



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**Heidegger y el camino de la afectividad en la pregunta
por el tiempo**

Tesis

presentada por

FRANCISCO GABRIEL RUIZ SOSA

para obtener el grado de

Doctor en Filosofía Contemporánea

Director de tesis:

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Sinodales:

Dra. Patricia Castillo Becerra

Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Dr. Jean Jader Orejarena Torres

Junio, 2023

Para Yoloxóchitl, por acompañarme en el camino.

ÍNDICE

INDICACIONES SOBRE LAS OBRAS CITADAS.....	10
INTRODUCCIÓN.....	13
PRIMER CAPÍTULO: TIEMPO Y AFECTO EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LA VIDA FÁCTICA	27
§1. La vida fáctica como tema de la fenomenología	32
§2. Introducción de los temas fenomenológicos en el curso sobre Pablo	35
§3. Aclaración conceptual: Tribulación, παρουσία, el <<cuándo>> y el <<cuándo>> objetual	37
a) El concepto de tribulación.....	37
b) El concepto de παρουσία.....	39
c) El <<cuándo>> de la παρουσία.....	41
d) El cuándo objetual de la παρουσία: la declaración del Anticristo	43
§4. La importancia de la tribulación para la vida fáctica.....	44
a) La temporalidad de los cristianos primitivos.....	48
b) La relación entre la tribulación y la παρουσία	50
c) La expresión <<todavía no>> y la παρουσία	52

d) Consideraciones en torno a la παρουσία y el καιρός	55
§5. La vida como tentación y como molestia en las lecciones sobre Agustín.....	57
§6. El mundo como fundamento de las formas de la tentación.....	60
a) Concupiscentia carnis y “ambigüedad”	62
b) Concupiscentia oculorum y “curiosidad”	67
c) Ambitio saeculi y “habladuría”	71
§7. La vida como molestia en Agustín	76
a) Determinaciones de la vida como molestia	80
b) Dos interpretaciones distintas sobre la molestia	81
CAPÍTULO SEGUNDO: LOS AFECTOS Y EL TIEMPO EN LAS LECCIONES DE FRIBURGO Y MARBURGO SOBRE ARISTÓTELES.....	86
§8. Heidegger como traductor e intérprete del Estagirita en los cursos de Friburgo	90
§9. Heidegger como traductor de Aristóteles	91
a) El “ser admirado” y los temas del fragmento A1, 981b13-27.....	94
b) La admiración y los temas del fragmento A2, 982b11-28.....	102
c) La extrañeza y los temas del fragmento A2, 983a11-23	108
§10. Los términos alemanes que traducen el término θαυμάζειν	113

§11. Heidegger intérprete del Estagirita: la temporización pura	115
§12. Heidegger como intérprete del tema de los afectos y del tiempo en los cursos de Marburgo sobre Aristóteles	118
§13. Conceptos guía de la investigación en torno al Dasein	120
a) El concepto común de οὐσία como concepto guía de la investigación ontológica en torno al Dasein.....	121
b) El sentido de χρόνος y καιρός	124
c) Excurso: La cotidianidad.....	126
d) La temporalidad.....	128
§14. La resolución en el καιρός: La προαίρεσις como posibilidad del estar resuelto	128
a) Los sentidos de ἔξις y la ἔξις προαιρετική, de cara al actuar con aplomo.....	132
b) Del πάθος al encontrarse	134
c) El papel de la retórica	139
CAPÍTULO TERCERO: LA ANGUSTIA ONTOLÓGICA COMO APERTURA DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA EN LAS VERSIONES DE <i>SER Y TIEMPO</i>	149
§15. Contexto de la pregunta por el tiempo en las versiones de <i>Ser y tiempo</i>	151
a) El antecedente de la pregunta por el sentido del ser en las lecciones sobre el <i>Sofista</i> de Platón	153

b) La pregunta por el sentido del ser en los <i>Prolegómenos</i> y en <i>Ser y tiempo</i>	157
§16. El concepto de tiempo como hilo conductor de la pregunta por el ser en las versiones de <i>Ser y tiempo</i>	159
a) La problemática de la <i>temporalitas</i>	168
§17. La cotidianidad del Dasein	173
§18. De la disposición afectiva a la comprensión del tiempo	176
§19. El papel de la angustia ontológica en la apertura del tiempo	180
§20. Mundo y afectividad: el ante-qué de la angustia	184
§21. Mundo y tiempo: el tiempo del mundo, de cara a la temporalidad originaria del Dasein	186
§22. Afectividad y tiempo: del fenómeno de la muerte y la angustia al instante	189
a) El miedo a la muerte: La huida y el tiempo infinito	192
b) El tiempo cotidiano del Dasein: del tener tiempo al no tenerlo	197
§23. La anticipación de la muerte desde la angustia y el tiempo finito	202
a) Consideración en torno de la angustia ante la muerte desde la resolución	204
b) El fenómeno del instante	206

CAPÍTULO CUARTO: EL ABURRIMIENTO PROFUNDO COMO CAMINO QUE MUESTRA EL TIEMPO ORIGINARIO.....	211
§24. Presentación de las lecciones sobre el aburrimiento profundo: el análisis del tiempo y el aburrimiento.....	216
a) Cuestiones metodológicas: obstáculos y limitaciones.....	220
§25. Análisis comparativo de las tres formas del aburrimiento	224
a) La pregunta que posibilita la tematización de la primera forma del aburrimiento.	225
b) El desconocimiento de la esencia del aburrimiento	226
c) ¿Por qué no se pretende una definición del aburrimiento?.....	227
d) “El ser aburrido por algo”: Los ejemplos del libro, la espera en la estación de tren y el pasatiempo	228
§26. La diferencia expositiva del “aburrirse con algo”	232
a) El pasatiempo y el vacío del “aburrirse con algo”	234
b) Los temas ausentes en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30)	236
§27. Distinción temporal del <i>darnos largas</i> en las dos primeras formas del aburrimiento: del no tener tiempo al tener tiempo	238
§28. La puesta en escena del aburrimiento profundo	243

a) La ausencia del pasatiempo en la tercera forma del aburrimiento	244
b) Los momentos estructurales de la tercera forma del aburrimiento: el <i>ser dejados vacíos</i> y el <i>darnos largas</i>	246
c) El <i>ser dejados vacíos</i> del aburrimiento profundo en contraste con el <i>ser dejados vacíos</i> de las dos primeras formas del aburrimiento.....	247
d) El <i>darnos largas</i> del aburrimiento profundo como posibilidad fundamental del Dasein	249
§29. Tiempo y nada: Presentación del instante como fundamento del horizonte temporal	252
a) El horizonte temporal como carácter temporal del <i>ser dejados vacíos</i>	254
b) El ser forzados al instante como carácter temporal del <i>darnos largas</i>	256
A manera de conclusión	260
Bibliografía.....	276
Obras de Heidegger:	276
a) Gesamtausgabe	276
b) Correspondencia	279
Obras de Husserl.....	280
Otros autores primarios	281

Material lexicográfico.....	283
Ediciones griegas.....	284
Literatura secundaria	284

INDICACIONES SOBRE LAS OBRAS CITADAS

1. Escritos de Martin Heidegger

Los escritos de la edición integral (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger que salieron publicados a partir de 1975 en la editorial alemana Vittorio Klostermann serán referenciados del modo como aquí se muestra: la sigla *GA* (*Gesamtausgabe*), número de tomo y número de página. En caso de existir traducción al castellano del tomo citado, la referencia a *GA* irá acompañada, luego de una barra (/), del número de página de la publicación en castellano. Las referencias a *Ser y tiempo* serán señaladas de la siguiente manera: la sigla *SuZ* seguida de los números de página de la versión original del texto en alemán y de la traducción en español, separados por una barra. Con respecto al *opus magnum* se consultó principalmente la decimonovena edición alemana (2006) de Max Niemeyer Verlag, Tübingen, y en algunos casos la *GA* 2; mientras que la versión en español empleada fue la primera reimpresión (2014) de la traducción de Jorge Eduardo Rivera publicada en la editorial Trotta.

SuZ: *Sein und Zeit* (2006); *Ser y tiempo* (2014).

GA 1: *Frühe Schriften* (1978).

GA 2: *Sein und Zeit* (1977).

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1991); *Kant y el problema de la metafísica* (2013).

GA 9: *Wegmarken* (1919-1961); *Hitos* (2014).

GA 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1968); *Tiempo y ser* (2000).

GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002).

GA 19: *Platón: Sophistes* (1992).

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1994); *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (2006).

GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1976); *Lógica. La pregunta por la verdad* (2009).

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975); *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000).

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1983); *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2015).

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (1999); *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (2005).

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1993); *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* (2014).

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993).

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1995); *Introducción a la fenomenología de la religión* (2012), *Estudios sobre mística medieval* (2018).

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1994).

GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (2005).

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1988); *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (2013).

GA 64: *Der Begriff der Zeit* (2004); Conferencia “El concepto de tiempo” (2011), *Tratado El concepto de tiempo* (2008).

GA 80.1: *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932* (2016); *Conferencias. Parte I: 1915-1932* (traducción inédita de Ángel Xolocotzi Yáñez).

GA 82: *Zu eigenen Veröffentlichungen* (2018).

GA 89: *Zollikoner Seminare* (1994); *Seminarios de Zollikon* (2013).

2. Escritos de Platón y Aristóteles

La obra de Platón se cita de acuerdo con la paginación de la edición de Ionnaes Burnet, mientras que los escritos de Aristóteles se citan según la paginación establecida por Immanuelis Bekkeri. Para los escritos de Aristóteles he adoptado las siguientes abreviaturas.

DA *De anima*
 DC *De caelo*
 EN *Ética a Nicómaco*
 Fís. *Física*
 Met. *Metafísica*
 Ret. *Retórica*
 Top. *Tópicos*
 An. Post. *Analytica Posteriora*

3. Otras abreviaturas

D-CGL	James Diggle, et., al: <i>The Cambridge Greek Lexicon</i> (2021).
DK 28	Diels-Kranz: <i>Poema didáctico de Parménides</i> (1960).
Hua IX	Edmund Husserl: <i>Phänomenologische Psychologie</i> (1968).
Hua X	Edmund Husserl: <i>Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)</i> (1996); <i>Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i> (2002).
Hua XLII	Edmund Husserl: <i>Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937)</i> (2013).
Hua XLIII/2	Edmund Husserl: <i>Studien zur Struktur des Bewusstseins (1896-1925)</i> (2020).
Hua-DoK III	Edmund Husserl: <i>Briefwechsel. Teil 4: Die Freiburger Schüler</i> (1994).
LM 528	Laks-Most: <i>Early Greek Philosophy V. Western Greek Thinkers. Part 2</i> (2016).
NA 28	Nestlé-Aland: <i>Novum Testamentum Graece</i> (2020).

INTRODUCCIÓN

Una investigación que tiene por asunto el aburrimiento profundo como camino que muestra la esencia del tiempo puede despertar la expectativa de que la investigación se centrará en señalar cómo este temple ofrece una conceptualización del tiempo, sin embargo, Heidegger no tiene esta intención, sino más bien plantea cómo el temple fundamental brinda una comprensión del carácter temporal de la existencia cuando ésta se deja templar por él. Ahora bien, ha de tomarse en cuenta que nuestro autor emprendió caminos a lo largo de su pensamiento. Así, el aburrimiento es un camino, mas no el único que él anduvo. De modo previo, el filósofo alemán siguió otros senderos encauzados a tematizar el tiempo de la existencia, así como sus determinaciones afectivas. A este respecto llama la atención que desde muy temprano en su pensamiento, nuestro filósofo apostara por la afectividad como anterior a la conciencia. Esta anterioridad de la afectividad de la existencia sobre la conciencia indica para él una primacía ontológica, lo que supone que de su interpretación se obtiene una base originaria del tiempo. Podemos aceptar esto o no, pero lo que es innegable es que el nacido en Meßkirch se atrevió a proponer una alternativa para caracterizar el tiempo de la existencia, la cual es coherente con lo ontológico, en la medida que se refiere a la existencia humana.

Con lo anterior se observa que la investigación fenomenológica del maestro de la Selva Negra en torno a estos temas se distancia de la tradición filosófica que dio prioridad al estudio de la conciencia y del tiempo objetivo. En su lugar, a finales de los veinte, el filósofo alemán propondrá interpretar el tiempo de la existencia a partir de una determinación afectiva fundamental.

Por ende, en este trabajo se consideran estos otros caminos no sólo para enriquecer el estudio de los afectos y del tiempo, sino justamente para visualizar cómo se fue perfilando la propuesta ontológica de la afectividad como modo de apertura y de acceso a la esencia del tiempo. En otras palabras: en el presente trabajo se expone el pensamiento de Heidegger centrado en los afectos y el problema del tiempo, con miras a entender el despliegue de su pensamiento en torno a éstos. El tema y la intención de esta investigación es la siguiente: mostrar cómo desde el temple fundamental se abre y se muestra la esencia temporal de la existencia. Para tales fines, tomaremos como fuentes directas de consulta, análisis, reflexión e interpretación la obra integral (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, específicamente partiremos de los primeros cursos de Friburgo, situados entre 1919 y 1923 y nos detendremos en el curso de Friburgo de 1929/1930; en este andar pasaremos, además, por los cursos de Marburgo (1923-1928) del maestro de la Selva Negra.

En estos cursos se revisan la temporalidad y los afectos de los primeros cristianos, las tentaciones en Agustín, los afectos y las modalidades temporales en Aristóteles, y, posteriormente, en las versiones de *Ser y tiempo*, se presta atención al tema de la angustia ontológica como experiencia de la nada y, fundamentalmente, como aperturidad de la existencia que descubre su carácter temporal, lo que se encamina al planteamiento al que arribaremos: la esencia del tiempo mostrada desde el aburrimiento profundo.

Seguir el camino de la afectividad es necesario por dos razones: la primera, porque la tematización de los afectos en los primeros cursos de Friburgo insinúa una articulación con el tiempo; la segunda y principal, porque a través del camino de la afectividad se muestra cómo Heidegger no sólo va descubriendo que ciertos temples se articulan con el tiempo, sino que los temples fundamentales se convertirán en un modo de apertura y de acceso al tiempo.

La primera pregunta que surge en una investigación de esta índole es la siguiente: ¿Cómo poner de manifiesto el tiempo de la existencia humana? En esta investigación se ha tomado la afectividad como vía para exhibir la temporalidad originaria del Dasein. Por ello, dado que el tiempo originario es el asunto por esclarecer y su “solución” se encuentra en la afectividad fundamental, su estudio irá acompañado de los afectos. En este sentido, hemos formulado una serie de interrogantes que nos orienten en esta investigación, a saber: ¿Cómo llega Heidegger a la propuesta de esclarecer la esencia del tiempo mediante un temple de ánimo fundamental como el aburrimiento profundo? ¿Cómo y por qué es posible develar la esencia del tiempo a partir del aburrimiento profundo? ¿Hasta qué punto el aburrimiento profundo como temple de ánimo fundamental muestra la esencia temporal del Dasein?

Como ya se ha venido indicando, esta investigación apunta a exhibir la conexión de sentido entre el tiempo y los afectos en los primeros trabajos del filósofo de Friburgo, con miras a plantear que el aburrimiento profundo muestra (en su carácter ontológico) la temporalidad originaria de la existencia humana. La idea de que el temple fundamental muestra el tiempo alcanzó seriedad en *Ser y tiempo* y desde luego en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En las lecciones previas, Heidegger muestra una relación entre el tiempo y los afectos como ejercicios reflexivos motivados fundamentalmente por sus lecturas de Pablo, Agustín y Aristóteles. Así pues, en la presente investigación se estudian los momentos en los que se hace patente el tema de los afectos y el tema del tiempo y cuando las circunstancias de lo revisado lo posibiliten preguntarse por su relación. Los enfoques metodológicos que nos servirán en esta investigación serán, por un lado, el histórico-sistemático y, por otro lado, el temático-metodológico. Con el primer enfoque se busca precisión con respecto al *momento* y al *lugar* de las lecciones, tratados y conferencias; y con

la organización acerca de estos trabajos se busca establecer la *ordenación* de los trabajos estudiados. Con el segundo enfoque, se pretende conservar la mirada en el tema sin perderlo de vista.

Debido a que el tema estudiado por el mago de Meßkirch en sus escritos presentará cambios en el modo de tratarlo y en lo que de él se obtenga, será de utilidad en esta investigación servirnos del perfil metodológico para tomar con cuidado los cambios que surjan en torno al tema, de cara a comprender las consecuencias de tales cambios. En suma, lo que con estos criterios se persigue es delimitar y tejer el tema de la mejor manera posible. Esto será posible gracias a la publicación de la obra integral (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, ya que permite tener un panorama más claro y amplio de su pensamiento. Así pues, el hilo conductor que seguiré en esta investigación será el camino del filósofo de Friburgo en torno a la afectividad y el tiempo.

Ahora bien, la observación que hizo nuestro autor en sus lecciones de Marburgo sobre Aristóteles acerca del exiguo estudio estrictamente filosófico que existe en torno a los afectos sigue teniendo validez hoy en día, dado que aún hay mucho que decir desde la filosofía y más aún desde la fenomenología acerca de los afectos y de su papel metódico sobre el tratamiento de temas mayores. Si bien es cierto que actualmente llama más la atención el abordaje de este tópico, poco se ha dicho acerca de su relación con el tiempo.

Por ende, estas consideraciones nos exigen el abordaje de estos temas. Lo que de ello resulte será un aporte para la filosofía, la fenomenología y disciplinas afines. En el ámbito filosófico y fenomenológico, la presente investigación pretende dos cosas: (i) propiciar el diálogo filosófico en torno a estos temas; (ii) invitar a que se sigan realizando investigaciones

de esta índole para dar continuidad a estos trabajos e incluso para abrir otras líneas de investigación de la fenomenología hermenéutica.

Este trabajo también ofrece un aporte a las disciplinas afines a la filosofía, pienso en la psicología, la pedagogía, por citar algunas, ya que, al evidenciar un interés y una preocupación por las emociones de las personas, es natural que busquen alternativas sobre este asunto en la filosofía. En este sentido, probablemente los involucrados en estas disciplinas se pregunten por las herramientas y perspectivas actuales de la filosofía respecto a estas cuestiones, lo que puede propiciar más adelante debates y discusiones sobre la afectividad entre estas disciplinas.

Con lo anterior, se puede señalar, además, la actualidad de esta investigación fenomenológica, por un lado, ésta fue establecida en primer lugar por Edmund Husserl y posteriormente por Heidegger¹. Dado que este último situó el estudio de la afectividad en sede ontológica y los pensadores anteriores a él (salvo Husserl que la colocó en el plano de la fenomenología) se instalaron en sede psicológica, me ocuparé de estudiar el pensamiento de la afectividad del maestro de la Selva Negra; por otro lado, la actualidad de esta indagación se evidenciará con la confirmación de la siguiente hipótesis:

¹ Tras la reciente publicación de obras inéditas de Husserl sobre el tema de la afectividad en un sentido fenomenológico, cabe mencionar los volúmenes 42 y 43 de la Husserliana. De entre los diversos temas tratados en *Hua XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, el filósofo moravo se ocupó de la afectividad, el afecto y la afección; mientras que en *Hua XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Husserl estudia el acto del ánimo, la apercepción del ánimo, el carácter del sentimiento, la intencionalidad del ánimo, la constitución del carácter del ánimo, la conciencia del sentimiento, etc. Como se sabe, en *Investigaciones lógicas*, Husserl distingue las vivencias del sentimiento intencionales de las sensaciones afectivas. Sobre este tópico se recomienda revisar el artículo de Ignacio Quepons intitulado “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”, publicado en 2016 en la revista *Diánoia* de la UNAM.

El camino de Heidegger muestra que su temprano interés por estudiar el tema de los afectos lo condujeron al descubrimiento y desarrollo de los templos fundamentales que, tomados como perspectiva de investigación ontológica, le permitieron a finales de los años veinte, el abordaje temático y metódico del tiempo originario. En tal sentido, este abordaje temático y metódico del temple fundamental, a saber, el aburrimiento profundo, propiciará el descubrimiento de los caracteres ontológicos que constituyen el tiempo de la existencia.

En esta breve exposición hemos establecido los componentes metodológicos de la investigación, en lo que sigue expondremos la estructura capitular de esta tesis.

La presente indagación consta de cuatro capítulos, cuya distribución es la siguiente: El primer capítulo, intitulado “Tiempo y afecto en la experiencia religiosa de la vida fáctica”, está estructurado en dos partes, por lo que reúne dos trabajos que intentan destacar el tema del afecto en Pablo y en Agustín. En el caso de Pablo, se establece una relación entre la temporalidad atribulada de la vida fáctica de los cristianos primitivos con el evento de la *παρουσία*, siendo esta última un concepto temporal, al tratarse de un acontecimiento único (instante), esto es, irrepetible. La relación que se muestra en la primera parte de este primer capítulo permite mostrar una relación entre la tribulación y la *παρουσία*. Dicha articulación sólo queda insinuada en el texto de Heidegger; pero de esta mención hemos tomado esta relación para desarrollar esta parte del trabajo, dado los fines perseguidos en esta investigación. Respecto a la segunda parte, el tema es la vida fáctica de Agustín, en donde se destaca el papel de la tentación y la molestia como determinaciones de su existencia. En esta parte se contrasta las formas de la tentación con las modalidades existenciales del Dasein cotidiano, dado que a partir de un tema en común entre cada forma y modalidad es posible establecer puntos de encuentro. De los capítulos aquí reunidos, únicamente en esta segunda

parte no está en juego el tema del tiempo porque en su lección sobre el obispo de Hipona, Heidegger sólo se centró en tres rasgos de la caracterización de la vida fáctica, a saber: la vida como tentación, como molestia y como cura (*Bekümmierung*).

El segundo capítulo, titulado “Los afectos y el tiempo en las lecciones de Friburgo y Marburgo sobre Aristóteles”, también está distribuido en dos partes: en la primera destacamos los temas del mundo, de la vida, de la admiración y de la temporalización a partir de la traducción heideggeriana de los primeros dos capítulos del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, a excepción de la temporalización que proviene de la traducción de un fragmento del capítulo 6 del libro duodécimo de la *Metafísica*. En la segunda parte, el tema del afecto y el tiempo tiene un despunte importante, debido a que Heidegger consultó otras obras de Aristóteles como la *Ética a Nicómaco*, la *Retórica* y la *Física*, principalmente. Estas obras le permitieron al filósofo alemán desarrollar diversas maneras de presentarse del afecto y del tiempo. En esta parte del capítulo segundo, hemos destacado estas diversas maneras de exponerse de ambos temas, subrayando al final de la tematización del miedo, ya que será el primer antecedente de este afecto respecto de lo que Heidegger desarrollará en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y en *Ser y tiempo*.

El tercer capítulo, intitulado “La angustia ontológica como apertura de la temporalidad originaria en las versiones de *Ser y tiempo*”, exhibe el taller de ideas del filósofo alemán en torno a lo que ya venía planteando en semestres anteriores. Como nos informa, Xolocotzi (2007: 150) nuestro autor aprendía de sí mismo al estudiar sus propios manuscritos. En tal sentido, hemos de tomar en cuenta este proceso de aprendizaje del filósofo alemán y estimar cómo despliega sus ideas a lo largo de los años. Así pues, para el desarrollo de este tercer capítulo se contrastaron las tres versiones de *Ser y tiempo* a fin de

destacar el papel de apertura de la angustia ontológica en la temporalidad originaria del Dasein. No obstante, para el abordaje temático de la angustia tuvimos que asegurar el camino por el cual Heidegger tuvo que andar para que descubriera la función metódica de la angustia como reveladora de la nada (tiempo). Por eso, en la exposición de este trabajo se hizo una revisión del contexto de la pregunta por el tiempo, pasando por el antecedente de la pregunta por el sentido del ser en las lecciones sobre el *Sofista* de Platón (Semestre de invierno de 1924/25), de cara a plantear el hilo conductor del mago de Meßkirch, a saber: el concepto de tiempo. A partir de este hilo conductor se fue abriendo el camino para tematizar la cotidianidad del Dasein, la disposición afectiva y la comprensión del tiempo hasta desencadenar en la tematización del miedo a la muerte como determinación del Uno y el anticiparse ante la muerte como caracterización del Dasein propio, esto con la intención de establecer las perspectivas temporales que se encuentran en juego en cada modalidad de ser de la existencia.

El cuarto y último capítulo, titulado “El aburrimiento profundo como camino que muestra el tiempo originario”, exhibe el desarrollo del pensamiento de Heidegger respecto a cómo tratar de elucidar la temporalidad originaria del Dasein. Dado que el tema central es el aburrimiento revisamos los antecedentes de este tema en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), debido a que en ella se tematiza por primera vez el aburrimiento junto con la angustia. Esta primera presentación del aburrimiento tiene la intención de señalar la importancia de este temple fundamental como camino para esclarecer la esencia del tiempo, empero, para elaborar este capítulo no sólo tomamos estas lecciones, sino que contrastamos estas reflexiones del maestro de la Selva Negra en torno al aburrimiento y el tiempo con la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” sostenida en 1929 y 1930, ya

que ello nos permite destacar temas y descartar otros, obteniendo con ello un posicionamiento asentado del filósofo de Friburgo.

Finalmente, realizo algunas observaciones acerca de la terminología de Martin Heidegger con relación a las traducciones que se han hecho de los términos centrales que serán empleados frecuentemente en esta investigación, con miras a señalar las interpretaciones que hemos adoptado para estos términos. Uno de los conceptos centrales de esta investigación es *Zeitlichkeit*, el cual usualmente es traducido como “temporalidad” (García Norro, 2000), por su parte Jorge Eduardo Rivera (1997) lo traduce como “temporeidad”. Como se puede apreciar, el término da pie a que se propongan diferentes vocablos para traducirlo. Si no nos atenemos a un término específico para referirnos a este concepto puede dar lugar a confusiones. Por tal motivo, hemos homologado el concepto en esta tesis, aun cuando hemos adoptado traducciones parciales de otro traductor.

En el prólogo de su traducción, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger, Juan José García Norro advierte que este concepto es difícil de traducir (García Norro, 2000: 12); la dificultad aumenta cuando nos interrogamos por el sentido que el mago de Meßkirch le asigna a este término en sus escritos. Por ejemplo, en *Introducción a la fenomenología de la religión* el filósofo alemán emplea el término *Zeitlichkeit*, empero, pese a que esta lección está consagrada a la tematización del tiempo, el tratamiento de esta problemática dista mucho de ser la presentada en *Ser y tiempo* (Cfr. Dastur, 2006: 25). El término *Zeitlichkeit* en *Introducción a la fenomenología de la religión* (Semestre de invierno de 1920/21) e incluso en *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (Semestre de verano de 1924) tiene el sentido de extensión de la existencia. Sin embargo, en ambos cursos he decidido conservar la traducción de *Zeitlichkeit* como “temporalidad”. En cambio,

cuando *Zeitlichkeit* adquiere el sentido técnico de *tiempo propio del Dasein*, he adoptado la solución de Alejandro Vigo para traducirlo como “temporalidad originaria” (Vigo, 2008: 42).

Otro término relevante en esta investigación es *Temporalität*, el cual ha causado no pocas dificultades a los traductores. José Gaos (1951) lo vierte como “temporiedad” y Jorge Eduardo Rivera (1997) conserva esta misma traducción. Por su parte, Juan José García Norro (2000) lo traduce como “temporaneidad” y, finalmente, Irene Borges-Duarte (1997), motivada por la lectura de Jean Grondin, vierte el término en cuestión como *temporalitas*.

Como se sabe, *Zeitlichkeit* significa temporalidad; pero si tomamos el término *Temporalität* notamos que literalmente significa lo mismo, solo que el término está latinizado. No obstante, conceptos de procedencia latina, griega, inglesa y francesa han sido adoptados en la lengua alemana, de ahí que no nos sorprenda que Heidegger aprovechara esta versatilidad de la lengua alemana para emplear un doble teclado, en este caso, alemán – latín, con la intención de expresar distinciones conceptuales.

Por eso vemos que en el marco de los trabajos de 1927 (*Ser y tiempo y Los problemas fundamentales de la fenomenología*) la *Temporalität* indica la temporalidad del ser y la *Zeitlichkeit* expresa la temporalidad del *Dasein*. Sin embargo, en el curso del semestre de invierno de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, este último concepto fue empleado en un sentido común. Es decir, en el marco del curso de 1925/26 la *Zeitlichkeit* fue interpretada en el sentido vulgar de intratemporalidad; mientras que la *Temporalität* fue vertida como temporalidad del *Dasein* (Dastur, 1992: 179, n.8). Acerca de esta indecisión semántica podemos indicar que Heidegger estaba experimentando con los conceptos que se

erigirían como fundamentales en su intento por elaborar una ontología fundamental a finales de los años treinta.

Sobre nuestra posición respecto de cómo traducir el término *Temporalität* nos inclinamos por la solución de Jean Grondin para la edición francesa, solución que a su vez fue adoptada por Irene Borges-Duarte en su traducción castellana del libro *La <<segunda mitad>> de Ser y tiempo* de Friedrich Wilhelm von Herrmann. En este texto, Borges-Duarte (1997) comenta en una nota al pie el motivo de su elección: “Sigo decididamente la excelente sugestión de Jean Grondin en su obra *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger* [...] donde propone aceptar la vía heideggeriana de latinización de los términos con los que, en esta época, busca expresar la carga transcendental de algunos conceptos, mediante la utilización del mismo latín, puesto que el recurso heideggeriano es difícilmente traducible en las lenguas de él derivadas” (Borges-Duarte, 1997: 35, n. 19).

El motivo principal por el cual adoptamos el término latinizado para traducir el término *Temporalität* por *temporalitas* obedece no sólo a la sugerencia aducida por Jean Grondin e Irene Borges-Duarte, sino también a la lectura que se hace del latín al adoptarlo al elenco de palabras que conforman la lengua castellana, es decir, se la lee con fluidez, además, de que con su adopción se evita la confusión entre la traducción del término *Zeitlichkeit* como “temporalidad” y la *Temporalität* como *temporalitas*. De este modo es más fácil distinguir a qué término nos referimos cuando empleamos uno u otro de estos vocablos.

Con respecto a los términos que hacen alusión a la afectividad, cabe mencionar las siguientes precisiones por capítulos. En el capítulo 1, Heidegger utiliza el concepto *religiöse Leidenschaft*, “pasión religiosa” (GA 60, 68) y *Affekte*, “afectos”, (GA 60, 98) para referirse

a la tribulación de Pablo²; por su parte, Agustín se refiere a *Affekte*, “afectos”, tales como la *tentatio* (tentación) y la *molestia* (molestia), Heidegger interpreta esta última como *Bedrängnis* (GA 60, 294).

En el capítulo 2, el maestro de la Selva Negra traduce θαυμάζειν de tres maneras distintas: *Bewundertwerden* (GA 62, 27), el cual vertimos como “ser admirado”, *Erstauntsein* (GA 62, 37-38) como “admiración” y *Verwunderung* (GA 62, 43, 45, 95) como “extrañeza”; mientras que πάθος va a ser traducido por el filósofo de Friburgo como *Zustand* (GA 18, 4), en nuestra versión “estado” y como *Befindlichkeit* (GA 18, 4), esto es, “disposición afectiva”. En la mayoría de los casos traduzco πάθος como “afecto”; en este mismo tenor vierto el plural πάθη como “afectos”. Por su parte, traduzco λύπη de dos maneras distintas según sea el caso. En Aristóteles tendrá el sentido de “dolor” y en Heidegger de “miedo” (*Furcht*) (GA 18, 246).

En el capítulo tercero, el mago de Meßkirch utiliza el vocablo *Befindlichkeit*, el cual interpretamos como “disposición afectiva”. Aquí nos distanciamos de la traducción de Gaos, quien vierte esta palabra como “encontrarse”, porque no indica expresamente la *manera* o el *cómo* se encuentra la existencia, mientras que el término “disposición afectiva” resalta justamente lo que, en el orden ontológico, Heidegger entiende como la designación del existencial fundamental del Dasein (*SuZ*, 134/153), a saber: el *estado afectivo* en el que éste siempre se encuentra. En este mismo capítulo, traducimos, además, *Angst* como “angustia” y, en ocasiones, “angustia ontológica” para distinguirla de “miedo” (*Furcht*).

² Para los tres sentidos de “tribulación” según la interpretación de Heidegger en el semestre de invierno de 1920/21, véase la entrada “El concepto de tribulación”, inciso a) del §3 del capítulo primero de esta tesis.

En el capítulo cuarto nos apegamos a las traducciones de Alberto Ciria y Ángel Xolocotzi para los vocablos de las tres formas del aburrimiento, a saber: *Gelangweiltwerden von* como “ser aburrido por algo”, *Sichlangweilen bei* como “aburrirse con algo” y *es ist einem langweilig* como “uno se aburre”.

Paréntesis obligado: En las correspondientes notas al pie doy razones por las cuales decido traducir un término (alemán o griego) de cierta manera. Por ejemplo, dado el carácter polisémico de los vocablos griegos, he respetado la traducción de Heidegger cuando es el caso, en caso contrario, ofrezco mi propia interpretación.

Finalmente, traduje las citas y referencias de obras escritas en alemán que no han sido vertidas al castellano y modifiqué conceptos técnicos en algunas citas vertidas al español con la intención de conservar una terminología fija en los conceptos empleados en esta investigación, también traduje citas y referencias tomadas de fuentes griegas, aunque cuenten con traducción al castellano, a fin de, en primer lugar, ser más fiel a la interpretación de Heidegger y, en segundo lugar, para contrastar su interpretación con la mía.

Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν
γράφεσθαι, αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς
ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. (1 Tes. 5, 1-2)

PRIMER CAPÍTULO: TIEMPO Y AFECTO EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LA VIDA FÁCTICA

Martin Heidegger tuvo su primer acercamiento directo de la fenomenología de Edmund Husserl cuando estudiaba teología en la Universidad de Friburgo a partir del semestre de invierno de 1909-1910 al semestre de verano de 1911 (Xolocotzi & Tamayo, 2012: 44-45; Denker, 2011: 31). Este acercamiento se dio a través de las lecturas de las *Investigaciones lógicas*. Así lo relata Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*:

Mis estudios académicos comenzaron en el verano de 1909-1910, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Pero el trabajo principal, dedicado a la teología, dejaba aún espacio suficiente para la filosofía, que pertenecía desde luego al plan de estudios. Así que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad (GA 14, 93/95).

En 1916 Heidegger conoce personalmente a Husserl en Friburgo y se convierte en su asistente en 1919 (GA 14, 97-98/99). En esta relación, al principio, amistosa Heidegger se apropia de la fenomenología del filósofo moravo³, quien le pide se haga cargo de un curso

³ La amistad entre Husserl y Heidegger se enfría en 1925 cuando juntos colaboran con la entrada “Fenomenología” para la Enciclopedia Británica, ya que en esta colaboración se evidenciaron diferencias de opinión (Mendoza-Canales, 2015: 110). El artículo “Phänomenologie” para la *Encyclopedia Britannica* salió publicado en *Hua IX*, a partir de la página 237 y ss. En 1925 Heidegger presenta sus conferencias de Kassel, en ellas pueden identificarse lo que Heidegger rescata de la fenomenología de Husserl y lo que considera sus desatinos. Para tales efectos pueden consultarse las siguientes páginas de las conferencias de Kassel: 70-71, 74 y 96. Tales diferencias de opinión también pueden verse en los anexos de una carta que envió Heidegger a Husserl el 22 de octubre de 1927. En dicha carta Heidegger destaca que Husserl no aclara la constitución trascendental del mundo, en su lugar Heidegger enfatiza el problema central de *Ser y tiempo*: “¿Cuál es el modo de ser del ente en el que se constituye “mundo”? Este es el problema central de *Ser y tiempo*, es decir, una ontología fundamental del Dasein.” („Welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich “Welt” konstituierte? Das ist das zentrale Problem von Sein u. Zeit – d. h. eine Fundamentalontologie des Daseins“) (Hua-Dok III, 146). Como se observa, para Heidegger el problema de *Ser y tiempo* es la ontología fundamental del Dasein. En este sentido, la constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Para dejar aquí los desacuerdos, cabe un ejemplo más, Heidegger no está de acuerdo con Husserl en considerar el ente como un hecho, porque para Heidegger el hombre nunca es una cosa presente sino una existencia (Hua-Dok III: 144-148).

sobre fenomenología de la religión debido a que Heidegger tenía una formación teológica. No obstante, el filósofo alemán había abandonado en 1911 sus estudios teológicos (Xolocotzi, 2023: 29) para dedicarse a la filosofía que, como se sabe, era su vocación. Justamente, el maestro de la Selva Negra se doctora *summa cum laude* en Filosofía en la Universidad de Friburgo el 26 de julio de 1913 bajo la asesoría de Schneider con el trabajo *La doctrina del juicio en el psicologismo* (Xolocotzi & Tamayo, 2012: 47; Denker, 2011: 40-41). Finalmente, bajo la dirección de Rickert nuestro autor presenta su tesis de habilitación titulada *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto* en la Facultad de Filosofía en 1915 (Xolocotzi & Tamayo, 2012: 51; Denker, 2011: 43-45).

En el contexto del curso sobre fenomenología de la religión (1920/21) se observa cómo Heidegger lleva a cabo la fenomenología inaugurada por Husserl. ¿Cómo concibe el mago de Meßkirch la fenomenología en su curso sobre Pablo? Traslado un fragmento de su concepción:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí indicar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado <<puede ser puesta en fenómeno>>, esto es, se puede preguntar:

- 1) por el <<qué>> originario que es experimentado en él (contenido);
- 2) por el originario <<cómo>> en que es experimentado (referencia).
- 3) por el originario <<cómo>> en que el sentido de relación es ejercido (ejercicio).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. <<Fenómeno>> es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La <<fenomenología>> es la explicación de esta totalidad de sentido, da el <<λόγος>> de

los fenómenos, <<λόγος>> en sentido de <<verbum internum>> (no en el sentido de la logicización) (GA 60, 63/88).

Como se puede notar en la cita, el filósofo de Friburgo se apropió de la fenomenología de Husserl, empero, si se revisa en particular este curso sobre el apóstol Pablo, ya se observa una idea propia de la fenomenología en Heidegger, además, como se sabe, el mago de Meßkirch ya cuestionaba desde 1917 la concepción husserliana de la fenomenología. Para un botón de muestra, contamos con el testimonio de algunas cartas del filósofo alemán que expresan las diferencias y descontentos sobre los alcances de la fenomenología planteados por el filósofo moravo⁴.

A partir de los primeros cursos de Friburgo y, fundamentalmente, a partir del primer curso sobre Aristóteles (semestre de invierno de 1921/22), Heidegger formulará su propia idea de fenomenología como ontología (Cfr. GA 61, 60; GA 63, 2; SuZ, 27-28, 35 y 38; GA 24, 3)⁵.

⁴ En la carta del domingo de Pentecostés de 1917, Heidegger le escribía a su esposa Elfride lo siguiente: “No puedo admitir la fenomenología de Husserl como definitiva, aunque se aproxima a la filosofía, porque es demasiado limitada y sin sangre en el inicio tanto como en el propósito, y porque no es dable absolutizar semejante posición” (Heidegger, 2008: 75). El 14 de julio de 1923 Heidegger (2003: 35) le escribe a Jaspers que “Husserl está totalmente fuera de quicio, va de aquí para allá diciendo trivialidades” y el 29 de marzo de 1925 Heidegger le escribe a Hannah Arendt que “los días con Husserl han sido una decepción porque está muy cansado y se hace viejo a un ritmo asombrosamente rápido” (Heidegger, 2000: 20). Poco tiempo después de conocer y trabajar con Husserl, Heidegger considera que el filósofo moravo hace cualquier cosa menos filosofía. Acerca de esto, véase el trabajo de Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2011b), pp. 83, 86, 97.

⁵ En la primera lección sobre Aristóteles, titulada *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung)* (GA 61), Heidegger desarrolla conceptualmente la filosofía como fenomenología ontológica. En dicha lección el filósofo alemán elabora varias formulaciones en torno a la filosofía: es una vivencia (GA 61, 14), es la cosa puesta en el preconcepto (GA 61, 25), es un cómo del comportarse (GA 61, 50). Estas consideraciones van a desembocar en una ciencia fundamental (GA 61, 57) que tiene como asunto principal el comportamiento reconocido del ente como ser (sentido del ser) (GA 61, 58-60). Por ende, el maestro de la Selva Negra puede afirmar que la filosofía es <<ontología>>, y radicalmente es fenomenología ontológica (GA 61, 60). En tal sentido, la filosofía para Heidegger es un cómo fundamental de la vida misma (GA 61, 80). Acerca de este asunto, escribe Heidegger en el último curso de Friburgo lo siguiente: “La ontología moderna no es, sin embargo, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con

En este contexto de una fenomenología interpretativa cabe situar los primeros cursos de Friburgo que analizaremos en este primer capítulo. El primer curso del semestre de invierno de 1920/21 se titula *Introducción a la fenomenología de la religión*, en él Heidegger interpreta la vida fáctica de los cristianos primitivos desde la pluma de Pablo; el segundo curso es del semestre de verano de 1921 y tiene por nombre *Agustín y el neoplatonismo*, en este último, el filósofo de Friburgo interpreta la vida fáctica de Agustín en tres sentidos, a saber: la vida como cura, tentación y molestia.

En este capítulo primero persigo los siguientes objetivos: (i) Determinar la relación entre el fenómeno de la *παρουσία* y la tribulación con la intención de mostrar la influencia que ejerce la situación afectiva de Pablo (mundo propio) en la situación afectiva de la comunidad cristiana (mundo compartido). (ii) Resaltar los rasgos esenciales de la vida fáctica (ser tentado, estar molesto) caracterizadas en las lecciones sobre el obispo de Hipona, con la intención de compararlos con las modalidades del ser del Dasein cotidiano expuestas en *Ser*

aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. *Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación*. Ontología de la naturaleza, ontología de la cultura, ontologías materiales: tales son las disciplinas en las que se pone de relieve, en función de su carácter temático-categorial, el contenido de objeto de esas regiones. Lo que así se logra sirve de hilo conductor en el problema de la *constitución*, las condiciones de la génesis y la estructura de la *conciencia* de objetos de uno u otro género. Pero es a la inversa: sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado. [...] La fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología” (GA 63, 2/18-19). Como se puede apreciar, el concepto de fenomenología que Heidegger toma de Husserl es asumida fundamentalmente como método sin perder su sentido como ciencia del ser. Por ello, declara el filósofo alemán en *Ser y tiempo*: “La expresión <<fenomenología>> significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta. [...] El término <<fenomenología>> expresa una máxima que puede ser formulada así: <<¡a las cosas mismas!>> - frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como <<problemas>> a través de generaciones” (SuZ, 27-28/48). Y sigue: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*.” (SuZ, 35/55). Y más adelante afirma el filósofo alemán: “La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*.” (SuZ, 38/58). Y para no alargarnos más en esta nota al pie colocaré una breve cita de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: “La expresión <<fenomenología>> es la denominación del método de la filosofía científica en general” (GA 24, 3/27).

y *tiempo*. Dado que en esta parte de la investigación no existe una tematización del tiempo, me enfoco únicamente en la exposición del afecto en este curso de Friburgo de 1921.

