

En sus lecciones Heidegger sólo espera despertar en sus estudiantes el deseo de dejar que el aburrimiento vibre en ellos y los impele a hacerse cargo de su existencia; pero esto nunca se va a poder constatar. Tal vez sea esta la maldición de un maestro, intentar despertar en los estudiantes eso que despertó en algún momento en él, pero no saber nunca si lo logró. Y no por esto dejar de intentarlo. Heidegger no pretende que sus estudiantes busquen maneras de aburrirse o de dejar de hacerlo; sino que pretende mostrarles la crudeza del mundo en el que viven. Intenta que despierte en ellos la necesidad de darse tiempo para preguntarse por quienes son, en dónde se encuentran y cómo están.

El aburrimiento es un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar histórico, porque, mientras vibre en nosotros, servirá de asidero fecundo para la adecuada formulación de las preguntas metafísicas de nuestro momento histórico; y esto será así, hasta que acabe el hombre. Así pues, el aburrimiento es el temple de ánimo propio de nuestra situación actual, pues nos permite situarnos de una manera determinada y desde ella preguntar. Si dejamos que el aburrimiento despierte en nosotros, podemos perdurar en el instante y hacernos cargo del tiempo mientras que somos. Lo anterior hace posible *tener tiempo* para nosotros, contar con tiempo, perder el tiempo.

Conclusión

Heidegger siempre va a ser un autor difícil de entender y difícil de explicar. Siempre, los ojos incautos, afanosos de grandes respuestas y de grandes conclusiones se pierden en la maraña de preguntas y, a veces, abandonan las líneas de su pensamiento bastante desilusionados. Confieso que en este trabajo se encuentra mi mejor esfuerzo por entender a un gran filósofo, de gran complejidad. Y espero que el resultado que hemos logrado muestre no sólo la dificultad, sino, a su vez, el esfuerzo que hemos invertido en comprender y explicar adecuadamente.

Al principio de este trabajo planteamos la necesidad de afirmar una primacía de la *Grundstimmung* sobre la *Befindlichkeit*, para poder atender mejor nuestra situación histórica. Primacía que iba a ser indagada en dos obras cumbres del autor en cuestión, *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Así, en el primer apartado pudimos entender la naturaleza del temple de ánimo fundamental y de la disposición afectiva. La disposición afectiva, como uno de los modos de ser fundamentales, propios de la aperturidad del *Dasein*. La disposición afectiva permite entender que el *Dasein* se encuentra en una situación muy particular en el mundo, pues el *Dasein* es su aperturidad, y por ello está en un 'ahí' y en un 'ahora', en una ubicación espacio-temporal en su constante actuar, hacer cosas y comportarse con otros; pues, en la disposición afectiva el *Dasein* no simplemente se encuentra en una ubicación espacio-temporal, sino que además se encuentra afectivamente dispuesto. La disposición afectiva nos permite ver que el *Dasein* no simplemente se encuentra en un lugar, sino que se encuentra de una manera particular.

La *Stimmung* por su parte, va a ser más radical que la *Befindlichkeit* pues no solamente nos permite ver la situación particular en la que se encuentra el *Dasein* sino que hace posible que la filosofía y los conceptos filosóficos puedan surgir de ella. El temple de ánimo vibra en lo más profundo de la existencia y, por ello, permite que las preguntas metafísicas surjan con naturalidad desde la comprensión que tenemos de lo que somos. Además, nos permite tener una comprensión de cómo somos en nuestro mundo, en nuestro mundo actual, en nuestra existencia concreta hoy. Cuando el temple de ánimo vibra en nosotros, las preguntas por la metafísica surgen sin ser forzadas por una arbitrariedad, pues van a encontrar asidero propicio para ser reformuladas e indagadas.

Así, de ésta indagación inicial que hicimos en el primer capítulo quedaron las preguntas abiertas por cuál es la *Befindlichkeit* propia del *Dasein*; y cuál es la *Grundstimmung* propia de nuestro filosofar histórico hoy.