Mi propuesta de este capítulo consiste en mostrar cómo Heidegger interpreta la afectividad de la vida fáctica en los primeros cursos de Friburgo, ya que en el semestre de invierno de 1920/21, el filósofo alemán proporciona un estudio que permite vislumbrar una articulación entre el tiempo y los afectos, a saber: la relación tribulación- *παρουσία*; mientras que en el semestre de verano de 1921 nuestro autor expone los caracteres ontológicos de la existencia, estos son: la tentación, la molestia y la cura.

Procuramos, en la medida de lo posible, recuperar la relación tiempo-afecto en estos cursos de Friburgo, sin embargo, cabe decir que en el curso del semestre de verano de 1921 no existe esta relación, ya que el tema del tiempo es dejado de lado, mas no así el tema del afecto. No obstante, en lo que resta de la investigación se establecerá una conexión de sentido entre el tiempo y el afecto, esto según los alcances de las fuentes consultadas por el maestro de la Selva Negra. Con lo anterior, resulta pertinente comenzar con la relación que se establece entre la tribulación y la *παρουσία* en el semestre de invierno de 1920/21.

La estructura del presente capítulo está dividida en dos partes con cuatro secciones cada una. La primera parte corresponde al estudio de la vida fáctica de Pablo, en la cual se apunta a los temas de la tribulación (o aflicción), de la *παρουσία* y del mundo. Respecto a las cuatro subdivisiones de esta primera parte cabe comentar someramente acerca de lo que se tratará en ellas. La primera sección se ocupa de plantear el tema de la fenomenología en los primeros cursos de Heidegger en Friburgo; en la segunda sección introduzco los temas fenomenológicos presentados en el curso sobre el apóstol Pablo, apuntando con ello a los

conceptos fundamentales que se pretenden dilucidar en este capítulo. Por ello, en la tercera sección elaboro un glosario de estos conceptos centrales a partir de lo que el filósofo de Friburgo brinda en su curso. En la última sección expongo la relevancia de la tribulación en la experiencia religiosa de la *παρουσία* de los primeros cristianos, con dirección a una consideración final sobre la *παρουσία* y el *καιρός*.

La segunda parte de este capítulo corresponde al estudio de la vida fáctica de Agustín en donde se comparan los rasgos esenciales de la vida fáctica (tentada) con las modalidades de ser del Dasein cotidiano de *Ser y tiempo*. Esta segunda parte comprende las siguientes secciones: en la primera sección introduzco la vida fáctica como tentación y molestia en las lecciones sobre Agustín, siendo estos los temas centrales que intento destacar en este capítulo; en la segunda sección expongo el tema del mundo como fundamento de las tentaciones, con miras a establecer las conexiones de sentido entre las modalidades de ser de la vida fáctica tematizadas en el curso del semestre de verano de 1921 y las modalidades existenciales del Dasein cotidiano caracterizadas en *Ser y tiempo*. En la tercera sección me ocupo del tema de la vida como molestia, desde su determinación y desde sus interpretaciones.

§1. La vida fáctica como tema de la fenomenología

A diferencia de Husserl, quien apuntaba que el problema constitutivo y más radical de la fenomenología era el ego trascendental (Husserl, 1998: 36), el maestro de la Selva Negra concibe (en el contexto de las primeras lecciones de Friburgo) que el tema central de la fenomenología era la vida fáctica; más adelante (en el contexto de Marburgo) lo será el Dasein. La presentación de este tema como fenómeno originario de la filosofía se presenta

por primera vez en la lección del semestre de verano de 1920 titulada *Fenomenología de la intuición y de la expresión (Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks)* (GA 59, 15). En los siguientes semestres que comprenden el periodo de 1920-1923 se mantendrá y desplegará el tema de la vida fáctica, fundamentalmente se estudiará a fondo a partir de las lecciones sobre el protocristianismo, Agustín y Aristóteles hasta su profundización en la última lección de Friburgo⁶.

Ahora bien, la primera lección en la que se despliega el tema de la vida fáctica, en sede religiosa, por así decirlo, es la del curso del semestre de invierno de 1920/21 titulada *Introducción a la fenomenología de la religión (Einleitung in die Phänomenologie der Religion)*. Esta lección y la que le sigue, *Agustín y el neoplatonismo (Augustinus und der Neuplatonismus)*⁷, se conocen con el mote “fenomenología de la religión”⁸; pero, como se

⁶ Las lecciones cuyo tema es la vida fáctica son: la del semestre de invierno de 1920/21 (*Introducción a la fenomenología de la religión, Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), la del semestre de verano de 1921 (*Agustín y el neoplatonismo, Augustinus und der Neuplatonismus*), ambas publicadas en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Band 60*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995; la del semestre de invierno de 1921/22 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*) publicada en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Band 61*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985; la del semestre de verano de 1922 (*Interpretación fenomenológica de tratados selectos de Aristóteles sobre ontología y lógica*) publicada en *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Band 62*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005; y la del semestre de verano de 1923 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*) publicada en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Band 63*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988.

⁷ Cabe señalar la complejidad del volumen 60, ya que como bien apunta Alfred Denker (2021: 280): “Al leer la primera parte debemos tener en cuenta que el texto se basa en las transcripciones de los estudiantes y no en un manuscrito de Heidegger. Si queremos estudiar el movimiento interno del pensamiento de Heidegger y el desarrollo de su fenomenología de la religión, debemos comenzar con la tercera parte.” Dado que la mayor parte del volumen 60 procede de los apuntes de los estudiantes, nos hemos visto impelidos a retomar estas partes para desarrollar este trabajo. De modo general, cabe agregar acerca de la fidelidad de la obra de Heidegger a la que tenemos acceso lo siguiente: “Los manuscritos de Heidegger son en muchas ocasiones simplemente una lista de términos guía, desglosados en la presentación oral. Por otra parte, los apuntes de alumnos presentan una gama de estilos y formas que van desde manuscritos que resumen en pocos enunciados lo expuesto por Heidegger, hasta otros que fueron redactados después de la clase a partir de lo que los alumnos recordaban” (Xolocotzi, 2004: 23). Como se sabe, no todas las lecciones de Heidegger proceden de sus alumnos, ni todos sus manuscritos fueron escritos en forma de lista, sino que también fueron redactados de manera detallada.

⁸ Los apuntes de una lección que Heidegger quiso pronunciar de 1918 a 1919 con el título *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval (Die philosophischen Grundlagen der mittelalterischen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)* publicados en GA 60 (303-337)

sabe, lo que Heidegger persigue en las lecciones es la tematización fenomenológica de la experiencia religiosa de la vida fáctica, en concreto de la experiencia religiosa de Pablo y de Agustín. Estas dos lecciones guardan ciertas similitudes en torno al carácter de sus fuentes, las cuales no sólo son histórico-religiosas, sino que, además, testimonian de propia voz las experiencias religiosas de sus autores al ser escritas por su propia mano. En este sentido, el mago de Meßkirch pretende estudiar la vida fáctica de la experiencia religiosa a partir de figuras representativas del cristianismo como son Pablo y Agustín.

Con la intención de resaltar la vida fáctica a través de la exposición de las experiencias originarias de los exponentes más relevantes en el contexto de la historia de la religión, el filósofo de Friburgo elige a Pablo y Agustín. Para tales fines expositivos, el maestro de la Selva Negra selecciona lo que a su juicio representan los documentos más emblemáticos y originales de la postura religiosa de ambos autores, a saber: las epístolas paulinas y las

no sólo caben dentro de este mote, sino que representan su antecedente. En estos fragmentos Heidegger ya muestra un distanciamiento con Husserl respecto a la idea de fenomenología y muestra su intento por dilucidar la experiencia mística en el sentido de la experiencia inmediata de Dios. En estos esbozos Heidegger pretende sentar las bases de una genuina fenomenología de la religión acudiendo a la experiencia mística medieval. Autores como Theodore Kiesel (1997: 80), Mattias Jung y Holger Zaborowski (2013: 10 y ss.), Carlos Másmela (2000: 11), entre otros, ven en el periodo de 1917-1919 un paradigma particular. Para Kiesel (1997) la experiencia religiosa es un paradigma fenomenológico, mientras que para Jung y Zaborowski (2013) la religiosidad de los cristianos primitivos es el paradigma de la vida fáctica y para Másmela (2000) la religiosidad cristiana primitiva es el paradigma de la experiencia kairológica del tiempo. Para Heidegger “el cristianismo primitivo es el paradigma histórico para la transposición del centro de gravedad de la vida fáctica en el mundo propio” (GA 58, 61). Kiesel (1997) está interesado en aclarar la fase inicial de Heidegger en torno a sus reflexiones acerca de la fenomenología de la religión, para ello emplea la estrategia de la cronología biológica, de cara a descubrir el progreso filosófico del joven Heidegger durante este periodo (Kiesel, 1997: 81). Finalmente, gracias a las cartas que Heidegger le escribe a Elfride, su esposa, se sabe que, a partir de 1918, el filósofo alemán se encuentra meditando científicamente en torno a una filosofía de la religión; son tiempos de penurias y hambre por causa de la Primera Guerra Mundial (véase las cartas de Heidegger a Elfride a partir de 1918). No obstante, Heidegger se muestra entusiasta frente a este entorno y sueña con una vida religiosa con su familia. En este sentido, vemos en una carta fechada el 7 de mayo de 1918 que Heidegger le escribe a su mujer la garantía de edificar en el futuro, junto a su familia, una vida religiosa propia, originaria, que se irradie a su trabajo (Heidegger, 2008: 82). En este mismo tenor, se lee en la siguiente carta del 12 de mayo de 1918 cómo el filósofo alemán le escribe a Elfride que la tolerancia religiosa solo es posible a través de una verdadera conciencia religiosa que posea la mirada comprensiva. Estos elementos que aquí se traen a colación exhiben los comienzos reflexivos de Heidegger sobre lo que se conoce como fenomenología de la religión. Lo que aquí se muestra es que el interés temprano de Heidegger en torno a este tema está motivado no sólo por su formación teológica, sino fundamentalmente por la experiencia bélica que circunda la época.

Confesiones. A partir de este material histórico-religioso el filósofo alemán pretende desentrañar las experiencias originarias de la vida fáctica en su religiosidad, poniendo de relieve el afecto genuino de esta vida fáctica y su relación con el evento de la *παρουσία*; este último es señalado como un acontecimiento temporal que permite comprender el comportamiento de los cristianos primitivos.

Para llevar a cabo las intenciones señaladas, elaboro un glosario de los conceptos que se refieren a la tribulación, de cara a indicar cómo a partir de este temple se desprenden los conceptos temporales que aquí intento distinguir y aclarar. Considero que es pertinente realizar este glosario porque los conceptos que aquí se analizan presentan matices que deben distinguirse, a fin de ganar claridad en el uso de los términos temporales que Heidegger poco a poco irá desarrollando en su curso sobre Pablo.

Posteriormente, expongo la relevancia de la tribulación en la experiencia religiosa de la *παρουσία* de los primeros cristianos. Esta relevancia está justificada por lo que se describe en el glosario. Pero en este apartado se pretende ir más lejos al plantear una relación entre la tribulación y la *παρουσία*, en particular en el mundo propio de Pablo, quien a través de su experiencia afligida termina por influir en el mundo compartido de los tesalonicenses. Finalmente, me centro en mostrar las múltiples maneras en las que el concepto de tiempo es interpretado en el curso y ofrezco un debate en torno al sentido temporal de la *παρουσία*.

§2. Introducción de los temas fenomenológicos en el curso sobre Pablo

En el curso del semestre de invierno de 1920/21, titulado *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger se ocupa de analizar las epístolas paulinas para mostrar esencialmente la situación originaria que determinó no sólo el comportamiento de Pablo, sino

también el motivo por el cual escribía sus cartas a los tesalonicenses (GA 60, 87)⁹. En esta sección mi objetivo consiste en mostrar hasta qué punto la situación de Pablo determina el modo de estar a la espera de los cristianos primitivos, esto es, hasta qué punto la situación de Pablo determina y justifica que la comunidad cristiana primitiva acepte que la tribulación es la experiencia religiosa genuina del creyente que se encuentra a la espera de la Segunda Venida de Cristo.

La fuente principal que consultaré para este análisis será el curso del semestre de invierno de 1920/21, titulado *Introducción a la fenomenología de la religión* de Martin Heidegger, ya que ahí el filósofo alemán interpreta las cartas paulinas, destacando por su valor histórico la primera epístola a los tesalonicenses, ya que es el escrito más temprano del Nuevo Testamento. En tal sentido, representa para el mago de Meßkirch el documento más confiable porque exhibe, en su carácter originario, la genuina experiencia religiosa de los cristianos primitivos. Por este motivo, el filósofo alemán elige esta carta paulina por sobre las demás. No contento con ello, Heidegger acudió a la quinta edición del *Novum Testamentum Graece* de Eberhard Nestlé para poder realizar sus interpretaciones de las epístolas paulinas, ya que, a juicio suyo, se trata de la mejor edición griega de su tiempo (GA 60, 68/94). Con estas consideraciones, el filósofo de Friburgo pretende ofrecer una interpretación más cercana de la experiencia religiosa de los primeros cristianos.

⁹ En el §24 Heidegger se ocupa de la <<situación>>. De entrada, es un término fenomenológico que pertenece a la comprensión ejecutiva. Este concepto es central en la fenomenología de Heidegger y consta de tres elementos: (i) el sentido del contenido o las significatividades del entorno; (ii) el sentido referencial o el modo de acceso de las significatividades del entorno; y (iii) el sentido ejecutivo o el modo en que se ejerce la situación en general. Como se sabe, para Heidegger el sentido ejecutivo destaca por su relevancia frente a los otros dos. Casi al final del párrafo, Heidegger dice que toma la <<situación>> de un modo puramente formal como unidad de una pluralidad (GA 60, 90, 92/116 y 118). En el contexto del curso, para Uscatescu (2004: 23): “El ser de la vida cristiana, su facticidad atribulada, es, por un lado, un ser aceptado y, por otro, un tomar o aceptar. Estas son dos formas de ejercer el haber llegado a ser cristiano.”.

Ahora bien, Heidegger no sólo revisará la primera epístola a los tesalonicenses, sino que además consultará otras epístolas para profundizar en su análisis, destacando la carta a los *Romanos*, *2 Corintios* y *2 Tesalonicenses*. Como ya se apuntó, la fuente primaria que el mago de Meßkirch analizó en sus lecciones sobre Pablo fue la primera epístola a los tesalonicenses. De los componentes esenciales que se analizan en esta carta interesa destacar lo siguiente: La situación de Pablo tematizada en el §24 del curso; la presentación y la definición de la tribulación en el §25 y, finalmente, la respuesta de Pablo a los tesalonicenses en torno a la pregunta por el cuándo de la *παρουσία* en el §26. Además, en los siguientes párrafos, aparece una nueva consideración en torno al acontecimiento de la *παρουσία*, la cual añade como señal de su cercanía la proclamación del Anticristo como el Mesías. Estas consideraciones derivan de la segunda carta paulina a los tesalonicenses. Ahora bien, con motivo a plantear los cambios que surgen de los elementos que se añaden, reviso también los párrafos 27 y 28 de estas lecciones.

§3. Aclaración conceptual: Tribulación, *παρουσία*, el <<cuándo>> y el <<cuándo>> objetual

a) El concepto de tribulación

θλίψις es la palabra griega (del griego koiné) que significa “opresión”, “aflicción” y “angustia” (*D-CGL*, 2021, 668). En las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 Heidegger interpreta θλίψις como *Trübsal* (*GA* 60, 94-95/120), *Bedrängnis* (*GA* 60,

97/122)¹⁰ y *Not* (GA 60, 100/125)¹¹. El primer término es empleado para señalar que en medio de una gran tribulación (ἐν θλίψει πολλῇ/*in grosser Trübsal*) se acepta la proclamación con alegría (μετὰ χαρᾶς). Llama la atención que el mago de Meßkirch destaque *Trübsal* junto a μετὰ χαρᾶς, es decir, el filósofo alemán rescata el oxímoron de Pablo, ya que *Trübsal* se refiere a un estado, en el cual uno no puede alegrarse porque siempre se está triste; en cambio, μετὰ χαρᾶς expresa su contrario. En este sentido, la vida fáctica asume una tristeza, a saber: la tribulación, pero a su vez acepta la venida de Cristo con alegría. De este modo, en su tristeza, la vida fáctica experimenta una alegría que estará ahí cada vez que recuerde la proclamación de la Segunda Venida de su Señor.

Ahora bien, los tres términos alemanes (*Bedrängnis*, *Trübsal*, *Not*) que el filósofo de Friburgo emplea para interpretar la palabra griega θλίψις son presentados uno tras otro en su curso sobre Pablo. En el §25 de *Introducción a la fenomenología de la religión* se exhiben los dos primeros términos alemanes, con miras a presentar el tercero en la siguiente sección.

Como ya se indicó, por medio de *Trübsal* Heidegger pone en escena el papel del aceptar (δέχεσθαι) la proclamación, el cual consiste en estar caracterizado según el *cómo* ἐν θλίψει (en medio de la tribulación). Por su parte, *Bedrängnis* es un sustantivo femenino que indica “una muy desagradable y difícil situación”¹². De acuerdo con esta enunciación, en el contexto de estas lecciones *Bedrängnis* tendrá el sentido de una “difícil situación”¹³. En este

¹⁰ En el Apéndice II del volumen 60 de la obra integral (*Gesamtausgabe*), Heidegger escribe entre paréntesis la palabra latina “molestia” para referirse a *Bedrängnis*. Por eso, este concepto se interpreta como un malestar (véase GA 60, 294/150).

¹¹ La palabra θλίψις se escribe con acento circunflejo, sin embargo, Heidegger la escribe en su curso del semestre de invierno de 1920/21 con acento agudo: θλίψις. Para identificar estas diferencias compárese *The Cambridge Greek Lexicon* (D-CGL, 2021, 688) y la lección de Martin Heidegger (GA 60, 97 y 100).

¹² *G-LG*, 175: „eine sehr unangenehme und schwierige Situation <in Bedrängnis sein/geraten; jemanden in Bedrängnis bringen>“.

¹³ En las lecciones sobre Agustín, *Bedrängnis* tendrá el sentido de una “muy desagradable situación”, de una molesta situación.

sentido, este término es anunciado como una experiencia de la *παρουσία* y es, además, el concepto más usado por el maestro de la Selva Negra en sus lecciones sobre Pablo. Este término se define como absoluta preocupación que forma parte de la experiencia de los cristianos primitivos en el horizonte de la *παρουσία*: “La tribulación es una característica básica, una absoluta preocupación (*absolute Bekümmierung*) en el horizonte de la *παρουσία*, de la venida al final de los tiempos” (GA 60, 98/122-123). Con esta definición, Heidegger ha establecido una conexión entre la tribulación y la *παρουσία*. Conexión que nos sirve para la interpretación que llevaremos a cabo en esta primera parte de este primer capítulo.

Una vez que el mago de Meßkirch ha puesto de relieve los términos *Trübsal* y *Bedrängnis* como palabras que expresan la tribulación, añade a éstas la necesidad (*Not*). Cuando el filósofo de Friburgo traduce *θλίψις* por *Not* lo hace para subrayar cómo la vida fáctica en su ejecución misma acrecienta la tribulación, en el sentido de tener grandes dificultades. Con ello se resalta el carácter necesario de la tribulación: la tribulación es una experiencia necesaria que ha de experimentar el cristiano que espera a Cristo. Como ya se señaló, nuestro autor establece una conexión entre la *Bedrängnis* y la *παρουσία*, en la medida que la segunda es el horizonte de sentido al que apunta la primera.

b) El concepto de *παρουσία*

La *παρουσία* juega un rol importante no sólo en el contexto de la carta paulina, sino también en el curso de Heidegger. Es una palabra que tiene múltiples significados según el contexto en el que se inserte, pero fundamentalmente significa “presencia” (*presence/Anwesenheit*) (D-CGL, 2021, 1091; Liddell & Scott, 1996: 1343; Teichmüller, 1873: 32; Cfr. οὐσία como

“presencia constante” (*ständige Anwesenheit*), en GA 31, 52)¹⁴. Entre otros significados se le asignan “llegada” y “advenimiento de la Segunda Venida de Cristo” (*D-CGL*, 2021, 1091).

El maestro de la Selva Negra indicó precisamente estas múltiples acepciones en el §26 de su

Introducción a la fenomenología de la religión:

En griego παρουσία significa <<venida>> (<<presencia>>), en el Antiguo Testamento (es decir, en la Septuaginta): <<la venida del Señor en el día del Juicio Final>>. En el judaísmo tardío: <<la venida del Mesías como vicario de Dios>>. Pero para los cristianos παρουσία significa <<la reaparición del ya aparecido Mesías>> (GA 60, 102/126).

Así pues, nuestro filósofo empleará en su curso, el sentido de la παρουσία como reaparición del Mesías porque los cristianos primitivos creían justamente que Cristo vendría por segunda vez, pero en esta ocasión regresaría para llevárselos a su reino eterno. Ya que ha quedado claro el sentido de este término habrá que mostrar en qué sentido es un concepto temporal y en qué sentido es decisivo para la vida fáctica respecto al modo en cómo la comunidad cristiana experimenta su religiosidad, es decir, vale la pena señalar cómo este concepto determina el comportamiento afectivo de la vida fáctica de los cristianos primitivos.

¹⁴ Tanto en el *Greek-English Lexicon* de Henry George Liddell y Robert Scott (1996) como en *The Cambridge Greek Lexicon* de James Diggle, et., al., (*D-CGL*, 2021), el término παρουσία se identifica con πάρεμι que, de acuerdo con la Joint Association of Classical Teachers (2007: 77), significa “estar presente” (*be present*), “estar a la mano” (*be at hand*). Estos significados remiten en su sentido a la *Vorhandenheit* y la *Vorhandensein* de *Ser y tiempo* de Heidegger, quien distingue estos términos de la *Existenz*, para referirse a los útiles que le salen al encuentro al *Dasein* en el trato con el mundo circundante, mientras que la *Existenz* no sólo es la esencia del *Dasein*, sino que es su modo de ser (*SuZ*, 42). Retomando el sentido de la παρουσία, conforme al contexto del curso del semestre de invierno de 1920/21, se recomienda consultar *Geschichte des Begriffs der Parusie* de Gustav Teichmüller (1873). Halle: Verlag von G. Emil Barthel, ya que ahí el autor señala que Lutero tradujo παρουσία como futuro (p. 31), empero, a su juicio, en el Nuevo Testamento la παρουσία jamás significa algo futuro. Para Teichmüller la expresión παρουσία significa, en todas partes del Nuevo Testamento, lo presente (*Gegenwart*) o la presencia (*Anwesenheit*) (Teichmüller, 1873: 32). Este texto de Gustav Teichmüller es bastante interesante porque revisa el concepto de παρουσία en el contexto de la filosofía griega y en el contexto del Nuevo Testamento, con la intención de contrastarlos, de tal modo que el concepto de παρουσία se mueve en el contexto histórico-religioso del Nuevo Testamento y en los conceptos fundamentales de Aristóteles. Ahora bien, para el estudio de la inminencia de la παρουσία se recomienda consultar *The Parousia in the New Testament* de A. L. Moore (1966). Leiden: E. J. Brill.

Respecto a la primera pregunta tenemos la siguiente indicación: La expresión griega que denota la *παρουσία* es *ἡμέρα κυρίου*, esto significa que el <<día de la *παρουσία*>> se refiere al <<Día del Señor>> (*ἡμέρα κυρίου*) (GA 60, 104/128; véase 1 Tes. 5, 2). En tal sentido, observamos que el uso de la frase *ἡμέρα κυρίου* en la carta paulina tiene un significado fundamental. Se comentará más acerca de esto en la entrada “El <<cuándo>> de la *παρουσία*.”

Conforme a la segunda pregunta vale señalar lo siguiente: Si pretendemos describir la situación afectiva de la vida fáctica de los cristianos primitivos podemos señalar la inquietud y la duda como afecciones que expresan los comportamientos y actitudes de esta vida fáctica; estos temes, no explicitados ni en las cartas ni en el curso, surgen de la pregunta por el cuándo acontecerá la *παρουσία*. El filósofo de Friburgo no menciona estos afectos ni en las cartas ni en el curso porque no son afectos de la experiencia religiosa genuina, sino de la experiencia mundana. Por ende, el modo como la vida fáctica asuma la *παρουσία* determinará si experimenta genuinamente su religiosidad, o evidenciará la preocupación de la vida fáctica por su existir en el mundo.

Con lo anterior, se ha insinuado no sólo la vinculación entre la *παρουσία* y el afecto, sino la determinación de la *παρουσία* en la situación de la vida fáctica cuando se interroga por el <<cuándo>> de este acontecimiento.

c) El <<cuándo>> de la *παρουσία*

El <<cuándo>> se refiere al día preciso de la Segunda Venida de Cristo (*παρουσία*), a la datación histórica en la que tendría lugar. Sin embargo, en el contexto de la epístola paulina se indica como un hecho que no se sabe cuándo ocurrirá. Pablo se ocupa de hablar del

<<cuándo>> porque previamente se le planteó la pregunta: ¿cuándo acontecerá la παρουσία?, sin embargo, en la carta da su respuesta. Ésta no se circunscribe a una fecha en el calendario, en la medida que es el “Día del Señor” (ἡμέρα κυρίου) y no el día de los hombres. En su lugar: “San Pablo no dice <<cuándo>>, porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta” (GA 60, 102/127).

A partir de la pregunta por el <<cuándo>> la vida fáctica de los cristianos primitivos se distingue del resto. Los que reparan en la pregunta por el <<cuándo>> sucederá la παρουσία lo hacen para sentir sosiego y seguridad. En tal sentido, Pablo advierte que quienes dicen <<paz y seguridad>> se entregan a las ocupaciones de la vida del mundo terrenal. De este modo, viven en tinieblas. Pero en el caso de los cristianos primitivos no pueden vivir confiados. Por eso, la inseguridad caracteriza básicamente la vida fáctica de los creyentes. Es, pues, un mal necesario.

La respuesta de Pablo exige a los cristianos primitivos permanecer vigilantes y sobrios para que la venida del Señor no los sorprenda como ladrón en la noche, porque ellos son hijos del día y de la luz. Finalmente, para Heidegger el <<cuándo>> “es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible” (GA 60, 104/128). Como se puede observar, esta cita confirma lo que hemos expresado con el sentido del cuándo como el “Día del Señor” (ἡμέρα κυρίου); pero, pongamos por caso, ¿qué sucedería, en el contexto de la carta y del curso de Heidegger, si se declara que el cuándo de la παρουσία es objetual?

d) El cuándo objetual de la παρουσία: la declaración del Anticristo

El planteamiento del <<cuándo>> de la παρουσία preocupa nuevamente a Pablo. En la segunda carta a los tesalonicenses, se replantea el <<cuándo>> de la παρουσία. Pablo agrega un nuevo elemento que servirá de señal para estar preparados ante la inminente llegada de la παρουσία. La llegada del Anticristo también es inminente, en la medida que señala anticipadamente el acontecimiento de la παρουσία. En otras palabras: la aparición del Anticristo es la señal que indica la proximidad de la Segunda Venida del Mesías. El primero se encargará de brindará un tiempo de tranquilidad y paz, pero ese tiempo es provisional y aparente. Cuando éste releve su identidad vendrá un tiempo de gran tribulación. En tal sentido, para los cristianos la opresión del Anticristo representa un tiempo de prueba que tendrán que soportar.

En este contexto, el Anticristo como oposición de Dios tiene la intención de engañar al mundo: él se proclamará como el Mesías. ¿Cómo pueden los cristianos saber que el Anticristo no es el Mesías? Principalmente por dos razones: (i) habrá un breve tiempo de paz y tranquilidad; (ii) el Anticristo declarará que el <<día ha llegado>>. El <<temple>> es decisivo en este tiempo de prueba, en la medida que la aflicción es la que sitúa esencialmente el estado de la vida fáctica, si la vida fáctica ya no vive afligida significa que existe en el modo de las otras existencias que viven conforme a las disposiciones del mundo terrenal. Dado que la παρουσία habita en los cristianos como un saber peculiar son capaces de descubrir la falsedad del Anticristo que se autoproclama como Mesías. Así, durante ese tiempo de prueba, en sentido profético (o hipotético), los cristianos deberán enfrentar este engaño y esta tentación soportando la situación sin titubear. La señal de su experiencia religiosa será experimentar mayor aflicción en los tiempos del Anticristo.

Como se observa en esta revisión conceptual resalta la tribulación (o aflicción) como afecto que indica que la vida fáctica vive una experiencia genuina de su religiosidad. En la medida que el cristiano se aflige está preparado para recibir a su Señor, es decir, se encuentra expectante a la *παρουσία*. La aclaración conceptual permitió, además, mostrar cómo cada concepto se va encadenado uno tras otro. Pero lo que aquí interesa resaltar es precisamente la relación existente entre la tribulación y la *παρουσία*. A continuación, pretendemos dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el rol que juega la tribulación en la experiencia religiosa de la vida fáctica?

§4. La importancia de la tribulación para la vida fáctica

En el curso del semestre de invierno de 1920/21, Heidegger subraya que la situación de Pablo que lo legitima como apóstol es la tribulación (*Bedrängnis*). Pablo vive la tribulación de una manera peculiar, ya que ella determina su vida y articula su situación (GA 60, 98/123). A partir de la lectura de la carta paulina, nuestro autor declara que la tribulación está fundada en la carne; ésta es el lugar originario de las pasiones que no provienen de Dios (Cfr. GA 60, 98/123). Cuando el filósofo de Friburgo cita *1 Tes 1, 6* pone en contraste de manera paralela la tribulación con la alegría. En este sentido se contrastan dos afectos presentados en el curso. Por un lado, la tribulación que vive Pablo proviene del demonio (*Teufel*), quien se encarga de obstaculizar su labor apostólica; por otro lado, la alegría que experimenta Pablo le es concedida por Dios.

Para Heidegger es importante mostrar el rol que juega el demonio en la vida de Pablo. En tal sentido, el filósofo alemán quiere dar respuesta a la pregunta: ¿Cómo influye el demonio en la vida de Pablo? (GA 60, 99/124). La respuesta se encuentra en la interpretación

que hace Heidegger de la manera en la que Pablo vive en constante lucha contra su pasión religiosa (*religiöse Leidenschaft*) en su existencia como apóstol (GA 60, 68/94). Como ya se señaló, en la carta de Pablo, además, se destaca que la tribulación viene acompañada de la alegría (*Freude*), la cual procede del Espíritu Santo (GA 60, 94/120). En este sentido, la vida fáctica no vive enteramente en estado de tribulación, sino que la acompaña una alegría que la hace soportable. Porque una vida por entero afligida no podría soportar su estar en el mundo. En cambio, una vida alejada de estos principios religiosos, en la medida que está determinada por la carne, preferirá el goce y el disfrute en lugar del sufrimiento y el dolor.

Como se puede notar hay dos afectos en la vida de Pablo, uno que proviene del demonio y otro que proviene de Dios. Lo interesante es que desde la interpretación de Heidegger se puede notar que Pablo insiste en resaltar la relevancia de la tribulación como experiencia propia del creyente. La aparición de la alegría aparece más bien para confortar a los creyentes, porque, de cierto modo, la alegría hace más llevadera la tribulación. Pablo afirma que, aun en su tribulación, se goza porque él es guía de quienes comparten su fe. La tribulación es, declara el mago de Meßkirch, una finalidad práctica que Pablo combate.

La relevancia temática que toma la tribulación en el análisis de las cartas es tal que Pablo quiere, por un lado, mostrarse atribulado y debilitado ante los ojos de los tesalonicenses y, por otro, este afecto, en particular, es el motivo por el cual escribe las cartas. En la interpretación de Heidegger se puede entrever que el tema que ocupa la conciencia de los tesalonicenses (el evento de la *παρουσία*) está estrechamente conectado con la tribulación. En la interpretación de nuestro autor esta conexión no está planteada como pregunta. Pero en este estudio se intenta llevar a término esta formulación.

Con lo anterior, se ha puesto sobre la mesa dos temas que, a mi juicio, Heidegger destaca de las epístolas paulinas. Estos temas fundamentales adquieren en el contexto de las cartas un cierto peso problemático. El primer tema que se anuncia de manera inmediata es el de la *παρουσία*. Este acontecimiento se plantea como problema al presentarse como cuestionamiento que implica una duda: “¿Cuándo acontecerá la *παρουσία*?” Esto se colige de la lectura de la primera epístola a los tesalonicenses. Aparentemente Pablo elude la pregunta porque no propone una fecha precisa, no da un dato objetual, empero, no es posible ofrecer una fecha específica porque la *παρουσία* no tiene lugar en el tiempo calendárico.

Por tal motivo, para el filósofo de Friburgo es decisivo cómo responde Pablo la pregunta por el <<cuándo>> de la *παρουσία* (GA 60, 105/130). Esta pregunta no es una pregunta de la que se obtenga un conocimiento objetual, debido a que su naturaleza escapa a la aprehensión objetiva (Cfr. GA 60, 102/127; 1 Tes. 5, 2, en NA 28, 628)¹⁵. Por eso, no se debe ver en la respuesta de Pablo un evadir la pregunta, sino ver que su respuesta supera la comprensión humana, a excepción de la vida fáctica cristiana que comprende la respuesta de Pablo, en la medida que comparte el conocimiento de los tiempos y la misma experiencia de aflicción; es decir, el saber (*οἴδατε*) que Heidegger destaca como componente del llegar a ser de los tesalonicenses; este saber (*οἴδατε*) peculiar que pertenece a la comunidad de los tesalonicenses, “es totalmente distinto de todo otro saber y recordar”, en la medida que emana del complejo de la situación de la experiencia cristiana de la vida (GA 60, 94/119). Como ya se ha señalado, de la respuesta de Pablo se desprende el afecto de la inseguridad constante, en la medida en que es fundamentalmente significativa para la vida fáctica. En el contexto

¹⁵ NA 28, 628: “αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται” (1 Tes. 5, 2).

del curso, se puede observar cómo la inseguridad es la afección que acompaña la aflicción, ya que fueron presentadas como condiciones esenciales de la vida fáctica.

En el contexto de la carta Pablo introduce el tema de la tribulación como elemento central de la experiencia originaria de los cristianos. La inseguridad no es suficiente para experimentar la religiosidad, el afecto que cumple esta condición es la tribulación, en la medida que señala la situación originaria de la vida fáctica. En tal sentido, la tribulación que padece Pablo se convierte en la afección que él quiere transmitir para conformar una comunidad. En correspondencia con el hecho de que el apóstol pretende contagiar su aflicción, la pone como condición esencial de los cristianos. Por eso, busca transmitir en sus cartas la aflicción y, posiblemente, pretende que este padecer sea compartido.

A mi juicio, con estos elementos se introduce el tema del mundo propio y el mundo compartido en la interpretación del maestro de la Selva Negra. Para Heidegger *2 Corintios* (12, 2-10) proporciona una idea del mundo propio de Pablo (GA 60, 100/125). Y es, precisamente, en este mundo propio del apóstol donde se funda su tribulación. A partir de esto, formulo el siguiente argumento: Si Pablo pretende transmitir su tribulación a los tesalonicenses y ésta se encuentra fundada en su mundo propio, entonces la tribulación padecida por los tesalonicenses en tanto que afección compartida como comunidad estaría fundada en el mundo propio del apóstol; pero al ser un estado afectivo que se comparte, la vida fáctica de los cristianos primitivos asumiría dicho estado como propio.

Con lo anterior, puedo, en resumen, señalar que en la interpretación que Heidegger ejecuta de las cartas paulinas se colige que el mundo de Pablo ejerce una influencia notable

que condiciona el mundo compartido de los creyentes de Tesalónica mediante la introducción de la tribulación como temple que los identifica como una comunidad.

a) La temporalidad de los cristianos primitivos

En el glosario conceptual y en los párrafos que le siguieron establecí dos secciones para presentar lo que Heidegger escribió acerca del tiempo en relación con la tribulación en el curso del semestre de invierno de 1920/21. Sin embargo, no se ha dicho en qué momento el maestro de la Selva Negra se planteó la interrogante del tiempo en dicho curso. Para ello, es importante valorar el contexto bajo el cual se formuló esta pregunta. En el §13 del curso ya señalado, el mago de Meßkirch formula la pregunta de la temporalidad a partir de la vida fáctica de los cristianos primitivos en confrontación con el pseudoproblema del tiempo planteado desde la conciencia:

En la medida en que el sentido de <<temporal>> esté indeterminado, se lo podría tomar como algo que no prejuzga; se podría pensar que, en tanto que toda objetividad se constituye en la conciencia, es temporal, y con ello se ha obtenido el esquema fundamental de lo temporal. Pero esta determinación <<general-formal>> del tiempo no es ninguna fundamentación, sino una falsificación del problema del tiempo; pues se prefigura con ello a partir de lo *teórico* un *marco* para el fenómeno del tiempo. Antes bien, tiene que ser tomado el problema del tiempo de la misma forma que nosotros experimentamos originariamente la temporalidad en el experimentar fáctico, con independencia de toda conciencia pura y de todo tiempo puro. La vía es entonces la inversa. Tenemos que preguntar, antes bien: ¿qué es originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica?, ¿qué quiere decir pasado, presente y futuro

en la experiencia fáctica? Nuestra vía parte de la vida fáctica, de la que se obtiene el sentido del tiempo¹⁶ (GA 60, 65/89-90)¹⁷.

En el párrafo citado resalta lo que a juicio de Heidegger es un pseudoproblema del fenómeno del tiempo. Para nuestro autor el tiempo no puede constituirse en la conciencia, sino más bien se toma desde el experimentar fáctico de la vida. Así el punto de partida de la pregunta por el sentido del tiempo comienza en la vida fáctica de los cristianos primitivos. Probablemente esta oposición del filósofo de Friburgo apunta al modo en el que Husserl constituye la temporalidad¹⁸. Como se sabe, en el curso del semestre de invierno de 1920/21 el mago de Meßkirch comienza a definir lo que para él es la fenomenología, de modo que es

¹⁶ GA 60, 65: „Sofern der Sinn von >>zeitlich<< unbestimmt ist, könnte man ihn fassen als etwas nicht Präjudizierendes; man könnte meinen: sofern jede Gegenständlichkeit sich im Bewußtsein konstituiert, ist sie zeitlich, und damit habe man das Grundschema des Zeitlichen gewonnen. Aber dieser >>allgemeinformale<< Bestimmung der Zeit ist keine Grundlegung, sondern eine Fälschung des Zeitproblems. Denn es wird damit ein Rahmen vorgezeichnet für das Zeitphänomen, aus dem *Theoretischen* heraus. Vielmehr muss das Zeitproblem so aufgefaßt werden, wie wir in der faktischen Erfahrung Zeitlichkeit ursprünglich erfahren – ganz abgesehen von allem reinen Bewußtsein und aller reinen Zeit. Der Weg ist also umgekehrt. Wir müssen viel mehr fragen: Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird.“

¹⁷ Cabe tomar en cuenta la limitante interpretativa de nuestro filósofo en torno a la concepción del tiempo en Husserl, ya que el maestro de la Selva Negra desconocía los *Manuscritos de Bernau* y los *Manuscritos C* del filósofo moravo. Para mayores detalles sobre el nuevo modelo explicativo del tiempo desde la obra inédita de Husserl se recomienda consultar la tesis doctoral de Diego Ulises Alonso Pérez intitulada “Diacronía y sincronía del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas” (2018), así como el capítulo de libro “Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger. Convergencias y divergencias entre los *Manuscritos de Bernau* y *Ser y tiempo*” (2020) del mismo autor, el cual salió publicado en la editorial Biblos bajo el título *La experiencia del tiempo. Aportes fenomenológicos sobre la temporalidad*.

¹⁸ Debemos reconocer que Heidegger heredó de Husserl la triple reconducción de los niveles de constitución del tiempo, a saber: tiempo objetivo, tiempo fenomenológico y tiempo prefenomenológico, examinados en el parágrafo 34 de Hua X. En tal sentido, en Heidegger también observamos una triple reconducción del tiempo: tiempo vulgar, tiempo del Dasein y tiempo del ser. Más adelante, en esta investigación, se traerá a colación la triple reconducción de los niveles del tiempo en Husserl y Heidegger. Para una exposición de la temporalidad husserliana en el marco de las lecciones de la conciencia interna del tiempo se recomienda consultar el libro de Roberto Walton titulado *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, así como la tesis doctoral de Alonso Pérez indicada en la nota al pie anterior. También se sugiere revisar el trabajo de Luis Niel (2021) titulado “Los laberintos de la conciencia interna del tiempo”, en *Guía Comares de Husserl*. Finalmente, para la exposición del tiempo tanto en Husserl como en Heidegger se recomienda consultar *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, de Inga Römer, este trabajo salió publicado en *Phänomenologica* 196 (2010).

plausible que aquí nuestro autor se esté refiriendo a Husserl acerca del modo en que este último concibe el tiempo desde la conciencia pura.

El desacuerdo de Heidegger con Husserl consistiría en la observación de que el tiempo no puede ser mera abstracción, sino que el tiempo se encuentra intrincado en la existencia. En la medida en que el tiempo nos concierne, toda percepción se encuentra previamente atravesada por la comprensión afectiva del ser. En el párrafo resalta, además, que las preguntas apuntan a mostrar esencialmente la temporalidad que se vive en la comunidad cristiana de los tesalonicenses. La respuesta que da Heidegger se encuentra en los análisis que hace de las epístolas paulinas. Básicamente, la manera de preguntarse por el *cómo* se comportan los cristianos primitivos ante el evento de la *παρουσία* muestra la respuesta de nuestro filósofo.

b) La relación entre la tribulación y la *παρουσία*

En este análisis intento mostrar la relación que se da entre la tribulación y el fenómeno temporal de la *παρουσία*. En el curso ya señalado de 1920/21, se observan distintas maneras de interpretar el tiempo. Destaca en el curso la diferencia que existe entre el <<cuándo>> no objetual del <<cuándo objetual>>, siendo el primero el que identifica al cristiano que está expectante a la Segunda Venida de Cristo. El segundo, como ya se mostró, es la declaración que el Anticristo realiza al proclamarse como el Mesías.

A Heidegger le interesa tematizar precisamente el <<cuándo>> no objetual, en la medida que expresa un tiempo que no se puede fijar en el calendario porque es el “Día del Señor” (ἡμέρα κυρίου). Se trata de un modo de vivir la temporalidad en un sentido religioso. Este tiempo se asume como latencia que no se puede fechar. Pero su condición de latencia es

su carácter esencial. Ejerce una influencia en quienes lo esperan: el maestro de la Selva Negra nos muestra en sus interpretaciones que el modo de estar a la espera simboliza la esperanza de los cristianos primitivos, quienes esperan la *παρουσία*. Por un lado, la expectativa se relaciona con la *παρουσία*, en la medida que apunta a ella; por otro, la esperanza que proviene de la expectativa hallará su consumación cuando la *παρουσία* haya acontecido¹⁹.

No obstante, en el curso la condición que puso Pablo a sus hermanos está también ahí. La tribulación es *conditio sine qua non* para estar abiertos a la *παρουσία*. Al igual que la esperanza, la tribulación hallará su consumación en el instante en el que la *παρουσία* tenga lugar. La esperanza y la aflicción son los temples que mantienen en vilo al cristiano frente a la experiencia única y, por ende, irrepetible de la *παρουσία*. La imprecisión del acontecimiento mantiene abierta la expectativa de la vida del cristiano y su condición es precisamente la condición atribulada, viven atribulados esperando la Segunda Venida de su Señor.

Por lo tanto, la *παρουσία* se convierte en el acontecimiento determinante de los cristianos primitivos, ya que condiciona su modo de ver y afrontar el mundo. En cambio, el cuándo es tan solo un derivado ella, porque tan sólo interroga por ella como un algo objetual, pero no la alcanza a expresar en su sentido originario. En tal sentido, cabe preguntarse si la *παρουσία* es el *καιρός* decisivo, esto es, ¿en qué medida la *παρουσία* como instante único es el *καιρός* o si hablamos de fenómenos diferentes? Daremos respuesta a esta pregunta al final

¹⁹ Para el concepto de esperanza entendido no sólo en el sentido del Nuevo Testamento, sino según los griegos, el Antiguo Testamento, el judaísmo rabínico, el judaísmo helenístico se recomienda consultar el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Esperanza*, publicado bajo la dirección de Gerhard Kittel, cuya autoría de los artículos son de Rudolf Bultmann y Karl H. Rengstorf (1974). Destacan por supuesto para esta investigación los estudios de Bultmann respecto al concepto de esperanza en el Nuevo Testamento, el cual destaca el aspecto de la espera paciente (1974: 75) y, además, define la esperanza como constituyente esencial del cristiano junto con la fe (1974: 76 y 77).

de este escrito. Lo que aquí intento destacar es el papel de la *παρουσία* en la experiencia de la tribulación de los cristianos primitivos.

A mi juicio, la tribulación permanente mantiene al cristiano en estado de alerta para recibir la *παρουσία*, empero, esta última funda aquélla. Con esto se establece una relación entre estos dos conceptos. La *παρουσία* es (aparentemente) un tiempo futuro que se espera, mientras el cristiano vive afligido. Sólo a través de este aguijón en la carne el cristiano se mantiene despierto para recibirla.

En las siguientes secciones me ocuparé de aclarar el aparente sentido de la *παρουσία* como acontecimiento futuro, esto surge de la discusión en torno a lo que quiere decir la expresión <<todavía no>>.

c) La expresión <<todavía no>> y la *παρουσία*

Heidegger se sirve de *1 Corintios* para subrayar el carácter temporal de la *παρουσία*, al indicarla como un <<todavía no>>. En este sentido, la *παρουσία* no sólo plantea la duda de cuándo sucederá, sino que en la medida en que se la espera se declara la expresión <<todavía no>> para referirse a ella. ¿Qué significa este <<todavía no>> de la *παρουσία*? De entrada, el cristiano está a la espera de este acontecimiento, pero se aflige porque no sucede aún. Mientras no acontezca el evento de la *παρουσία* la tribulación de la vida fáctica cristiana tiende a incrementarse. El <<todavía no>> expresa un tiempo que está por cumplirse, pero que todavía no acontece. Este tiempo que <<todavía no>> es obliga a la vida fáctica a no perder el tiempo que casi ya no poseen. Ellos ya *no tienen tiempo* para diferir sobre lo que son (GA 60, 119/144). Pablo logra transmitir esta sensación al declarar que tiene prisa porque el día final de los tiempos se aproxima (GA 60, 70/95).

Con lo anterior, puedo preguntar por el significado de la *παρουσία* mediante la expresión <<todavía no>>: ¿La vida fáctica de los cristianos primitivos apunta con el sentido de la *παρουσία* al futuro o al presente? Si el acontecimiento de la *παρουσία* es el instante único, en el sentido del instante que viene, o si incluso está determinada por él, ¿acaso no mantiene en vilo a la vida fáctica en tanto que acontecimiento siempre amenazante? ¿No le corresponde mejor a la *παρουσία* el sentido de lo presente que de lo futuro?

Para Carlos Másmela (2000): “El incalculable momento de la *παρουσία* no puede acontecer en el futuro, sino en el presente” (p. 13). Para Jorge Uscatescu (2004): “Esta temporalidad particular de la vida cristiana, ese <<aún no>>, ese estar volcado a un futuro no determinado puntual ni cronológicamente es el sentido de la vida cristiana” (p. 23). Como ya se ha mostrado el <<todavía no>>, o el <<aún no>> es la respuesta a la pregunta por el <<cuándo>> de la *παρουσία*. Pese a que la *παρουσία* parezca que apunta a un acontecimiento futuro significa “presencia”. Sobre este asunto planteo la siguiente pregunta: ¿Cómo podría la *παρουσία* ser un evento futuro si su significado predominante es la presencia? Según la postura que se tome, la respuesta excluye su contraparte. Si la *παρουσία* es un evento futuro, entonces no es el presente. Si su significado es la presencia, entonces no es un evento futuro.

Personalmente, me inclino a aceptar, con reservas, la idea de que la *παρουσία* es la presencia, no sólo porque corresponde al sentido de lo que se espera confiadamente, sino también y, fundamentalmente, porque es consistente con el sentido que expresa el versículo 2 del capítulo 5 de *1 Tesalonicenses*: “Porque vosotros sabéis perfectamente que el Día del Señor *está viniendo* (*ἔρχεται*) como ladrón en la noche”²⁰ y sobre todo porque esta frase

²⁰ NA 28, 628: “αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως *ἔρχεται* (1 Tes. 5, 2).

bíblica fue interpretada por Heidegger como caracterización formal del sentido del <<cuándo>>, la cual se expresa como sigue: “La religiosidad cristiana vive la temporalidad” (GA 60, 104/128)²¹. Esto se puede conjeturar deductivamente como sigue: (i) En la medida en que la *παρουσία* está en la vida, remite al ejercicio de ella misma, es decir: se retrotrae a su comportamiento; (ii) en la medida que la *παρουσία* es lo que se avecina o aproxima²², está ahí presente para la vida fáctica como latencia y amenaza. (iii) Por tanto, la *παρουσία* es una experiencia que la vida fáctica vive como presente y no como un evento situado en el futuro.

En un sentido estrictamente gramatical, se puede interpretar el evento de la *παρουσία* como algo futuro, esto es, *ἔρχεται* se traduciría literalmente como “vendrá”, expresando con ello el sentido futuro del verbo; pero como experiencia religiosa originaria de la vida fáctica su sentido remite a lo que se vive aquí y ahora (*vñv*), como lo que condiciona su comportamiento. En este sentido, dice Heidegger: “Para el cristiano sólo cabe que sea decisivo τὸ *vñv* <el ahora> del complejo ejecutivo en el que está inscrito realmente, y no la expectativa de un acontecimiento destacado que está en el futuro” (GA 60, 114/139).

Lo decisivo es que la *παρουσία* mantenga en vilo al cristiano, expectante en su tribulación ante un evento que a cada momento (*Augenblick*) condiciona el modo de ser y de comportarse de la vida fáctica. En tal sentido, se puede interpretar que la vida fáctica vive el *καίρως* en cada momento que, estando en medio de una gran tribulación, espera en el estado de alerta la *παρουσία*.

²¹ GA 60, 104: „die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit.“

²² En Juan 11, 20 se indica el sentido de *ἔρχεται* como “viene”, esto es, en el sentido de la proximidad. En otras palabras: en el sentido de que alguien se aproxima, esto significa que el que espera (Marta) está al tanto de que alguien conocido viene (Jesús) porque alguien más se lo ha informado. Por ende, aquí se interpreta que *ἔρχεται* expresa el “estar en camino” como un venir en camino: “ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται, ὑπήντησεν αὐτῇ.” (NA28, 337).

Con lo anterior, se muestra que las frases “el Día del Señor está viniendo como ladrón en la noche” y “la religiosidad cristiana vive la temporalidad” – plasmada la primera frase en la carta paulina y la segunda en el curso de Heidegger – enfatizan el *carácter futuro que se presentifica* de la *παρουσία* al convertirse ésta en el sentido de la vida fáctica. En la medida que la *παρουσία* es una preocupación constante, la vida fáctica no la vive ni la espera como algo futuro, sino como algo presente porque está ahí en el modo de la amenaza. Si la vida fáctica la viviera como algo futuro asumiría un estado de confianza y seguridad, de la que advertía Pablo y la vida fáctica olvidaría sus expectativas y su razón de estar en el mundo como creyente. A mi juicio, la tribulación posibilita que la vida fáctica viva la *παρουσία* como presencia porque mientras la vida fáctica vive en tribulación espera de modo atenta la *παρουσία*. Esto quiere decir que la tribulación acentúa en la vida fáctica la sensación de proximidad de la *παρουσία* y que, a su vez, está última determina el estado afectivo de la vida fáctica.

d) Consideraciones en torno a la *παρουσία* y el *καιρός*

Con lo hasta ahora expuesto se puede establecer una relación y una distinción entre la *παρουσία* y el *καιρός*. Este último fue indicado como instante que tiene el sentido del “cada momento” (*Augenblick*); mientras que la *παρουσία* es un instante único, en el sentido de un solo acontecimiento futuro que se presentifica, en la medida que la *παρουσία* se hace presente posibilita el *καιρός*. ¿Qué significa esto? Que la *παρουσία* al ser el instante primario fundamenta no sólo el estado afectivo de la vida fáctica (la tribulación), sino el *καιρός* de ésta, a saber: cada momento (*καιρός*) la vida está determinada en su comportamiento como una vida afligida que espera en el modo de alerta el retorno de Cristo (*παρουσία*).

Como la *παρουσία* ha sido interpretada, en primer lugar, como un evento instantáneo y como dicho evento no termina por suceder, la reflexión conduce a considerar que el *καιρός*, no es como tal la *παρουσία*, sino que ella misma es el referente hacia el cual la vida fáctica apunta cada momento (*καιρός*) que acepta la proclamación y vive en aflicción para ella.

Ahora bien, en la medida que la *παρουσία* se tiene como referente, se establece el *καιρός* como “el cada momento” que conserva actualizada la experiencia originaria de la vida fáctica. Cada que la vida fáctica se decide a ser una religiosidad genuina (esto es, atribulada), está en el *καιρός*. Así pues, el *καιρός* interpretado como “el cada momento” en el que la vida fáctica se decide a ser lo que es, surge de la remisión a la *παρουσία*. En palabras de Heidegger: “La estructura de la esperanza cristiana, que en verdad es el sentido referencial a la *παρουσία*, es radicalmente distinta a todas las expectativas: <<Tiempo e instante>> (5, 1: <<Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν>>...) (GA 60, 102/127).

En lo hasta ahora expuesto, hemos intentado determinar la relación entre el fenómeno de la *παρουσία* y la tribulación; en este intento hemos descubierto (a partir de la interpretación de Heidegger en torno a las cartas paulinas) que en el afán de conformar una comunidad Pablo logró transmitir su situación hermenéutica, a saber, la tribulación como determinación afectiva. En tal sentido, en el contexto religioso, se ha asumido que la intención de Pablo consistió en la consolidación del cristianismo, lo cual no negamos, dada la relevancia histórica de este acontecimiento, empero, por nuestra parte, y bajo la lente heideggeriana, descubrimos que lo decisivo consistió en la exposición del comportamiento de la vida fáctica de la experiencia religiosa, la cual está determinada por el fenómeno temporal de la *παρουσία*, como un acontecimiento que está presente en todo momento en la vida de los cristianos primitivos como su razón de ser. No obstante, en el análisis, nuestro autor nos ha

permitido vislumbrar la importancia de la tribulación ante este acontecimiento temporal, en la medida que indica una experiencia religiosa genuina.

En lo que sigue, bajo la misma tónica que pretende caracterizar la experiencia religiosa genuina, se estudia en la segunda parte de este capítulo, el curso del filósofo de Friburgo sobre Agustín para destacar la vida fáctica como tentación y como molestia.

§5. La vida como tentación y como molestia en las lecciones sobre Agustín

En las lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921, tituladas *Agustín y el neoplatonismo (Augustinus und der Neuplatonismus)*, Martin Heidegger se propone como tarea interpretar fenomenológicamente la vida fáctica de Agustín. Al igual que como lo hizo con Pablo, se servirá del material histórico-religioso que testimonia la experiencia originaria del filósofo cristiano en su búsqueda de Dios. El documento base al cual acude el maestro de la Selva Negra para estos propósitos es el libro X de las *Confesiones* del obispo de Hipona. A partir de esta fuente Heidegger destacará los rasgos esenciales de la vida fáctica de Agustín, a saber: la vida como tentación, la vida como molestia y la vida como cura.

Por mi parte, me interesa resaltar el primer rasgo esencial de la vida fáctica y, posteriormente, el segundo rasgo, ya que no se puede leer la tentación desvinculada de la molestia, ya que en *Ser y tiempo* se aprecia una apropiación del ser tentado con respecto a los fenómenos que caracterizan la aperturidad del Dasein cotidiano. En este sentido, me interesa considerar hasta qué punto las formas de la tentación como modos de ser de la vida fáctica se corresponden con las modalidades de ser del Dasein cotidiano.

Con lo anterior, Heidegger resalta en la vida como tentación tres formas: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de la vida. A mi juicio, estas formas de la tentación se pueden comparar con lo que el filósofo alemán ha llamado en *Ser y tiempo* los fenómenos que caracterizan la aperturidad del Dasein cotidiano, a saber: la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. A fin de establecer esta comparación me sirvo de los siguientes criterios:

1. Para conectar la “ambigüedad” del Dasein cotidiano, tomaré el problema del “yo soy” de Agustín tematizado por el maestro de la Selva Negra en el curso ya señalado, el cual se plantea mediante la pregunta: “¿Es que entonces yo no soy yo?”
2. Para conectar la “curiosidad” del Dasein cotidiano, tomo la concupiscencia de los ojos. En *Ser y tiempo*, el filósofo de Friburgo remite al obispo de Hipona, quien ya había visto en la concupiscencia de los ojos la primacía del ver.
3. Para conectar la “habladuría”, acudo a la jactancia de la vida, en la medida en que la vida atiende el “percibir lo que se dice” en el mundo, se deja afectar por lo que ahí se dice, de modo semejante a como sucede en el “se dice” en la tematización del *uno* en *Ser y tiempo*.

Las conexiones de sentido que se pueden establecer entre las formas de la tentación y las modalidades existenciales del ser cotidiano del Ahí no son casuales, en la medida en que las formas de la tentación describen la vida fáctica y las modalidades existenciales caracterizan al Dasein cotidiano. Con esto, pretendo mostrar que Heidegger retomó ciertos elementos de los fenómenos que determinan la vida fáctica para elaborar la caracterización del Dasein cotidiano en *Ser y tiempo*.

Si Heidegger recogió estos fenómenos que delimitan la vida como tentación es porque identificó en ellos elementos que podía explotar, de cara a elaborar la ya mencionada caracterización del Dasein cotidiano en el marco del primer análisis existencial del Dasein, lo que a su vez prepararía el camino para caracterizarlo nuevamente, pero en su propiedad en el marco de la analítica temporal. Llama la atención que, en este curso, Heidegger no se ocupe de la problematización del tiempo en Agustín, pese a que se trata de uno de los problemas fundamentales de las *Confesiones* y, en particular, por tratarse de un tema de interés del maestro de la Selva Negra.

Con lo presentado, puedo plantear las preguntas que guiarán este estudio: ¿Qué descubre Heidegger en la interpretación de la vida fáctica de Agustín? ¿Cómo los fenómenos que caracterizan la vida como tentación en el obispo de Hipona se relacionan con los fenómenos que caracterizan la aperturidad del Dasein cotidiano tematizados en *Ser y tiempo*?

El presente escrito está estructurado en un apartado principal con tres subapartados. En el apartado principal titulado “El mundo como fundamento de las formas de la tentación”, se expone lacónicamente el tema del mundo como fundamento de las tentaciones con la intención de establecer las conexiones de sentido entre las modalidades de ser de la vida fáctica tematizadas en el curso del semestre de verano de 1921 y las modalidades existenciales del Dasein cotidiano caracterizadas en *Ser y tiempo*.

Posteriormente en los incisos que siguen: a) *concupiscentia carnis* y “ambigüedad”; b) *concupiscentia oculorum* y “curiosidad” y c) *ambitio saeculi* y “habladuría”, se compara la caracterización de la vida fáctica con la caracterización del Dasein cotidiano tomando como

criterio de comparación el problema del “yo soy” para a), la primacía del ver para b) y el percibir lo que se dice para c).

§6. El mundo como fundamento de las formas de la tentación

En el contexto de la lección *Agustín y el neoplatonismo*, la vida fáctica – dice Heidegger – se ejercerá en el modo de la dispersión y de la continencia. Con arreglo a los fines que aquí se persiguen, destaco la dispersión, ya que a partir de ella no sólo se desprenden las formas de la tentación, las cuales fueron traídas a colación en el curso mediante una cita tomada de *1 Jn 2, 15-17* (GA 60, 211/65), sino que también, en la medida en que la vida fáctica se pierde en la dispersión, se convierte en una determinación categorial de aquella (GA 60, 102-106)²³.

Para el maestro de la Selva Negra las formas de la tentación son fenómenos que se exponen en la actitud fundamental de la *confessio* (GA 60, 212/65), la cual se convierte en la estrategia de Agustín para buscar no sólo a Dios, sino fundamentalmente el conocimiento de sí mismo. De acuerdo con esto último, Agustín, consciente de que no lo sabe todo sobre sí mismo, cree que mediante la confesión y la experiencia de la tentación puede llegar al autoconocimiento (GA 60, 178, 274/30, 99 y 130).

En tal sentido, la investigación que Heidegger emprende para mostrar este camino en el que Agustín pretende encontrar un conocimiento de sí, comienza con la elaboración de una clasificación en la que se destacan las formas de la tentación que determinan la situación de Agustín, a saber: *Concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum y ambitio saeculi*. El

²³ En las lecciones sobre Agustín, Heidegger indica que los existenciales que se desvelarán son, en un sentido formal, “categorías” (λέγειν) hermenéuticas (GA 60, 232/88).

filósofo de Friburgo retoma estas tres formas de la tentación a partir de una cita tomada de la Biblia por el obispo de Hipona. Específicamente la cita proviene de *1 Jn 2, 15-17*, en ella se indica el mundo como fundamento de las tentaciones:

No ames el mundo ni las cosas que están en él. Si alguien ama el mundo el amor del Padre no está en él: Porque todo lo que está en el mundo, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de la vida no provienen del Padre, sino del mundo. Empero el mundo y sus concupiscencias pasarán; pero quien hace la voluntad de Dios permanece para siempre (GA 60, 211/65; Cfr. NA28: 718)²⁴.

Como se puede apreciar, las formas de la tentación provienen del mundo. Pero ¿qué mundo? ¿A qué mundo apuntan estas formas de la tentación? El mundo al que aquí se apunta es el de la decadencia (GA 60, 211, nota 2/65). A diferencia al que aspira el obispo de Hipona que es el mundo de naturaleza divina en el cual habita Dios. Como se colige de esta cita, de manera indirecta se alude al mundo espiritual a través del amor al Padre. En el contexto del curso, el mundo no espiritual es el mundo en el que la vida fáctica comparece ante los demás en el modo de la relación. Lo cual vendría a significar lo que Heidegger denomina como “mundo compartido”, siendo este el mundo de las relaciones humanas.

²⁴ En el texto (*Jn. 2, 15-17*) que consultó Heidegger dice: “15: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· 16: ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. 17: καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα” (GA 60, 211/65; Cfr. NA28: 718). En la traducción de Jacobo Muñoz (2018: 65) leemos este versículo en su versión castellana (*Estudios sobre mística medieval*) de la siguiente manera: “No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo – la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas– no viene del Padre, sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasa; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre.” Nos apartamos de la traducción de ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου como “jactancia de riquezas”, porque con la palabra masculina βίος Heidegger está pensando la vida fáctica que tiene el propósito de autoglorificarse, pero que en dicho propósito puede encontrar tanto la ganancia como la decepción. En palabras heideggerianas: puede encontrar la oportunidad, ontológicamente hablando, de ganar o perder la vida.

En el contexto del curso destaca la tematización del mundo propio de Agustín, el cual se encuentra articulado al mundo compartido. Lo decisivo para nuestro autor estriba en mostrar el mundo propio de Agustín, el cual oscila en dos posibilidades que el filósofo alemán distingue como mundo propio y mundo-de-uno. El primero es el “mundo” fenomenológico o, mejor dicho, el “mundo del efectuar y del rendir propios” (GA 60, 229/85), mientras que el mundo-de-uno “no es el sí-mismo genuino” (GA 60, 229/85).

Con esto se quiere señalar que la manera en cómo Agustín asuma su vida determinará si la ha ganado o si la ha perdido. Como se deja entrever, ganar o perder la vida, no en el sentido biológico sino ontológico, será decisivo no sólo para la vida fáctica en el contexto del curso del semestre de verano de 1921, sino también para el Dasein de acuerdo con los análisis mostrados por Heidegger en *Ser y tiempo*. En tal sentido, en lo que sigue se pretende comparar la caracterización de la vida fáctica como vida tentada con la caracterización de la cotidianidad del Dasein con la finalidad de exhibir que el modo de ser tentado de la vida fáctica, en sus tres formas, no solo fueron retomadas, sino que fueron reinterpretadas por el maestro de la Selva Negra para caracterizar el modo de ser del Dasein cotidiano en *Ser y tiempo*.

a) Concupiscentia carnis y “ambigüedad”

En el §13 de *Agustín y el neoplatonismo* se presenta la primera forma de la tentación: la concupiscencia de la carne. A diferencia de la interpretación religiosa que asume las tentaciones como pecaminosas, Heidegger depura de ese sentido religioso los conceptos que tomará de los versículos bíblicos, los cuales, también fueron tomados por Agustín para sus fines filosófico-interpretativos. Con todo esto, lo que se quiere decir es que los siguientes

términos que aquí se analizan y comparan no deben ser entendidos en el marco de la interpretación religiosa, sino en el marco de la fenomenología interpretativa del mago de Meßkirch.

Comienzo con la definición que Heidegger proporciona del concepto *con-cuspicere*. *Con-cuspicere* significa: “Desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal que lo concentrado es precisamente lo mundano-'objetivo' y el sí-mismo es arrastrado a ello” (GA 60, 211/65). A partir de esta cita, se destaca la distinción entre lo mundano-“objetivo” y el sí-mismo, tomando en cuenta que la manera en que la vida fáctica decide ceder o resistir a las tentaciones, exhibe respecto de aquello la tendencia a centrarse en el mundo o en sí mismo. Esto quiere decir que se exhiben los comportamientos de los que buscan satisfacer al mundo de los que buscan satisfacer a Dios, situando al obispo de Hipona entre estos últimos.

En el curso del semestre de verano de 1921, Heidegger toma a Agustín como modelo de la vida fáctica para estudiar cómo se comporta frente a las tentaciones. El obispo de Hipona vive su religiosidad de una manera particular que se diferencia de los demás, en la medida en que sufre y lucha contra las tentaciones. Al mago de Meßkirch le interesa destacar precisamente esta lucha “espiritual” de Agustín no porque se trate de un asunto espiritual, sino porque plantea el problema ontológico que ya se encontraba en Parménides: el problema del ser y del no ser. En este sentido, cabe la pregunta: ¿Por qué la “ambigüedad” en tanto que modalidad existencial del Dasein puede ser leída a partir del problema ontológico del ser y no ser? Justamente por la dificultad que tiene el Dasein para discernir lo que le ha sido abierto, es posible acudir al problema del “yo soy” en Agustín para señalar ese estado de incertidumbre, mediante la duda existencial de Agustín cuando duerme.

En tal sentido, el maestro de la Selva Negra pretende resaltar el modo en cómo Agustín resiste y lucha contra ellas. Y en esta primera forma de la tentación, el maestro de la Selva Negra destaca el *problema del yo* de Agustín, el cual, a mi juicio, expresa en la duda de ser o no ser una *ambigüedad de ser* del obispo de Hipona. Con ello se conecta la incertidumbre de ser o no ser con el concepto de “ambigüedad” que Heidegger tematiza como una característica del Dasein cotidiano en *Ser y tiempo*.

En lo que sigue me ocupo de comparar la “ambigüedad” como modalidad de ser del Dasein cotidiano con el problema del “yo soy” presente en el curso sobre Agustín. Comenzaré con señalar la conexión entre estas modalidades de ser para posteriormente establecer mediante un análisis su correspondencia.

α) La “ambigüedad” del Dasein cotidiano y el problema del “yo soy” de la vida fáctica

En *Ser y tiempo* la “ambigüedad” es presentada en el §37 como lo que hace imposible discernir entre lo que ha sido abierto o no en una comprensión propia. La “ambigüedad” se da tanto en la “habladuría” como en la “curiosidad”. Pero en el contexto del curso de 1921, la “ambigüedad” se presenta en el problema del yo, al situarlo como problema del discernimiento, en el que Agustín no sabe si también *es* cuando sueña, o si solamente *es* cuando está despierto. Sin embargo, para el caso de la vida fáctica, también aplica, en tanto que ella es lo que está en juego, eso que el filósofo de Friburgo ha denominado en *Ser y tiempo*, el proyecto o posibilidad de ser del Dasein. Expresaré la ambigüedad de Agustín en lenguaje heideggeriano de la obra del 27: en su duda de ser durante el sueño, el obispo de Hipona ha puesto en juego su comprender en cuanto poder-ser.

El problema del “yo soy”, en el contexto del curso de semestre de verano de 1921, consiste en la distinción entre ser y no ser, esto es, en el caso de Agustín, en la certeza de ser libre de las tentaciones o de no serlo en la permanente lucha contra ellas, al modo no de realidad, sino de “imágenes”, en el sueño. El mago de Meßkirch apunta que esta distinción del ser y del no ser de Agustín se exhibe en el sueño y en la vigilia. En la medida en que la tentación sigue presente en las “imágenes” del sueño, Agustín se angustia por el ejercicio de su autocontrol. De tal modo que en la pregunta por lo que se es y lo que no se es, Agustín hace patente la preocupación por su ser.

Por otro lado, nuestro autor destaca la diferencia del yo mismo y del otro yo mismo de Agustín mediante la transición de la vigilia al sueño y viceversa. En la medida en que en la vigilia Agustín tiene control de su sí mismo contra las tentaciones tiene la seguridad de afirmarse como él mismo, mientras que en el sueño lucha contra ellas, con el temor de perder ante ellas, no es él mismo. Pero incluso en su no ser, este no ser, es constitutivo del ser de Agustín, en tanto que en el sueño Agustín está siendo en el modo de su no ser, o del no ser que no se atreve a aceptar.

Con lo anterior, he presentado una especulación acerca de lo que puede significar el ser y no ser para Agustín, empero, en esta parte analítica pretendo descubrir lo que se deduce de la afirmación y negación existencial del obispo de Hipona. Para ello, comienzo analizando qué significa ser y no ser para Agustín sobre la base de lo que Heidegger interpreta en el curso.

Si Agustín es en la vigilia, es decir si la tentación es débil mientras está despierto, se sigue necesariamente que es. Si Agustín no es en el sueño, es decir si la tentación es fuerte

mientras duerme, se sigue necesariamente que no es. Con base en estas hipótesis me pregunto: ¿En qué medida Agustín es capaz de discernir que es o que no es, ya sea en el modo de la vigilia o en el modo del sueño en relación con la tentación como su determinación? Si Agustín existe en el estado de la vigilia, entonces no existe durante el sueño. Pero esta manera de asumir la existencia implica ciertas dificultades. ¿Cómo puede Agustín no ser durante el sueño si aún tiene vida? ¿Será acaso que no ser para el obispo de Hipona tiene otro sentido que no se relaciona con la vida como asunto biológico, sino con la vida espiritual como obediencia del mandato divino? ¿Qué significa ser y no ser para el filósofo africano? Para Agustín, por un lado, ser significa resistir la tentación a fin de aceptarse a sí mismo; por otro lado, no ser para Agustín significa la tendencia a ceder a la tentación, es decir la negación de ese modo de ser. Con esto, se sigue que ser es resistir la tentación y no ser es ceder a ella.

Ahora bien, ¿por qué Agustín enfrenta estas dificultades? ¿Por qué la tentación le resulta una experiencia tan problemática? Tomando en cuenta que mediante ella Agustín se conoce a sí mismo, cabe indicar que el pasado de Agustín lo determina en su presente. Pese a que el obispo de Hipona rechace su vida pasada, las tentaciones que se manifiestan mediante el sueño le recuerdan esas experiencias que en su situación de creyente rechaza; pero vuelven a él con más fuerza porque esas experiencias quedaron fijadas en su memoria porque en su pasado cedía ante ellas. Al ejecutar esas experiencias en su vida pasada queda un registro de ellas en la memoria de Agustín. Por ello, en el estado del sueño salen a la luz. En tal sentido, la condición para que la tentación se presente consiste en haberla experimentado con anterioridad para que se manifieste en forma de deseo durante el sueño.

En el contexto del curso, el mago de Meßkirch subraya que Agustín se asume como existente en la medida que resiste la tentación, es decir, mientras está despierto. De aquí se colige que la tentación determina la existencia de Agustín, empero, cabe otra posibilidad de interpretación, ¿acaso el no ser del obispo de Hipona, ese no ser que se encuentra debilitado ante las imágenes de la tentación no sólo trae a colación su pasado, sino que es, además, otro modo de ser él mismo? En efecto. Si Agustín cede a la tentación mientras duerme sigue siendo Agustín, aunque de modo distinto. En tal sentido, se trata aquí de un desdoblamiento de su propia alma. El modo como se comporte frente a la tentación ya sea en la vigilia o en el sueño exhiben dos modos de ser de Agustín.

Hemos visto que desde el análisis del problema del “yo soy”, interpretado como ambigüedad de ser o no ser, se puede leer la “ambigüedad” del Dasein como modalidad de su ser. En lo que sigue me ocuparé de comparar la “curiosidad” como segunda modalidad existencial del Dasein con la *concupiscentia oculorum* según el obispo de Hipona.

b) Concupiscentia oculorum y “curiosidad”

En el §14 de *Agustín y el neoplatonismo* Heidegger interpreta la *concupiscentia oculorum* como ojo curioso que mira en torno curioso, esto es, como el ojo que desea conocer. Como ya se advirtió en el inciso anterior, pese a que la concupiscencia apunta al fenómeno de la caída y la decadencia, nuestro autor no interpreta tampoco este tipo de concupiscencia (de los ojos) en un sentido moral o religioso, sino en un sentido fenomenológico. De las tres formas de la tentación, ésta fue referenciada explícitamente en el §36 de *Ser y tiempo*, con el subtítulo “La curiosidad”.

Con arreglo a la idea de *con-cupiscere* que se indicó arriba, el mago de Meßkirch cita por primera vez el capítulo 35 del libro X de las *Confesiones* de Agustín en el §14b del semestre de verano de 1921, con miras a justificar la caracterización de la *concupiscentia oculorum*. En las lecciones aludidas, el maestro de la Selva Negra divide por párrafos la cita latina del obispo de Hipona para elaborar algunas conjeturas y comentarios sobre ella. La importancia de esta cita es tal que posteriormente Heidegger la sintetizó en una nota al pie del tratado *El concepto de tiempo* (1924), a saber:

A los ojos, en efecto, pertenece propiamente el ver; pero también usamos de esta palabra en los demás sentidos cuando lo aplicamos al conocer. Porque no decimos: “Oye cómo brilla”, o “huele cómo luce”, o “gusta cómo resplandece”, o “palpa cómo relumbra”, sino que todas estas cosas se dicen ver. En efecto, nosotros no sólo decimos: “mira cómo luce” – lo cual pertenece a los ojos –, sino también “mira cómo suena”, “mira cómo huele”, “mira qué duro es”. Por eso lo que se experimenta en general por los sentidos es llamado, como queda dicho, concupiscencia de los ojos, porque todos los demás sentidos usurpan por semejanza el oficio de ver, que es primario de los ojos, cuando tratan de conocer algo (GA 64, 37/52).

Esta cita del filósofo de Friburgo fue recurrente en sus trabajos, pues no sólo la leemos, como ya se mencionó, tanto en el §14b del curso del semestre de verano de 1921 como en el tratado de *El concepto de tiempo* (1924), sino que la citará dos veces más en el §29b de las lecciones del semestre de verano de 1925 y en el §36 de *Ser y tiempo* para subrayar la idea de que la primacía del ver se da a través de los otros sentidos, cuando éstos, en la operación del conocer, ven, por analogía de la vista, el objeto que se convertirá en materia de conocimiento (GA 60, 224-226/80-81; GA 64, 37/52; GA 20, 379-380/344; SuZ, 171/190).

Tanto en *Ser y tiempo* como en el curso sobre Agustín, se aprecia que el maestro de la Selva Negra sigue estando de acuerdo con esta interpretación del filósofo cristiano sobre la

primacía del ver, entendida como teorizar, sin embargo, en contraste con el curso, se muestra en *Ser y tiempo* una diferencia interpretativa que se distancia de lo obtenido en los análisis sobre Agustín, ya que en éste la curiosidad es el deseo de conocer el objeto de conocimiento, mientras que en *Ser y tiempo*, la curiosidad del Dasein no “busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo” (SuZ, 172/190-191).

En este contexto, Heidegger advierte que lo que la curiosidad busca es la novedad, es decir, “la inquietud y excitación de lo siempre nuevo” (SuZ, 172/191; Cfr. GA 60 223/78: *Neu-gier*). Consecuentemente, la curiosidad tematizada en *Ser y tiempo*, a diferencia de lo mostrado en el curso de 1921, no pretende la *contemplación admirativa* del ente, sino tan sólo distraerse.

Llama la atención que en *Ser y tiempo*, el maestro de la Selva Negra cite precisamente la tesis aristotélica con que inicia la *Metafísica* (980a): “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” para destacar esta primacía del ver. El filósofo de Friburgo traduce esta frase con las siguientes palabras: “En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver” (GA 20, 380/344; SuZ, 171/189). Lo interesante es que esta tesis se ha interpretado como contemplación del conocimiento, siendo precisamente este el sentido que el maestro de la Selva Negra observa en las *Confesiones* de Agustín en el curso del semestre de verano de 1921; pero el sentido que le asigna en *Ser y tiempo* se distingue de aquél, en la medida que Heidegger apunta a “poner al descubierto el origen de la investigación científica del ente y de su ser, partiendo de este modo de ser del Dasein” (SuZ, 171/189).

En este sentido, la sentencia aristotélica de la *Metafísica* se interpreta, en *Ser y tiempo*, como la indagación ontológica que el mago de Meßkirch puso como tema fundamental de la filosofía, la cual, a juicio de éste, se hallaba ya esbozada en el famoso fragmento B3 del poema didáctico de Parménides: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι” (DK 28, B3)²⁵. Por ende, Heidegger interpreta este pasaje como el ser que se muestra en la intuición perceptiva.

Con lo anterior, se puede subrayar la diferencia interpretativa del sentido que adquiere el concepto “curiosidad” como primacía del ver en el contexto del curso del semestre de verano de 1921 y en *Ser y tiempo*. A partir de la misma fuente bibliográfica, nuestro autor elabora dos interpretaciones distintas de la curiosidad como un elemento característico tanto de la vida fáctica como del Dasein. Con ello, se apunta que se puede hacer una lectura

²⁵ Resulta interesante la dificultad que ha producido la traducción de este fragmento. Frecuentemente ha sido vertido como: “Pues lo mismo es el pensar y el ser.” Hermann Diels traduce este famoso fragmento como sigue: “denn dasselbe ist Denken und Sein” (Diels, 1960: 231). Allan Coxon elige las siguientes palabras: “...for the same thing is for conceiving as is for being” (Coxon, 2009: 58). Por su parte, Leonardo Tarán traduce: “...for the same thing can be thought and can exist” (Tarán, 1965: 41). Martín Zuribia lo vierte como sigue: “Ello mismo, pues, ha de inteligir<se> y ha de ser” (Zuribia, 2016: 14). Finalmente, André Laks & Glenn Most lo interpretan con las siguientes letras: “For it is the same, to think and also to be” (Laks & Most, 2016: 39). Alfonso Gómez-Lobo (1985) piensa que la interpretación de este fragmento desde la relación de identidad es incorrecta; el filósofo aduce dos razones: la primera tiene que ver con un asunto gramatical, es decir, es extraño, aunque no imposible, que los supuestos sujetos no lleven artículo; la segunda, a su juicio la de mayor peso, atañe a la coherencia interna del propio poema. Según el filósofo chileno, el ente de Parménides no piensa, sino que es pensado por alguien y existe para alguien (esta afirmación de que el ente no piensa no está explicitada en ninguna parte del poema). Por ende, concluye Gómez-Lobo, no se puede seguir que pensar y ser sean idénticos. A fin de obtener una comprensión correcta de lo que este fragmento quiere expresar, el filósofo chileno sugiere tomar como punto de partida la constatación de que estamos frente a una instancia de la construcción sujeto + forma del verbo “ser” + infinitivo final. Con arreglo a esta construcción, “lo mismo” sería el sujeto de la oración y los infinitivos finales, al no llevar artículo, cumplirían la función gramatical de los predicados. Por tal motivo la traducción de Gómez-Lobo del fragmento señalado: “Pues lo mismo es [para] pensar y [para] ser” (1985: 72), tiene la siguiente explicación: “De una y la misma cosa se dice que es para pensar (que es “para que alguien la piense”, es decir que puede ser pensada), y que es “para ser” (es decir que puede existir).” (Gómez-Lobo, 1985: 74). Llama la atención lo indicado entre paréntesis, en la medida en que una y la misma cosa es una posibilidad de pensamiento y una posibilidad de ser. Es decir, para Gómez-Lobo el ente es objeto en tanto que es pensado y es sujeto en tanto que existe. No obstante, estas razones de Gómez-Lobo no terminan de convencernos, porque, como él mismo afirma, la razón gramatical no es decisiva y la que se pretende que lo sea (segunda razón) resulta muy forzada porque se basa en una conjetura que no está respaldada por ningún fragmento del poema. De este modo nos quedamos con la siguiente interpretación: “Porque lo mismo es el pensar y el ser”. En tal sentido, asumimos el ente parmenídeo como pensamiento y ser. Como se puede deducir, no reducimos el ente de Parménides a un atributo (es pensable), sino que lo interpretamos como ser (pensamiento).

comparativa de la curiosidad tematizada en *Ser y tiempo*, a la par de lo interpretado en el §14 de *Agustín y el neoplatonismo*, esto sin obviar los matices ya señalados de cada escrito, ya que en ambos se apuntan a dos modos de entender la curiosidad, ya sea como un asunto frívolo de conocimiento o como una distracción.

De las tres formas de la tentación, la *concupiscentia oculorum* ha sido claramente identificada por el propio Heidegger como “curiosidad” en las versiones de *Ser y tiempo*, sin embargo, tanto la *concupiscentia carnis* como la *ambitio saeculi* no fueron indicadas en ninguna de ellas. No obstante, desde la propuesta que estoy realizando, he señalado estas correspondencias y he mostrado que existe esa correspondencia. Por ello, en lo que sigue me ocuparé de demostrar la última correspondencia entre la *ambitio saeculi* y la “habladuría”. Cabe señalar que al igual que las anteriores, la correspondencia que viene a continuación muestra sus particulares matices, en concreto en el modo de percibir, como decir u oír.

c) Ambitio saeculi y “habladuría”

Como se mostró en el inciso anterior, se analizó la conexión de la curiosidad frívola del saber – interpretada por Heidegger en la lección del semestre de verano de 1921 – con el fenómeno de la curiosidad del Dasein cotidiano. Lo anterior se observó como un tipo particular de curiosidad que no tiene por objetivo alcanzar un determinado saber, sino más bien busca “la inquietud y excitación de lo siempre nuevo” (*SuZ*, 172/191). En este inciso se pretende seguir en esa línea comparativa entre el curso señalado y *Ser y tiempo*. Para esto se precisa situar la forma de la tentación que guarda una cierta relación con el fenómeno de la habladuría tematizada en el §35 de *Ser y tiempo*.

Esta relación se identifica con la *ambitio saeculi* en tanto deseo de la vida fáctica de *ser temida o amada*. El mago de Meßkirch tematiza en §15, inciso b) titulado “‘timeri velle’ y ‘amari velle’” esta modalidad de la existencia. Tomo como criterio comparativo para este estudio la caracterización del decir en tanto que modo de “comunicarse” (*Sichmitteilens*) y “percibir lo que se dice” (*Vernehmens*), siendo, pues, el horno donde se fragua la tercera forma de la tentación. (GA 60, 229/86). Así pues, se toma como criterio comparativo fundamentalmente el “el percibir lo que se dice” para conectarlo con el tratamiento del “se dice” por parte del *uno* analizado en *Ser y tiempo*. Veamos a dónde nos conduce esta comparación.

Por causa del deseo de ser estimada, la vida fáctica termina por aceptar y reconocer lo que se dice en torno a ella en el mundo compartido, lo cual puede ser favorable o no para ella. Como puede notarse, lo que aquí está en juego es la valoración de la existencia a partir de la opinión de los demás.

En el deseo de ser temido y ser amado se encuentra en juego no sólo el tema del mundo propio, sino el tema del mundo compartido, ya que del mundo compartido procede tanto el “percibir lo que se dice” como el “se dice”. Por ende, el mundo compartido funge como el fundamento de ambos. Sin embargo, en ello existe una correlación entre el mundo propio y el mundo compartido, porque desde el mundo propio la vida fáctica desea *oír* que los demás la aman o le temen.

De entrada, se observa que la relación que existe entre el mundo compartido y el mundo propio en el contexto del curso de 1921 se establece a partir de una relación retroalimentativa, es decir, el mundo compartido influye – mediante las opiniones que en él

se dicen – en la opinión que se forma la vida fáctica de sí misma en su mundo-uno. ¿Cómo se da esta influencia de lo que se oye en el mundo compartido en el mundo-uno? ¿Cómo las opiniones de los demás afectan la idea que la vida fáctica tiene de sí misma? ¿Por qué el atender lo que se oye en el mundo compartido es un modo del estado de caída? ¿Cuál es la respuesta de Agustín ante esta situación?

Para dar respuesta a estas interrogantes, me serviré de dos ejemplos, los cuales se obtienen del curso mismo de Heidegger. El primero tiene que ver con la valoración positiva del uno mismo y el segundo con la valoración negativa del uno mismo. Lo que aquí se quiere mostrar es cómo las valoraciones que provienen del mundo compartido influyen en la valoración positiva o negativa que la vida fáctica asume para sí misma.