Para lograr mostrar la primacía de la *Grundstimmung* sobre la *Befindlichkeit*, empezamos por darle el lugar preponderante que le corresponde a la *Befindlichkeit*, pues sólo de ésta manera, podemos adecuar nuestro trabajo a las exigencias del autor en cuestión. En el segundo capítulo del presente trabajo nos adentramos de lleno en la *Befindlichkeit* y la disposición afectiva fundamental como la angustia. La disposición afectiva es un modo de ser propio de la aperturidad del *Dasein*, cooriginaria con la comprensión y el discurso. Para mostrar desde la cotidianidad cómo podemos ver la disposición afectiva examinamos, de la mano de Heidegger, la experiencia del miedo y de ella obtuvimos su estructura fundamental. Esta estructura nos llevó a la disposición afectiva fundamental, es decir, a la angustia. ¿Por qué la angustia? Porque en la angustia el *Dasein* se siente amenazado, oprimido, por algo que no sabe qué es. Esta característica hace de la angustia un fenómeno muy interesante para Heidegger, pues en la angustia lo que amenaza al *Dasein* no es un ente en particular sino 'nada'. Al parecer no hay nada que amenace al *Dasein* y, sin embargo, la amenaza permanece sin que se pueda determinar su causa. Al no ser nada en particular, lo que amenaza al *Dasein* es todo lo ente en su conjunto. Al ser el mundo el horizonte de las posibilidades del *Dasein*, parece en un primer momento que lo que se le da al *Dasein* en la angustia es la totalidad del mundo, pero Heidegger va a replantear esta idea. Lo que amenaza en la angustia es la posibilidad de la totalidad del mundo en su conjunto, es decir, la posibilidad de todas las posibilidades. Esta posibilidad, que limita todas las posibilidades y, a la vez, las hace posibles es la muerte, la muerte como posibilidad última del *Dasein*. En la angustia se hace concreta la posibilidad del fin, de la muerte y con ello el fin de todas las posibilidades. Esta posibilidad última nos permite ver al *Dasein* en su integridad, pues lo podemos comprender a partir de la totalidad de sus posibilidades, limitadas por esa posibilidad última del ser evocado a la muerte. Por esto, la angustia tiene un lugar fundamental en la constitución del *Dasein* pues es la experiencia concreta de su integridad. Sin embargo, la angustia se ancla en una comprensión unilateral del *Dasein*, que tiene como punto de mirada el ser-vuelos-al-fin, pero que deja de lado la posibilidad del *Dasein* de nacer, de ser ese ente que existe "entre" el nacimiento y la muerte, es decir, de tener historia.

De esta manera, quedó planteada la cuestión por un temple de ánimo fundamental que pueda dar cuenta de esa situación tan particular en la que se encuentra el *Dasein*, esto es, que pueda dar cuenta de su preguntar histórico actual y que con ello de nuevos visos a la comprensión que tenemos del existente.

Siguiendo con nuestro propósito inicial, metimos nuestras narices en la *Grundstimmung*, para indagar si en ella podemos entrever una posible solución al problema que nos planteamos. De la mano del maestro Heidegger, no tanto del filósofo sistemático, indagamos en la experiencia del aburrimiento para llegar a su carácter fundamental. Así pues, fuimos llevados a una estación de trenes o nos acompañamos en la espera de que terminara el pico y placa. En esta primera aproximación fenomenológica al aburrimiento, logramos sacar a la luz dos de sus características fundamentales: el que en el aburrimiento algo se nos da largas y, sin embargo, nos deje vacíos. Este darse largas muestra la estrecha relación que el aburrimiento tiene con el tiempo que me es propio, es decir, con *mi tiempo*. Pero esta primera forma del aburrimiento no nos permitía ver con claridad el lugar fundamental del aburrimiento. Por esto, pusimos una situación contraria para que nos viéramos obligados a caracterizar más fundamentalmente el aburrimiento o a aceptar que nuestro proyecto no tenía fundamento. De la mano de dos adorables personajes, que nos acompañaron por los últimos tramos de este recorrido, Juan Antonio y Vicky, nos mostraron una velada encantadora, sublime y, simplemente, maravillosa. A pesar de ser realmente encantadora, Heidegger nos muestra que en ella el aburrimiento oscilaba en lo más profundo de nuestro ser. La velada encantadora sólo era posible, porque algo más aburridor que las cosas del mundo soy yo mismo, que está presente, por tanto, en todo momento. Lo que se da largas y, sin embargo, deja vacíos somos nosotros mismos en los infinitos intentos de no ocuparnos de nuestra existencias, es más, ya ni siquiera preguntamos por ella.