De entrada, parto de la tesis de que la vida fáctica desea ser estimada. Las posibilidades de lograr consumir este deseo no siempre son exitosas. Cuando la vida fáctica logra su deseo puede alimentarlo más y más; cuando no, el deseo se acentúa mientras se mantiene distante. De acuerdo con el maestro de la Selva Negra, se observa que la vida fáctica desea ser temida o amada (Cfr. GA 60, §15b). En tal sentido, en esta doble posibilidad del deseo de ser, la vida fáctica le da importancia a su mundo propio (GA 60, 229/85; Cfr. GA 58, 205)²⁶. Lo que se busca es el reconocimiento de los demás. Es decir, la vida fáctica anhela ser temida y/o anhela ser amada. Si la vida fáctica ha conseguido ser temida o amada, buscará que en el mundo compartido esta condición de superioridad y de valía se sigan manteniendo.

²⁶ En la lección del semestre de invierno de 1919/20 Heidegger dice que: “En las *Confesiones*, los *Soliloquia*, en *De civitate Dei*, Agustín ha puesto como valioso el significado fundamental del mundo propio para la vivencia originaria cristiana” (GA 58, 205).

Lo que se busca, entonces, es reforzar la idea o estimación positiva que la vida fáctica tiene de sí misma.

Con arreglo a lo que Heidegger interpreta de Agustín, se colige que tanto ser temido como ser amado son formas de la vanagloria en la que la vida fáctica cae, de cara a falsear una idea de su ser mediante el autoengaño, que se construye a partir no sólo de una idea propia de ser, sino que, además, esta idea se confirma a través del comportamiento de los demás en correspondencia con estas condiciones que apuntan al uno mismo.

En tal sentido, se puede afirmar que estas condiciones de superioridad y de valía carecen de valor si no se encuentran respaldadas por la opinión que proviene del mundo compartido. Si no hay otras personas que afirmen estas condiciones, éstas ni serán alimentadas ni adquirirán un valor consumado, sino tan solo uno parcial. Esto quiere decir que la vida fáctica puede tener una alta estimación de sí; pero esa estimación no será plena si esa opinión no se corresponde con la proveniente del mundo compartido.

Cabe decir, que esta afirmación o reconocimiento de los demás no es lo decisivo para Agustín, sino más bien el resistir este tipo de tentación. Lo decisivo para el mago de Meßkirch consiste en estimar la manera en cómo el teólogo cristiano enfrenta esta situación y se resuelve avante contra ella, porque como el filósofo de Friburgo enfatiza en este curso, lo que está en juego es la vida misma del nacido en Tagaste.

La búsqueda de una autoafirmación del mundo propio se ve alimentada por este decir en el mundo compartido. Así pues, en él están puestas las condiciones para que en el mundo propio la vida fáctica pueda caer en decadencia. En palabras del obispo de Hipona que nuestro autor cita en el curso: en una “estúpida jactancia” (GA 60, 230/86). Heidegger caracteriza,

entonces, el mundo propio a partir del mundo compartido, es decir, ambos mundos son puestos en estrecha relación, la cual consiste en presentar la tentadora influencia que el mundo compartido puede ejercer sobre el mundo propio, en la medida que la vida fáctica se vanagloria, encuentra su punto álgido de manifestación en las opiniones que provienen del mundo compartido.

El ejemplo que he utilizado aquí se ha centrado en mostrar la influencia que el mundo compartido ejerce sobre el mundo propio en un sentido positivo, por así decirlo. Como se puede deducir, la situación de quien desea la valoración positiva; pero en lugar de ello recibe la valoración negativa, alimenta un estado de subvaloración que se identifica de manera más inmediata con el estado de caída, en la medida en que la valoración de los demás se niega. Pero para Agustín tanto la valoración positiva como la negativa que la vida fáctica asume, a partir de lo que se dice de ella en el mundo compartido, son manifestaciones de la “caída” no sólo porque apuntan al amor al mundo, sino fundamentalmente porque se han entregado al poder del mundo compartido (GA 60, 236/93).

En la medida que la vida fáctica obtiene la alabanza o la reprobación, en ambos casos, dado que su origen es el mismo (es decir, el mundo compartido), se encuentra en estado de caída; mientras que la existencia de Agustín, en la medida en que pone sus manos en Dios, se encuentra en un estado de autoconocimiento de su sí mismo. En palabras del mago de Meßkirch, dado que la vida nos importa, de algún modo en la preocupación por uno mismo el sí da la vida, ya sea para perderla o para tener la “oportunidad” de ganarla (GA 60, 245/102).

Con lo anterior, se puede observar que el mundo del uno mismo que busca la condición de superioridad y de valía mediante el “percibir lo que se dice” del habla constituye el antecedente de lo que se expone en *Ser y tiempo* en torno al “se dice” para caracterizar el *uno* (*das Man*) como “el nadie al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros” (*SuZ*, 128/147). En el contexto de *Ser y tiempo*, el *uno* atiende el “se dice” del mundo compartido (*Mitwelt*) para dejarse llevar por la habladuría (*das Gerede*), siendo ésta un modo de ser del Dasein cotidiano.

En tal sentido, el *uno* para Heidegger se encuentra disperso, pero debe llegar a encontrarse (*SuZ*, 129/148). Esta dispersión tiene que ver precisamente con esta tendencia del Dasein a la caída (*Verfallen*), en la medida en que sólo atiende el “se dice” y no puede, mientras atiende este “se dice”, escuchar la voz de la conciencia para asumirse como sí mismo. En el contexto del curso de 1921, en el recibir la aprobación y el rechazo, en tanto que aprobación y rechazo del mundo, es, para Agustín un modo de estar caído.

Dado que la tentación determina el estar en el mundo del obispo de Hipona, se observa cómo en el momento en que las enfrenta experimenta molestias que lo siguen determinando en su estar en el mundo porque éstas alteran su relación con Dios.

§7. La vida como molestia en Agustín

En el curso del semestre de verano de 1921, Heidegger caracterizó la vida fáctica como tentación. No obstante, en dicho curso también caracterizó la vida como molestia y cura. En este apartado me centraré en mostrar la relevancia de la molestia para el filósofo de Friburgo, de cara a indicarla como un asunto existencial. Lo primero que cabe decir de este término es que el mago de Meßkirch lo recoge de Agustín, quien a su vez lo retoma del contexto

religioso como una ordenanza divina: “Ordenas tolerar: molestias y dificultades” (GA 60, 206/59)²⁷.

En la interpretación de las formas de la tentación, Heidegger va introduciendo poco a poco el tema de la molestia a tal punto que llega a afirmar que para cada forma de la tentación le corresponde una determinada molestia. Nuestro autor considera que en su interpretación de la *tentatio* ha tenido la ocasión para acceder al fenómeno decisivo de la molestia (véase Anexo I de GA 60, 258/114).

En torno a este tema decisivo, en el contexto del curso se puede delinear de cinco maneras respecto a la forma en que se presenta, expone e interpreta:

²⁷ Cabe señalar que a través del ejemplo de la cátedra nuestro autor ejemplifica por vez primera el tema de la molestia. Esto tuvo lugar en el *Kriegsnotsemester* 1919, en donde el filósofo de Friburgo escribe lo siguiente sobre la molestia: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo una cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo” (GA 56/57, 71/86). En esta cita Heidegger señala que sobre el pupitre hay un libro que inmediatamente le molesta. ¿Por qué la presencia de un libro sobre el pupitre le molestaría a un académico como a Heidegger si está precisamente sobre el pupitre y no sobre otro sitio que estrictamente no estaría relacionado con él? Por ejemplo, no está sobre la estufa. Es posible imaginar diversas razones por las cuales Heidegger podría molestarse por la presencia de un libro sobre su pupitre. Posiblemente las características físicas del libro no sean las deseadas. En tal caso, podría tratarse de un libro estorboso, ya sea por su tamaño o porque impide visualizar los papeles que están sobre el pupitre, o simplemente porque Heidegger desea observar el pupitre libre de objetos. Otras razones podrían ser porque el libro no debería estar ahí, o está mal colocado, o se trata de un libro que no esperaba, o el autor no es de su agrado. Como sea que fuere, lo que aquí podemos observar es que los objetos provocan en cada persona una determinada respuesta afectiva que puede variar. Heidegger lleva más lejos el carácter significativo de la cátedra (y a la par, para este fin expositivo del estado afectivo, aprovecho para conducir un poco más lejos el hipotético caso de la presencia del libro sobre el pupitre) al añadir en su ejemplo la mirada de un labriego de la Selva Negra y de un senegalés frente a ese escenario. ¿Qué intenta resaltar Heidegger en esta inclusión de la mirada? Precisamente que la mirada se encuentra determinada por el mundo en el que nos movemos. Por ello, la mirada de cada uno de ellos es diferente porque frente a ellos se encuentra un mundo extraño ante el cual, de entrada, no se sentirían cómodos, y quizá no sabrían qué hacer; de igual manera me sucedería si, por ejemplo, me adentrara en el bosque. No sabría qué hacer primero, me movería con desconfianza e inseguridad en él. Pero ¿qué muestra Heidegger con la idea de la mirada del mundo? Con esto, lo que aquí Heidegger muestra es que el mundo adquiere una determinada significatividad si es familiar para el que se mueve en él. En nuestro hipotético ejemplo, para el labriego y el senegalés probablemente la presencia del libro sería insignificante; su presencia podría pasar desapercibida en la medida que les es indiferente para ellos si está o no ahí, porque en su opinión y en sus actividades cotidianas, probablemente un libro (principalmente de filosofía) no haría la diferencia en su mundo. Sin embargo, la indiferencia, como el mismo Heidegger ha señalado en otra oportunidad, es también un temple afectivo.

- (1) En la interpretación de las formas de la tentación, Heidegger presenta la molestia en conexión con la facticidad. En el §13b dice el mago de Meßkirch: “Nos sentimos de alguna manera conturbados por ello; algo que es en nosotros, que nosotros mismos “somos” y, sin embargo, no somos. Concepto de *molestia*” (GA 60, 213/67). Mientras que en el §15b escribe: “Es necesario que los demás nos amen y nos teman, dado que así lo exige la sociedad humana. Nos topamos así con un nuevo modo de la motivación del sentido de la *molestia* en la facticidad (GA 60, 230/86). A partir de este §15 se puede decir propiamente que entra en escena el concepto de molestia de Heidegger, ya que en él se proporciona, además, de lo dicho, una definición de este término. En el §17 el filósofo de Friburgo no sólo mantendrá la relación de la molestia y la facticidad, sino que detallará más que en ninguna otra parte de la lección lo que es la molestia.
- (2) El maestro de la Selva Negra ofrecerá una aclaración de la molestia en dos distintos momentos del curso (específicamente, en la interpretación de la tercera forma de la tentación en el §15b y en la interpretación de la molestia en el §17b), para resaltar que “no es una pieza objetiva” ni “un bagaje objetivo del ser humano” (GA 60, 231/87; 244/101), sino “un cómo del experimentar” fáctico y un “agobio por la vida” (GA 60, 231/87 y 242/99; cfr. §15b y §17a). Como la molestia no puede ser objetivada debe ser interpretada en función de su carácter metódico, el cual muestra el sentido ejecutivo de la vida fáctica.
- (3) En un apunte del *Nachschrift* de Oskar Becker publicado como Anexo II en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe*, se señala que lo que conduce a la tentación es la tendencia de amarse uno mismo; y a ello le sigue que sobrevenga un grave y profundo malestar (*Bedrängnis/molestia*) (GA 60, 294/150). A mi juicio, este

término adquiere una importancia que vale la pena resaltar en vista del rol que juega en el curso del semestre de invierno de 1920/21 y en las lecciones del semestre de verano de 1921, ya que el término *Bedrängnis*, que es el que usa el filósofo alemán en ambos cursos, se emplea para indicar que una cierta afección se acrecienta, a saber: la tribulación de Pablo y el malestar de Agustín.

- (4) Heidegger plantea en el §17 inciso a, cuyo título es “El cómo del ser de la vida”, dos determinaciones en las que no sólo cristaliza un determinado *cómo del ser de la vida*, sino que además la vida experimenta la posibilidad de que la molestia crezca en la medida que más vive la vida y en la medida que más accede la vida a sí misma. Más adelante se comentará la relevancia de estas dos hipótesis en relación con los temas que introduce.
- (5) Y, finalmente, en el Anexo I del volumen 60, nuestro autor distingue dos interpretaciones de la molestia. Las distinciones entre ambas interpretaciones son notables y permiten mostrar cómo Heidegger no sólo se apropia de la noción agustiniana de la molestia como carga, sino cómo se apropia de ella.

En lo que sigue me centraré en destacar 4 y 5, ya que ahí el filósofo de Friburgo no sólo se distancia de Agustín en torno a la forma en como entiende la molestia, sino porque ahí se exhibe la aportación filosófica de nuestro autor en torno a este término. Para ello se aborda este tema en dos apartados: “Determinaciones de la vida como molestia” y “Dos interpretaciones distintas de la molestia”.

a) Determinaciones de la vida como molestia

En la definición de la molestia proporcionada por Heidegger como agobio por la vida en el §17, se destaca el papel del malestar como aquello que puede arrastrar la vida hacia abajo; de este “puede” derivan las determinaciones de la vida como molestia, a saber: cuanto más vive la vida y el cuanto más accede la vida a sí misma. ¿Qué quiere decir el filósofo de Friburgo con estas hipótesis direccionales? ¿Qué aporta el maestro de la Selva Negra con ellas? ¿A qué apunta o qué persigue nuestro autor con estas conjeturas?

Para responder estas preguntas distribuiré mi exposición sobre este rubro en tres partes. La primera parte atiende lo que significan estas expresiones, para en un segundo momento, señalar los temas que ahí se destacan, siendo precisamente los temas ahí expuestos el aporte del maestro de la Selva Negra en torno al tema de la molestia.

Finalmente, muestro el adónde apuntan estas consideraciones heideggerianas. Comienzo, pues, con las definiciones que el nacido en Meßkirch ofrece de ambas hipótesis para destacar los temas que ahí aparecen.

- a) Cuanto más vive la vida significa cuanto más plenamente son ejecutadas las direcciones de la experiencia de la facticidad (GA 60, 242/99-100).
- b) El cuanto más accede la vida a sí misma indica que el ser de la vida consiste en ser tenido (GA 60, 243/100).

¿Qué puedo destacar de a) y b)? Respecto de a) el maestro de la Selva Negra hace entrar en escena el tema del mundo en sus tres direcciones, a saber: el mundo que nos rodea, el mundo compartido y el mundo propio, los cuales se ven afectados cuando en su experienciar

fáctico la vida ejecuta estas direcciones. Sobre esta manera en que la vida fáctica puede afectar el mundo en su triple direccionalidad, tómese en cuenta, por ejemplo, que Heidegger observa en la *ambitio saeculi* que la vida es vivida por el mundo (compartido); es decir, la vida es absorbida por él y no vive ella misma. Caso contrario, sucede, por ejemplo, con Agustín, quien decide no dejarse absorber por el mundo, sino más bien entrega su vida a Dios.

Respecto de b) llama la atención que el filósofo de Friburgo ponga de relieve el tema del ser: “Cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia es ella misma, su ser” (GA 60, 243/100). La vida es algo que se tiene en la medida en que más accede a sí misma, es decir, en la medida en que accede a su propio ser. En tal sentido y con cierta anticipación, en el §10. “De la 'Beata vita'”, Heidegger escribe en el contexto de la existencia propia: “Que el tener se convierta en un 'ser'” (GA 60, 195/48).

La última pregunta puede responderse a partir de lo que dice el maestro de la Selva Negra en el Anexo del curso del semestre de verano de 1921. A continuación, atenderé dicha respuesta enfatizando que en ella se exhibe una diferencia de interpretación entre el teólogo cristiano y el filósofo alemán en torno al concepto de molestia.

b) Dos interpretaciones distintas sobre la molestia

En el curso sobre Agustín, el maestro de la Selva Negra ha atendido que la vida no sólo es tentación, sino molestia. Si se toma en cuenta que el concepto de molestia que el filósofo de Friburgo recupera del obispo de Hipona significa una cosa en particular; no nos cabe la menor duda de que la segunda interpretación de Heidegger se distancia del filósofo cristiano.

Existen al menos dos razones para sostener esta idea. De entrada, en *Tentatio* [Al §13a-b] del Anexo I, el mago de Meßkirch distingue lo siguiente:

Dos interpretaciones principalmente distintas de la molestia: guardan relación con la posibilidad de ver en general los fenómenos que nos salen al encuentro.

- 1) *Molestia* como constitución o, respectivamente, como dotación objetiva, como carga objetiva, como algo que está ahí y causa efectos como cosa. (Un endurecerse [?] con ello: hacerlo desaparecer con medios objetivos – quitar y retirar – el propio ser un *estado*, una constitución objetiva.)
- 2) *Molestia* como “ocasión” de seriedad, como ocasión de preformarla en uno mismo *como* tal, de hacérmela experimentable *como* facticidad, y asumirla ciertamente *de modo existencial*, en tener así la vida en el recuerdo y en la expectativa, acrecentar la seriedad. (Presentar y configurar la posibilidad existencial como propia.) (GA 60, 254/111).

¿Cuáles son las razones que indican que la primera interpretación es del obispo de Hipona y la segunda es la de filósofo alemán? Daré respuesta a esta pregunta en tres partes.

1. Ya se ha indicado que Agustín se asume como carga y aunque nuestro autor pueda aceptar que la molestia sea una carga, de ninguna manera acepta que ella sea algo objetivo.
2. En el §17b el maestro de la Selva Negra está caracterizando el sentido propio de la molestia y justo después de indicar que el tenerse-a-sí-mismo ejecutado es preocupación por el *ser* de uno mismo escribe que: “Oculto ahí se encuentra, pues, el tenerse-a-sí-

mismo-en-serio” (GA 60, 245/102). Sobre la base de esta expresión es posible justificar que la segunda interpretación le pertenece al filósofo de Friburgo, además:

3. Porque términos como “facticidad” y “modo existencial” indican propiamente el lenguaje característico del maestro de la Selva Negra.

Hasta aquí el tema de la molestia en el curso de Heidegger sobre el teólogo cristiano; en resumen podemos decir que en este primer capítulo me propuse dos objetivos, a saber: (i) Determinar la relación entre el fenómeno de la *παρουσία* y la tribulación con la intención de mostrar la influencia que ejerce la situación afectiva de Pablo (mundo propio) en la situación afectiva de la comunidad cristiana (mundo compartido) y (ii) resaltar los rasgos esenciales de la vida fáctica (ser tentado, estar molesto) caracterizadas en las lecciones sobre el obispo de Hipona, con la intención de compararlos con las modalidades del ser del Dasein cotidiano expuestas en *Ser y tiempo*. En la primera parte de este primer capítulo me ocupé del primer objetivo y en la segunda parte del segundo objetivo. En la primera parte se mostró que la experiencia religiosa de la vida fáctica depende del acontecimiento de la *παρουσία*, éste la determina hasta tal punto que la vida fáctica termina por asumir un temple afectivo que la distinga de aquellos que no experimentan una genuina experiencia religiosa. En tal sentido, la tribulación juega un rol fundamental en esta distinción. Sin embargo, en el análisis esto no se queda aquí, sino que se descubrió que existe una correlación entre el concepto temporal (*παρουσία*) y el temple genuino (tribulación) de la experiencia religiosa, en la medida que la *παρουσία* funda la tribulación, ésta última remite a la *παρουσία*. Sin *παρουσία* no hay razón para que la vida fáctica asuma la tribulación, ya que la vida fáctica se prepara para recibir la *παρουσία* en la tribulación.

A continuación, seremos testigos del giro de tuerca de Heidegger respecto a las fuentes que consultó para seguir meditando en torno a estos temas del afecto y el tiempo. Por eso, revisaremos las interpretaciones fenomenológicas del maestro de la Selva Negra sobre el Estagirita, en concreto, el afecto y la temporización en el primer curso de Friburgo, y, posteriormente, los afectos y las modalidades temporales en las lecciones de Marburgo sobre Aristóteles.

„Wer bist du?“ „Ich bin Kairos, der alles bezwingt!“ „Warum hast du auf den Zehenspitzen?“ „Ich, der Kairos, laufe unablässig.“ „Warum hast du Flügel am Fuß?“ „Ich fliege wie der Wind.“ „Warum trägst du in deiner Rechten ein spitzes Messer?“ „Um die Menschen daran zu erinnern, daß ich spitzer bin als die Spitze.“ „Warum fällt dir eine Haarlocke in die Stirn?“ „Damit mich ergreifen kann, wer mir begegnet.“ „Warum bist du am Hinterkopf kahl?“ „Wenn ich mit fliegendem Fuß erst einmal vorbeigeglitten bin, wird mich keiner von hinten erwischen, so sehr auch mühte.“ „Und wozu schuf dich der Künstler?“ „Für Euch, Wanderer, stellte er mich in der Vorhalle auf – zu Eurer Belehrung.“

(Citado por Katharina von Falkenhayn en *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*)

CAPÍTULO SEGUNDO: LOS AFECTOS Y EL TIEMPO EN LAS LECCIONES DE FRIBURGO Y MARBURGO SOBRE ARISTÓTELES

Previamente a los cursos que aquí se revisan, Heidegger dedicó en los primeros cursos de Friburgo dos lecciones (semestre de invierno de 1920/21 y semestre de verano de 1921), con la intención de interpretar la genuina experiencia religiosa de egregias figuras de la cristiandad, a saber: Pablo y Agustín. Sin embargo, a partir de la siguiente lección correspondiente al semestre de invierno de 1921/22, el filósofo alemán cambiará el foco de atención. Así, en lugar de seguir estudiando la vida fáctica de los representantes de la cristiandad se enfocará desde la perspectiva aristotélica en tematizar la vida en relación con otros temas que ya se vienen desarrollando en semestres anteriores.

Existen al menos dos hipótesis que explican el cambio de perspectiva de nuestro autor en los cursos dedicados a Aristóteles. Una dice que como el tiempo de la *παρουσία* kairológica descubierto por el filósofo alemán en las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 se restringía al plano de la fe, el joven filósofo optaría por abordar la comprensión kairológica del tiempo desde la perspectiva filosófica de Aristóteles (Másmela, 2000: 13). Otra dice, en cambio, que el filósofo de Friburgo abandona el proyecto de la fenomenología de la religión para embarcarse en una línea de investigación más prometedora (Coyne, 2015: 87). A mi juicio, ambas hipótesis son acertadas. No obstante, cabe añadir otras razones.

Lo que motivó que el maestro de la Selva Negra se enfocara a interpretar fenomenológicamente la filosofía del Estagirita fueron declaradas por él mismo *En mi camino en la fenomenología*: (i) El interés del filósofo alemán por Aristóteles es patente desde que se interesó por la investigación filosófica. Como se sabe, tras la lectura de Franz

Brentano inoculó en el joven diletante de la filosofía una inquietud tal que ya no pudo librarse de ella por el resto de su vida: el tema del ser. (ii) Heidegger testimonia, además, que en sus ejercicios docentes de 1919, ya se ejercitaba en la visión fenomenológica poniendo a prueba su comprensión de Aristóteles, lo que a su vez provocó que volviera nuevamente a revisar las *Investigaciones lógicas* de Husserl, las cuales, a modo de efecto de refuerzo, lo instaron a volver al Estagirita para aplicar lo descubierto en la Sexta Investigación lógica de la Primera edición, ya que en ellas se le “reveló [la distinción entre intuición sensible e intuición categorial] en todo su alcance como capaz de determinar el <<múltiple significado del ente>>” (GA 14, 98/99)²⁸.

Estas razones que se suman a las ya mencionadas se encuentran articuladas entre sí. Considero vale la pena comentar esta relación. Como en parte se acaba de decir, el incipiente interés de nuestro autor por el significado fundamental y conductor del ser surge de la reflexión de la lectura *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* de Franz Brentano. Este interés lo movió a acercarse no sólo a Aristóteles, sino principalmente a Husserl, de quien esperaba encontrar una contestación a la pregunta por el ser. Lo que el maestro de la Selva Negra encontró en Husserl no fue propiamente una respuesta a la pregunta que lo inquietaba, sino más bien fue la visión fenomenológica para dar con ella, a saber: la intuición categorial, a partir de la cual el mago de Meßkirch pretendía acceder al ser. Así pues, tras la revelación de la intuición categorial, Heidegger no podía esperar para aplicar su nuevo

²⁸ Para el tema de la intuición sensible y categorial en Husserl con miras a la filosofía heideggeriana se recomienda consultar el trabajo de Ángel Xolocotzi titulado “La síntesis fenómeno-lógica: experiencia vivida, donación de la cosa y significación lingüística” en *Heidegger. Lenguaje y escritura*, pp. 29-43.

descubrimiento a la obra aristotélica y así desentrañar el sentido del ser a través de la lente fenomenológica.

Con estos impulsos renovados por volver al Estagirita, nuestro autor emprenderá una serie de trabajos en los que se dedicará a interpretar no sólo las obras fundamentales de Aristóteles, sino también aquellas que, si bien no han sido del todo ignoradas, al menos han sido consideradas como menos importantes que aquéllas. Aunque el mago de Meßkirch comenzó a trabajar en sus dos primeros cursos sobre Aristóteles a partir de la base de la *Física* y la *Metafísica* del destacado discípulo de Platón, acudió, a su vez, a la *Ética* del Estagirita para complementar sus interpretaciones. No será hasta la lección del semestre de verano de 1924 de los cursos de Marburgo que se sumará a los estudios fenomenológicos sobre el pensador griego la *Retórica*.

Con lo anterior, se observa que en el contexto de los cursos de Friburgo se insertan dos lecciones sobre Aristóteles: la del semestre de invierno de 1921/22 y la del semestre de verano de 1922; mientras que, como ya se dijo, la lección que toma en consideración la *Retórica* de Aristóteles se encuentra situada dentro de los cursos de Marburgo, siendo la lección del semestre de verano de 1924, la cual será abordada más adelante²⁹.

El objetivo de este capítulo consiste, de entrada, en comprender y justificar las decisiones terminológicas del filósofo alemán en su traducción, segundo, pretendo resaltar el tema del afecto, del mundo, de la vida y del tiempo, los cuales se encuentran en juego en dicha traducción y, finalmente, intento señalar los alcances de las interpretaciones que surgen

²⁹ Para mayores detalles acerca del proyecto aristotélico de Heidegger consúltese el escrito de Ángel Xolocotzi (2020) titulado “Los “proyectos fenomenológicos” de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles”. En *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y científica* (pp. 309-321).

a partir de las traducciones heideggerianas de la obra de Aristóteles tanto en las lecciones de Friburgo como en las de Marburgo.

Como ya se indicó, no se analizarán completamente la traducción heideggeriana de los capítulos 1 y 2 del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que sólo se estudian únicamente tres fragmentos traducidos de dichos capítulos, los cuales fueron elegidos a partir del tema del afecto. Aclarado este asunto, planteo las preguntas que guiarán este trabajo: ¿Qué traduce el maestro de la Selva Negra del texto griego seleccionado para este estudio? ¿Qué frases del texto griego deja de lado en su traducción? ¿Por qué? ¿Con qué fin hace estas omisiones? Por otro lado, si Heidegger deja de lado ciertos elementos, habrá que preguntarse por aquellos que se añaden en su traducción, así pues: ¿Qué temas están en juego en este añadir?

El siguiente escrito está estructurado en dos partes principales con sus respectivas secciones. En la primera parte se expone el papel de nuestro autor como traductor de Aristóteles con la intención de destacar los temas que salen a relucir en las traducciones del maestro de la Selva Negra. En la segunda parte, expongo los alcances de la interpretación del filósofo de Friburgo con base al tema del tiempo y del afecto que se identificó en la obra aristotélica, particularmente señalada como obra práctica del Estagirita. Cabe señalar que la primera parte de este segundo capítulo corresponde a la traducción (e interpretación) del mago de Meßkirch sobre la *Metafísica* de Aristóteles y la segunda parte de este capítulo atañe a las interpretaciones heideggerianas sobre la *Física*, la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica* de Aristóteles.

A continuación, me ocupo de exponer la diferencia que existe entre los traductores de Aristóteles y Heidegger para, posteriormente, comentar de este último su traducción, su comentario y su interpretación como un intento de investigación fenomenológica sobre el filósofo macedónico.

§8. Heidegger como traductor e intérprete del Estagirita en los cursos de Friburgo

En el curso del semestre de verano de 1922, el filósofo alemán traduce, comenta e interpreta los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Como se sabe, en estos primeros capítulos de la obra aristotélica el tema central es la sabiduría como ciencia de las causas y los principios. Sin embargo, en este trabajo no tengo la intención de enfocarme en este tema, sino más bien intento destacar el afecto que sale a relucir en estos primeros dos capítulos, a saber: la admiración. Como mi atención estriba en destacar la admiración y los temas que están en juego, conviene precisar los fragmentos en donde aparece este tema, a saber: *Metafísica* A1, 981b13-27; *Metafísica* A2, 982b11-21; y *Metafísica* A2, 983a11-23. Las lecciones del semestre de verano de 1922 salieron publicadas en el volumen 62 de la obra integral (*Gesamtausgabe*) en 2005. Cabe precisar, dentro de este volumen, los párrafos en donde los fragmentos mencionados fueron traducidos e interpretados por Heidegger en su curso. La traducción del fragmento A1, 981b13-27 se encuentra en el §7, mientras que la interpretación de éste está en el §10; las traducciones de los fragmentos A2, 982b11-21 y A2, 983a11-23 están en el §8 y su interpretación se encuentra en los §11 y §12 correspondientemente.

A partir de estos fragmentos revisaré las traducciones e interpretaciones del maestro de la Selva Negra para mostrar que no sólo se distancia de los traductores de Aristóteles, sino que su papel como traductor tiene una determinada intención que justifica dicho distanciamiento, el cual responde al tratamiento de los fragmentos con fines a presentar una filosofía que se encuentra en proceso de gestación, no obstante, muestran al filósofo alemán como un excelso lector de Aristóteles. En lo que sigue me centraré de revisar, entonces, el papel del filósofo de Friburgo como traductor del Estagirita.

§9. Heidegger como traductor de Aristóteles

Antes de exponer el papel de Heidegger como traductor del Estagirita (en el curso del semestre de verano de 1922) es relevante mencionar la fuente que el filósofo consultó para preparar sus traducciones e interpretaciones de la *Metafísica* de Aristóteles. Es importante hacer este señalamiento porque la edición consultada determina no sólo la traducción de un texto, sino su interpretación. Si los editores contrastan, pongo por caso, dos ediciones distintas que difieren en partes decisivas del texto, los editores deberán tomar la difícil decisión de indicar cuál corresponde de manera más pertinente a las ideas expresadas por el pensamiento de un pensador que ha sido, es y seguirá siendo relevante para la discusión filosófica. Si la decisión de los editores no es la correcta (aunque crean que lo es) no sólo afectarán las interpretaciones filosóficas que se tendrán del filósofo en cuestión, sino que generaciones de filósofos discutirán en torno a apreciaciones que no estaban presentes originalmente en el pensamiento de dicho filósofo³⁰.

³⁰ Vale la pena tomar en consideración la hipótesis de Enrico Berti en este respecto; pero antes de presentarla, requiero primero contextualizar la situación desde la cual se puede valorar la viabilidad de su hipótesis. Existen dos familias de manuscritos de la *Metafísica* de Aristóteles conocidas con el nombre Alpha y Beta. La primera corresponde al manuscrito *Parisinus graecus* (siglo X) y la segunda al manuscrito *Laurentianus* (siglo XII).

Martin Heidegger imparte su primera lección sobre Aristóteles en el semestre de invierno de 1921/22 y en el semestre de verano de 1922 (que es el que aquí se estudia), tendrá en mente traducir e interpretar los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica*. En el año 1922 existían, al menos, tres valiosas ediciones griegas de esta obra. Una de ellas es la edición fundamental de Immanuel Bekker (1831) que determinó el citado que se hace de la obra de Aristóteles hasta hoy en día; otra es, la de Hermann Bonitz (1847), la cual, a juicio de David Ross (1975), mejoró pasajes que contribuyó a la restauración del texto de la *Metafísica*³¹; y, finalmente, la otra es la de W. Christ (1895)³², la cual usó el maestro de la

Enrico Berti (2017) plantea que las ediciones críticas hasta ahora existentes (la de William David Ross y Werner Jaeger) se basan en dos grandes familias e independientes entre sí: Alpha y Beta. De estas familias los editores comparaban los manuscritos para afirmar que probablemente lo ahí escrito derivaba del manuscrito perdido más antiguo; pero cuando el texto difería entre los manuscritos los editores se decantaban por el manuscrito *Laurentianus* en vista de que éste se apoyaba en el comentario más antiguo que se dispone de la *Metafísica*, a saber: los comentarios de Alejandro de Afrodisia, esto con la intención de salvar algunas dudas interpretativas. No obstante, tomando en cuenta de que Alejandro de Afrodisia vivió entre el siglo I y II d. C., es decir, vivió en un ambiente cultural y religioso claramente definido pudo optar por adecuar el texto aristotélico a fin de conseguir su aceptación en el cristianismo. Debido a lo aquí expuesto, para Enrico Berti (2017), el manuscrito *Parisinus graecus* es más fiable que el *Laurentianus*. La viabilidad de esta hipótesis se hace patente en la comparación de la familia Alpha y Beta que Enrico Berti hace a partir de ciertos pasajes de la *Metafísica* para mostrar que atendiendo a una u otra tendremos dos lecturas diferentes de esta obra. El ejemplo o, mejor dicho, el principal argumento que ofrece Berti es el pasaje de *Metafísica*, α1, 993b19-23, donde se lee lo siguiente en el manuscrito *Laurentianus*: οὐ τὸ αἰδιον ἄλλ' ὁ πρὸς τι, mientras que en el manuscrito *Parisinus graecus* se lee: οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτό (véase Berti, 2017: 7-13). Como se observa, en la familia Beta (*Laurentianus*) se sustituye la tau (τ) por la delta (δ), este ligero cambio gráfico (y aparentemente inofensivo) origina un cambio significativo en lo que se refiere, pues no es lo mismo hablar de una ciencia de lo eterno (αἰδιον) que de las causas (αἴτιον). Así parece que la lectura de la *Metafísica*, es decir, la lectura que tenemos y hemos tenido por años de Aristóteles (dado que, como ya se dijo, las ediciones griegas que revisamos y de las cuales proceden las traducciones a diversas lenguas, entre ellas el español) está encauzada en mostrar que la obra de éste tiene por objetivo la ciencia de lo eterno (como si el libro alfa menor apuntara al libro duodécimo) y no la ciencia de las causas (tal y como se expone en los primeros libros de la *Metafísica*). En tal sentido, sucede lo que Alberto Blecua (1990) observa en su advertencia preliminar de su *Manual de crítica textual*: “Un error mínimo – por ejemplo, en un régimen verbal – podía alterar la reconstrucción del sistema” (Blecua, 1990: 9). A diferencia de lo que aquí se señala en la cita, la labor de Alejandro de Afrodisia en torno a ciertas decisiones filológicas (hipótesis de Berti) no obedece a un error, sino a una intención particular, empero, el resultado es el mismo, en la medida en que condiciona la interpretación del texto de aquí en adelante.

³¹ David Ross (1975) considera que Sylburg, Brandis, Bekker, Schwegler y Christ hicieron una buena restauración del texto griego; pero, de todos ellos, el trabajo más cuidadoso fue el de Bonitz, quien enmendó casi cada pasaje de la *Metafísica*, gracias a que consultó comentadores griegos y prestó cuidadosa atención a los argumentos requeridos en torno a la obra. Pero especialmente su aportación estriba en que prestó especial atención a la puntuación (Ross, I, clxvi).

³² Un par de años después de este curso de Heidegger, es decir, en 1924, Sir David Ross publica en la editorial de la Universidad de Oxford su edición griega de la *Metafísica* de Aristóteles en dos volúmenes; el primer volumen contempla los libros A-E, mientras que el segundo contiene los libros Z-N. Aproximadamente después de tres décadas, David Ross le pide al filólogo alemán Werner Jaeger que se haga cargo de una nueva edición

Selva Negra para sus lecciones, convirtiéndose en su ejemplar de mano (GA 62, 2, nota 3; GA 62, 43, nota 19). Como cabe esperarse, la edición de Christ difiere tanto de sus antecesoras como de las ediciones modernas de Ross y Jaeger.

La traducción que hace Heidegger de Aristóteles no es literal, sino que es una interpretación; pero no es una interpretación que ciñéndose al texto, pretende objetivar únicamente lo que ahí se explicita para conducirlo a la lengua que se traslada, ni tampoco se entiende como la resolución de una frase en la que se omite el verbo o en la que se da por sentado el sustantivo al que se refiere en una oración (ello ya se encuentra implícito en cualquier traducción que intente respetar la idea del macedónico), sino más bien el filósofo alemán intenta ofrecer una interpretación primaria del texto griego, es decir, pretende comprender las intuiciones originarias de las cosas. Para nuestro autor, la traducción es, en cierto modo, una determinada interpretación y como tal la norma y el carácter de una traducción siempre será relativa al objetivo de la interpretación (GA 62, 7), la cual, en este caso, apunta a obtener una comprensión primaria de la ontología aristotélica (GA 62, 13). Por ello, la traducción no es un ejercicio de estilo, sino una apropiación plena del contexto significativo de lo que se traduce (GA 62, 7).

Ahora bien, ¿en qué se diferencia la traducción de Heidegger de los traductores del Estagirita? Para el nacido en Meßkirch la traducción supera los límites de lo filológico. En sus traducciones, por así decirlo, se observa que no se contenta con rescatar el sentido del

griega (la última que hay hasta ahora) de la *Metafísica* de Aristóteles y sale publicada en 1957 en Oxford Classical Texts. Llama la atención en torno a estas dos últimas ediciones griegas que tanto Tomás Calvo Martínez como Valentín García Yebra se sirvieran de la edición de Ross en lugar de la de Jaeger para sus traducciones en español (en la editorial Gredos), tomando en cuenta que la más reciente es la del filólogo alemán, además de que en su versión griega elige la lectura del manuscrito *Parisinus graecus*, a saber: οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτό, mientras que en la edición griega de Ross persiste la lectura del manuscrito *Laurentianus*: οὐ τὸ αἴδιον ἀλλ' ὁ πρός τι, siendo ésta una lectura errónea de acuerdo con Berti (2017).

texto original, sino que lo complementa con un comentario filosófico, en el que pone de relieve temas que corresponden a un entramado de reflexiones que vienen siendo pensadas desde hace dos años aproximadamente en sus cursos anteriores.

Así pues, a diferencia de los traductores de Aristóteles, el filósofo de Friburgo introduce elementos que no están explícitamente en el texto griego, empero, ello no significa que se esté violentando el original griego para tergiversar su sentido, sino que, sin perder de vista su sentido, añade en la traducción ciertas consideraciones que apuntan a la caracterización de la vida y su relación con el mundo. Lo que aquí se aprecia es que lo añadido se encuentra en estrecha relación con lo escrito por el Estagirita. Es decir, el mago de Meßkirch ofrece, tal y como era su intención, “el contexto significativo”, el cual únicamente salta a la vista cuando se tiene una lectura profunda y una comprensión plena de los pasajes aristotélicos.

En tal sentido, por ejemplo, en el fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*, se puede preguntar de dónde toma nuestro autor la idea del mundo en el original griego, tomando en cuenta que como tal no está ahí explicitado. Como respuesta se puede decir que en relación con lo que de fondo ahí se encuentra está implicado este tema. Esto se verá en la exposición de los temas que se encuentran en juego en la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27.

a) El “ser admirado” y los temas del fragmento A1, 981b13-27

Como ya se ha indicado, elegí tres fragmentos en función del tema del afecto que, a juicio, de Aristóteles permite el filosofar, la admiración. En el contexto del fragmento A1, 981b13-27, Heidegger traduce θαυμάζεσθαι como “es admirado” (*bewundert wird*) (GA 62, 28; Cfr.

Bewundertwerden, “ser admirado”, en GA 62, 27) y sobre la base de este temple, el maestro de la Selva Negra anuncia los siguientes temas: de la comprensión, del mundo y de la vida. Estos temas son importantes por dos razones: 1) el tema del mundo y de la vida ya han sido explorados por el filósofo en cursos anteriores y como se saben no los abandona en cursos ulteriores a éste; 2) destaca aquí la tematización de la comprensión, la cual no había sido detallada en ningún otro curso, aunque fue insinuada metódicamente en el modo de la ejecución de la vida. Conforme a este orden, expongo los siguientes subincisos: α) El tema del mundo compartido y del mundo circundante, β) la vida como tranquilidad e intranquilidad, γ) la “comprensión epistémica”.

α) El tema del mundo compartido y del mundo circundante

El maestro de la Selva Negra traduce una tercera parte del fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*. Lo que llama la atención es que Heidegger deja de lado precisamente en la traducción de este fragmento el tema de la sabiduría, la cual, como se sabe, es central tanto en el primero como en el segundo capítulo del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. Lo que Heidegger está expresando con esto, es que se aparta, en este fragmento, de la lectura canónica de la obra aristotélica. Esto se observa cuando nuestro autor no vierte dos frases alusivas al sabio y al más sabio. Lo que aquí se ve es que el maestro de la Selva Negra no está interesado en prestar atención a la comparación que hace Aristóteles entre quienes descubren el arte y quienes lo aplican. En su lugar, se puede apreciar cómo Heidegger resalta el tema del mundo y de la vida.

El mago de Meßkirch pondrá de relieve el tema del mundo a partir de la expresión “θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων” (es decir, “es admirado por los hombres”), porque como

tal, como ya se dijo, no se explicita la noción del mundo en el texto griego; éste se encuentra más bien implícito en la frase dicha. A mi juicio, el filósofo alemán deduce que aquí se trata del tema del mundo compartido porque en la expresión aludida se indica que los hombres admiran a quien descubre el arte, lo que implica un mundo de referencias. En este sentido, llama la atención que en su traducción nuestro autor no tradujera la expresión “*τῶν ἄλλων*”, ya que en ella se hace alusión a los otros hombres. De haberla traducido hubiese reforzado su idea de mundo compartido. ¿Por qué Heidegger hace esta omisión? ¿Fue intencional?

Para responder estas interrogantes pueden aducirse dos razones: En primer lugar, la expresión “es admirado por los hombres” (*von den Menschen bewundert wird*) es suficiente para que el filósofo de Friburgo introduzca el tema del mundo compartido: “...sino como si vieran los hombres en tal comprensión y así se destaca del mundo”³³ (GA 62, 28); y, en segundo lugar, el maestro de la Selva Negra no traduce la expresión “*τῶν ἄλλων*” (los otros hombres) porque ésta se encuentra conectada con la comparación de los sabios de los que no lo son, ello le hubiera exigido al filósofo que tomara en cuenta esta comparación, la cual, como ya se indicó, no es de particular interés para él en la traducción de este fragmento.

Llama la atención, además, que no está todo dicho sobre el tema del mundo, ya que en la traducción de Heidegger no sólo se destaca el tema del mundo compartido, sino que en la exposición del arte hay una insinuación al tema del mundo circundante. Esto se ve en la escritura entre corchetes que a la letra dice: “trato ocupado” (*des besorgenden Umgangs*). Ello da lugar a pensar que aquí se encuentra un antecedente del trato ocupado del Dasein tematizado en *Ser y tiempo*. Sólo que en la traducción del fragmento en cuestión no se hace

³³ GA 62, 28: „...sondern gleich als sähen die Menschen in einem solchen einen Verstehenden und sich so aus der Mitwelt Heraushebenden“.

mención explícita del mundo circundante, a diferencia del mundo compartido indicado en la traducción del maestro de la Selva Negra. No obstante, más adelante podrá tomarse en cuenta de manera tangencial el tema del mundo circundante, en la traducción del fragmento A1, 981b 13-20.

Como se ha visto, a partir del fragmento A1, 981b13-17 se desprende el tema del mundo a partir de la consideración de la admiración de los hombres, pero ¿pueden observarse otros temas en este fragmento traducido por Heidegger? Desde hace un par de años nuestro autor ha estado trabajando a la par con el tema del mundo el tema de la vida. Como ya se ha indicado en estudios anteriores (acerca de las lecciones sobre Pablo y Agustín), este tema fundamental no puede ser pensado sin su afiliación al tema del mundo, ya que en el meditar del filósofo alemán tienen entre sí una correspondencia insoslayable.

β) La vida como tranquilidad e intranquilidad

A partir de la exposición del arte (τέχνη/*Verfahrung*) recogido del fragmento A1, 981b13-20, Heidegger introduce el sentido de la vida como “premura insoslayable” (*unumgänglichen Dringlichkeit*) y como “clara permanencia tranquila” (*klaren ungestörten Verweilen*). ¿Cómo llega nuestro autor a esta caracterización de la vida? El filósofo alemán toma esta idea del fragmento A 1, 981b17-18 de la *Metafísica*, en donde se lee: “Pero más conforme a los artes descubiertos para las necesidades de la vida o para pasar el tiempo”³⁴ (*Met. A1, 981b17-18*)³⁵. ¿Cómo traduce el filósofo de Friburgo esta frase?

³⁴ *Met. A1* (981b17-18) “πλείονων δ’ εὐρισκομένων τεχνῶν, καὶ τῶν μὲν πρὸς τὰναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν.”

³⁵ Tomás Calvo Martínez (2013: 73) traduce este párrafo de la siguiente manera: “Una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien.” En tanto en la traducción de Valentín García Yebra (1998: 9) se lee: “Al inventarse muchas artes, orientadas unas a las

Pero siempre y cuando sean encontradas y utilizables las artes variadas que están disponibles para la ocupación de la premura insoslayable de la vida; pero otras artes nos sostienen de la conservación y la seguridad de la clara permanencia tranquila [...] (GA 62, 28)³⁶.

Como se puede apreciar en la cita, Heidegger decide traducir “οὐσῶν”, genitivo plural de la palabra “οὐσία”, como “de la vida” (*des Lebens*). Pero ¿qué de la vida? El maestro de la Selva Negra vierte “πρὸς τὰναγκαῖα” como “premura insoslayable” (>*unumgänglichen*< *Dringlichkeit*), mientras que, de acuerdo con Helene Weiss (GA 62, 27, nota 23), traduce “πρὸς διαγωγὴν” como “clara permanencia tranquila” (*klaren ungestörte Verweilen*)³⁷. La importancia de estos términos es decisiva para el desarrollo temático de la ocupación de la vida respecto a las direcciones opuestas que ésta tomará según el tipo de arte del que se ocupe y el modo en cómo ella se ocupe de él.

Con lo anterior, se pueden tomar en cuenta dos consideraciones acerca de lo que Heidegger obtiene de la traducción del texto aristotélico.

- (1) Con la palabra “Dringlichkeit” nuestro autor piensa la premura de la vida, la cual traduce el término “necesidad” del original griego. Pero ¿qué relación existe entre necesidad y premura? Dado que “πρὸς τὰναγκαῖα” (las necesidades) es una palabra polisémica que responde al sustantivo “ἀναγκαῖον” (necesario), se puede deducir que

necesidades de la vida y otras a lo que la adorna.” Por mi parte traduzco la palabra πρὸς διαγωγὴν como “pasar el tiempo” para resaltar el carácter temporal de la vida como *demorarse*. Lo que se corresponde con lo que Heidegger pensó de esta expresión en este curso del semestre de verano de 1922.

³⁶ GA 62, 28: „...davon die einen verfügbar sind für das Besorgen der >*unumgänglichen*< Dringlichkeit des Lebens, die anderen aber zur Erhaltung und Sicherheit des klaren ungestörten Verweilens.“

³⁷ En los capítulos 3 y 4 de esta tesis, se realiza en las secciones 22b y 27 una interpretación del tiempo a partir de la distinción “tener tiempo” y “no tener tiempo”. Puede afirmarse que en los términos griegos πρὸς τὰναγκαῖα y πρὸς διαγωγὴν recogidos de *Met.* A1 981b17-18, en la traducción heideggeriana expuesta en el semestre de verano de 1922, ya se expresa esta distinción, debido a que el filósofo de Friburgo los vierte como “premura insoslayable” y como “clara permanencia tranquila”, respectivamente. En tal sentido, la “premura insoslayable” indica el “no tener tiempo”, mientras que la “clara permanencia tranquila” señala el “tener tiempo”.

la decisión del filósofo de Friburgo por vertir “πρὸς τὰναγκαῖα” como “premura” (*Dringlichkeit*). A mi juicio, esta traducción del mago de Meßkirch fue tomada de su lectura de la tercera de cinco definiciones de “ἀναγκαῖον” delimitadas en el capítulo 5 del libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles, ya que significa lo que apremia u obliga oponiéndose a los impulsos o a las decisiones (*Met.* Δ 5, 1015a25-34). Naturalmente, en la vida cotidiana, la expresión “necesito algo” indica que algo urge en un sentido temporal puesto que se requiere para ese preciso momento. Por ende, el carácter de urgente compele a la vida a tomar manos a la obra porque ha sido colocada en la intranquilidad, esto es, la vida se encuentra intranquila en la medida que las actividades la sobrepasan. Llama la atención que en el título del inciso f, correspondiente al §7 del volumen 62, únicamente se haga alusión a “premuras” (*Dringlichkeiten*) de la vida “en el modo de la comprensión epistémica” (*in den Weisen des wissenden Verstehens*) (Cfr. GA 62, 27), porque no toma en consideración, al menos en el título, la otra dirección de la vida que se resalta en la traducción relativa al fragmento A1, 981b13-20 de la *Metafísica*, a saber: la clara permanencia tranquila.

- (2) “Διαγωγή” significa en términos generales “ocupación”, “actividad” (*D-CGL*, 2021, 342). Pero en vista de que la vida puede tomar dos direcciones para ocuparse de algo, se ha de interpretar este concepto griego no en un sentido amplio, sino en sentido estricto. Si se interpreta este término en un sentido amplio (es decir, como ocupación), se descuidará la tematización de la posibilidad de la vida como tranquilidad colocando, de este modo, fuera de balanza las dos direcciones que toma la vida, porque con “πρὸς τὰναγκαῖα” la vida al ser caracterizada como “premura insoslayable” se advierte que esté apurada, en vista de que las actividades la

condicionan a ello; además, si se toma “διαγωγή” como ocupación en un sentido amplio no detallaría esa otra posibilidad de la vida como tranquilidad. Para ello se requiere precisar el término, de cara a mostrar cómo la vida decide *demorarse* u ocuparse de ciertas actividades por el simple hecho de desearlo y poder hacerlo, como, por ejemplo, los sacerdotes egipcios que aprendían matemáticas por ocio (Cfr. *Met.* A1, 981b20-24; nótese que, según Helene Weiss (GA 62, 29, nota 25), este concepto no debe ser entendido como conocimientos matemáticos, sino como artes matemáticas). Por ello, es más conveniente interpretar “διαγωγή” como aquella actividad que brinda “conservación y seguridad a la vida” (*Erhaltung und Sicherheit*) (Cfr. GA 62, 28). Es decir, como “permanencia tranquila”. No se olvide que, dado su carácter polisémico, “διαγωγή” significa también “entretenimiento”, “recreación”, “ocio” (*D-CGL*, 2021, 342) y, ante este tipo de actividades, la vida decide tomarse su tiempo. Por ende, la noción de *clara permanencia tranquila* integra, por así decirlo, en sentido estricto estas acepciones en el que la vida se interpreta como tranquilidad, es decir, como goce (Cfr. GA 18, 290: “Die διαγωγή ist eine ἡδονή”).

Estas dos direcciones de la vida (la tranquilidad y la intranquilidad en la ocupación) que Heidegger descubre en su traducción aristotélica de la *Metafísica*, va a ser decisiva para el proyecto ontológico de la ocupación expuesta tanto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) como en *Ser y tiempo*, ya que con esto nuestro autor apuntará a la tematización de la propensión del Dasein a quedar absorbido en el mundo. En tal sentido, declara el filósofo de Friburgo sobre este asunto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924):

El carácter ontológico de la ocupación es la absorción en el mundo circundante. La ocupación comprende en sí tanto el ejecutar circunspectivo como el permanecer contemplativo y ambos, por su parte, se dan

tanto en la quietud de la despreocupación como en la inquietud de la preocupación. En la medida en que el Dasein *en cuanto ser* se preocupa por este dejarse llevar por el mundo, el estar-en está determinado por la *propensión* a quedar absorbido en el mundo (GA 64, 41/56)³⁸.

En cuanto a *Ser y tiempo*, Heidegger denominará esta caracterización de la vida como la tendencia de carácter óntico del Dasein, a saber: la preocupación y la despreocupación (SuZ, 192/211).

Ahora bien, tomando en cuenta que el maestro de la Selva Negra inserta la premura de la vida en el modo de la comprensión epistémica, conviene exponer en lo que sigue de qué se trata y a qué se apunta con ello.

γ) La “comprensión epistémica”

Ya se han expuesto los temas que relucen de la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27, a saber: el tema del mundo y de la vida, empero en este fragmento se presenta otro tema que tiene una especial relevancia, porque presenta a nuestro autor como un lector que se apropia del Estagirita, en la medida que lo interpreta en un sentido metódico, es decir: en tanto que toma el estudio de las causas en tres pasos, de cara a interpretarlos como modos comprensores de ser de la vida.

En tal sentido, el maestro de la Selva Negra recoge la idea que él bautiza como “comprensión epistémica” (*wissende Verstehen*) del fragmento A1, 981b1-2 de la *Metafísica* aristotélica, ya que ahí se lee que los sabios son aquellos hombres que *saben las causas* de las cosas, mientras que los hombres de experiencia no las saben (*Met.* A1, 981b1-2). A mi

³⁸ Esto a su vez, le permitirá a Heidegger poner de relieve no sólo el tema de la caída en la medida en que tienta y tranquiliza al Dasein, sino el tema de la familiaridad del Dasein: “La tranquilidad del estar en casa” (GA 64, 42/57), de cara a la exposición de la angustia ontológica.

juicio, esto ha sido interpretado por el filósofo de Friburgo como el primer paso de la comprensión: la “comprensión epistémica” (*wissende Verstehen*) (Cfr. GA 62, 27). Esto significa que a partir de aquí se puede realizar una lectura metódica de los tres modos de la comprensión que Heidegger señala en su curso, a saber: la “comprensión epistémica” (*wissende Verstehen*), la “comprensión propia” (*eigentliche Verstehen*) y la “comprensión visible” (*erhellende Verstehen*). Los siguientes modos en contraste con lo dicho sobre estos temas en la *Metafísica* de Aristóteles se tratarán más adelante.

Finalmente, a modo de resumen, se puede señalar lo siguiente: Con la traducción de *Metafísica* A1, 981b13-27, el mago de Meßkirch presenta, entonces, el tema del mundo y, en particular, el de la vida como “premura insoslayable” y como “clara permanencia tranquila”, indicando de este modo las dos direcciones que la vida elige experimentar en su ocupación. Seguido de estos temas, nuestro autor se perfila como un intérprete metódico del Estagirita en la exposición del tema de la comprensión de la vida. En lo que sigue, expongo los temas que relucen en el fragmento A2, 982b11-28, y de paso destacar el papel metódico de la admiración en torno a la “comprensión propia” (*eigentliche Verstehen*) y la “comprensión visible” (*erhellende Verstehen*).

b) La admiración y los temas del fragmento A2, 982b11-28

Heidegger traduce θαυμάζειν como “admiración” (*Erstauntsein*) (GA 62, 37-38); pero coloca este temple como camino, por así decirlo, ya que a través de este es posible obtener una comprensión propia de las causas. A mi juicio, esta interpretación del filósofo alemán proviene de la lectura del fragmento A2, 982b18, ya que ahí precisamente Aristóteles dice que quien se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe, en tal sentido se busca la

obtención del conocimiento por sí mismo. Esto, a mi juicio, Heidegger lo interpreta como “comprensión propia”, en la medida en que se ha dado un paso con respecto a quien desconocía la existencia de la causa, porque ahora es sabedor de que existe una causa del objeto que asombra. Es decir, la vida ha obtenido conciencia de su situación de ignorancia. Condición distinta, claro, del que sabe la causa y que por ello sea llamado sabio por Aristóteles. Así pues, la vida reconoce que ha obtenido un conocimiento de su ignorancia de la causa, esto significa que ha obtenido una comprensión propia de su situación.

Ahora bien, no se olvide que anteriormente he señalado la comprensión epistémica como primer paso del saber la causa, o mejor aún el primer paso es *no saber la causa*. A ello le sigue, *reconocer que no se sabe la causa* y, finalmente, *ver la causa*. En el contexto de *Metafísica A2*, 983a16-17, Aristóteles indica que quien ha visto la causa ya no se encuentra maravillado. En tal sentido, puede deducirse que esta idea la tomó el maestro de la Selva Negra del fragmento aludido para señalar que este *ver la causa* tiene su equivalente en lo que nuestro autor ha llamado “comprensión visible” (*erhellende Verstehen*) (Cfr. GA 62, 37)³⁹.

Si mi apreciación es correcta se sostiene que este (*no*) *saber, reconocer que no se sabe* y *ver la causa* se corresponden justamente con la *comprensión epistémica*, la

³⁹ He traducido *erhellende Verstehen* como “comprensión visible” porque guarda sentido con la idea de “ver la causa”. Ciertamente, el adjetivo *erhellende* resulta problemático a la hora de traducirlo, en la medida que sus posibles traslaciones dan lugar a diversas interpretaciones. Entre sus posibles soluciones se encuentran: iluminada, esclarecida y clarificada o clara. No elegí ninguna de éstas porque la noción “iluminada” tiene resonancias místicas; tampoco elegí “esclarecida” porque sueña extraña. Piénsese los sentidos de lo siguiente: “estoy iluminado”, “estoy esclarecido”. No obstante, la última opción “clarificada” o “clara” me parecía más convincente que las otras porque es coherente con el adjetivo “claro” (*klar*) que se emplea en el curso para expresar la “clara permanencia tranquila de la vida”, empero, pertenece a otro contexto de análisis. En vista de que no se trata de un término que se encuentre inserto en este contexto interpretativo, sino que pertenece a otro momento del análisis de la vida, opté por “visible” para verter *erhellende*, ya que este calificativo intenta expresar que la causa se torna visible (*sichtbar*) para el ser humano, en la medida que adquiere una comprensión más originaria de la causa. Además, tómese en cuenta que *erhellende Verstehen* traduce la palabra θεωρητική ἐπιστήμη en las lecciones del semestre de verano de 1922 (GA 62, 37). Con ello, se destaca el sentido del θεωρεῖν como ver.

comprensión propia y la *comprensión visible* que Heidegger tematiza en los dos primeros fragmentos aquí estudiados, con ello se muestra al filósofo alemán como lector avezado de Aristóteles que se proyecta como un filósofo metódico.

En lo que sigue me ocuparé de presentar los temas que se desprenden del fragmento A2, 982b11-28, de cara a mostrar el papel metódico de la admiración en la medida en que se encuentra presente en la situación de la vida que desconoce y reconoce su desconocimiento de las causas. ¿Cuál será, pues, el proceder ulterior de la vida en torno a esta situación de ignorancia?

α) De la “comprensión propia” a la “comprensión visible”

En la traducción de Heidegger correspondiente al fragmento A2, 982b11-28 de la *Metafísica* de Aristóteles, resalta la decisión de traducir “σοφία” como “comprensión propia” (*eigentliche Verstehen*) (GA 62, 21, 30 y 36)⁴⁰ y “θεωρητική ἐπιστήμη” como “comprensión visible” (*erhellende Verstehen*) (GA 62, 37 §8 c). Como se sabe, los traductores se inclinan por traducir “σοφία” como “sabiduría” y “θεωρητική ἐπιστήμη” como “conocimiento teórico” o “saber contemplativo”. Llama precisamente la atención que la lectura que tiene el maestro de la Selva Negra de estos conceptos se distancie de la tradición, ya que no los coloca en el ámbito epistémico, sino que los instala en el ámbito práctico.

En tal sentido, la comprensión propia (σοφία) es un modo de comprensión que ilumina el objeto, en la medida en que posibilita su comprensión y en la medida en que abre las primeras salidas y el porqué de éstos y, en efecto, de modo ulterior, desencadena en el modo

⁴⁰ De los siguientes pasajes de la *Metafísica* A1 981a1-3; A2 982b7-11; A2 982b21-28; A2 982b28 – 983a11, Heidegger traducirá “σοφία” como “comprensión propia”, quien a su juicio considera que el objetivo de Aristóteles consiste en la determinación de la “comprensión propia” (σοφία) (GA 62, 53).

de relación de la determinación contemplativa (GA 62, 36-37). Puesto que el maestro de la Selva Negra ha señalado en su curso del semestre de verano de 1922 que la comprensión propia es un esfuerzo que se obtiene a través de la admiración, cabe señalar que ésta ha sido puesta como la que despierta el interés por comprender lo extraño. Por ende, la existencia es capaz de obtener una mayor comprensión de lo que la coloca en un estado de perplejidad. Esta comprensión se obtiene gradualmente a través de lo ya indicado como desconocer, reconocer y ver la causa. El mago de Meßkirch recoge, a mi juicio, la idea de “comprensión propia” y “comprensión visible” del fragmento A2, 982b11-17 de la *Metafísica* de Aristóteles, que a la letra dice:

Por lo tanto, a través de la admiración los hombres, ahora y por primera vez, comenzaron a filosofar. Desde el principio, en efecto, se admiraron de cosas extrañas [que estaban] a la mano. Entonces, progresivamente, poco a poco, buscaron acerca de lo más grande. Por ejemplo, acerca de la luna y del sol y acerca de los eventos de los astros y de todo lo generado⁴¹ (*Met.* A2, 982b11-17)⁴².

⁴¹ *Met.* A2 (982b11-17) “...διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως”.

⁴² En la traducción de Tomás Calvo Martínez (2013: 76) dice: “Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo.” Por su parte Valentín García Yebra (1998: 14) lo traduce como sigue: “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo.” Por mi parte, traduzco *παθημάτων* como “de los eventos” y no como “sintiéndose perplejos” o “admirados” por dos razones: (i) Principalmente para acercarme al pensamiento de Heidegger, quien lo tradujo como “modo de acontecer” (*Geschehensweise*) (GA 62, 38); y (ii) porque el Sol y la Luna se comportan como eventos que se mueven. (Acerca del movimiento de los planetas en Aristóteles, véase *DC*, Libro I, capítulo 2 y *Metafísica*, Libro duodécimo, capítulo 8.) Respecto a *διαπορήσαντες* lo vierto de la misma manera que Heidegger, a saber: “buscaron” (*suchte*), ya que esto tiene singular importancia en la actitud de la vida que intenta ganar en comprensión acerca de lo que le sale al encuentro, además de que esto tiene repercusiones en el modo ejecutivo primario en el que el *Dasein* se hace visible (véase GA 19, 125). Sobre el término griego *διαπορήσαντες* cabe mencionar lo siguiente: García Yebra (1998) traduce esta palabra como “planteándose problemas”, mientras que Tomás Calvo (2013) la vierte como “causa extrañeza”.

Heidegger resaltar , en su traducción de este fragmento, que mediante la admiración y el asombro los hombres se esforzaron por alcanzar una compresión propia de los objetos que estaban a la mano, pero dada la tendencia de los hombres hacia la admiración se esforzaron, en un sentido progresivo, por pretender comprender los objetos más grandes y, en consecuencia, los más desconocidos para ellos. En su traducción escribe:

A través de la admiración y el asombro, los hombres ahora y por primera vez paulatinamente llegan a esforzarse por la compresión propia. Al principio, admiraron lo que estaba impasible (inmediatamente) ante la vista y a-la-mano. Pero, entonces, cada uno de ellos se salió con la suya por una ligera tendencia a la admiración y continuaron buscando la más grande y la más impresionante [predominantemente distante] [con tendencia al esclarecimiento], y así, en orden a los estados múltiples, los cuales [para ellos] la Luna y también el Sol comparecieron, y con relación al mundo de las estrellas y con relación al devenir – y al modo de acontecer del espacio. (Qué tener previo y concepto previo para la lectura de todas las cosas,  el universo?)⁴³ (GA 62, 38).

En tal sentido, entonces, el primer paso consiste en que los hombres, en actitud pasiva, se asombraron ante lo extraño que le sale al encuentro; la intención de los hombres en esta situación estriba en la obtención de una compresión propia y visible del fenómeno. Pero en la medida en que se preguntan el por el por   de lo desconocido y de lo opaco, la tendencia de la admiraci n detona en ellos una actitud activa que los invita a la b squeda de la causa

⁴³ GA 62, 38: „Durch das Bestaunen und Erstauntsein hindurch kommen die Menschen nämlich jetzt und zuerst allmählich dazu, sich um eigentliches Verstehen zu bemühen. Anfänglich bestaunten sie, was ihnen an Unwegsamkeitsm ssigen (unmittelbar) vor Augen und vor-handen lag: dann aber gingen sie je um ein geringes in ihrer Bestaunenstendenz weiter und suchten an Größerem, Eindrucksvollerem [ berwiegend ferner Liegendem] durchzukommen [mit der Erhellungs-tendenz], so hinsichtlich der mannigfachen Zustände, in denen [für sie] der Mond und auch die Sonne begegneten, und in bezug auf die Sternenwelt und hinsichtlich der Werdens – und Geschehensweise des Alls. (Welche Vorhabe und Vorgriff für Ablesung am τ  π ντα, τ  π ν?)“

de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión visible de los principios (ἀρχαί).
¿Cuál puede ser el medio para brindar una aclaración de lo desconocido?

Precisamente los mitos cumplen ese papel aclarativo de lo desconocido. En el fragmento 982b18-21 del texto griego se subraya que “el mito se compone desde las maravillas” (ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων). Por ende, al tratarse de un relato con miras aclarativas, los filósofos lo amaron, ya que ofrece, en cierta medida, una escapatoria de la ignorancia (ὥστ’ εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν). En tal sentido, Heidegger interpreta este papel aclarativo del mito como la acción en la que los hombres se esfuerzan por comprender propiamente lo extraño mediante la discusión de los temas que los maravillan, ya que mediante esta acción son conducidos al claro.

Un paréntesis obligado: con miras a ahondar en torno al tema de la comprensión, sirva lo que el filósofo alemán comentó sobre el fragmento A2, 982b11-17 en sus lecciones sobre el *Sofista* de Platón (en el curso del semestre de invierno de 1924/25), ya que ahí indica que la comprensión (σοφία), junto a la producción (ποίησις), constituye un modo autónomo del modo de ser del Dasein, el cual puede ser visto sobre la base de dos momentos de ejecución primarios en donde éste puede ser visible, a saber: la admiración (θαυμάζειν) y la búsqueda (διαπορεῖν) (GA 19, 125).

Por ende, Heidegger afirmará en el curso sobre Platón que el origen de la comprensión (σοφία) se funda en el Dasein, ya que a través de la admiración (θαυμάζειν) y de la búsqueda (διαπορεῖν) se origina la filosofía (GA 19, 125). Con esta interpretación, nuestro autor le da la razón al Estagirita en lo afirmado en el fragmento A2, 982b11-28, ya que el macedónico asevera que la filosofía tiene su origen en la admiración. Lo que el maestro de la Selva Negra

añade a esta consideración aristotélica reside en el hecho de que el Dasein tiende a estos momentos de ejecución primarios a través del θεωρεῖν puro, es decir, mediante la tendencia del Solo-Ver-y-solamente-Comprender (*Tendenz auf das Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen*) (GA 19, 126).

Ahora bien, cabe pensarse que en el intento de desentrañar las causas de lo desconocido con miras a su comprensión también cabe la posibilidad de las limitaciones del comprender como parte esencial de la constitución del mundo. En lo que sigue presento el último fragmento que señala el afecto del admirarse en el sentido del extrañarse y los temas que el filósofo de Friburgo explicitará a partir de su traducción.

c) La extrañeza y los temas del fragmento A2, 983a11-23

Heidegger vierte θαυμάζειν en este fragmento como “extrañeza” (*Verwunderung*) (GA 62, 43)⁴⁴. Llama la atención precisamente este sentido de la palabra “extrañeza”, ya que, en el fragmento anterior, ha presentado el tema de lo extraño y en su traducción del fragmento A2, 983a11-23 lo va a plantear como meta de investigación, ya que a través de la apropiación propia de las causas la vida se encamina al modo inicial del asombro. En parangón con el fragmento anterior, se plantea, finalmente, el proyecto de investigación aristotélico.

En lo que sigue, a partir de la “extrañeza” (*Verwunderung*) expongo los temas que se desprenden de la traducción heideggeriana de los últimos fragmentos del capítulo 2 del libro primero de la *Metafísica* aristotélica, a saber: α) La privación del mundo, β) La comprensión

⁴⁴ En su trabajo *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Paola-Ludovika Coriando (2002) estudia este sentido de la admiración en la filosofía de Descartes, en donde indica que la admiración (*Verwunderung*) no es una pasión, sino una emoción del alma; es el estado de ánimo del filosofar, ya que se refiere al término griego θαυμάζειν, el cual es empleado como el origen del pensamiento filosófico (Coriando, 2002: 55), esto es, en el sentido tal cual lo entiende Aristóteles.

de lo extraño, γ) El asombro y la familiaridad y, finalmente, δ) La investigación ontológica y el para qué de la investigación.

α) La privación del mundo

En su traducción del fragmento A2, 982b11-17, Heidegger señaló que al principio los hombres se maravillaron de cosas extrañas que tenían a la mano (ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες). En un sentido paralelo a este fragmento, el mago de Meßkirch lo conecta con el fragmento A2, 983a11-17, ya que de este último toma la expresión “τοῖς μήπω” (todavía no) para indicar que algo falta. En este caso quiere decir que lo que está a la mano todavía no lo está o no lo está del todo. Con ello, piensa la noción de privación, la cual ya estaba siendo señalada en su traducción-comentario del fragmento A2, 982b17-18. Como se sabe, la privación es un concepto aristotélico que exhibe, por ejemplo, la carencia de un atributo o la sustracción violenta de algo (*Met. Δ* 22, 1022b24-33). En tal sentido, interpretará esta noción como el sentido pleno del “todavía no”, en la medida que, contrariamente a lo que se pueda pensar, es el modo iluminador fáctico de la preocupación fáctica en tanto que constituyente de la realidad, es decir, en tanto que constituye el mundo en su significatividad (Cfr. *GA* 62, 38). En consecuencia, el “todavía no” (τοῖς μήπω) elude la disposición de tener los objetos en el claro, ya que exhibe una carencia de cierta naturaleza que le pertenece al mundo. ¿Por qué escapa a la comprensión humana algo que en su cotidianidad experimenta como el mundo?

β) La comprensión de lo extraño

El tema del porqué acontece lo extraño y cómo éste escapa a la visión humana responde no sólo a la traducción que hace el filósofo de Friburgo del fragmento A2, 983a11-13 de la

Metafísica de Aristóteles, sino que ya estaba latente en la exposición heideggeriana del papel esclarecedor del mito en relación con quienes se interesan por lo desconocido y lo opaco, en la medida en que quiere llegar al claro. Esta noción es decisiva para el pensamiento temprano de Heidegger, ya que no sólo resalta el acontecimiento de lo extraño (GA 62, 44) en su curso del semestre de verano de 1922, sino que aproximadamente dos años después (en las lecciones del semestre de invierno de 1924/25) apuntará precisamente a subrayar que lo más desconocido debe llegar a la comprensión: “>>Asombroso es para todos los hombres, si algo no debe ser medible mediante lo más pequeño<<, es decir, fundamentalmente dicho, si algo no es lo más conocido, acerca de lo que uno utiliza, debe hacerse comprensible” (GA 19, 126)⁴⁵. En tal sentido: ¿Cómo hacer comprensible lo extraño? La respuesta la obtenemos del propio Heidegger, quien un par de años después de estas lecciones del semestre de verano de 1922 declarará acerca de este asunto, en el tratado *El concepto de tiempo*, lo siguiente:

Lo extraño no es algo simplemente presente y, como tal, objeto de una constatación, sino aquello con lo que por lo pronto no se sabe qué hacer. Lo extraño comparece, pues, en el horizonte abierto por la ocupación, y la cuestión de qué cosa sea lo extraño remite a la pregunta interpretativa acerca del para-qué. La respuesta interpretativa hace visible una referencia (algo es apropiado – contraproducente para); lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados (GA 64, 32/45-46).

Esta cita prepara el camino para tratar el tema de la familiaridad. La familiaridad señala un cierto saber en el que la vida se siente cómoda con respecto a su relación con el mundo, empero, para la vida, ¿el mundo siempre le resulta familiar? De ninguna manera. ¿Qué puede

⁴⁵ GA 19, 126: „>>Verwunderlich ist für alle, wenn etwas nicht durch das Kleinste soll messbar sein<<, d. h. grundsätzlich gesagt, wenn etwas nicht mit dem Bekanntesten, über das man verfügt, sollte verständlich gemacht werden.“

provocar que la vida experimente un desajuste del mundo para despojarlo de su carácter de familiaridad?

γ) El asombro y la familiaridad

El asombro pretende, declara nuestro autor, retener la familiaridad insuficiente, pero ¿qué quiere decir esto? Literalmente que la vida no dispone de una comprensión cabal del mundo, en la medida en que el asombro impide esa comprensión. Es decir, hay una privación del mundo. En otras palabras, una vez que el filósofo alemán ha comentado, en su traducción del fragmento A2, 983a17-20, que los objetos determinados determinan la familiaridad, se concibe que existen objetos desconocidos para la vida y que en la medida en que la vida los enfrenta, estos la obligan a situarse en un plano extraño, produciendo en quien lo experimenta un desajuste en su relación con el mundo.

Consecuentemente, lo desconocido desplaza la vida del ámbito de lo familiar y de lo significativo para colocarla en el ámbito de la opacidad del mundo. Este fenómeno acontece porque el asombro mantiene actualizado este escenario extraño en tanto que la vida no termina de asimilar lo que está experimentando. Para librarse de esta condición tendrá que buscar la manera de situarse nuevamente en lo familiar apropiándose de eso desconocido, es decir, apropiándose de la causa de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión propia de la situación.

Finalmente, la *Metafísica* de Aristóteles concluye con la pretensión aristotélica por unificar el conocimiento de lo universal y de las causas, de cara a la exposición de la divinidad como aquella que puede poseer la sabiduría. En estos términos, cabe preguntarse hasta qué punto el proyecto de investigación de Aristóteles fue seguido al pie de la letra en la traducción

e interpretación de Heidegger, dado que este último ha demostrado ser un excelente lector del Estagirita. En lo que sigue, trataré, en parte, este tema.

δ) La investigación ontológica y el para qué de la investigación

Parte del estilo argumentativo de Aristóteles consiste, al principio, en exponer la idea central que tiene en mente para después desarrollar el argumento mediante ejemplos o situaciones que justifican su posición y al final de este recorrido el filósofo macedónico cerrará su argumento retomando la afirmación inicial. En tal sentido, lo que aquí se expone obedece a ese criterio. Así en el comienzo del fragmento A2, 983a11-17, el Estagirita presenta el tema del principio de la investigación, el cual será retomado para sellar la propuesta aristotélica del capítulo segundo del libro primero de la *Metafísica*.

Este proceder del Estagirita será interpretado por el mago de Meßkirch como la tarea indagativa que la vida se traza respecto a la obtención de una comprensión del sentido inicial del asombro. Para dar cabida a esta investigación, Heidegger ha obtenido con antelación, en el proceso anterior de su traducción, el sentido pleno, por así decirlo, de la comprensión epistémica, de la comprensión propia desde el asombro para ganar la comprensión visible, la cual fungirá como el siguiente paso que posibilita continuar el proceso de indagación, el cual ahora se invierte, porque el punto de partida se convierte en meta de investigación.

En otras palabras: en virtud de que en la traducción se han ganado los modos de la comprensión en un sentido gradual como comprensión epistémica, comprensión propia y comprensión visible de las causas, se apunta finalmente a la indagación del sentido inicial del asombro. En tal sentido, la investigación consiste, entonces, en mostrar que desde el estar-como la vida se comprende como visualización epistémica-comprensora y su meta es la

averiguación de los principios y las causas, mediante una investigación de carácter holista, es decir, metódica. Con ello, nuestro autor apunta a la comprensión de la vida en su totalidad, ya que el proceder metódico lo encaminó a ello.

Ahora bien, la idea que tiene Heidegger de la vida consiste en un conjunto de atribuciones que desde cursos anteriores ya observaba en ella, tal como la curiosidad, la tranquilidad y el goce. En tanto que la vida se mueve entre estas caracterizaciones encuentra sentido pleno que el filósofo se plantee como hilo conductor de sus futuras investigaciones una interpretación radical de Aristóteles en su movilidad propia, de cara a hacer visible el existencial primordial y el fundamento de la existencia.

Finalmente, en lo que sigue presento un breve resumen que sintetiza lo hasta ahora expuesto desde la manera en que el filósofo de Friburgo traduce el concepto que fue tomado aquí como hilo conductor, la admiración.

§10. Los términos alemanes que traducen el término θαυμάζειν

La elección terminológica de Heidegger para traducir el concepto θαυμάζειν no es gratuita. El filósofo eligió en su traducción tres términos alemanes: *Bewundertwerden*, *Erstauntsein* y *Verwunderung*, los cuales obedecen, a mi juicio, al tema que se presenta. En el primero, “ser admirado” (*Bewundertwerden*), los hombres admiran a quien descubrió un arte precisamente porque desconocen la causa de tal arte descubierto. Ello dio pie para que el filósofo alemán tematizara el tema del mundo y a su vez presentará las dos direcciones de la vida en el modo de la comprensión epistémica; pero se aleja de Aristóteles, en la medida en que Heidegger piensa en la vida que se comprende como tranquilidad o intranquilidad, es decir, como clara permanencia tranquila o como premura, mientras que el Estagirita

únicamente tiene la intención de comparar los hombres de experiencia con los que descubren el arte.

Con “admiración” (*Erstauntsein*), que quizá es el término que mejor traduce el concepto θαυμάζειν, el filósofo de Friburgo tematiza el paso metódico de la comprensión propia hacia la comprensión visible de la vida, a partir de la admiración como punto de partida de esta pretensión de la vida, implicando con ello, un esfuerzo por comprender aquello que escapa a su entendimiento, por así decirlo. Es decir, a partir de lo que tiene a la mano la vida progresa en su comprender, en la medida en que se pregunta por las causas de lo desconocido e intenta obtener una comprensión explicativa de este. En ello, la vida descubre que la privación es parte constitutiva de su mundo, ya que en esta condición del mundo entra en juego lo extraño.

Con “extrañeza” (*Verwunderung*), Heidegger está pensando en lo extraño, es decir, eso que desplaza la vida de la familiaridad de su mundo. En este sentido, θαυμάζειν, entendido como “extrañeza” (*Verwunderung*), cumple la misma función que la angustia ontológica, en la medida en que ambas despojan la significatividad del mundo en el momento en el que sitúan a la vida o al Dasein fuera de lo familiar. Dicho en otras palabras: la extrañeza y la angustia ontológica le quitan a la existencia humana el horizonte cotidiano de comprensión en el que ésta comparece, es decir, del mundo que le rodea.

¿Qué procede frente a esta situación de extrañeza que experimenta la vida tomando en cuenta que el mundo ya no le parece más familiar? Lo que sigue, en la investigación que ha presentado el filósofo alemán, consiste en la obtención de una comprensión cabal, por así decirlo, de la causa que posibilita el acontecimiento de lo extraño.

Con lo anterior, se puede decir que la interpretación de Heidegger en torno a θαυμάζειν se encuentra justificada no sólo por los temas que surgen, sino porque en cada elección nuestro autor exhibe un paso metódico respecto a lo descubierto en la traducción: la vida admirada por el otro (mundo compartido), la vida como tranquilidad e intranquilidad en la ocupación (mundo circundante) y la vida como extrañada del mundo (Cfr. la angustia ontológica y el mundo propio). Como puede notarse, en estos modos de ser la vida se encuentra (des)articulada del mundo.

En otras palabras, la vida se admira de los otros, pero también en la admiración la vida tiene un acceso a su propia comprensión, la cual se encuentra limitada, en la medida en que el asombro la desplaza de su ámbito familiar para situarla en la extrañeza. A fin de obtener una comprensión cabal del motivo de su perplejidad, la vida se encamina a descubrir la causa del objeto que la asombra para tratar de comprenderlo.

§11. Heidegger intérprete del Estagirita: la temporización pura

La admiración es el principio del filosofar declaraba Aristóteles en *Metafísica* A2, 982b12-13. La afirmación se confirma en el hecho de que los hombres “desean por naturaleza saber” las causas de los eventos que los maravillan. Entre esos eventos se encuentran los signos etéreos que los hombres pretenden comprender. El conocimiento que está en juego no sólo es de carácter cosmológico, sino ontológico, en la medida que se busca conocer sus causas y principios. En tal sentido, el mago de Meßkirch presenta una digresión en su traducción de los primeros capítulos del libro primero de la *Metafísica* del Estagirita. Posterior a la traducción de éstos, el filósofo alemán traduce e interpreta los fragmentos 1071b6-20 del

libro duodécimo, capítulo 6 de la *Metafísica*. ¿Por qué traduce únicamente estos fragmentos y no otros? ¿Por qué el salto? ¿Qué relación tiene este libro duodécimo con el primero?

En la presentación de este inciso he intentado responder esta última pregunta. Como se sabe, el libro duodécimo tiene como tema central el Motor inmóvil, mientras que el libro primero su tema es tanto la sabiduría como las causas y los principios. Desde lecturas como la de Enrico Berti (2017), hay ciertos conflictos entre los objetivos perseguidos en un libro y otro, objetivos distantes⁴⁶. No obstante, tras los apuntes de Helene Weiss de este excuso se pueden identificar puntos coincidentes entre estos dos libros de la *Metafísica*.

En el excuso el filósofo alemán destaca el tema del movimiento circular, el cual es permanente en el Primer Cielo, en este movimiento no se concibe la noción del tiempo, pues no hay un antes ni un después, sino eternidad. En este sentido, Heidegger se interroga si el tiempo es él mismo movimiento o si es un modo de ser del movimiento (GA 62, 102). Esta pregunta del filósofo alemán se puede aclarar abordando las preguntas que se formula Weiss sobre el fragmento 1071b10-11 del libro lambda, capítulo 6 de la *Metafísica* de Aristóteles: “¿En qué condiciones está el movimiento? ¿Cómo puede ser comprendido? ¿Cuáles son los por qué entre los cuales está su ser? ¿Cuál es su ἀρχή (principio)?” (GA 62, 103, n. 38).

Como se puede entrever en el libro duodécimo está en juego el conocimiento de las causas y de los principios del movimiento. Por ende, al asunto cosmológico y ontológico se suma el teológico, porque algo debe ser el principio del movimiento y, como se sabe, en el libro duodécimo se apunta al Motor inmóvil como causa y principio del movimiento⁴⁷. Su

⁴⁶ Véase *supra*, pp. 91-92, nota al pie 30, donde se exponen los manuscritos Alpha y Beta de la *Metafísica* de Aristóteles.

⁴⁷ Para una discusión en torno al tipo de causa (final, eficiente, o ambas) que le corresponde al Primer Motor se sugiere consultar el artículo de Alberto Ross Hernández titulado “La causalidad del Primer Motor en *Metafísica*”

naturaleza es acto puro (ἐνέργεια), nuestro autor lo denomina “temporización pura” (*reine Zeitigung*). Este despliegue temporal puro (ἐνέργεια) se revela en esta interpretación fenomenológica del fragmento Λ 6, 1071b6-20 de la *Metafísica* como sentido del ser del ser-movido (Cfr. GA 62, 102-104, 320-321), en la medida que es condición de posibilidad ontológica del movimiento: “Si el principio (ἀρχή) no está en el modo de la temporización pura, nunca será comprensible lo que es el movimiento [y señaladamente el movimiento circular eterno puro]” (GA 62, 103-104 y 320; Cfr. *Met.* Λ 6, 1071b17). Así, la pregunta de Heidegger queda respondida, la temporización pura es el modo de ser del movimiento, es su sentido.

En resumen: en esta primera parte de este capítulo segundo hemos mostrado cómo en la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles el nacido en Meßkirch destaca el θαυμάζειν como principio del filosofar que abre una relación temática con el mundo y la vida, además, en la medida que el θαυμάζειν es un principio se puede establecer una conexión con la temporización pura al entender esta última como principio motriz.

En lo que sigue daremos continuidad al tema del afecto y del tiempo en Aristóteles desde las interpretaciones fenomenológicas de Heidegger. Cabe mencionar que la siguiente parte de este capítulo segundo corresponde al curso del semestre de verano de 1924 impartido en la Universidad de Marburgo. Con ello, enfatizamos que los cursos anteriormente revisados

XII” (2007), ya que ahí Ross Hernández defiende la interpretación tradicional de *Met.* XII (“el Primer Motor mueve como causa final”), la cual ha sido objeto de críticas por múltiples razones; pero, a mi juicio, la más cuestionable es que el Primer Cielo “imite” la actividad llevada a cabo por el Primer Motor “porque lo ama y lo desea”; si bien la tematización del amor y del deseo está justificada en *Met.* XII de Aristóteles, no podemos decir lo mismo de la “imitación”, ya que en ningún pasaje de *Met.* XII se la menciona siquiera.

en esta investigación corresponden a las primeras lecciones del maestro de la Selva Negra impartidos en la Universidad de Friburgo.