Tras este panorama tan desolador es menester aclarar, como lo hicimos en el tercer capítulo, que todos los pasatiempos que tenemos para evadirnos de tener que preguntar por nosotros y hacernos cargo de nuestra existencia son necesarios y adecuados para la vida que llevamos día a día. Pero, cuando hacemos filosofía debemos detenernos un momento y preguntar por aquello que queremos evadir, esa es la manera de hacernos cargo de nuestra propia existencia, de despertar a ella. El aburrimiento profundo, el puro “uno se aburre” pone de manifiesto que lo que se rompe el aburrimiento es el instante, el

vértice temporal que hace posible toda acción o decisión. Cuando el aburrimiento rompe con la inmediatez del instante, el tiempo se “detiene” o mejor, se niega a seguir su curso y nos deja atrapados en su quietud. Enfrentados al horizonte de nuestra existencia, el tiempo.

Cada momento estamos de lleno en las ocupaciones cotidianas, cada vez que tenemos tiempo lo queremos gastar en algo, queremos tener algo que hacer, nos asusta preguntar por aquello que somos y que no nos guste. Creemos que evadiendo el aburrimiento con pasatiempos será suficiente para que “nos aburramos”; sin embargo, el aburrimiento oscila en silencio en cada momento y vibra en nosotros. Lo que debemos hacer para que las preguntas filosóficas puedan surgir con toda su fuerza es dejar que vibre, que resuene en nosotros y no impedirle que aflore en nosotros, que despierte. Es dejarnos tener tiempo para preguntar.

Por ello, el aburrimiento puede dar cuenta de nuestra situación histórica y de nuestro preguntar filosófico actual, pues permite surgir a las preguntas desde lo profundo de la existencia, es decir, desde su temporeidad; y, por ello, desde la posibilidad de la historicidad del existente. La angustia en tanto existencial no puede dar cuenta de lo concreto de la existencia actual, pues está enraizada en una visión del *Dasein* unilateral.

A pesar de todo, la velada encantadora, fue una velada encantadora. La configuración del instante hace posible tener momentos inolvidables, tomar decisiones, hacer preguntas filosóficas o detenerse a sonrojarse mientras se escucha con atención un solo de guitarra española. A pesar de todo, la velada fue encantadoramente aburrida, encantadoramente impropia. ¿De qué está hecha la vida entonces, si no es de veladas encantadoras que nos revelan lo más hondo de nuestro ser?

Bibliografía

Fuentes

- HEIDEGGER, M. (1927) *SER Y TIEMPO*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. ED. Trotta. Madrid. 2006. Esta traducción se usará a lo largo de todo el texto.
- El SER Y El TIEMPO*. Traducción de José Gaos. Editorial Fondo de Cultura económica. México. 2005.
- _____ (1929) “¿QUÉ ES METAFÍSICA?”, en: *HITOS*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza editorial. Madrid. 2000, 93-108.
- _____ (1929) *LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA. MUNDO, FINITUD, SOLEDAD*. Traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial S.A. Madrid. 2007.
- _____ (1930) *LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL*. Traducción de Manuel E. Vázquez y Kaus Wrehde. Alianza Editorial. Madrid. 2006.
- _____ (1934) *LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN “GERMANIA” Y “EL RIN”*. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2010.
- _____ (1935) *INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Editorial Gedisa. Barcelona. 1995.

Otras fuentes

- ARISÓTELES. *METAFÍSICA*. Introducción de Miguel Sanmartín Candel. Traducción de Patricio Azcarate. Editorial Espasa Calpe. 2007.
- BLUMENBERG, H. *DESCRIPCIÓN DE SER HUMANO*. Traducción de Griselda Mársico. Editorial Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2011.