§12. Heidegger como intérprete del tema de los afectos y del tiempo en los cursos de Marburgo sobre Aristóteles

En la primera parte de este segundo capítulo me ocupé de exponer la traducción de Heidegger sobre los dos primeros capítulos del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles⁴⁸, en donde se destacó el papel del *θανμάζειν* como temple del filosofar desde el cual el filósofo alemán puso de relieve el tema de la vida, el tema de la comprensión y el tema del mundo. En este mismo tenor, en el contexto del curso del semestre de verano de 1924 titulado *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*), nuestro autor ofrece un enriquecedor estudio sobre el tema del afecto y del tiempo, principalmente, a partir de la lectura de la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica* de Aristóteles.

El estudio de estos dos temas en este curso de Heidegger es valioso para mi investigación por cuatro motivos: (i) El filósofo de Friburgo interpreta otros afectos que no se revisaron en el curso anterior sobre el Estagirita lo que ofrece otras perspectivas de análisis sobre este tópico; (ii) el tema del afecto se amplía en este curso en relación con el anterior porque se estudia no sólo en su generalidad, sino en sus especificidades; (iii) mediante un análisis del tema del tiempo se pueden establecer distinciones de las nociones temporales expuestas en este curso; (iv) temas como el instante, la resolución y el miedo que aparecen

⁴⁸ Curso del semestre de verano de 1922 en la Universidad de Friburgo.

articulados por primera vez en este curso no sólo serán conservados en *Ser y tiempo*, sino que se profundizarán como temas.

Antes de exponer la estructura de este documento, haré una observación preliminar sobre la traducción de ciertos conceptos griegos destacados en este escrito. Los términos que empleó Aristóteles son polisémicos y problemáticos, en la medida que entre sus múltiples significados se pueden encontrar significados contrarios. Para cualquier traductor, decidir la palabra que mejor exprese el contenido semántico del término por traducir es tanto un reto como una apuesta; esto se dificulta cuando lo que se encuentra en juego es una interpretación de Heidegger, quien en ciertos momentos traduce y en otros no los conceptos que recoge del Estagirita, causando en el lector cierta incertidumbre sobre el sentido del término que no se traduce, ya que los conceptos que vierte se distancian de las traducciones canónicas de éstos.

Con la intención de aproximarme lo mejor posible a lo que el filósofo alemán interpreta del Estagirita cuando exponga ciertos conceptos fundamentales de éste, conservaré la traducción de Heidegger para esos conceptos. No obstante, cuando mi intención consista en confrontar los matices entre lo que escribe Aristóteles y lo que el filósofo de Friburgo interprete de él, formularé una traducción distinta a la del filósofo alemán para los conceptos aristotélicos.

Finalmente, considero que las decisiones que el maestro de la Selva Negra tomará para traducir ciertos conceptos de Aristóteles no serán definitivas para él, sino que según el contexto en el que se inserte, podrá sugerir otras traducciones cercanas en su sentido para un vocablo, con miras a ofrecer otras miradas interpretativas sobre Aristóteles; sin embargo, Heidegger asignará un determinado significado que antes había sido asignado para otro

término en un curso cercano. Tal es el caso de βούλησις, interpretado en este curso como “deseo” (*Wunsch*) (GA 18, 143) y en el curso sobre Platón como “resolución” (*Entschluß*) o “estar resuelto” (*Entschlossensein*) (GA 19, 150: βουλή).

Con lo anterior, se puede indicar la estructura de este escrito. En primer lugar, me ocupo de presentar los conceptos guía que Heidegger emplea para la interpretación del Dasein. Cabe decir que los conceptos conductores que nuestro autor utiliza en sus lecciones de Marburgo sobre Aristóteles constituyen la base sobre la cual se desarrollan los temas del tiempo y del afecto, situando el tema del tiempo en el λόγος y el tema del afecto en la retórica; en segundo lugar, y sobre la base del λόγος expongo las nociones temporales χρόνος y καιρός, con la intención de apuntar a la vinculación προαίρεσις – καιρός (resolución – instante); y, finalmente, presentaré el antecedente del tema del miedo desde la lectura heideggeriana de la *Retórica* aristotélica precedido por el tema general del afecto y la interpretación fenomenológica de Heidegger en torno a dos conceptos técnicos de Aristóteles, a saber: ἡδονή y λύπη.

§13. Conceptos guía de la investigación en torno al Dasein

En el contexto del curso de Marburgo sobre Aristóteles, el mago de Meßkirch recurre a tres conceptos que guiarán su investigación. Estos conceptos están encadenados porque apuntan al Dasein. El primer concepto guía (*Leitfaden*) es el concepto común de οὐσία (GA 18, 26). Este concepto es tomado con la intención de apuntar a su significado primario como ser del ente. El segundo concepto guía es λόγος interpretado como habla. Mediante este término Heidegger va a caracterizar el ser del Dasein (GA 18, 45) y el tercer concepto es la retórica,

la cual es entendida como “la interpretación del Dasein con relación a la posibilidad fundamental del hablar unos con otros” (GA 18, 139)⁴⁹.

a) El concepto común de οὐσία como concepto guía de la investigación ontológica en torno al Dasein

El concepto guía (*Leitfaden*) que orienta la investigación científica de los conceptos fundamentales de Aristóteles es el concepto común de οὐσία. Por un lado, la οὐσία es un concepto griego que posee un sinfín de significados comunes: Bienes, posesiones, haberes, bien, propiedad (GA 18, 24)⁵⁰. Por otro lado, el filósofo alemán observa que es el concepto fundamental de la filosofía aristotélica por excelencia (GA 18, 21). En un sentido técnico, o terminológico significa “el ente en el cómo de su ser”. (GA 18, 24)⁵¹, empero, ha sido traducido por la tradición filosófica como “sustancia” (*Substanz*) (GA 18, 24). No obstante, Heidegger considera que el significado más fundamental de éste es “ser” (εἶναι) (GA 18, 27).

En el curso de Marburgo, el maestro de la Selva Negra plantea su propósito de investigación en torno a este concepto: “Queremos tomar ese significado habitual de οὐσία como guía, de tal modo que preguntamos, si, en cualquier sentido, están incluidos tanto en el significado terminológico como en el significado común (GA 18, 26)⁵²”.

Más adelante el filósofo alemán declara: “Nosotros tratamos de ver la οὐσία en el propósito del habla (λόγος) ([esto es] se aborda propiamente en la definición (ὁρισμός)), en

⁴⁹ GA 18, 139: „die Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens.“

⁵⁰ Para mayores detalles en torno al sentido de la οὐσία se sugiere consultar el curso anterior de Heidegger sobre el Estagirita, en específico el Anexo I, de la GA 62, 298-299.

⁵¹ GA 18, 24: „Seiendes im Wie seines Seins.“

⁵² GA 18, 26: „Wir wollen diese geläufige Bedeutung von οὐσία zum Leitfaden nehmen in der Weise, dass wir fragen, ob auch in der terminologischen Bedeutung in irgendeinem Sinne noch Bedeutungsmomente der geläufigen Bedeutung enthalten sind.“

donde la definición originaria propiamente es tomada (GA 18, 27)⁵³. Como se puede apreciar la estrategia del mago de Meßkirch consiste en mostrar la οὐσία a través del λόγος. Por ello, declara el maestro de la Selva Negra que la función fundamental del λόγος estriba en traer-al-mostrarse del ente en su ser, esto es, del “ser” del ente o de la entidad (GA 18, 21)⁵⁴.

En tenor con lo anterior, podemos decir lo siguiente: el ser del ente se corresponde con el sentido primario de οὐσία, a saber, con el Da-sein, en la medida en que encierra en sí una doble interpretación: El ente y el ser del ente (GA 18, 25). Como se puede entrever lo que aquí está en juego es la “diferencia ontológica”⁵⁵. En resumen, la οὐσία como concepto fundamental de la filosofía no denota primariamente el ente, sino el cómo del ser de ese ente (GA 18, 27).

Ahora bien, ¿por qué el concepto común de οὐσία es el suelo por el cual se posibilita la investigación científica sobre el ser? A juicio de Heidegger, no fue Platón, sino Aristóteles quien proporcionó este suelo porque el macedónico se planteó la pregunta por el ser del ente (τίς ἡ οὐσία;) en su *Metafísica* (Z 1, 1028b2 y ss), con miras a plantear la pregunta por el ente (τί τὸ ὄν;) (GA 18, 26). Como se sabe, en el contexto de la *Metafísica* de Aristóteles la pregunta por el ser del ente tenía que ser resuelta antes de intentar solucionar la pregunta por el ser en general. Este proceder es necesario para el Estagirita, en la medida que no podemos responder la pregunta por el ser en general, en una primera instancia, porque no disponemos

⁵³ GA 18, 27: „Wir behandeln die οὐσία in der Abzweckung zu sehen, was im λόγος, im ὁρισμός eigentlich angesprochen, worüber beim Definieren ursprünglich eigentlich gesprochen wird.“

⁵⁴ GA 18, 21: „Die Grundfunktion des λόγος ist das Zum-Sichzeigen-Bringen des Seienden in seinem Sein, der οὐσία als des >>Seins<< des Seienden oder als der >>Seinsheit<<.“

⁵⁵ El término “diferencia ontológica” no es empleado por Heidegger en este curso, pero claramente está pensando en ella.

del conocimiento suficiente sobre su naturaleza. Para ello se requiere no sólo realizar una investigación rigurosa del asunto, sino replantear desde una nueva base el sentido fundamental del concepto que guía la investigación y que se ha vuelto problemático. Por tal motivo, Aristóteles se vio en la necesidad de acuñar un nuevo concepto de οὐσία (Cfr. Jaeger, 2013: 218)⁵⁶, no sólo para superar las aporías en torno a su esencia, ya de que no de hacerlo seguiría situándose en un callejón sin salida, sino también (y fundamentalmente) para brindar una base que le permitiera ofrecer una respuesta a la pregunta inicial de la filosofía. Por causa de este proceder aristotélico, Heidegger considera que la antigua pregunta por el ente es propiamente la pregunta por el ser del ente⁵⁷. En otras palabras, el maestro de la Selva Negra asume que Aristóteles puso el suelo para la investigación científica del ser porque planteó la pregunta por la οὐσία al interpretarla como *ser del ente*.

Finalmente, a mi juicio, nuestro autor persigue en su curso dos objetivos que apuntan a la “οὐσία”: (i) obtener el arraigo tal y como fue experimentado por la ciencia griega (GA 18, 18-19) y (ii) obtener el suelo en el cual puedan colocarse los diferentes conceptos fundamentales (GA 18, 22). ¿A qué apunta el maestro de la Selva Negra con la noción de arraigo? Al Dasein, en la medida que éste es el arraigo de la conceptualidad (*Begrifflichkeit*)

⁵⁶ Es harta conocida la discusión en torno a qué sea la sustancia entre naturalistas y platónicos (e incluso entre los propios platónicos) y las aporías a las que conducen. En tal sentido, Aristóteles cree necesario la acuñación de un nuevo concepto de sustancia que supere dichas aporías. Por ende, el Estagirita no admitirá las afirmaciones ni de unos ni de otros, en la medida en que excluyen las demás posibilidades, más bien su renovada concepción del término le permitirá sintetizar las contradicciones como parte de una sola entidad; así pues, ni es únicamente forma ni exclusivamente materia, sino el compuesto (σύνολον) de ambas. Dadas las dificultades que pueden darse acerca de qué sea la sustancia en grado sumo (si la forma o el compuesto), vale la pena tomar en cuenta la interpretación de Giovanni Reale (2003: 167-168) en torno a este asunto, a su juicio, el individuo concreto (σύνολον) es la sustancia por excelencia desde el punto de vista empírico y de la constatación; y la forma es la sustancia por excelencia desde el punto de vista ontológico y metafísico. Con arreglo a esta interpretación se salvan las contradicciones en la obra aristotélica sobre el asunto de la sustancia por antonomasia.

⁵⁷ Esto lo expresa claramente Pierre Aubenque (2008: 159) en la formulación de la pregunta por el ser en los siguientes términos “¿Qué es el ente? – es decir: <<¿Qué lo que, en cada caso, hace que tal o cual ente particular se diga ser?>>”

(GA 18, 269) y en la medida que esta última “es un asunto de una posibilidad de ser determinada del Dasein humano” (GA 18, 65)⁵⁸; por lo que respecta al segundo objetivo, el suelo es la “οὐσία”, la cual, en el contexto del curso, corresponde al Dasein (GA 18, 27, 29, 33).

Si la “οὐσία” es el concepto sobre el cual se apoyan los demás, aunque esta no se la enuncie de manera directa en la tematización de los otros conceptos fundamentales, estos estarán referidos a ella en todo momento. Siguiendo el orden expositivo de Heidegger en torno a los conceptos que me interesan destacar presento en primer lugar las nociones temporales que aparecen en su curso.

b) El sentido de χρόνος y καιρός

En las lecciones del semestre de verano de 1924, Heidegger delimita tanto el concepto de χρόνος como el de καιρός⁵⁹. Las definiciones proporcionadas por el filósofo alemán nos permiten establecer las distinciones conceptuales de ambos términos. Dicha distinción obedece a la particularidad y naturaleza de los objetos de investigación que nuestro autor interpretó en estas lecciones a partir de la consulta de ciertas obras aristotélicas. El término χρόνος fue tomado de la *Física* y de la *Retórica* y el concepto καιρός fue recogido de la *Ética*

⁵⁸ GA 18, 65: „Begrifflichkeit ist eine Angelegenheit einer bestimmten Seinsmöglichkeit des Daseins des Menschen.“

⁵⁹ Para una exposición detallada del καιρός en un sentido histórico, pero apuntando a la filosofía de Heidegger se recomienda consultar la disertación de Katharina von Falkenhayn (2003) titulada *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker & Humblot. Esta investigación está centrada en construir el instante en el pensamiento de Heidegger hasta 1936 (Falkenhayn, 2003: 17). No obstante, en la parte introductoria se pueden rescatar los antecedentes de los sentidos comunes, literarios y filosóficos del término καιρός, en especial véase la parte II. Kairos und Augenblick: Sprachgebrauch, Geschichte und begriffliche Abgrenzung von „Augenblick“ und „Kairos“, pp. 23-37. Posterior a estas páginas, Falkenhayn se ocupa de exponer porqué el maestro de la Selva Negra utiliza “Augenblick” en lugar de “καιρός”.

a *Nicomáco*. En el curso, χρόνος se delimita en tres sentidos: (i) lo próximo, (ii) el suceso y (iii) lo actual (GA 18, 126).

Como se puede apreciar, estos tres sentidos expresan las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro). Por ende, la definición del tiempo (χρόνος) que Heidegger recoge de la *Física* (Δ 11, 219 b2): “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”⁶⁰, se circunscribe a estas tres dimensiones (GA 18, 292). Por ello, χρόνος ha sido traducido por Heidegger como “tiempo” (*Zeit*) (GA 18, 188 y 244), en la medida que se refiere a las tres dimensiones de este (pasado, presente, futuro), sin embargo, este concepto griego también expresa la duración del tiempo, de ahí que el filósofo alemán lo traduzca como “duración” (*Dauer*) (GA 18, 193).

Por su parte, καιρός es “el medio de la totalidad de las circunstancias: el cómo, el cuándo, el para qué y el sobre qué” (GA 18, 171). Es lo que nos atañe. Heidegger lo ha traducido como “instante” (*Augenblick*) (GA 18, 140). Desde la lectura de *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Heidegger tiene claro que debe *examinar* este término (πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν) (GA 18, 182), porque lo ha puesto como “medida para la acción” (GA 18, 144), ya que la acción misma tiene su fin en él (GA 18, 189).

⁶⁰ *Fís.* Δ 11, 219 b2: “τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.” Para mayores detalles acerca de la concepción aristotélica del tiempo consúltese el §15. „Vom Wesen der Zeit“ de *Die Metaphysik des Aristoteles* (1979) de Karl-Heinz Volkman-Schluck, Frankfurt: Vittorio Klostermann, pp. 159-186. Volkman-Schluck profundiza en el estudio de la esencia del tiempo en Aristóteles, desde su problematización hasta desentrañar sus fundamentos. Recomendamos, además, el trabajo de Friedrich Wilhelm von Herrmann, quien le dedica unas páginas a Aristóteles en el §7 titulado „Die Zurückstellung der Wesensfrage zugunsten der Vorfrage nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit. Die erste philosophierende Prüfung des Seins der Zeit“ de *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, pp. 58-63. Finalmente, invitamos a revisar la sección titulada “Verdad, sujeto y temporalidad” del trabajo de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* (2012), México: FCE, pp. 123-145, ya que en este estudio el filósofo italiano revisa la noción aristotélica del tiempo con miras a tematizar la temporalidad del Dasein.

Con arreglo al sentido de los términos expuestos se puede conjeturar lo siguiente: En la medida en que Heidegger se distancia de la noción del tiempo (χρόνος) como algo objetivo, se decanta por la noción de καιρός, ya que este término le permitirá no sólo apartarse de la idea del tiempo como medición, sino porque le permitirá articular la posibilidad del Dasein como resolución (προαίρεσις) en el instante (καιρός). Más adelante me ocuparé de esta relación. Así pues, subrayamos que la preferencia heideggeriana por elegir καιρός en lugar de χρόνος obedece a que el primero remite a la ejecución propia de la existencia.

No obstante, para resaltar la importancia del instante (καιρός) en la existencia humana, cabe tematizar el punto de partida desde el cual el Dasein se encuentra determinado temporalmente en su cotidianidad. Por ello, en lo que sigue asumiré que χρόνος en tanto que tiempo objetivo, duradero y medible es el sentido de la cotidianidad del Dasein en su estar en el mundo compartido.

c) Excurso: La cotidianidad

Con las nociones griegas χρόνος y καιρός, Heidegger pone de relieve el tema del tiempo en el curso del 24, lo que da pie a que podamos exponer la cotidianidad y la temporalidad. En el contexto del curso, la cotidianidad es tematizada en relación con el tema del uno (GA 18, 64) y, en particular, con la noción de κοινωνία que Heidegger traduce como “estar unos con otros” (*Miteinandersein*) (GA 18, 46). En tal sentido, resalto en este excurso la relación de la cotidianidad como noción temporal con el uno y con el mundo compartido del Dasein, a partir de dos textos de Heidegger escritos en 1925, a saber: Las lecciones del semestre de

verano de 1925 y la conferencia “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una visión histórica del mundo” (16-21 de abril de 1925)⁶¹.

¿Qué podemos decir acerca del carácter temporal de la cotidianidad? Heidegger declarará en las lecciones del semestre de verano de 1925 que: “La cotidianidad es un concepto específico de tiempo”⁶² (GA 20, 209/195). Llama la atención en este sentido que pasemos por alto el sentido temporal de la cotidianidad, es decir: de las actividades diarias que cada día ejecutamos. Tómese en cuenta que cotidianidad (*Alltäglichkeit*) remite en su significado a “todos los días” (Cfr. GA 20, 209/195: *alle Tage*). Como se sabe, el día es el tiempo de las actividades, mientras que la noche es el tiempo del descanso (Cfr. GA 80.1, 147; *SuZ*, 412-413/427-428). ¿Por qué se pasa por alto el carácter temporal de la cotidianidad? En la medida que estamos ensimismados en las actividades diarias olvidamos que lo cotidiano es el tiempo rutinario, el tiempo monótono, el tiempo de siempre lo mismo. Al no manifestar un cambio se muestra como presente constante. Pero eso no es todo, esta noción de tiempo no se limita a las acciones que hacemos individualmente, sino que las acciones cotidianas alcanzan a otros Dasein, es decir: la cotidianidad es una experiencia temporal que los seres humanos experimentan en el día a día; es lo que hacemos cada día.

De acuerdo con Falkenhayn (2003: 35): “*χρόνος* es el tiempo del mundo.” (*χρόνος* ist die Weltzeit.) Si la cotidianidad es un tiempo monótono del Dasein, y si otros Dasein se ocupan de sus propias y monótonas actividades, se colige que *χρόνος* es la cotidianidad del mundo compartido; es el tiempo de cada Dasein en su diario vivir.

⁶¹ Las lecciones del semestre de verano de 1925 tienen por nombre *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* y el título original de la conferencia de 1925 es “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung” (16.-21. April 1925).

⁶² GA 20, 209: „Alltäglichkeit ein spezifischer Begriff von Zeit ist.“

d) La temporalidad

En el contexto del curso del 24, se observa que la noción de temporalidad no tiene el sentido que se le asigna en *Ser y tiempo* como temporalidad extático-horizontal, sino que es entendida como “extensión en el tiempo” (*Erstreckung in die Zeit*) (GA 18, 181). La noción “extensión” exhibe el sentido del tiempo como una duración de la existencia. Esta temporalidad no sólo es para Heidegger la estructura fundamental de la cotidianidad, sino que caracteriza el *cómo* del Dasein (GA 18, 181), en la medida que expresa la vida del Dasein desde su nacimiento hasta su muerte (GA 18, 74). En este sentido, la temporalidad expresa una modalidad del ser del Dasein, empero, también la cotidianidad expresa otra modalidad del ser de la existencia, en la medida en que cada Dasein comparte, en cierto modo, la experiencia del tiempo dedicado a las actividades y a las ocupaciones en el mundo con los demás.

Con respecto a lo expuesto surgen algunas interrogantes: ¿Cómo puede caracterizar la extensión del tiempo el *cómo* del Dasein? ¿Puede la noción de *καιρός* interpretada como “instante” darnos luz sobre este asunto? En caso afirmativo, ¿cómo lo hace?, ¿a través de qué? Estas preguntas abren la puerta para el abordaje de la resolución del Dasein en un instante determinado.

§14. La resolución en el *καιρός*: La *προαίρεσις* como posibilidad del estar resuelto

Se ha planteado que *χρόνος* es el tiempo del mundo; es el tiempo en donde el Dasein comparte su cotidianidad con los demás. Aparentemente hablar de cotidianidad remite a una existencia, a mí en mi cotidianidad; pero ampliando el horizonte de ejecución, se observa que ésta atañe también a otros Dasein porque se ocupan de su propia cotidianidad. Esto último hace

plausible la afirmación de que *la cotidianidad es el carácter temporal del mundo compartido*. En contraste con esto, se colige que el instante (καιρός) remite a una experiencia propia de la existencia humana en su carácter de singularidad, en la medida en que: “La resolución (προαίρεσις) no es un acto denominado, ella es posibilidad propia para tener que ser en el instante” (GA 18, 145)⁶³. Esta interpretación heideggeriana tiene como fuente bibliográfica la *Ética a Nicómaco*, en donde se lee: “Pero menos aún [la decisión deliberada es] un deseo afectivo-emocional: pues ni mucho menos el deseo afectivo-emocional parece ser la decisión deliberada (προαίρεσις)”⁶⁴ (EN Γ 4, 1111b18-19)⁶⁵.

Como se observa en la cita, Heidegger recoge de la *Ética a Nicómaco* otra noción griega, a saber: la προαίρεσις. Esta palabra empleada por el Estagirita desde el comienzo de esta obra capital tiene un sinfín de significados orientados a la ética, precisamente, como elección moral, intención moral, elección (referida a tomar una decisión), predilección (referida a una conducta) y decisión deliberativa (D-CGL, 2021, 1178). ¿Cómo interpreta Heidegger esta noción griega? Y, en particular, ¿cómo se conecta con el instante (καιρός)? Al principio, en el curso del 24, el filósofo alemán traduce προαίρεσις como “estar resuelto” (Entschlossensein) (GA 18, 141); pero después se decantará por “resolverse” (Sichentschliessen) (GA 18, 147; 189). Influenciado por la lectura de la *Ética a Nicómaco* (Γ 4 1112a5-6), Heidegger considera que en la pregunta aristotélica por la comprensión y la determinación del alma se obtiene la correcta resolución (die rechten προαίρεσις) (GA 18, 199). Como se puede deducir a partir de lo que se ha expuesto, este concepto adquirirá

⁶³ GA 18, 145: „Die προαίρεσις ist kein sogenannter Akt, sie ist die eigentliche Möglichkeit, im Augenblick zu sein.“

⁶⁴ EN Γ 4 (1111b18-19): “θυμός δ’ ἐτι ἥττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ”.

⁶⁵ El verbo y el sustantivo están elididos en el texto griego, por ello los agrego entre corchetes a fin de hacer más comprensible la cita.

relevancia en trabajos posteriores de Heidegger. Por ello, es importante tomar en cuenta el rol que juega este término griego en este curso de 1924.

En el contexto de estas lecciones, el nacido en Meßkirch declara que: “La resolución (προαίρεσις), no es – por lejos – deseo racional, aunque así lo parezca”⁶⁶ (GA 18, 146)⁶⁷, sino más bien es una ejecución del Dasein, que acontece en el instante (καιρός). Cabe decir que esta interpretación heideggeriana de que el deseo racional no es una resolución fue recogida por el filósofo alemán de la frase aristotélica que acabamos de citar, la cual no fue del todo citada por él en su curso. La cita completa dice: “Pero menos aún [la decisión deliberada es] un deseo afectivo-emocional: pues ni mucho menos el deseo afectivo-emocional parece ser la decisión deliberada; pero, ciertamente, de ningún modo es deseo racional, aunque es un fenómeno cercano”⁶⁸ (EN Γ 4, 1111b18-20)⁶⁹.

En contraste, el Estagirita considera que la decisión deliberada (προαίρεσις), aun en su deseo afectivo-emocional (θυμός), no es deseo racional (βούλησις); mientras que Heidegger considera que la resolución (προαίρεσις) no es de ninguna manera deseo racional (βούλησις). Llama la atención que Heidegger omitiera el θυμός en esta sentencia. Tanto en θυμός como en βούλησις está en juego un cierto tipo de deseo. El primero es un deseo que se encuentra determinado por la emoción o por el ánimo, mientras que el segundo tiene un

⁶⁶ GA 18, 146: „Die προαίρεσις ist ferner keine βούλησις, obwohl es so aussieht.“

⁶⁷ Como ya se mencionó más arriba, la traducción que aquí presento procura aproximarse al modo como Heidegger pensó los conceptos griegos para este curso. Por ende, elegí traducir βούλησις como “deseo” (Wunsch/Etwas-wünschen) porque así lo interpreta el filósofo de Friburgo unas páginas antes. Véase GA 18, 143.

⁶⁸ EN. Γ 4 (1111b18-20): “θυμός δ’ ἔτι ἦττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον.”

⁶⁹ Julio Pallí Bonet (1998) traduce este fragmento como sigue: “La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad.” EN III 2, 1111b18-20.

carácter premeditativo en el que interviene la razón. En tal sentido, la sentencia de Heidegger que dice que “la resolución no es de ninguna manera deseo racional”, se refiere a que la resolución no es un deseo que esté determinado por la razón.

Ahora bien, con la elección terminológica para los conceptos griegos aquí empleados se observan ciertos matices porque Heidegger le asigna un peso decisivo a la resolución (προαίρεσις), en la medida que es siempre de lo posible (*es ist möglich*), de lo posible determinado que emprendemos ahora en el instante; mientras que al interpretarse la βούλησις como deseo racional, pierde peso, en la medida que apunta a lo imposible (*unmöglich ist*) (GA 18, 146). Dado que Heidegger está interesado en lo posible del instante, se comprende que se enfoque en el carácter resolutorio de la existencia humana por encima de su deseo racional. En otras palabras, al filósofo alemán tampoco le interesaría el proceso deliberativo, en la medida que está emparentada con el deseo racional. Es decir, la βούλησις (deseo racional) guarda una proximidad semántica con βούλευσις (deliberación) en el sentido de intención. La deliberación está condicionada por un deseo racional, es decir, es “zetética” (ζήτησις), indagativa; mientras que la προαίρεσις es ejecutiva, es la resolución de aquélla (GA 18, 141; Cfr. EN Γ 5, 1112b20-27; VI 10, 1142a31 ss., en Vigo, 2012: 58)⁷⁰. Así pues,

⁷⁰ En un trabajo previo titulado “La concepción aristotélica del silogismo práctico”, Alejandro Vigo (2010: 18) afirma que la προαίρεσις es un nuevo tipo de deseo que surge del proceso de deliberación (βούλευσις). Llama particularmente la atención este trabajo debido a que Vigo plantea su tesis de la transición del tramo distal, esto es, una deliberación orientada “hacia arriba”, al tramo terminal, a saber, una deliberación orientada “hacia abajo”. En tal sentido, a la deliberación (βούλευσις) le corresponde el primer tramo y a la decisión deliberativa (προαίρεσις), el segundo. En la medida que la deliberación orientada “hacia arriba” fija prioridades, establece secuencias de actuación y determina líneas de acción es zetética (ζήτησις). Por eso, Vigo la denomina “silogismo deliberativo”. En la medida que este proceso deliberativo apunta y alcanza exitosamente la deliberación orientada “hacia abajo” pone las condiciones estructurales (creencia constatativa como premisa menor) para que tenga lugar el “silogismo práctico” (deseo + creencia = acción). Como ya se mencionó, en el tramo terminal tiene lugar la decisión deliberativa (προαίρεσις), ya que en ella se apunta a la determinación de medios particulares para la obtención de fines particulares, de cara a la acción. Por tal motivo, Vigo la interpreta en sentido aristotélico como “silogismo práctico”, porque en él se lleva a cabo tanto la toma de decisión acerca de lo que se delibera como su puesta en acción. Sobre estos asuntos también se recomienda consultar del mismo

la diferencia entre ambos filósofos recae en que Heidegger pone el acento en la resolución y Aristóteles se centra en la determinación de medios particulares para la obtención de un fin particular, esto es, el proceso de deliberación para concretizar en una decisión deliberada.

Como se colige, el concepto griego “προαίρεσις” que Heidegger traduce como “resolverse” (*Sichentschliessen*) jugará un rol fundamental más adelante en su filosofía al interpretarlo como “estado de la resolución” (*Entschlossenheit*) del Dasein. Por ende, si el Dasein se decide a ser en un instante determinado, ¿no implica con ello un estar afectivamente determinado? Dado que la respuesta es afirmativa cabe atender a continuación la siguiente interrogante: ¿Cómo se articula el estar afectivamente determinado del Dasein con el momento oportuno de su resolución?

a) Los sentidos de ἔξις y la ἔξις προαιρετική, de cara al actuar con aplomo

En el contexto del curso de Marburgo sobre Aristóteles, Heidegger emplea, a mi juicio, la noción ἔξις προαιρετική para articular el tener y el instante, con dirección a señalar la oportunidad del Dasein para ser en sí mismo en una cierta disposición afectiva. El filósofo alemán interpreta ἔξις προαιρετική como “>>posibilidad del estar resuelto<< para poder decidirse de una manera tal en un instante determinado” (GA 18, 144). Como posibilidad de ser así y asá, el tener-en-sí (ἔξις/*Bei-sich-Haben*) no sólo es una determinación fundamental del Dasein (GA 18, 144), sino que, como ya se indicó, obliga al Dasein a tomar la oportunidad de ser *en sí mismo* para formarse como posibilidad del actuar con aplomo (GA 18, 180). De este modo, el tener (ἔξις/*Haben*) (GA 18, 180) es un cómo del afecto, del estar-calmo del

autor: *Estudios aristotélicos* (2011), especialmente el capítulo X. “La concepción aristotélica de la verdad práctica” (pp. 301-323).

Dasein (GA 18, 184). Estas conclusiones a las que arriba Heidegger provienen de su reflexión en torno al habla cotidiano de los griegos cuando se preguntaban: “¿cómo estamos?” (“πῶς ἔχομεν;”).

De modo particular, la pregunta “πῶς ἔχομεν;” dice literalmente: “¿Cómo nos tenemos?” El verbo *tener* funciona en este modo de preguntar como *estar*. Por ello, Heidegger se interroga: “¿Cómo puede ser “el tener” el “cómo estamos?”” (GA 18, 184)⁷¹ En otras palabras: ¿cómo puede operar el tener en el habla cotidiano como ser? En el habla cotidiano, los griegos no se cuestionaron por la diferencia entre ser y tener, es más para ellos *tener* no sólo significaba poseer algo, sino *ser/estar*. Por ende, en la pregunta “¿cómo estamos?” (πῶς ἔχομεν;) está implicado un modo de ser del Dasein que, en el caso de lo estudiado en el curso, se refiere al estar-calmo⁷². En la medida en que el Dasein tiene la oportunidad de ser en sí mismo (estar resuelto), con dirección a la posibilidad del actuar con calma, gana en el interior de sí mismo el hombre como hombre individual, empero no como hombre joven u hombre viejo, en donde el tiempo ha fluido (GA 18, 194).

Con lo anterior, Heidegger destaca en el estar resuelto del Dasein el actuar con aplomo, la tranquilidad. Dado que la conexión es evidente en torno al acto resolutivo y la tranquilidad cabe preguntarse: ¿En qué medida el tema del afecto expuesto en la filosofía aristotélica adquiere una relevancia tal para la exhibición de las modalidades de ser del

⁷¹ GA 18, 184: „Wie kann die ἔξις sein das πῶς ἔχομεν?“

⁷² En la medida en que en la pregunta por el cómo estás, está implicado el modo de ser del Dasein se comprende que aplique también para el fenómeno del “encontrarse” (*Sichbefinden*/ἡδονή) mediante la pregunta: ¿Cómo estás? (“Wie geht’s?”) (GA 18, 244) y para el “miedo”. En palabras de Heidegger: “Pero el miedo es comprendido propiamente donde él concede el cómo están” (Die Furcht wird aber erst eigentlich verständlich, wo er das πῶς ἔχοντες gibt) (GA 18, 250).

Dasein? Para ofrecer una respuesta a esta pregunta se hace necesario exponer el tema de los afectos de la filosofía aristotélica desde la interpretación heideggeriana en el curso del 24.

b) Del πάθος al encontrarse

La exposición del tema del tiempo en el curso del semestre de verano de 1924 nos condujo a considerar el tema del afecto. Si esto no parece suficiente motivo por el cual se deba tratar este tema en este parágrafo, remito a la razón que Heidegger aduce respecto a su relevancia: “El desarrollo pleno de la doctrina de los afectos hasta el día de hoy, todavía no ha sido analizada filosóficamente” (GA 18, 178)⁷³. Heidegger conservará esta idea en su célebre *Ser y tiempo*, al señalar que desde Aristóteles no se ha avanzado en el tema de los afectos (SuZ, 139/158).

Al comienzo del curso de 1924, tomado del contexto del libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles, el filósofo alemán menciona entre los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica el πάθος⁷⁴, es decir: el estado (*Zustand*) o la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (GA 18, 4); pero más adelante va a enfatizar que los afectos (πάθη) no son estados del alma (GA 18, 122). Más bien el afecto (πάθος) “es un modo de encontrarse en el mundo” (GA 18,

⁷³ GA 18, 178: „Die ganze Entwicklung der Affektenlehre bis heute ist noch nicht philosophisch analysiert.“

⁷⁴ Para mayores detalles sobre la determinación de la esencia ontológica de los πάθη y de otros conceptos aristotélicos que son centrales en este trabajo como ἡδονή y λύπη, sugerimos consultar la tesis de habilitación de Paola-Ludovika Coriando titulado *Affektenlehre und Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, en concreto el §9, inciso d). Además, vale la pena consultar su trabajo no sólo por estudiar los afectos en Aristóteles, sino también porque se enfoca en el pensamiento del pensador alemán. Como un botón de muestra, por un lado, remitimos a una nota al pie de este trabajo de Coriando, quien hace una referencia a estas lecciones de Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, para delimitar “los πάθη como *disposiciones afectivas del estar-en-el-mundo*” (Coriando, 2002: 105, n. 205). Por otro lado, invitamos a revisar la segunda parte de su investigación, en específico los §§10-14, ya que en estos incisos realiza un estudio serio y detallado de los estados de ánimo en el campo visual del Dasein desde la fenomenología hermenéutica del maestro de la Selva Negra hasta su concreción en el ámbito del pensar poético de este filósofo.

171)⁷⁵. Por otro lado, el afecto implica una relación, ya que es un *llevarse con* del Dasein, es decir: es un llevarse con del hombre en su estar-en-el-mundo pleno (GA 18, 197 y 242).

Aunado a lo expuesto en la pregunta por el “¿cómo estamos?” (πῶς ἔχομεν;) y esto que se acaba de exponer se indica que el afecto es un concepto de ser (GA 18, 172), o mejor dicho es una modalidad de ser. Por ello, Heidegger apunta a la orientación del tener (*Orientierung auf die ἔξις*) como condición de posibilidad ontológica para comprender el sentido tradicional de los afectos como estados del alma (GA 18, 192).

En estas lecciones aristotélicas de Marburgo, Heidegger le dedicará varias páginas al tema del afecto para indicar su rol en la posibilidad de ver concretamente el suelo del λόγος (GA 18, 169), así como sus significados fundamentales (GA 18, 167)⁷⁶ y generales (GA 18, 194 y 199); pero acentuará que “los afectos son determinaciones de la posibilidad de ser del hombre” (GA 18, 239)⁷⁷. ¿Cómo llega Heidegger a esta definición de los afectos? Previamente en su curso, el filósofo alemán se había planteado en qué sentido los afectos son acontecimientos (πάθη *als* γινόμενα) (Cfr. GA 18, 199). Su respuesta lo llevó a considerar que los afectos son acontecimientos porque el Dasein mismo es un ser que acontece, en la medida que tiene la posibilidad de elegirse de cierta manera.

Llama la atención que en la exposición de los afectos el maestro de la Selva Negra los caracterice como ἡδονή y λύπη. Ambos términos son decisivos para esta indagación, ya que mediante ellos se indican no sólo las determinaciones fundamentales del Dasein, sino

⁷⁵ GA 18, 171: „...ist eine Weise des Sichbefindens in der Welt.“

⁷⁶ Los significados fundamentales son: Estado variable (*veränderliche Beschaffenheit*), padecimiento (*Leiden*) y pasión (*Leidenschaft*).

⁷⁷ GA 18, 239: „Die πάθη sind Bestimmungen der Seinsmöglichkeit des Menschen.“

que preparan el terreno para la exposición del tema del miedo, el cual adquirirá gran importancia en las versiones de *Ser y tiempo*.

α) Del πάθος como ἡδονή y λύπη al tema del miedo

Desde la lectura de *Ética a Nicómaco* K 1-5, Heidegger destaca el fenómeno de la ἡδονή y la λύπη, en la medida que expresan el πάθος, el cual fue caracterizado como “modo de ser del existente” (*Weise des Seins des Lebenden*) (GA 18, 242). Ἡδονή es un término que Aristóteles concibe en oposición a λύπη. En el contexto del Estagirita, el primer término significa “placer”; mientras que el segundo, “dolor”. Pero para Heidegger la palabra ἡδονή no tiene el significado de “placer” (*Lust*), “sino [que para él es] una *determinación del ser en sí mismo como vida*” (GA 18, 244)⁷⁸. Por su parte, λύπη no significará “dolor”, sino “miedo” (GA 18, 246). El primer elemento que resalta de la ἡδονή como “vida”, más adelante, “existencia” (*Existenz*) (GA 18, 290), será remarcado por Heidegger a lo largo del curso (GA 18, 244-245 y 279).

A fin de mostrar que Heidegger se distancia del sentido que Aristóteles le asigna al término ἡδονή, vale decir que el filósofo alemán lo traduce como “encontrarse” (*Sichbefinden*) (GA 18, 244). Con ello, Heidegger ha despojado el sentido técnico aristotélico de ἡδονή como “placer” para delimitarla como *estado afectivo fundamental* del Dasein. A partir de esta apreciación, el filósofo de Marburgo ha dado un vuelco en torno al sentido aristotélico del πάθος, ya que este concepto en la *Metafísica* de Aristóteles tiene este sentido de disposición afectiva.

⁷⁸ GA 18, 244: „sondern eine *Bestimmung des Seins in sich selbst als Leben*.“

Como se mencionó al comienzo de esta exposición de los afectos, el πάθος fue definido como disposición afectiva o como estado afectivo, sin embargo, conforme Heidegger medita en torno al tema de los afectos (πάθη) cae en la cuenta de que con el vocablo ήδονή está pensando la disposición afectiva del Dasein en lugar de aquél. El significado fundamental de lo afectivo es reasignado, deja de pertenecerle al concepto general, en este caso πάθος, para asignárselo a uno más específico, ήδονή.

Como ya se indicó, Heidegger destaca la ήδονή, en la medida que expresa una modalidad de ser del Dasein, en este caso el encontrarse afectivamente del Dasein, el cual es una determinación de la existencia que Heidegger caracterizó como tranquilidad en el momento oportuno de la resolución. Más adelante mediante el concepto λύπη, Heidegger caracterizará el miedo del Dasein. De este modo, ήδονή será la disposición afectiva del Dasein y λύπη será una determinada disposición afectiva del Dasein.

Con arreglo a su sentido, podemos destacar que la ήδονή no sólo es la determinación del existente, sino que “es una *determinación fundamental del estar-en-el-mundo*, en la medida en que el estar-en-el-mundo es un ser como tal” (GA 18, 244)⁷⁹. “En pocas palabras, no es más que la determinación de lo presente del estar-en-el-mundo” (GA 18, 246)⁸⁰.

Acerca del carácter de movimiento que tiene el Dasein en el sentido de encontrarse (*Sichbefinden*/ήδονή), Heidegger presenta dos posibilidades de la ήδονή en el curso, primero con el par αἵρεσις - φυγή (elección – huida) (GA 18, 247) y luego como el par δίωξις - φυγή (persecución – huida) (GA 18, 280). Cabe decir que ambos pares de conceptos son señalados

⁷⁹ GA 18, 244: „...als eine *fundamentale Bestimmung des In-der-Welt-seins*, sofern das In-der-Welt-sein ein solches Sein ist.“

⁸⁰ GA 18, 246: „...ist, kurz gesagt, nichts anderes als die Bestimmung der Gegenwärtigen des In-der-Welt-seins.“

como movimientos fundamentales del Dasein (GA 18, 247 y 280), ya que éstos muestran el carácter de cambio (μεταβολή) del Dasein como comportamientos.

Llama la atención el primer par de conceptos αἵρεσις – φυγή (elección – huida), ya que guardan correspondencia con la existencia propia o impropia del Dasein señalada en *Ser y tiempo*, aunque en este curso no tenga este sentido. Empero, el otro par de conceptos δίωξις - φυγή (persecución – huida) apuntan al tema del miedo, en la medida que caracterizan la persecución y la huida como movimientos de la existencia humana. En este sentido, cabe preguntarse si desde la ἡδονή Heidegger pudo haber indicado otro camino para tratar el tema del miedo en lugar de la λύπη, la cual fue colocada como equivalente del miedo a través de la pregunta por el derecho de tomar el miedo como λύπη (GA 18, 246).