- EPICURO *SOBRE LA FELICIDAD*. Traducción de Carlos García Gual. Colecciones Milenio. Grupo editorial Norma. Bogotá. 1996.
- GREIFF, L. *VARIACIONES ALREDEDOR DE NADA (1936)*. Obra completa león de Greiff. Tomo 2. Procultura. Bogotá. 1986.
- LEVINAS, E. *DIOS, LA MUERTE Y EL TIEMPO*. Traducción de María Luisa Rodríguez. Ediciones Cátedra. Madrid. 1994-
- LICHTENBERG *AFORISMOS*. Compilación, traducción y prólogo de Beatriz Stilman. Clásicos de bolsillo. Longseller. Buenos Aires. 2001.
- NIETZSCHE, F. *NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*. Traducción de Germán Cano Cuenca. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.
- PLATÓN. *SOFISTA*. Traducción de Francesc Casadesús. Alianza editorial S.A. Madrid. 2010.
- RILKE, R. *ELEGÍAS DE DUINO*. Traducción de Jorge Mejía Toro. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín. 2010.

Literatura secundaria

- AGAMBEN, G. (2006) *LO ABIERTO, EL HOMBRE Y EL ANIMAL*. Adriana Hidalgo editores. Buenos Aires.
- BLATTNER, W. (2002) "TEMPORALITY". En: DREYFUS, H. (Ed.). *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The Blackwell Publishing. Oxford, 311-324.
- BOEDEKER JR, (2002) "PHENOMENOLOGY". En: DREYFUS, H. (Ed.). *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The Blackwell Publishing. Oxford, 156-172.
- CAPUTO, A. (2005) *HEIDEGGER E LE TONALITÀ EMOTIVE FONDAMENTALI*. Ed. FrancoAngeli. Italia.
- CARDONA, F. (Ed.) (2006) *EL TESTIMONIO DEL PENSAR*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- _____ (2006) "LA FORMALIZACIÓN DE LA CULPA Y LA ONTOLOGIA DEL A PRIVATIO BONI EN SER Y TIEMPO". En CARDONA, F. (Ed.) *EL*

- TESTIMONIO DEL PENSAR*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 125-146.
- _____ (2003) “LA ANALÍTICA DE LOS ESTADOS DE ÁNIMO COMO HERMENÉUTICA DE LA COTIDIANIDAD”. En la revista *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA*. Número 40-41. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 89-115.
- _____ (2003) “LA MUERTE ME MANTIENE DESPIERTO. DE LA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA A LA PLÁSTICA BEUYSANA”. En BARÓ Y PINILLA (Ed.) *PENSAR LA VIDA*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 35-68.
- _____ (2010) “ANGUSTIA, RESPONSABILIDAD Y APORÍA: HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA HOSPITALIDAD”. En la revista *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA*. N 24. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 179-218.
- DASTUR, F, (2006) *HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DEL TIEMPO*. Colecciones nombre propio. Ediciones del signo. Buenos Aires.
- DREYFUS, H. (Ed.). (2002) *HEIDEGGER REEXAMINED*. Rotledge Philosophy GuideBooks. London. Vol 1. *Dasein, Authenticity, and Death*.
- _____ (2005) *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The Blackwell Publishing. Oxford.
- DREYFUS & WRATHALL “MARTIN HEIDEGGER: AN INTRODUCTION TO HIS THOUGHT, WORK AND LIFE”. En: DREYFUS, H. (Ed.) (2002) *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The blackwell Publishing. Oxford, 1-16.
- ESCUADERO, J. (2007) “HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS AFECTOS: MARTIN HEIDEGGER Y MAX SCHELER”. En: *Thémata, Revista de filosofía*. Núm. 39, 2007. Barcelona, 365-368.
- _____ (2009) *EL LENGUAJE DE HEIDEGGER, DICCIONARIO FILOSÓFICO*. Ed. Herder. España.

- GABÁS, R. (2002) "LA FENOMENOLOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS EN MAX SCHELER". En: *ENHORABUENA*, número 34. Barcelona, 31-46.
- GRIMAL, P. (1994) *DICCIONARIO DE MITOLOGÍA GRIEGA Y ROMANA*. Traducción de Francisco Payarols. Editorial Paidós. Barcelona.
- HERRMANN. Von. Fr. (1997) *LA "SEGUNDA MITAD" DE SER Y TIEMPO. SOBRE LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER*. Traducción de Irene Borges Duarte. Editorial Trotta. Madrid.
- HOFFMAN, P. (2002) "DASEIN AND "ITS" TIME". En: DREYFUS, H. (Ed.) (2002). *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The Blackwell Publishing. Oxford, 325-334.
- HÖSLE, V. (2002) *WOODY ALLEN. FILOSOFÍA DEL HUMOR*. Traducción de Carlos Fortea. Editorial Tusquets. Barcelona.
- INWOOD, M. (2000) *A HEIDEGGER DICTIONARY*. The Blackwell philosopher dictionaries. Oxford.
- KING, M. (2001) *A GUIDE TO HEIDEGGER'S BEING AND TIME*. Edited by John Llewelyn. State university of New York Press. New York.
- LEYTE, A. (2006) "EL DASEIN INHABITABLE: FUERA DE LA CONCIENCIA MODERNA". En: CARDONA, F. (Ed.). *EL TESTIMONIO DEL PENSAR*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 89-104.
- MACANN, C. (Ed.) (1999) *MARTIN HEIDEGGER CRITICAL ASSESSMENTS*. The Routledge Philosophy. London.
- MÁSMELA. C. (2002) *MARTIN HEIDEGGER: EL TIEMPO DEL SER*. Ed. Trotta. Madrid, España.
- MULHALL, S. (2002) *HEIDEGGER AND BEING AND TIME*. Rotledge Philosophy GuideBooks. University College London.
- _____ (2002) "HUMAN MORTALITY: HEIDEGGER ON HOW TO PORTRAY THE IMPOSSIBLE POSSIBILITY OF DASEIN". En: DREYFUS, H.

- (Ed.) (2002) *A COMPANION TO HEIDEGGER*. The Blackwell Publishing. Oxford, 297-310.
- QUEVEDO, A. (2011) *MELANCOLÍA Y TEDIO*. Ediciones Universidad de Navarra S.A. Pamplona.
- RABE, A. (2003) ““MUERTE” Y “MORIR” EN LEO N. TOLSTOI Y MARTIN HEIDEGGER”. En: BARÓ Y PINILLA (Ed.). *PENSAR LA VIDA*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 99-132.
- RIVERA, J. (2006) “UN VACÍO EN SER Y TIEMPO”. En: CARDONA, F. (Ed.) *EL TESTIMONIO DEL PENSAR*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 73-88.
- RODRÍGUEZ, R. (1997) *LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA. UNA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA TEMPRANA DE HEIDEGGER*. Editorial Tecnos. Madrid.
- SAFRANSKI, R. (1988) “FILOSOFAR NO ES MÁS QUE SABER PRINCIPIAR. HEIDEGGER COMO PRINCIPIANTE”. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana de México*. Vol 31. Núm. 92. Mayo – Agosto. 1988. México, 174-196.
- _____ (1997) *UN MAESTRO DE ALEMANIA: MARTIN HEIDEGGER Y SU TIEMPO*. Ed. Tusquets, Barcelona.
- _____ (2006) *HEIDEGGER Y EL COMENZAR*. Ediciones pensamiento. Madrid.
- SCHELER, M. (2003) *GRAMÁTICA DE LOS SENTIMIENTOS*. Crítica, Barcelona.
- SVENDSEN, L. (2006) *FILOSOFÍA DEL TEDIO*. Traducción de Carmen Montes Cano. Editorial Tusquets. Barcelona.
- VOLPI, F. (2006) “SER Y TIEMPO: SEMEJANZAS CON LA ÉTICA NICOMAQUEA”. En: *Signos filosóficos*. Vol. III. Núm. 16. Julio-Diciembre, 2006. México, 127-147.
- _____ (2009) *MARTIN HEIDEGGER. APORTES A LA FILOSOFÍA*. Maia ediciones. Madrid.

Filmografía

- Vicky, Cristina, Barcelona es una película escrita y dirigida por Woody Allen, rodada en Nueva York, Cataluña y Asturias. Protagonizada por Javier Bardem, Penélope Cruz, Scarlett Johansson y Rebeca Hall. El inicio del rodaje empezó en junio del 2007 y fue estrenada España el 18 de septiembre de 2008. Género: Drama. (Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Vicky_Cristina_Barcelona).