Puesto que Heidegger ha entendido la λύπη como miedo, se va a ocupar de este tema en el §21 en el curso del 24. La exposición de este tema proviene de la lectura heideggeriana de la *Retórica* y, lacónicamente, de la lectura de la *Metafísica* del Estagirita. La tematización del miedo en Heidegger fue lacónicamente mencionada en sus lecciones sobre Agustín y, como ya se apuntó, seguirá gozando de protagonismo en las versiones de *Ser y tiempo*. Cabe agregar que la estimación del “miedo” como tema en este curso de Marburgo, fue recogido por el filósofo alemán de *Retórica* B5 y de *Metafísica* θ8, empero, cuando vuelva a este tema en trabajos ulteriores lo hará remitiéndose únicamente a la primera fuente, ya que en la *Metafísica* el Estagirita no detalla el tema como tal, sino que se queda en la mención de éste en unas cuantas líneas.

c) El papel de la retórica

En el curso de Marburgo de 1924, Heidegger presenta la retórica en el §13 a partir del habla como posibilidad propia del Dasein. En la medida que la retórica consiste en la posibilidad de un poder decir persuasivo, es un modo de estar de los hombres unos con otros (GA 18, 108). En virtud de esto, nuestro filósofo deduce que la retórica no es otra cosa que la interpretación concreta del Dasein, es la hermenéutica del Dasein (GA 18, 110)⁸¹. En el §15, Heidegger detalla la determinación fundamental de la retórica, en donde indica que ésta es una reflexión sobre el decir (GA 18, 113). Cabe mencionar que en esta sección el filósofo alemán emplea un doble teclado (griego – alemán) para referirse a la retórica (ῥητορικὴ/*Rhetorik*). Y en otros momentos pone entre comillas españolas la palabra para hacer referencia al libro de Aristóteles (>>*Rhetorik*<<). No hay en Heidegger una diferencia entre el uso de un término u otro (griego – alemán), ya que cuando los emplea lo hace indistintamente para subrayar el carácter posibilitante de la retórica (GA 18, 114: ῥητορικὴ ist die *Möglichkeit*; GA 18, 115: *Rhetorik* ist δύναμις). Pues, para el filósofo alemán la retórica no es una capacidad (τέχνη), sino una posibilidad (δύναμις) de ver la cosa de la que se habla (GA 18, 115-118), además, a partir de ella, se puede ver y aprender la persuasión (πιθανόν) (GA 18, 119).

⁸¹ Para un estudio de la retórica como posibilidad, escucha y hermenéutica no sólo en el contexto de las lecciones de Marburgo sobre Aristóteles, sino también en el marco de *Ser y tiempo* y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, consúltese el trabajo de Ángel Xolocotzi titulado “Heidegger y el olvido de la retórica” publicado en la *Revista de Filosofía Diánoia* (pp. 27-47), también en *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica* (2021, pp. 63-82). En este tenor recomendamos, además, el trabajo “La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles” de Xolocotzi y Gibu (2022, pp. 479-491), en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*.

Por tal motivo, para Heidegger la retórica no es una disciplina formal, sino que es la relación del ser en el estar conjuntamente del hombre (GA 18, 134). En tal sentido, la retórica tiene la función fundamental de la comunicación propia sobre el Dasein mismo (GA 18, 135). Por ende, en el §15, el filósofo de Marburgo reafirmará el carácter comunicante del Dasein al interpretar la retórica como posibilidad fundamental del Dasein para hablar unos con otros (GA 18, 139).

Finalmente, en lo que sigue cabe atender el tema del miedo desde la interpretación heideggeriana del libro aristotélico que tiene por título *Retórica*, dado que el miedo es un modo de estar-en-el-mundo del Dasein y es un modo de comunicarse consigo mismo y con otros Dasein.

α) El miedo en *Retórica* B5

Tanto en las lecciones del semestre de verano de 1925 como en *Ser y tiempo*, Heidegger remitirá a *Retórica* B5 de Aristóteles cuando trate el tema del miedo, ya que apunta al proyecto de la interpretación fenomenológica de la angustia ontológica en las versiones de *Ser y tiempo*. A diferencia de lo ya señalado acerca del tema del miedo en las lecciones sobre Agustín, se puede observar que en el curso de Marburgo del 24 nuestro autor analiza por primera vez el tema del miedo a partir de Aristóteles. Dicho tema es relevante para la filosofía ulterior de Heidegger no sólo porque prepara el terreno para la exposición de la angustia ontológica, sino porque le permitirá distinguir el significado psicológico del significado ontológico del miedo.

Conforme se profundiza en la meditación en torno al miedo, se observa en la transición del curso de Marburgo del 24 a *Ser y tiempo* algunos cambios que se patentizan en

el curso del 25. No obstante, ciertos elementos tematizados desde el 24, serán retomados por Heidegger en lo que va a denominar como “momentos estructurales del miedo”, a saber: el ante qué del miedo, el tener miedo y aquello por lo que el miedo teme. En el contexto del curso de Marburgo de 1924, el filósofo alemán muestra explícitamente los dos primeros momentos sin presentarlos como una clasificación del miedo; en cambio, en las versiones de *Ser y tiempo* no sólo se plantea una clasificación en tres momentos, sino que se destaca y apunta al ente que tiene miedo, es decir: el Dasein.

Algo que se encuentra presente en este primer trabajo que trata el tema del miedo desde Aristóteles y que no se trata de la misma manera en las versiones de *Ser y tiempo* son precisamente lo que Heidegger llama las dos direcciones del tema del miedo, a saber: el miedo como πάθος, esto es, el “temer uno mismo” (*Sichfürchten*) (GA 18, 249) y el miedo como πίστις, esto quiere decir que el fenómeno del miedo es tomado como guía tanto para la interpretación de la retórica aristotélica (GA 18, 249) como para la formación de la πίστις (GA 18, 250).

Previamente en la lección de Marburgo sobre Aristóteles y mediado por la lectura de *Ret. A* 1-3, Heidegger planteó que el λόγος mismo, en la medida que es una determinación fundamental de la retórica, es la πίστις (GA 18, 113, 123). Pero ¿qué es propiamente la πίστις para nuestro autor? El filósofo alemán aclara que la πίστις de ninguna manera significa “creencia” (*Glaube*) ni “opinión” (*Dafürhalten*), sino que es un comportamiento, análogo al decir lo desoculto (ἀληθεύειν) y lo desoculto (ἀληθές), por el cual se dice una cosa

determinada (GA 18, 118-119), dado que se tiene la mirada sobre algo (Cfr. GA 18, 118 y 140)⁸².

En otras palabras: “Es el hablar sobre la cosa misma” (GA 18, 122)⁸³. Con ello, Heidegger apunta a mostrar lo desoculto (*Unverdeckte*) por medio del decir (*Sprechen*) (GA 18, 122). En tal sentido, Heidegger pretende hablar sobre el ente-desocultable (*Unverdeckbar-Daseiende*) (Cfr. GA 18, 119) y un modo de hacerlo es acudiendo a la disposición afectiva de éste. En virtud de que la *πίστις* tiene entre sus características el afecto (Cfr. GA 18, 124) y el hablar sobre la cosa misma, Heidegger tematiza a partir de ella el tema del miedo y del escuchar.

Llama la atención que en el curso del 24 el miedo sea una determinación afectiva en la que el escuchante se encuentra (*der Hörer sich befindet*). Sobre este asunto, Heidegger indicó, al principio de su lección, que el “escuchar” (*das Hören*) es el modo fundamental del percibir (*Vernehmen*) (GA 18, 44; Cfr. GA 19, 70), ya que éste es la posibilidad propia del percibir el mundo (GA 18, 44 y 52). Y en virtud de que el mundo compartido está determinado por el decir (*λόγος*) (GA 18, 139), el escuchar adquiere una particular importancia. Como se puede notar, Heidegger no emplea la noción de percepción (*Wahrnehmung*) como modo primario del ver (*αἴσθησις*), en la medida en que el encontrarse no es un objeto que se capta objetivamente, sino más bien es un modo de estar-en-el-mundo del Dasein.

⁸² Cfr. GA 18, 118: „Das πιστεύειν ist eine >>Ansicht<<, δόξα“; GA 18, 140: „δόξα, übersetzt als >>Ansicht haben über etwas<<.“

⁸³ GA 18, 122: „Πίστις ...ist das Sprechen über die Sache selbst.“

Ahora bien, a partir de una cita de *Ret.* B5, 1382a21, el filósofo de Marburgo interpreta el carácter fenoménico del miedo como un mostrarse a través de la expresión ἐκ φαντασίας (para Heidegger esta palabra significa en su sentido originario <<lo que se muestra>>) como equivalente de ἐκ φαίνεσθαι (GA 18, 251; Cfr. *SuZ*, 33/53); pero como dicho mostrarse se da en el habla (λόγος), tiene, a su vez, en su modo de presentación la posibilidad de la confusión (*Verwirrung*). De acuerdo con el maestro de la Selva Negra el miedo fue caracterizado por Aristóteles como λύπη, esto quiere decir, que el Dasein puede estar sintonizado (*Herabgestimmtsein*) (GA 18, 250) o estar confundido (*Durcheinandersein*) (GA 18, 251).

En el curso, el mago de Meßkirch expresa que el miedo ha sido caracterizado como un *malum futurum* (μέλλον als κακόν), lo cual conduce a un error interpretativo, ya que no todo lo malo (κακόν) es objeto del miedo (GA 18, 251). Más bien es porque lo futuro (μέλλον) tiene el modo de lo perjudicable lo que lo hace comparecer en el mundo circundante como lo amenazante. En la medida en que lo ante qué del miedo tiene el carácter de la amenaza que se aproxima, el Dasein está-así-en-el-mundo como un estar amenazado (GA 18, 252). Sobre este último punto, el filósofo alemán hace una distinción terminológica, en el sentido de que “el estar amenazado no es el temer uno mismo. En el temer está uno amenazado, pero no al revés” (GA 18, 252)⁸⁴. Por ello, Heidegger afirma más adelante que el miedo es condición de posibilidad de la valentía (GA 18, 261).

⁸⁴ GA 18, 252: „...das Bedrohtsein nicht schon das Sichfürchten ist. In jedem Fürchten liegt mit ein Bedrohtsein, nicht aber umgekehrt.“

β) De los momentos de lo amenazante a sus caracteres de comparecencia

En el curso de Marburgo sobre Aristóteles, bajo el título de lo alarmante (*Bedrohlichkeit*)

Heidegger concibe lo amenazante (Φοβερά/*Bedrohliche*) en tres momentos (GA 18, 253):

- (i) como “mostrarse” (φαίνεται: >>*sich zeigen*<<);
- (ii) como “la determinación de la gran potencialidad” (*die Mächtigkeit*/δύναμιν ἔχειν μεγάλην); y
- (iii) como “la potencia” (*das Mächtige*) en la posibilidad de “acercarse” (πλησιασμός).

Nuestro filósofo prestará especial atención al último momento, en la medida que anuncia la amenaza e indica los caracteres de comparecencia (*Begegnischaraktere*/σημεῖα) de lo amenazante:

La amenaza es la posibilidad indeterminada de algo que me puede horrorizar; la amenaza es lo que me hace reflexionar, se concentra en mí, no fácticamente, sino en el carácter propio de Ahincarse-en-mí-Cercanía, de tal suerte que lo temible es anunciado e igualmente es representado mediante los caracteres de comparecencia (GA 18, 253)⁸⁵.

Estos caracteres de comparecencia de lo amenazante son igualmente tres (GA 18, 253-254):

- (i) Ira (*Wut*: ἔχθρα y ὀργή);
- (ii) Credo injusto (*ungerechte Gesinnung*: Ἀδικία); y
- (iii) Aplomo (*Ernst*: ἀρετή ὑβριζομένη).

⁸⁵ GA 18, 253: „Das Bedrohende ist, die unbestimmte Möglichkeit von etwas, das mich betreffen kann, das mir überlegen ist, sich auf mich konzentriert, nicht faktisch, sondern in dem eigentümlichen Charakter des Sich-in-meine-Nähe-Drängens, so, dass das φοβερόν angemeldet wird, so dass dann dieses φοβερόν gleichsam vertreten wird durch die σημεῖα.“

Acerca de éstos declara el maestro de la Selva Negra: “Todos esos momentos como caracteres de la comparecencia *asumen por sí el carácter de éstos, tal como se anuncian*. Estos son lo *anunciado* de lo amenazante y a medida que se anuncian, *ellos mismos* llegan a ser temibles” (GA 18, 255)⁸⁶. En lo anunciado está en juego el acercarse (πλησιασμός) del cual la cercanía es constituida y el peligro es formado (GA 18, 254-255).

Con lo anterior, Heidegger pone sobre la mesa “lo posible” (*das Mögliche*) como momento característico de lo ante-qué del “temer uno mismo” (*Sichfürchten*) (GA 18, 254), en la medida que los caracteres de comparecencia de lo amenazante forman la peligrosidad de la amenaza y de esta manera lo temible mismo (GA 18, 255). Estas consideraciones han preparado el terreno para el abordaje de la disposición afectiva del que teme.

γ) La apertura de la disposición afectiva propia y los afectos como suelo del decir

Heidegger piensa que el “temer uno mismo” debe estar caracterizado como un οἶσθαι (GA 18, 259), es decir: como un creer, pero un creer en la esperanza de salvación de la cual se abre la disposición afectiva propia de la existencia humana: “La esperanza de salvación es para el “temer uno mismo” asimismo constitutivo como la creencia en un estar amenazado. En esa “esperanza de ser salvado” se abre la disposición afectiva propia” (GA 18, 260)⁸⁷. Esta disposición afectiva que se encuentra determinada por el miedo es la intranquilidad (*Unruhe*), en la medida que no es otra cosa que la creencia y la esperanza, esto es, de “creer para perderse y a pesar de ello tener esperanza” (GA 18, 260). Heidegger ha descubierto que a partir del miedo se puede capturar el modo abierto del hombre (GA 18, 261), esto es, el

⁸⁶ GA 18, 255: „Alle diese Momente als σημεία übernehmen selbst den Charakter dessen, was sie anzeigen. Sie sind das *Anmeldende* dieses Bedrohlichen, und während sie anmelden, werden sie selbst fürchterlich.“

⁸⁷ GA 18, 260: „Die ἐλπίς σωτηρίας ist für das Sichtfürchten ebenso konstitutiv wie das Glauben an ein Bedrohtsein. In dieser >>Hoffnung auf das Gerettetwerden<< offenbart sich die eigentümliche Befindlichkeit.“

hablar: “Lo que nombramos como “angustia” u “horror”: donde nos da miedo; donde no sabemos el ante qué tememos. Si nos da miedo, comenzamos a hablar. Esto es una indicación para la génesis existencial del decir” (GA 18, 261)⁸⁸. Esto es posible porque los afectos son el suelo del decir:

En la medida que los afectos no son un anexo de los procesos psíquicos, sino *el suelo del cual surge el decir*, [éste] *brota nuevamente en el interior del pronunciamiento*. Los afectos son, por su parte, la *posibilidad fundamental en la cual la existencia primariamente sobre sí se orienta*, se encuentra. El estar orientado primario, la aclaración de su estar-en-el-mundo, no es un *saber*, sino un *encontrarse* (GA 18, 262)⁸⁹.

Es interesante cómo Heidegger descubre que ciertos afectos sean el fundamento del decir, ya que, en el comienzo del curso de Marburgo sobre Aristóteles, el filósofo alemán planteó al λόγος como constitución esencial del Dasein, es decir, el Dasein es el ser que habla (ζῶον λόγον ἔχον).

En resumen: en este segundo capítulo me propuse el siguiente objetivo: Comprender y justificar las decisiones terminológicas de Heidegger en torno a la traducción e interpretación de la obra aristotélica para resaltar los temas que fueron estudiados en el curso de Friburgo y en el de Marburgo, a saber: el afecto, el mundo, la vida y el tiempo. Estos cursos brindaron una enorme riqueza en torno a lo que aquí se persigue como objetivo, ya que no sólo dieron continuidad a lo presentado en el primer capítulo respecto a la relación tiempo-afecto, sino

⁸⁸ GA 18, 216: „...was wir als Angst oder Grauen bezeichnen: wo es uns unheimlich ist, wo wir nicht wissen, wovor wir uns fürchten. Wenn uns unheimlich ist, fangen wir an zu reden. Das ist ein Hinweis für die daseinmässige γένεσις des Sprechens.“

⁸⁹ GA 18, 262: „Sofern die πάθη nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst, sind die πάθη ihrerseits die Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über selbst primär orientiert, sich befindet. Das primäre Orientiertsein, die Aufhellung seines Seins-in-der-Welt ist kein Wissen, sondern ein Sichbefinden.“

que exhibieron el desarrollo del pensamiento de Heidegger en torno a estos temas, ya que a partir del curso de Agustín y, en especial, en los cursos sobre Aristóteles ya se empieza a bosquejar el proyecto fenomenológico de *Ser y tiempo*, en la presentación de temas fundamentales como la tentación, el miedo, la cotidianidad, la temporalidad, el instante y la resolución.

A continuación, nos ocupamos de revisar el tema de la afectividad y del tiempo en las versiones de *Ser y tiempo*, en donde la angustia ontológica como afectividad fundamental es señalada como modo de apertura de la temporalidad originaria de la existencia humana.

*Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales
sumus, talia sunt tempora.* (San Agustín, Sermo LXXX, 8)

CAPÍTULO TERCERO: LA ANGUSTIA ONTOLÓGICA COMO APERTURA DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA EN LAS VERSIONES DE *SER Y TIEMPO*

En los capítulos anteriores se evidenció la relación que existe entre el tiempo y el afecto. En el curso de Friburgo sobre Pablo destacamos el tema de la tribulación y la *παρουσία* con la intención de mostrar que sin el acontecimiento de la *παρουσία* como una experiencia temporal la vida fáctica no experimentaría el fenómeno de la tribulación. Con ello, hemos mostrado que la determinación de la vida fáctica como vida atribulada solo es posible mediante el acontecimiento temporal de la *παρουσία*, la cual es asumida como cierta por parte de la vida fáctica. En el curso de Friburgo sobre Aristóteles se mostró que desde la tematización del afecto se apunta al tema del tiempo, mientras que en el curso de Marburgo se evidenció que es posible tematizar los afectos desde el tiempo. En el curso de Friburgo sobre Aristóteles la tematización del *θαυμάζειν* como principio del filosofar apuntó a la temporización pura como condición de posibilidad ontológica del movimiento (puro y eterno); mientras que en el curso de Marburgo sobre Aristóteles se expusieron distintas maneras de los afectos, a partir de otros modos del tiempo como duración, instante, cotidianidad, temporalidad.

En sintonía con lo anterior, el presente capítulo tiene por objetivo mostrar cómo a través de la angustia ontológica se tiene un acceso a la temporalidad originaria del Dasein; esto es posible porque la temporalidad originaria es el fundamento de la disposición afectiva. A fin de lograr este objetivo contrastaremos los temas que propiciaron este descubrimiento,

los cuales pueden mostrarse siguiendo las versiones de *Ser y tiempo*⁹⁰. Entendemos por versiones de *Ser y tiempo* aquellos trabajos que sirvieron de base para la elaboración inconclusa de la célebre obra del 27 publicada en el Anuario de Husserl⁹¹. Así pues, las versiones de *Ser y tiempo* son las siguientes:

(i) El tratado *El concepto de tiempo* (1924) constituye un esbozo programático de lo que sería *Ser y tiempo*. En él se pueden apreciar que las secciones de este tratado fueron retomadas y desarrolladas en el *opus magnum* de Heidegger. En tal sentido, podemos señalar algunas correspondencias entre este tratado de 1924 y *Ser y tiempo*: la segunda sección del tratado *El concepto de tiempo* corresponde a la primera sección de *Ser y tiempo*; la tercera sección del tratado del 24 concierne a la segunda sección de *Ser y tiempo* y la cuarta sección de *El concepto de tiempo* (1924) atañe al capítulo cinco de la sección segunda de *Ser y tiempo*.

Con estas correspondencias que no sólo conciernen al título en algunos casos, sino fundamentalmente al contenido (como bien apunta Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor del volumen 64), se observa que dicho tratado del 24 es el texto embrionario de *Ser y tiempo*. Además, este tratado es relevante no sólo porque anticipa los temas que se desarrollarán en la obra del 27, sino también porque en él encontramos indicaciones de lo que se tematizaría en la tercera sección de *Ser y tiempo*. (Véase en notas del editor del volumen 64 de la *Gesamtausgabe*.)

⁹⁰ Para mayores detalles sobre el surgimiento de *Ser y tiempo* frente al rechazo y las razones de Heidegger por publicar su obra, véase el libro recientemente publicado de Ángel Xolocotzi, *La salvación de Heidegger* (2023: 36-45; 87-116).

⁹¹ En su trabajo *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Xolocotzi (2013: 34) trae a colación la publicación de *Ser y tiempo* como primer artículo del volumen del Anuario de Husserl, quien le escribe una carta a Ingarden para contarle que, en su cumpleaños del 8 de abril de 1926, Heidegger le entrega, junto a un rollo adornado con flores, gran parte del manuscrito *Ser y tiempo* con la conocida dedicatoria del filósofo de Friburgo para el filósofo moravo.

(ii) En el semestre de verano de 1925, Martin Heidegger imparte en la Universidad de Marburgo sus lecciones intituladas *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (*Prolegómenos* para abreviar). En dichas lecciones se detallan los temas del tiempo y del afecto que ya se insinuaban y esbozaban en los cursos anteriores y, en particular, en el tratado de 1924, a saber: la necesidad de replantear la pregunta por el ser, con dirección al concepto histórico del tiempo; además, en este semestre se distingue la tematización del miedo y de la angustia ontológica, temas que, como se sabe, serán relevantes en *Ser y tiempo*. De estas lecciones se pueden destacar, además, la tematización de la cotidianidad del Dasein y de la muerte, los cuales son fundamentales para comprender el proyecto ontológico de la temporalidad originaria de *Ser y tiempo*.

En lo que respecta a la estructura de este tercer capítulo cabe decir que se distribuye en tres apartados. En el primero se expone el contexto de la pregunta por el tiempo, en donde se aprecian dos modos de tratarlo: en el tratado *El concepto de tiempo* se aborda de manera directa, mientras que en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo* se atiende seguido de la pregunta por el sentido por el ser; en el segundo apartado se presenta la cotidianidad como un intento por capturar al Dasein en su totalidad, lo que abrirá la función metódica de la angustia ontológica; así en el tercer apartado, se destacará la disposición afectiva que permite la comprensión del Dasein, con miras a la tematización de la temporalidad originaria.

§15. Contexto de la pregunta por el tiempo en las versiones de *Ser y tiempo*

Heidegger tiene la intención de formular la pregunta por el sentido del ser como un preguntar más originario respecto a su modo anterior de formulación, el cual, como ya se mostró en el capítulo anterior se manifestó en términos sustanciales. Así el ser del ente se preguntó en

función de su contenido esencial, sin embargo, en el marco de la ontología fundamental la pregunta por el ser se desplaza hacia un preguntar por su sentido. Como se sabe, esta pregunta no sólo exige ciertos requerimientos formales para su tratamiento (los cuales veremos más adelante), sino un modo que indique el camino de esclarecimiento y abordaje de la pregunta.

Por ello, el filósofo alemán toma como hilo conductor el concepto de tiempo, el cual será desentrañado en su sentido existencial, ya que desde este concepto se dispondrá de indicaciones que orienten el camino para elaborar la pregunta por el sentido del ser. Con ello, Heidegger apunta a la tematización del concepto de tiempo ligado al ser del Dasein. Esto quiere decir que la relación que se establece entre tiempo y ser se presenta de diversas maneras conforme al modo en que el Dasein asume su ser, ya sea en su modo cotidiano mediante la figura del Uno o en su modo propio como existencia que se proyecta como poder-ser.

Dado que Heidegger pretende elaborar la pregunta por el sentido del ser me ocuparé, en el primer apartado, de exponer el modo como Heidegger plantea la pregunta por el tiempo en las versiones de *Ser y tiempo* en dos momentos. En el primer momento presentaré el antecedente de la pregunta por el ser, la cual no sólo se encuentra en los *Prolegómenos*, sino anteriormente ya había sido planteada en las lecciones sobre el *Sofista* de Platón.

En este sentido, se observa que Heidegger se planteó la pregunta por el ser en términos de su sentido en 1924, empero, esta pregunta ya lo inquietaba en sus comienzos docentes, sin embargo, su respuesta estará determinada por el concepto de tiempo que estará tematizando en los años veinte.

Por ello, en el segundo momento, me ocuparé de destacar la pregunta por el tiempo, en la medida que es un modo de acceso al ser temporal de la existencia y, finalmente, expondré el problema de la *temporalitas* y mencionaré los intentos de Heidegger para tratar de solucionarla. Como se sabe, estos dos momentos encierran el proyecto denominado *Ser y tiempo*.

a) El antecedente de la pregunta por el sentido del ser en las lecciones sobre el *Sofista* de Platón

En el semestre de invierno de 1924/25 Heidegger imparte en la Universidad de Marburgo sus lecciones sobre el *Sofista* de Platón. Estas lecciones destacan por muchos motivos, los cuales no podemos detallar en este capítulo, sin embargo, hay que reconocerle a Heidegger el genio con el que aborda temas de alto calibre en estas lecciones tales como el *lóγος* y la verdad; esto evidencia el meditar de un pensador consolidado en la investigación fenomenológica respecto a los temas ahí tratados, empero, dado que el interés que aquí me ocupa me compele a enfocarme en la necesidad de presentar los primeros intentos por plantear la pregunta por el ser, comentaré lo que en las lecciones sobre el *Sofista* se declara acerca de esto, ya que como se anticipó, estas lecciones representan un antecedente que exige la repetición de la pregunta por el sentido del ser entendida como un replanteamiento acorde a la situación actual.

En el §1 del curso del *Sofista* Heidegger tematiza el concepto de fenomenología del mismo modo, aunque no con el mismo detalle, como lo hace en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo* (Cfr. GA 20, 111-115/109-113 y ss y SuZ, 28-31/48-52). En este contexto, el filósofo alemán considera que la pregunta por el ser del ente indica el *fenómeno* de la fenomenología,

esto es, el ser (GA 19, 8). En contraste con los *Prolegómenos* y *Ser y tiempo*, se puede apreciar este tratamiento del concepto de fenómeno en dos sentidos: en los *Prolegómenos* la aclaración del concepto de fenomenología se torna necesaria tras la exposición de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, a saber: la intencionalidad, la intuición categorial y la idea de lo *a priori*; en el caso de *Ser y tiempo* el concepto de fenómeno está indicado como componente del método fenomenológico. En resumen: el ser es el fenómeno que ha de hacerse patente.

Sin perder de vista el ser entendido como fenómeno, retomamos la pregunta por el sentido del ser en el curso del *Sofista*. En el §27 de dicho curso se sostiene que la pregunta por el sentido del ser no sólo es la pregunta fundamental de la investigación filosófica de los griegos, sino que, además, es el modo por el cual se caracteriza la pregunta por la verdad. (GA 19, 190).

Este modo de entender la pregunta por el ser en relación con la pregunta por la verdad se encuentra indicada en *Ser y tiempo* concretamente en dos momentos: El primero está implícito en la introducción: “Los φαίνόμενα, <<fenómenos>>, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)” (SuZ, 28/49). El segundo está señalado en la caracterización del Dasein como ser descubridor (<<verdadero>>) (SuZ, 220/237). El Dasein es un ser descubridor porque es el ente que puede mostrarse desde sí mismo, es decir, es fenómeno.

¿Por qué afirmamos que con la interpretación de fenómeno (como τὰ ὄντα) Heidegger está pensando que el Dasein es descubridor? En primer lugar, porque, por ejemplo, para

Platón la noción τὰ ὄντα, significa que lo verdadero es “el ente como es”: “τὰ ὄντα ὡς ἔστιν” (*Crátilo* 385b7)⁹². En segundo lugar, porque en el §44 de *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que “la pregunta por la <<esencia>> de la verdad necesariamente implica también la pregunta por el *modo de ser* de la verdad” (*SuZ*, 214/231)⁹³.

Con lo anterior se observa que en la pregunta por el ser se encierra la pregunta por el cómo de la verdad. Quede esto como observación y prosigamos con lo que se anticipa en el curso sobre el *Sofista* de Platón en torno a la pregunta por el sentido del ser.

En el §65 del curso sobre el *Sofista*, Heidegger tratará además del olvido de la pregunta por el sentido del ser; la importancia de la pregunta no es menor, ya que constituye el suelo para una hermenéutica del Dasein. Heidegger considera que en el diálogo platónico el *Sofista*, tan pronto como se plantea la pregunta por el ser ésta cae en olvido, un olvido que permanece hasta el día de hoy.

Llama la atención que respecto al concepto de ser Heidegger divida en dos los tres prejuicios que impiden la formulación de la pregunta por el ser refutados en *Ser y tiempo*, a saber: que el ser es lo más comprensible y que es lo más elevado, sin embargo, en este último se contiene el otro prejuicio, el de la indefinibilidad del ser (*GA* 19, 447). En el caso del

⁹² Para von Herrmann (2016: 294), Heidegger toma la idea de τὰ ὄντα son φαινόμενα de *DA* (B7, 418b) de Aristóteles, en la medida que el ente es mostrado-en-sí-mismo. En su lectura del *Crátilo* de Platón, Ernst Tugendhat (2003: 7) observa que un decir, “es verdadero, abierto, porque el decir muestra la verdad del ente.” En este sentido, tomamos la expresión: “el ente como es”, aunque el filósofo alemán no esté pensando esto en relación con Heidegger.

⁹³ Para más detalles sobre la relación de la pregunta por el ser y la pregunta por la verdad, consúltese la conferencia “De la esencia de la verdad” publicada por primera vez en *Hitos* (*GA* 9) y sus versiones previas publicadas posteriormente en *Conferencias* (*GA* 80.1). En dicha conferencia, señaladamente en la revisión de Pentecostés de 1940 y en la versión publicada en *Hitos* vemos que en la pregunta por la verdad está implicado el ser: “Si la pregunta por la esencia de la verdad no debería ser al mismo tiempo y, en primer lugar, la pregunta por la verdad de la esencia. Pero en el concepto de “esencia”, la filosofía piensa el ser.” (*GA* 80.1, 427; cfr. *GA* 9, 200/169). En *Ser y tiempo*, Heidegger considera que la verdad se alcanza como fenómeno originario “sólo con la *apertura* del Dasein” (*SuZ*, 220-221/237).

tratado *El concepto de tiempo* (1924) únicamente se menciona uno de estos prejuicios: la obviedad del concepto de ser (GA 64, 40/55).

Cabe destacar dos cosas del curso sobre el *Sofista*, con miras al proyecto *Ser y tiempo*: (i) en el Prefacio de la obra del 27, Heidegger cita a Platón (*Sofista* 244a): “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” (*SuZ*, 1/21).

Destacamos esta cita porque justamente es a esto a lo que Heidegger se refiere con el momento en que la pregunta por el ser cae en el olvido, pues, justo después de que es formulada, es decir, en el discurso del Extranjero y de Teeteto, es dejada de lado. (ii) Los prejuicios que abonaron a este olvido por la pregunta por el ser, al ser refutados invitan en el contexto de *Ser y tiempo* al planteamiento urgente y necesario de la pregunta por el ser.

Por ello, en este mismo §65 del curso sobre el *Sofista* se destaca lo que se conoce como la estructura formal de la pregunta por el ser, ya que en estas lecciones del 24 ya se encuentran indicadas lo que caracteriza al preguntar de la investigación ontológica, a saber: lo interrogado (*das Befragte*) es el ente (*das Seiende*), lo preguntado (*das Erfragte*) es el ser (*das Sein*) y lo puesto en cuestión (*das Gefragte*) es el carácter de ser del ente (*die Seinscharaktere dieses Seins selbst*) (GA 19, 448).

En este sentido, se puede apreciar que en estas lecciones sobre el *Sofista* de Platón no sólo se encuentra el antecedente de la pregunta por el sentido del ser, sino el antecedente de su estructura formal que serán retomadas tanto en los *Prolegómenos* como en *Ser y tiempo*.

b) La pregunta por el sentido del ser en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo*

Ya hemos indicado que las lecciones sobre el *Sofista* de Platón constituyen un antecedente de la pregunta por el ser, con dirección a replantearla en función a su sentido. En lo que a esto respecta, en el semestre de verano de 1925, Heidegger imparte en la Universidad de Marburgo las lecciones intituladas *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. En este curso se da continuidad a la pregunta por el sentido del ser, pero se la indica en su sentido histórico. Esto significa que la historia de la pregunta por el sentido del ser es la historia del concepto de ser, esto es, el descubrimiento del tiempo. En tal sentido, Heidegger invita a plantear nuevamente la pregunta por el ser (GA 20, 8/21), en la medida que ésta es la pregunta fundamental de la investigación filosófica, a saber: la pregunta por el ser del ente (GA 20, 9/22-23).

Por su parte, en *Ser y tiempo* esta pregunta es destacada por sobre las demás preguntas, porque, a juicio de Heidegger, fue la pregunta que mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, empero, dicha pregunta en lugar de continuar siendo la pregunta fundamental de la filosofía terminó por enmudecer *como pregunta temática de una efectiva investigación* (SuZ, 2/23). Bajo este tenor, la pregunta por el ser se omite. Esta omisión es tratada en el §13 de los *Prolegómenos*, la cual está precedida por la omisión del ser de lo intencional (§12).

Respecto a la estructura formal de la pregunta por el sentido del ser que fue anticipada en las lecciones sobre Platón, se aprecia en las lecciones del 25 un leve matiz respecto a los asuntos de cada componente de esta estructura, sin embargo, esencialmente corresponden a lo mismo. En este sentido, estos componentes serán retomados tanto en los *Prolegómenos*

como en *Ser y tiempo*, con miras a plantear de una vez por todas y de modo suficiente la pregunta por el sentido del ser.

Tanto en los *Prolegómenos* como en *Ser y tiempo*, Heidegger coloca al *Dasein* como punto de partida y la meta de la ontología fundamental (aunque esta ontología fue elaborada y presentada formalmente en *Ser y tiempo*), porque en el preguntar por el ser el *Dasein* se encuentra implicado. En tal sentido, lo *puesto en cuestión* (*sein Gefragtes*) es el ser del ente; lo *interrogado* (*ein Befragtes*) es el ente mismo, es decir, el *Dasein*; y lo *preguntado* (*das Erfragte*) es el sentido del ser (GA 20, 194-197/181-184; SuZ, 6/27). Si bien para Heidegger estos componentes estructurales del preguntar son necesarios para plantear correctamente una pregunta ontológica, se requiere en primer lugar conquistar y asegurar de forma correcta el acceso al ente, con dirección a señalar el ente ejemplar por el cual deberá arrancar la apertura del ser (SuZ, 7/27).

Ahora bien, la estructura de este modo de preguntar implica una circularidad de cierto tipo. El maestro de la Selva Negra se interroga por el tipo de este círculo y ofrece una justificación de su uso a fin de no confundirlo con un círculo vicioso. Para Heidegger este modo de preguntar no es un círculo vicioso porque no se trata de una deducción ni de una fundación de unas proposiciones a partir de otras (como lo vendría a ser, derivar el ente de otro ente), sino que es un círculo hermenéutico, en tanto que es “puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición” (SuZ, 8/29).

En otras palabras: con este círculo hermenéutico se trata de elaborar el modo de acceso a las cosas, de las cuales se extraen las proposiciones (GA 20, 198/184). Por ende, en la estructura circular del preguntar se encuentra implicado el *Dasein*, sin que con ello se trate

de un círculo en la argumentación en su pretensión de elaborar la pregunta por el ser, siendo el Dasein tanto el punto de partida como meta de la pregunta. El Dasein es el punto de partida de la investigación ontológica, en la medida en que es interrogado respecto de su ser, esto es, a partir de él se lee el sentido del ser (*SuZ*, 6-7/27)⁹⁴, y es meta porque lo investigado remite a él mismo.

Hasta aquí nos atenemos al primer momento del planteo de la pregunta por el tiempo a partir de la pregunta por el sentido del ser tanto en las lecciones sobre *El Sofista* como en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo*; en el tratado *El concepto de tiempo* (1924), apenas es mencionada. En lo que sigue, me ocupo del segundo momento del planteamiento de la pregunta por el tiempo, esto es, de la pregunta por el tiempo, la cual busca posicionarse como hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser.

§16. El concepto de tiempo como hilo conductor de la pregunta por el ser en las versiones de *Ser y tiempo*

A la par del tratado *El concepto de tiempo* (2014), Heidegger presentó una conferencia con el mismo nombre en el mismo año. Ambos trabajos se publicaron en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe*. Estas semejanzas particulares no se corresponden únicamente con el título y el año, sino fundamentalmente con el planteamiento en cuestión y las conclusiones a las que se llegan. Sin embargo, hay ciertos matices que conviene destacar. Como se sabe, el tratado amplía lo presentado en la conferencia. Ambas siguen el mismo hilo conductor: el concepto de tiempo, pero la manera en cómo se aborda cambia ligeramente. En el tratado del

⁹⁴ A juicio de Xolocotzi, *et. al.* (2014: 64), en lo puesto en cuestión encontramos una pista que apunta al ente específico que es capaz de plantear y responder preguntas, a saber, el ser humano (*ein Befragtes*).

24, se plantea la pregunta por el tiempo de manera indirecta (GA 64, 17/26); pero en la conferencia del 25 de julio de 1924 se plantea de manera abierta: “¿Qué es el tiempo?” (GA 64, 107/23)⁹⁵. Llama la atención precisamente que la respuesta que brindará Heidegger al final de la conferencia sea equivalente a la que se presentará en *Ser y tiempo*.

En la conferencia aludida Heidegger declara que teólogos, filósofos y fenomenólogos (aquí se refiere a Husserl) han fallado en el planteamiento del problema del tiempo porque han errado en su interpretación acerca del correcto punto de partida (GA 64, 107-108/23-25), sin embargo, Husserl estaba más cerca de la interpretación de Heidegger en torno al tiempo originario de lo que el propio maestro de la Selva Negra estaba dispuesto admitir, pues el filósofo moravo planteaba que el flujo absoluto de la conciencia era el nivel más profundo del tiempo, siendo este último indescriptible en tanto que no es constituido, sino fundamento. Como se puede entrever esta dificultad descriptiva se asemeja a la problemática de exhibir la *temporalitas* en *Ser y tiempo*⁹⁶. Errar en la interpretación del punto de partida significa errar en la perspectiva asumida en torno a lo que se entiende por el tiempo. ¿Qué significa esto?

⁹⁵ Parte de lo que aquí desarrollo por escrito salió publicado en el libro *Entrecruces fenomenológicos. Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri*, coordinado por el Dr. Luis Alberto Canela Morales (2022). Mi trabajo se titula: “El problema de la esencia del tiempo en el pensamiento temprano de Martin Heidegger” (Ruiz Sosa, 2022, pp.115-133).

⁹⁶ Acerca de la dificultad para tematizar el tiempo originario en Husserl consúltese el trabajo de Luis Niel intitulado “Los laberintos de la conciencia interna del tiempo”. Para un botón de muestra, léase la siguiente cita textual tomada de Niel (2021: 129): “En realidad poco o nada podemos decir de este flujo absoluto (i.e. del mentado tercer nivel). Se trata de un límite preciso: nuestros términos lingüísticos se adecúan a objetos, en cualquier caso, a objetividades constituidas, pero aquí nos referimos a algo que no sólo no es una objetividad, sino que ni siquiera es algo constituido temporalmente. Pero pese al carácter renuente a toda descripción, el obstinado Husserl intentará, a lo largo de su obra, describir dicho flujo de diferentes modos, en muchos casos con resultados claramente fallidos”. Al leer esta cita pareciera que estuviéramos describiendo a Heidegger, pero se refiere a Husserl. Como se puede notar, ambos filósofos experimentaron con sus respectivos modelos del tiempo una dificultad semejante, en la medida que el tercer nivel del tiempo (flujo absoluto/*temporalitas*/aburrimiento profundo) no puede ser constituido objetivamente porque el lenguaje poco puede decir de esto, ya que el lenguaje fue elaborado para hablar de las cosas. Esto obliga a considerar otras formas de tematizar el tiempo en su sentido originario y es lo que tanto Husserl como Heidegger intentaron hacer con sus respectivas filosofías.

Que estos pensadores tomaron el tiempo derivado como tiempo originario; es decir, su error consistió en asumir que el tiempo desde el que partían era el originario.

En este sentido, Heidegger observó sobre aquellos que preguntan por el tiempo situados en su sentido vulgar en el tratado *El concepto de tiempo* de 1924 que: “La pregunta que interroga explícitamente por la <<esencia>> del tiempo se mantiene de entrada en el marco de la experiencia cotidiana del tiempo” (GA 64, 77/100)⁹⁷ y “el *Dasein* – incluso en el caso en que pregunta explícitamente por la <<esencia>> del tiempo – pregunta y responde en el sentido de la ocupación presente” (GA 64, 79/102-103)⁹⁸. Esto es, desde el momento en que el tiempo es preguntado *desde y como* lo presente, su interpretación conduce a falsear el problema. Este problema es asumido sin tomar en cuenta su complejidad y problematicidad, porque la acentuación de lo que es el tiempo, en su comprensión natural, privilegia una parte de éste.

En sintonía con lo anterior, leemos en el §81 de *Ser y tiempo* que: “La temporalidad originaria resulta, *inversamente, inaccesible* dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo” (SuZ, 426/439). Quizá se objete el proceder de Heidegger, quien precisamente parte del análisis del tiempo derivado para emprender la búsqueda del tiempo originario. Pero la diferencia entre Heidegger y los pensadores anteriores radica en que el filósofo de la Selva Negra parte del supuesto de que el tiempo que hasta ahora se ha mostrado es un tiempo derivado y no fundamental. Afirmo, entonces, que no se yerra en la determinación del punto de partida, sino en su interpretación.

⁹⁷ GA 64, 77: „Die ausdrückliche Frage nach dem >>Wesen<< der Zeit hält sich zunächst innerhalb der alltäglichen Zeiterfahrung.“

⁹⁸ GA 64, 79: „Das Dasein auch da, wo es ausdrücklich nach dem Wesen der Zeit fragt, im Sinn des gegenwärtigen Besorgens fragt und antwortet.“

En palabras de Heidegger: “Escogemos el camino de tomar el concepto vulgar de tiempo como punto de partida y ver cómo lo que se conoce comúnmente como tiempo presupone la temporalidad misma” (GA 24, 323/278). Más adelante declara el filósofo alemán: “Se trata de llegar, mediante la comprensión vulgar del tiempo hasta la temporalidad, en la que arraiga la constitución ontológica del *Dasein* y a la que pertenece la comprensión vulgar del tiempo” (GA 24, 324/279).

De acuerdo con Heidegger la comprensión vulgar del tiempo es derivada de la comprensión ontológica de éste. Por tal motivo, a Heidegger le interesa acceder al fundamento del tiempo vulgar. Dicho fundamento sería la base que colocará las condiciones adecuadas para formular de una vez y de manera definitiva la pregunta ontológica. Con esto, Heidegger propone un camino diferente para descubrir el tiempo en su sentido genuino.

Esta propuesta deriva de la consideración de dos motivos que imposibilitan el tratamiento temático y metódico del tiempo en su constitución primaria: (i) el olvido de la pregunta por el ser es el principal motivo por el cual no se ha interpretado correctamente el sentido del tiempo; (ii) seguimos en aporía no sólo con respecto a lo que creemos saber sobre el ser, sino con lo que es el tiempo, en la medida que sigue siendo tan enigmático para nosotros como lo fue para los griegos.

Ahora bien, en la interpretación del punto de partida reside la originalidad de Heidegger en torno al planteamiento del tiempo, porque el tiempo originario no es algo externo o independiente de nosotros ni tampoco es el tiempo objetivo, sino que es la existencia humana misma.

En conexión con las lecciones del semestre de verano de 1925 se encuentran las lecciones del semestre de invierno de 1925/26, en donde se formula una tesis de particular interés para esta investigación, la cual reza como sigue: “El tiempo es en realidad la propia existencia” (GA 21, 205/167)⁹⁹.

La tesis en cuestión es la respuesta de la pregunta primordial que se formula Heidegger en *Ser y tiempo*. Naturalmente, en el marco de la obra del 27, se sabe que la contestación ahí dada es la temporalidad extático-horizontal. No obstante, la tesis afirmada en la lección del semestre de invierno de 1925/26 y la solución ofrecida en *Ser y tiempo* significan lo mismo: es la existencia misma la que se temporiza.

En conexión con lo anterior, en la pregunta por el tiempo no se pregunta por el contenido (*quid, esse*, el “qué”) de éste como si se tratara de algo sustancial (o inmóvil e inmutable), sino por el *sentido del ser* que significa el *horizonte* que hace comprensible el ser¹⁰⁰, lo que a su vez es una pregunta implícita por ese horizonte. De este modo, la pregunta por el ser implica la pregunta por el tiempo¹⁰¹.

En tal sentido, dice Heidegger en el prefacio de *Ser y tiempo*: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del <<ser>> es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en

⁹⁹ GA 21, 205: „Zeit ist eigentlich das Dasein selbst.“

¹⁰⁰ A este respecto vale la pena citar una nota aclarativa de Alejandro Vigo (2008: 39, n. 1): Para el concepto heideggeriano de 'sentido' (*Sinn*), cf. SZ §32 p. 151, donde 'sentido' se define como “el hacia donde” (*das Woraufhin*) del proyecto (*Entwurf*), a partir del cual (*aus dem her*) algo resulta comprensible (*verständlich*) como algo”. Véase también §65 p. 324: “Sentido <es> aquello en lo cual (*worin*) se mantiene la comprensibilidad (*Verstehbarkeit*) de algo, sin que ello mismo se presente expresa y temáticamente ante la mirada. Sentido significa el 'hacia donde' del proyecto primario a partir del cual (*aus dem her*) algo puede ser concebido (*begriffen*) en su posibilidad como aquello que es”.

¹⁰¹ Para von Herrmann (2016: 17): “La esencia originaria del tiempo tiene su lugar esencial ahí donde la esencia originaria del ser, del ser como tal, tiene su lugar esencial.”

general, es su meta provisional” (SuZ, 1/21). Mientras que en los *Prolegómenos* dice el filósofo alemán: “La historia del descubrimiento del tiempo es la historia de la pregunta por el ser del ente” (GA 20, 191/176).

En otras palabras, según Heidegger, el suelo metafísico desde el que se planteaba la pregunta por el tiempo es sustituido por un suelo ontológico que asegura el correcto planteamiento de la pregunta. Una vez puesto este suelo, Heidegger cree que se puede emprender el camino para dar respuesta a la pregunta por el ser en general. Estos niveles del preguntar, por así decirlo, se convertirán en los propósitos perseguidos en *Ser y tiempo*, ya que la pregunta inicial está encaminada a dar respuesta a la temporalidad originaria del *Dasein* (*Zeitlichkeit des Daseins*), con dirección a preparar el suelo de la pregunta por el sentido del ser, es decir: la *temporalitas* del ser (*Temporalität des Seins*), la cual es necesaria, como ya se dijo, para ofrecer la respuesta definitiva a la pregunta. Al menos, esa era la intención de Heidegger que había programado en el proyecto inicial de *Ser y tiempo*. En tal sentido, en la introducción de dicha obra el nacido en Meßkirch declara sobre esta intención:

La *temporalidad originaria* (*Zeitlichkeit*) se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos *Dasein*. Esta averiguación deberá comprobarse por medio de la reinterpretación de las estructuras del *Dasein* que habían sido provisionalmente mostradas, reinterpretación que las comprenderá como modos de la temporalidad originaria. Pero con esta interpretación del *Dasein* como temporalidad originaria no habremos dado todavía respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general. En cambio, habrá quedado preparado el terreno para llegar a esa respuesta (SuZ, 17/38).

Y más adelante declara nuestro filósofo:

La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la *temporalitas del ser* (*Temporalität des Seins*). Sólo en la exposición de la problemática de la *temporalitas* se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser (*SuZ*, 19/40).

En tal sentido, Heidegger entiende esta tarea como búsqueda de la esencia del tiempo, de la cual deriva el tiempo vulgar. En palabras de von Herrmann:

La temporalidad existencial o trascendental y el tiempo horizontal se copertenecen recíprocamente de manera inseparable, y en esta copertenencia forman la esencia del tiempo o del tiempo originario, del que deriva el tiempo corriente, que se orienta por el ahora, y al que Heidegger llama tiempo vulgar (Herrmann, 1997: 40-41).

Como se sabe, el proyecto *Ser y tiempo* quedó inconcluso y resultó infructuoso en su pretensión de brindar la respuesta a la pregunta por el ser en general, la cual se obtendría a través de la exposición de la problemática de la *temporalitas* (*Temporalität*), esto es, del sentido más radical de la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) (*GA* 24, 323-324/278). En virtud de que, en *Ser y tiempo*, la pregunta por el sentido del ser se reveló como la pregunta por el tiempo originario, se puede afirmar la unión de la temporalidad del Dasein y del horizonte temporal perteneciente a ella (Xolocotzi, 2007: 157). Por tal motivo, el filósofo de Friburgo pretendía obtener la respuesta de la pregunta por el ser en general mediante la exposición de la *temporalitas*, la cual tendría lugar en la tercera sección “Tiempo y ser” de *Ser y tiempo* que no se publicó.

Sin embargo, ésta no se pudo concretar por diversas razones, a saber: el límite de páginas permitidas en la publicación, la claridad de lo escrito, el tiempo para reelaborar el escrito con mayor claridad, las limitaciones del lenguaje, etc. Acerca de esto la literatura

especializada (von Herrmann, 1997, Xolocotzi, 2011a y Dastur, 1992) refiere que, según el reporte del editor de la *Gesamtausgabe*, Friedrich Wilhelm von Herrmann, Heidegger destruyó la primera elaboración de la tercera sección después de haberla escrito porque le pareció insuficiente:

Pero la sección propiamente 'sistemática' acerca de Tiempo y ser fue insuficiente en la primera versión y a la vez circunstancias externas (el aumento del volumen del anuario) impidieron, por suerte, la publicación de esta parte, con respecto a la cual no había ninguna firme confianza al saber de la insuficiencia. *El intento fue deshecho, pero a la vez, más por caminos históricos, se hizo una nueva vía en la lección del semestre de verano de 1927* (Heidegger, 1997: 413-414; Cfr. von Herrmann, 1991, 1997, en Xolocotzi, 2011a: 61).

Como se sabe, el maestro de la Selva Negra abandona la idea de concluir el proyecto *Ser y tiempo* tras enterarse de la muerte del poeta Rainer Maria Rilke acaecida el 29 de diciembre de 1926 (Kisiel, 2007). Sin abandonar del todo esta pretensión y como se indica en la cita, Heidegger propuso otras vías para dar respuesta a la pregunta por el ser en general, siendo precisamente la lección del semestre de verano de 1927 denominada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la que proporciona un intento serio y detenido de estas cuestiones. En este sentido, von Herrmann (1997: 35) se preguntó hasta qué punto este curso constituye una segunda elaboración de la sección más importante de *Ser y tiempo*.

Tenemos noticia de que el abandono definitivo del proyecto *Ser y tiempo* se dio en 1932 (Xolocotzi, 2023: 92), ya que así lo testimonia Heidegger en la carta que le envió a su confidente Elisabeth Blochmann el 18 de septiembre de 1932:

Hay quien piensa y dice que en estos momentos estoy escribiendo *Ser y tiempo II*. Me parece bien; pero *Ser y tiempo I* ha atentado contra mí una vez más y ha quedado clausurado. No puedo escribir *Ser y tiempo II*. De ninguna manera escribo un libro. (Kisiel, 2007: 276)¹⁰².

A fin de comprender la complejidad del asunto, tómese en cuenta la observación de Xolocotzi (2015: 16), quien, en su artículo “De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico”, afirma que, dada la importancia del inicio griego en el pensamiento de Heidegger, el filósofo alemán decidió suspender la continuación del proyecto de *Ser y tiempo*; además, señala Xolocotzi, *et., al.* (2014) en su libro *Heidegger, del sentido a la historia* que nuestro filósofo reconoció que “el decir y el pensar eran incapaces de expresar de manera clara y suficiente un cambio de dirección radical, tal como aquel que comenzaba a gestarse en su propuesta filosófica de los años veinte” (Xolocotzi, 2014: 117). Así escribe el mago de Meßkirch en la *Carta sobre el humanismo*:

Pero también es verdad que concebir y compartir de un modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser». Ahí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensamiento no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica (GA 9, 327-328/270; Cfr. Xolocotzi, 2014: 117).

En virtud de lo expuesto, cabe tomar en consideración lo que von Herrmann (1997) señala en *La segunda mitad* de *Ser y tiempo*, desconocemos lo que Heidegger redactó en la

¹⁰² “Man denkt und redet schon darüber, dass ich nun SZ II schreibe. Das ist gut so. Aber da SZ I einmal für mich mehr begangen u. schon verwachsen ist, kann ich SZ II gar nicht mehr schreiben. Ich schreibe überhaupt kein Buch” (Kisiel, 2007:276). En su libro *La salvación de Heidegger*, Xolocotzi (2023: 92, n. 174) cita esta carta de Heidegger: “Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo II*. Está bien así. Pero, puesto que *Ser y tiempo I* era para mí un camino que me conducía hacia algún lugar, y este camino está cubierto de malezas, no puedo escribir ya *Ser y tiempo II*. Tampoco estoy escribiendo otro libro” (H – B, pp. 53-ss. Carta del 18 de septiembre de 1932).

primera versión de la tercera sección porque la destruyó, pero a partir de la segunda versión (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927) podemos suponer qué nos iba a informar acerca de la *temporalitas* en su primera versión. Para una reconstrucción de este concepto fundamental se requiere acudir a esta “segunda versión”, así como a trabajos previos y posteriores a las lecciones del semestre de verano de 1927.

a) La problemática de la *temporalitas*

Heidegger escribe en *Ser y tiempo* que Kant fue el primero y el único en ver la problemática de la *temporalitas* (*Problematik der Temporalität*), pero fracasó en sus intentos por penetrarla porque omitió la pregunta por el ser y porque le faltó elaborar una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto (*SuZ*, 23-24/44). Por eso, el filósofo de Friburgo plantea la importancia de la comprensión del ser, en la medida que debe formarse hacia la pregunta por el ser; esto es, la pregunta por la esencia del Dasein ha de proporcionar la fundamentación de la pregunta por el ser (*GA* 80.1, 237-238). En esta pretensión se revela la tarea de la metafísica del Dasein:

La metafísica del Dasein debe aclarar la posibilidad interna de la comprensión del ser a partir de la esencia del Dasein y con ello dar el presagio para el modo de la formulación del problema fundamental de la metafísica y con eso predeterminar la problemática de la metafísica en el todo (*GA* 80.1, 238).

Heidegger afirma en su conferencia “Antropología filosófica y metafísica del Dasein” (1929) que la esencia del Dasein es en tanto temporalidad extático, excéntrico. En virtud de que en *Ser y tiempo* la temporalidad originaria fue obtenida del análisis existencial del Dasein, se entiende que la metafísica del Dasein sea la ontología fundamental (*GA* 80.1).

Ahora bien, como puede notarse en la obra del 27, Heidegger no menciona la interpretación impropia del tiempo de Kant como obstáculo para elaborar el fundamento de la *temporalitas* (*Temporalität*). Esto no significa que Heidegger lo haya olvidado o pasado por alto, de ello dan fe las lecciones del semestre de invierno de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad* (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*), y *Kant y el problema de la metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) (1929), obras situadas dos años antes y dos años después de *Ser y tiempo*.

En *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger observa, de manera crítica, que Kant no vio el significado fundamental del esquema de la sustancia, dejando de esta manera en curiosa confusión la determinación temporal, porque le quedó fundamentalmente oculta la estructura de la *temporalitas* (*die Struktur der Temporalität*) (GA 21, 395/310). Mientras tanto en 1929, en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger nuevamente enfatiza que, al exponer el esquematismo trascendental, Kant no disponía de una interpretación definitiva de la esencia originaria del tiempo (*Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit*). Por este motivo, a Kant le quedaron concisos y oscuros los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo, porque el filósofo de Königsberg entendió el tiempo como sucesión pura de ahora, y, a juicio de Heidegger, dicha explicación no es suficiente para acceder a la interpretación <<temporal>> de las nociones (GA 3, 201/171) como tampoco lo es para determinar la esencia plena del tiempo (GA 3, 194/165).

Aunado a estos obstáculos que imposibilitaron el acceso primario de la *temporalitas*, ha de considerarse la decisión final de Kant respecto al modo de presentar su *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) en su segunda edición, de cara a plantear la propuesta de Heidegger en torno a la *temporalitas*.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger realiza una impresionante y original interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant centrada en la imaginación trascendental, con miras a demostrar la tesis ontológica del tiempo del filósofo de Königsberg presentada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Como ya se indicó, Heidegger creía que Kant descubrió la *temporalitas* en esta obra. Por eso, el maestro de la Selva Negra considera que la modificación ejercida por el propio Kant en la segunda edición de esta obra obedeció a una insuficiencia comprensiva de este filósofo que lo condujo a la evasión de la *temporalitas*. En su lugar, el filósofo de Königsberg opta por plantear una filosofía fundada en la razón, lo que para el maestro de la Selva Negra representó un retroceso en el abordaje de la temática principal. A razón de estas cuestiones tenemos dos lecturas de la *Crítica de la razón pura*, una gnoseológica y una ontológica, siendo esta última, a juicio de Heidegger, el planteamiento original de la obra.

En tal sentido, la interpretación heideggeriana de la *Crítica de la razón pura* reveló que la imaginación trascendental es el fundamento originario del entendimiento y la sensibilidad. La imaginación trascendental se revela como raíz del entendimiento y de la sensibilidad. Es el fundamento de ambas ramas. Pero al avistar este fundamento, dice Heidegger, Kant retrocedió ante él y optó por reemplazar el pasaje A 94 y eliminar el pasaje A 115, pasajes que conducían a este abismo desconocido en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, en aras de salvar el dominio de la razón (GA 3, 161/137). Este fue el motivo por el cual la *temporalitas* no pudo ser planteada como problema:

Sin embargo, si, como sucede en la segunda edición, se elimina a la imaginación trascendental como facultad autónoma y se confiere su función al entendimiento como espontaneidad pura, desaparece la posibilidad de comprender la unidad de la sensibilidad y el pensamiento puros en una razón humana

finita, desaparece también incluso la posibilidad de plantearla como problema [La problemática de la *temporalitas*] (GA 3, 197/168).

A juicio de Heidegger:

No hay duda de que, en la segunda edición, Kant parece anular, con la desaparición de la imaginación trascendental, la preeminencia del tiempo en la formación de la trascendencia como tal, es decir la pieza nuclear de la fundamentación de la metafísica, el esquematismo trascendental (GA 3, 198-199/169).

La interpretación de Heidegger de la imaginación trascendental kantiana es magistral porque ha hecho una indagación enfocada en mostrar el sentido originario de la obra kantiana, sea o no acertada, nos ha brindado otra lectura de la *Crítica de la razón pura*, una lectura que nos coloca en una posición distinta de la lectura tradicional de Kant, lo cual es mucho decir porque nos pone a pensar en otras posibilidades de la obra no sólo respecto a su interpretación actual, sino de los alcances del propio trabajo de Kant en sus otras críticas.

Nos quedamos con una cita de Heidegger obtenida del §32 de *Kant y el problema de la metafísica*: “Es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de ahora y la que, por hacer surgir a éste, es el tiempo originario” (GA 3, 175-176/149). ¿Cómo trata Heidegger esta problemática posterior a *Ser y tiempo*?

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) declara el mago de Meßkirch: “Denominamos *temporalitas* a la temporalidad en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica” (GA 24, 324 y 388/278 y 330). Según la filósofa francesa Françoise Dastur: “El término *temporalitas* (*Temporalität*) significa la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) en la medida en que ella misma es tematizada como condición de posibilidad de la comprensión del ser y

de la ontología como tal” (Dastur, 2006: 102). Como afirma Heidegger, la *temporalitas* es propiamente “el horizonte trascendental de la pregunta por el sentido del ser” (GA 24, 461/385).

Resulta interesante a este respecto que la *temporalitas* sea considerada como el punto de partida de la ontología fundamental (Greisch, 2010). Tras la consideración de los términos se entiende que se pase del problema del “ser y el tiempo” al problema del “tiempo y el ser”. La cuestión ahora consiste en preguntar: “Cómo el ser de la comprensión del ser se determina en su carácter temporal a partir del tiempo comprendido como horizonte” (Herrmann, 1997: 38). A ello responde la terminología señalada, ya que: “La *temporalitas* (*Temporalität*) no es otra cosa que la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*)” (Greisch, 2010: 97). Esto quiere decir que se trata de un único fenómeno, pero de acuerdo con la función que cumplan son interpretados (y denominados) de modo diferente: “La *temporalitas*, como temporalidad originaria, es la temporalidad más radical” (Kisiel, 2007: 260).

Por ende, Heidegger concibe el concepto *temporalitas* como la unidad de los éxtasis y de los horizontes (Dastur, 2006). La distinción entre *temporalitas* (*Temporalität*) y temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) es esencialmente una distinción meramente terminológica que obedece al modo de ser del Dasein (Dastur, 1992: 179, n. 8). En otras palabras: “La *temporalitas* (*Temporalität*) es la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) en atención a la unidad de los esquemas horizontales que le pertenecen de modo propio” (Dastur, 2006: 104).

En virtud de que hablamos de un mismo fenómeno que según la función que cumpla se interpreta de cierta manera o de otra, hemos de examinar el camino del propio Heidegger

respecto de los alcances de estas intenciones aclarativas respecto del sentido del tiempo. Por eso, en primer lugar, nos preguntamos: ¿Cuál es el camino que tuvo que seguir el maestro de la Selva Negra para proponer la temporalidad originaria como fundamento del cuidado? El camino de Heidegger respecto a la dilucidación de la esencia del tiempo se puede observar no sólo en sólo en sus versiones de *Ser y tiempo*, sino en sus lecciones previas, sin embargo, la claridad metódica de su propuesta filosófica alcanza la madurez en las versiones del *opus magnum*.

Por tal motivo, tomamos este camino que brindan las versiones de la obra del 27, partiendo del análisis del concepto temporal de la cotidianidad del Dasein, con miras a apuntar a la temporalidad originaria, pasando por la disposición afectiva que apertura el acceso a la esencia del tiempo. Posterior a la exposición del camino de Heidegger y en lo que en el andar se le reveló, cabe la siguiente interrogante: ¿Cuál es y en qué consiste el modo de acceso a la esencia del tiempo en *Ser y tiempo*? Esta segunda pregunta se responderá más adelante, en la exposición subsecuente al concepto temporal arriba mencionado.

§17. La cotidianidad del Dasein

El tema de la cotidianidad del Dasein se menciona en el tratado *El concepto de tiempo* (1924), cuando Heidegger caracteriza el fenómeno de la publicidad como modo de ser cotidiano del estar-descubierto, pero no lo destaca como tema. En su lugar Heidegger le da mayor preponderancia al fenómeno de la significatividad del mundo, el cual también tendrá un realce importante en *Ser y tiempo*. Sin embargo, el tratamiento más detallado de la cotidianidad se encuentra en los *Prolegómenos*, ya que ahí el filósofo alemán lo anticipa a

partir de la intención de explicar el Dasein como el ente que tiene como modo de ser la pregunta (GA 20, 202/188).

En este curso de 1925, Heidegger tiene la intención de buscar la cotidianidad del Dasein en su ocasionalidad, en la medida que la cotidianidad es un modo de ser del Dasein. En tal sentido, el tema es el Dasein en su tener que ser, es decir, en constitución de ser. En la medida que Heidegger tematiza este carácter de ser del Dasein y su comportamiento en la cotidianidad deduce que ésta última es un concepto temporal: “La cotidianidad es un concepto específico de tiempo” (GA 20, 209/195).

En torno a la tematización de este concepto temporal Heidegger descubre que éste constituye al Dasein, en la medida que el Dasein es un ser-en-el-mundo que establece una relación con otros. En dicha relación el Dasein mismo se desentiende de sí mismo para ser un ser desdibujado, o, mejor dicho: un ser ambiguo. Con la determinación de la cotidianidad, el Dasein se muestra como el ser distanciado, mediano y nivelado, es decir, como publicidad (Cfr. GA 20, 339/308 y SuZ, 127/147) que oscurece las cosas y las presenta como cosa sabida y accesible para cualquiera (SuZ, 127/147).

En tal sentido, se puede apreciar cómo en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) y en los *Prolegómenos* se va perfilando el ser impersonal a partir de la pregunta por el quién de la cotidianidad, el cual será denominado como “el sujeto de la convivencia cotidiana” en el tratado del 24 y como “el sujeto de la cotidianidad” en *Ser y tiempo* (Cfr. GA 64, 27/38; SuZ, 114/134).

En el desarrollo de las lecciones del 25, a saber, los *Prolegómenos*, se plantea la pregunta en dos momentos: en el primero se pregunta por el quién de la cotidianidad (GA 20,

336/305) y en el segundo se pregunta por el quién del Dasein cotidiano (GA 20, 340/309). Ambas preguntas aparentemente interrogan lo mismo, sin embargo, en sentido estricto no lo hacen: la primera tiene por respuesta el Uno y la segunda pregunta por el quién es ese Uno, es decir, Nadie.

De modo previo en sus *Prolegómenos* Heidegger había indicado que el Uno son todos (GA 20, 338/307). Como se puede entrever el filósofo alemán no sigue la lógica de “todos y nadie” en una misma expresión porque se destruirían, sino que las separa para distinguirlas. En tal sentido, cuando dice que el Uno son todos significa que el Dasein se encuentra distanciado, mientras que con el Nadie expresa al Dasein público. Estas consideraciones dieron la pauta para que el filósofo alemán se propusiera indagar en torno al Dasein en su propiedad (Cfr. GA 20, 339/308 y 342/310).

Por ende, en *Ser y tiempo*, podemos apreciar la definición de la cotidianidad media del Dasein, en la medida que apunta a esta intención de mostrarlo en su propiedad: “*La cotidianidad media del Dasein puede ser definida, por consiguiente, como el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del <<mundo>> y coestar con otros le va su poder-ser más propio*” (SuZ, 181/200). En este tenor, Heidegger tiene la intención de poner a la vista al Dasein como un todo:

¿Será posible captar en su totalidad este todo estructural de la cotidianidad del Dasein? ¿Será posible poner de tal manera unitariamente de relieve el ser del Dasein que, desde él, se pueda comprender la esencial cooriginariedad de las estructuras mostradas, y sus correspondientes posibilidades existenciales de modificación? ¿Hay alguna vía para llegar fenoménicamente a este ser, sobre la base del actual planteamiento de la analítica existencial? (SuZ, 181/200).

Heidegger responde afirmativamente a esta última pregunta. En la medida que a la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser, la disposición afectiva y el comprender, constituyen el modo de ser de la aperturidad del Dasein. En tal sentido, Heidegger se interrogará por la disposición afectiva que abrirá al Dasein para sí mismo de forma eminente, esta, como se sabe, es la angustia ontológica (Cfr. *SuZ*, 182/200-201).

§18. De la disposición afectiva a la comprensión del tiempo

En el tratado *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger afirma al menos en dos ocasiones que “Dasein significa: estar-en-el-mundo” (GA 64, 19/28-29). Dada la condición del Dasein como lo abierto en el “estar-en” se entiende que éste posibilite la comparecencia del mundo. El “estar-en”, en este sentido, indica el “estar en casa” (GA 64, 31/44). Es decir, el mundo en el que el Dasein habita. Llama la atención cómo en el tratado de 1924, el filósofo alemán destaque la apertura ontológica del mundo como un interpretar del Dasein (GA 64, 31-32/44-45). Tanto en el contexto de los *Prolegómenos* como en la obra del 27, el estar-en-el-mundo es presentado como la determinación esencial del Dasein (GA 20, 360/326).

A partir de la estructura estar-en-el-mundo Heidegger estudia en *Ser y tiempo*, de manera separada; mas no por ello desarticulados los caracteres ontológicos del “mundo” en su mundaneidad (§§14-24), del “sí mismo” propio e impropio (§§25-27) y del “estar-en”. Esta última es la estructura de donde deriva la interpretación de la triple estructura “disposición afectiva”, “comprensión” y “habla” (§§28-38). De acuerdo con el maestro de la Selva Negra la estructura “estar-en” significa “estar-en-el-mundo”; así lo expresa en la lección de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que a la letra dice:

El estar-en es esencialmente estar-en-el-mundo. Esto queda claro a partir de lo dicho anteriormente. El Dasein es en tanto que ensimismamiento *en vista de sí mismo*. Éste es el modo originario en el que es respecto-de-sí. Pero el Dasein mismo sólo es, como ser, cabe lo a la mano, esto es, cabe lo que entiende a partir de un entramado de <<para>>. Las relaciones <<para>> están arraigadas en el en vista-de. La unidad de la totalidad de relaciones pertenecientes al estar-en del Dasein es el mundo. Estar-en-el-mundo (GA 24, 428/360).

Con lo anterior, Heidegger bosqueja en el §12 de *Ser y tiempo* el “estar-en” como la estructura de la aperturidad en la que establece una correlación entre el Dasein y el mundo. Como ya se ha venido presentando desde cursos anteriores, Heidegger subraya la importancia del mundo para la existencia humana, en la medida que le proporciona un horizonte de comprensión respecto de su ser.

En tal sentido, el filósofo alemán ha destacado la significatividad del mundo porque es el contexto cotidiano de familiaridad en el que el Dasein se mueve. Como se sabe, en la cotidianidad el Dasein muestra una familiaridad con el mundo circundante, en la medida que demuestra una comprensión del ente intramundano al emplearlo para algo.

Como ya se señaló en la estructura “estar-en”, Heidegger se encarga en *Ser y tiempo* de interpretar la disposición afectiva con la intención de conocer hasta qué punto conforma una base fenoménica para responder a la pregunta rectora por el ser de la totalidad del todo estructural del Dasein (*SuZ*, 191/209). Por consiguiente, a través del fenómeno de la angustia ontológica, Heidegger confirma lo que declaró al principio del tratado *El concepto de tiempo* (1924): que el Dasein es mostrado como un estar-en-el-mundo (Cfr. GA 64, 19/28-29; *SuZ*, 191/209).

Así pues, la interpretación de la angustia ontológica lleva a término la presentación y exposición de los caracteres ontológicos fundamentales que conforman la trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural del Dasein¹⁰³, a saber: la existencialidad, la facticidad y el estar en medio (Cfr. *SuZ*, 191/209).

Desde el tratado de 1924, el filósofo alemán ya ha señalado que la disposición afectiva no es una vivencia interna ni aprehensión teórica, sino más bien: “La disposición afectiva es la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el Dasein” (GA 64, 33-34/47). En el contexto del tratado de 1924 será decisiva la

¹⁰³ La trama de vida es lo que Heidegger denominará el “Entre” de los dos términos, a saber: el nacimiento y la muerte; pero también el filósofo alemán denomina el “Entre” la interpretación de la diferencia ontológica, la cual será desarrollada temáticamente en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). En general este curso debe ser leído bajo la lente de la diferencia ontológica, pues en él se ejecutan una serie de distinciones conceptuales de las tesis tradicionales sobre el ser, a saber, la tesis kantiana (el ser no es un predicado real); la tesis de la ontología medieval (a la constitución del ser de un ente le pertenecen la *quididad* y la subsistencia, es decir, la *essentia* y la *existentia*) que se remonta a Aristóteles; la tesis de la ontología moderna (los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza y el ser del espíritu, es decir, la *res extensa* y la *res cogitans*); y, finalmente, la tesis de la lógica: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado y considerado mediante el <<es>>. El ser de la cópula. No contento con ello, el filósofo alemán le dedica de forma exclusiva al problema de la diferencia ontológica la Segunda Parte del curso. En esta Segunda Parte, Heidegger se centra en exponer otras distinciones de importancia para entender su propuesta filosófica expuesta en *Ser y tiempo*, a saber: la diferencia entre el tiempo y la temporalidad y de lo que de ello se deriva (el concepto tradicional de tiempo, la comprensión vulgar del tiempo, el tiempo originario, la temporalidad existencial, etc.), la temporalidad y *temporalitas* (el comprender existencial y del ser, ser-en-el-mundo, trascendencia y temporalidad), temporalidad y ser (la presencia), el ser y el ente (la diferencia ontológica). No es extraño que los intérpretes del maestro de la Selva Negra hayan visto en este curso la Segunda mitad de *Ser y tiempo*, pues, en este curso se atiende parte del plan estructurado en la introducción de la obra del 27, como son la destrucción fenomenológica de las tesis tradicionales sobre el ser y el intento de elaborar la sección faltante correspondiente a la temática de Tiempo y ser. El “Entre” también fue tematizado por Heidegger en los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*) (1936-1938) y en el volumen 82: *Zu eigenen Veröffentlichungen*. En la GA 82 (171) el filósofo alemán escribe: “El salto en el Ahí es el Entre de la hendidura” (*Einsprung in das Da als Zwischen der Zerklüftung*). Acerca de este tema, Carlos Másmela tiene publicado algunos trabajos, en particular el libro *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía* y el artículo del cual nos servimos para citarlo: “En la apertura abismal del Entre, en la que el Ser se destina a sí mismo y alcanza la mismidad en su propiedad y en la que la verdad del Ser es apropiada y el Dasein es afianzado como paraje de su verdad, donde el hombre gana su esencia en la que habita propiamente” (Másmela, 2018: 24). En tal sentido, la investigación del filósofo colombiano subrayará al *Ereignis* como el Entre, a partir de la lectura que hace de los *Aportes*. Por su parte, Pablo Esperón (2019) apunta al juego fundar-desfundar del Entre, en la medida de que en tanto acontecer como estallido, disocia y posibilita la dimensión del espacio-tiempo. La investigación de Esperón (2019), por un lado, se encamina a esclarecer el sentido de la ausencia del fundamento, de cara a indicar que se trata de un fundar desde el abismo, sin fondo, sin referencias y sin cimientos; por otro lado, problematiza la diferencia ontológica y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia entre el ser y el Dasein en el horizonte del tiempo.

participación del encontrarse no sólo porque funda el “estar-en”, sino principalmente porque “en la disposición afectiva el Dasein es puesto al descubierto para sí mismo” (GA 64, 33/46).

La ulterior constitución fundamental del Dasein es el *estar-descubierto* (*Entdecktheit*) (GA 64, 34/47). Esto será lo que en *Ser y tiempo*, Heidegger denomina el descubrir como forma del estar en el mundo, donde lo <<verdadero>> corresponde al carácter descubridor del Dasein, es decir, con ello Heidegger proporciona el sentido primario de verdad, en contraposición al ser descubierto entendido como la verdad en sentido derivado (*SuZ*, 220/236-237)¹⁰⁴.

Hasta aquí expongo en términos generales las equivalencias “estar-en” como “estar en el mundo” y como determinación fundamental del “Dasein”. Empero, esta breve exposición del “estar-en” pone las bases para seguir un camino que nos conduzca a la mostración del tiempo originario presentado en las versiones de *Ser y tiempo*, esto mediante el papel metódico que cumple la angustia ontológica. Para mostrar la función metódica de la angustia ontológica como modo de acceso a la esencia del tiempo, intentaré reconstruir a continuación las siguientes relaciones: (i) mundo y afectividad; (ii) mundo y tiempo y (iii) tiempo y afectividad.

Para lograr este cometido, primero me centraré en el papel de la angustia ontológica en el contexto de las versiones de *Ser y tiempo*, con miras a detallar la exposición del ante-qué de la angustia ontológica como componente que conecta la disposición afectiva y el mundo. Posteriormente, tomaré la estructura ontológica del mundo como criterio de análisis a fin de

¹⁰⁴ Ya en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) se indicó que el Dasein es un ser descubierto, en la medida que se encuentra determinado por la publicidad y la curiosidad temporaliza el ser del Dasein como cotidianidad (GA 64, 41/56).

mostrar su fundamento temporal. Consecuentemente, me serviré de la función metódica de la angustia ontológica para mostrar el tiempo del Dasein.

§19. El papel de la angustia ontológica en la apertura del tiempo

En el tratado *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger presenta una sucinta consideración sobre la angustia. Seguido del señalamiento de la familiaridad del mundo, el filósofo alemán le dedica dos páginas a la disposición afectiva de la angustia para definirla como el encontrarse ante la nada que se presenta y luego desaparece; pero mientras es, extrae al Dasein de su familiaridad con el mundo para hacerlo sentir desazonado. Por ende, nuestro autor va a caracterizar esta disposición afectiva como no-estar-más-en-casa.

En el contexto de *Ser y tiempo* esta estructura es considerada como el fenómeno más originario (*SuZ*, 189/208). Naturalmente, el no-estar-más-en-casa, en el contexto del tratado de 1924, tiene ciertas implicaciones para el Dasein. Esto puede denotarse en un sentido positivo y en un sentido negativo. En un sentido negativo, la angustia “no ofrece ningún amparo para la absorción del mundo” (*GA* 64, 42-43/58), del cual el Dasein pueda asirse y sentirse seguro. En este sentido, la angustia temporiza como el encontrarse en la inhospitalidad (*GA* 64, 43/59). No obstante, en un sentido positivo permite que el Dasein se remita a sí mismo. En esta situación el Dasein se encuentra inhóspito e insignificante en el mundo, sin embargo, este ente se encuentra aislado en sí mismo.

Ahora bien, al indicar esta disposición afectiva, en el contexto del tratado del 24, Heidegger no tiene la intención de tematizarla, sino retener fenoménicamente el ante-qué de la angustia (*GA* 64, 42/58). Llama la atención que aquí no se menciona el carácter indeterminado del ante-qué de la angustia como sí se hace en los *Prolegómenos* y en *Ser y*

tiempo. Tampoco se menciona en este tratado de 1924 que la idea del ante-qué del miedo fue tomada de la lectura que hace Heidegger de la retórica aristotélica. (Confróntese el capítulo segundo de esta investigación.)

No obstante, tanto en los *Prolegómenos* como en *Ser y tiempo*, no sólo las estructuras del miedo son mencionadas, sino que serán puestas a disposición para preparar el terreno de la exposición de la angustia ontológica como fundamento del miedo: “La angustia no es algo así como un modo del miedo, sino al contrario: *todo miedo está fundado en la angustia*.” (GA 20, 393/355). En cambio, en el tratado de 1924 sólo se reconoce como antecedente de estudio de la angustia el trabajo *El concepto de angustia* de Kierkegaard (GA 64, 42/58, n. 9).

Tanto en los *Prolegómenos* como en *Ser y tiempo*, Heidegger analiza los momentos estructurales del miedo, con miras a elaborar la angustia ontológica. En estos análisis se puede observar que Heidegger es más aristotélico de lo que nos hemos atrevido a admitir. A fin de mostrar esto, me serviré del siguiente ejemplo: en la filosofía de Aristóteles, el filósofo macedónico plantea que el principio o la causa de algo ha de poseer una naturaleza contraria a su derivado para evitar la regresión al infinito. Como se sabe, Aristóteles se apropia de la idea del principio de los contrarios de los presocráticos para postular que debe existir una causa incausada¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Para mayores detalles véase el libro Primero de la *Metafísica* de Aristóteles, en especial los capítulos 4-5. Empédocles propuso el Mal y el Bien como principios (*Met.* A4, 985a7-8); Leucipo y Demócrito, el lleno y lo vacío (*Met.* A4, 985b4-6); los pitagóricos, El Par y lo Impar (*Met.* A5, 986a19); Alcmeón de Crotona piensa que los contrarios son principios de las cosas que son (*Met.* A5, 986b2); y Parménides propuso dos causas y dos principios, lo Caliente y lo Frío para referirse al fuego y a la tierra (*Met.* A5, 986b35-36).

Si, pongamos por caso, preguntamos por la causa del movimiento de los planetas, en su lógica de relación, Aristóteles intuye que el principio motor no se mueve, si compartiera la naturaleza del movimiento, no sería causa motriz y, por tanto, sería objeto de estudio de la física y no de la ciencia primera. En tanto que no se mueve y es causa del movimiento, su naturaleza escapa al campo de estudio de las ciencias establecidas. Por ende, sólo una ciencia suprema podría ocuparse de esta sustancia por excelencia.

Esta lógica en particular aplica en esta apropiación de Heidegger, en la medida en que el miedo tiene un ante-qué determinado, en cambio, su “causa” (es decir, la angustia) no lo tiene porque es indeterminada (*SuZ*, 186/204). Es decir, el “objeto” de la angustia es *la nada*, la cual no es tema de la ciencia, sino de la ontología. Así la angustia, no pensada psicológica, sino ontológicamente, se distancia de la experiencia cotidiana, en tanto que se trata de una experiencia única y constitutiva que se revela como nada que asalta sin previo aviso a la existencia para determinarla.

En tal sentido, Heidegger aclara en su conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) que la angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo: “El miedo de... es siempre miedo por algo determinado [...] El que siente miedo o es miedoso es prisionero de aquello mismo en lo que él se encuentra. En la aspiración a salvarse de eso –de eso determinado– se vuelve inseguro frente a las demás cosas, es decir, en conjunto, <<pierde la cabeza>>” (*GA* 9, 111/99). Este perder la cabeza es la dispersión en la que se encuentra el Dasein. Solo la angustia en un sentido originario puede hacer que el Dasein se reencuentre consigo mismo.

En este sentido, observa Heidegger que la angustia, entendida en su sentido ontológico, no permite este estado de confusión, sino que “la atraviesa una calma muy

particular” (GA 9, 111/99). Esto último remite a “la resolución que se mantiene en cuanto estar-descubierto en la correspondiente disposición afectiva de la angustia serena” (GA 64, 57/75).

Con respecto a lo anterior, el filósofo del ser afirma que una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir que “en realidad no era nada” (GA 64, 42/58; *SuZ*, 187/205), es decir, la angustia revela la nada. En este “proceso” en el que se no es identificable el “ante-qué” de la angustia en tanto que objeto desconocido, hace del mundo algo insignificante. Una vez que vemos que las cosas no nos dicen algo, notamos que nada nos refiere a nada.

Dado que la angustia es indeterminada el Dasein puede encontrarse a sí mismo, porque a través de ella es dirigido hacia sí mismo. En la medida que la angustia desconecta al Dasein de su relación familiar con el mundo de los entes, lo obliga, por así decirlo, a aislarse y a ocuparse de su propio ser, de cara a elegirse y aprehenderse a sí mismo. En este aislamiento el Dasein abre la posibilidad para ser una existencia propia. En todo caso, la angustia aísla al Dasein y lo hace volver a sí mismo. En ese volver se le revela al Dasein la posibilidad de ser propia o impropriamente, empero, la angustia solo abre esa posibilidad de ser propia o impropriamente; pero no a la posibilidad de elegirse de tal manera u otra (Cfr. Gilardi, 2014).

En lo que sigue me ocuparé de detallar el sentido del ante-qué de la angustia en el contexto de *Ser y tiempo*, con miras a mostrar las diferencias que existen entre el miedo y la angustia, ya que esto será relevante para señalar que la angustia abre no sólo al Dasein como pura posibilidad, sino al mundo del Dasein.

§20. Mundo y afectividad: el ante-qué de la angustia

Conviene detallar un poco más qué piensa Heidegger con el ante-qué de la angustia. En el §40 de *Ser y tiempo*, el filósofo alemán enumera el ante-qué de la angustia de la siguiente manera: (i) es el estar-en-el-mundo en cuanto tal (*SuZ*, 186/204); (ii) no es un ente intramundano (*SuZ*, 186/204); (iii) es enteramente indeterminado (*SuZ*, 186/204); (iv) lo amenazante de ella no está en ninguna parte (*SuZ*, 186/205).

Estos cuatro caracteres esenciales de la angustia permiten distinguirla del miedo en tanto que experiencia cotidiana. La distinción resulta obvia si tomamos en cuenta que en el ante-qué del miedo comparece en el mundo de los entes intramundanos, de los cuales algún ente en particular cumple el rol de lo atemorizante que puede aproximarse y que, en consecuencia, detona el miedo; sin embargo, en el caso del ante-qué de la angustia ni es un ente intramundano, ni lo amenazante se puede acercar, porque el ante-qué es indeterminado y lo amenazante no está en ninguna parte. Con ello, Heidegger distingue el carácter óntico del miedo del carácter ontológico de la angustia, en la medida que el ante-qué del primero es determinado y en el caso de la segunda es indeterminado.

Con esta distinción, el filósofo de Friburgo ha obtenido una comprensión originaria de la angustia en cuanto a lo que en ella se revela, es decir: el mundo en cuanto tal (Cfr. *SuZ*, 187/205). ¿Cómo es posible que la angustia pueda establecer un acceso al mundo en cuanto tal si su función consiste en desconectar el mundo de los entes en su relación con el Dasein? ¿Qué quiere decir mundo en cuanto tal?

De entrada, se afirma que en la angustia se revela la nada, empero ello no significa que el mundo haya sido suprimido o haya desaparecido (es decir, el mundo ha sido puesto en

ἐποχή, esto es, entre paréntesis, por medio de la angustia), sino más bien el mundo sigue ahí; pero en el carácter de la insignificancia.

En un sentido más preciso el mundo que se revela en la angustia no es el mundo cotidiano en el que Dasein comparece con los entes ni con otros Dasein, sino un dirigir la mirada a su propio mundo. Formalmente expresado, con la interpretación existencial de la angustia Heidegger obtiene lo siguiente:

El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; 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 el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente (*SuZ*, 191/209).

Con lo anterior, puedo traer a colación la pregunta que nuestro filósofo se planteó al comienzo del §40, ya que en ella se interroga por el carácter eminente de la angustia. Las consideraciones que acabamos de exponer muestran las razones para que Heidegger diera una respuesta afirmativa a esta pregunta.

¿Cómo responde Heidegger a la pregunta por la eminencia de la angustia como disposición afectiva fundamental? Mediante la identidad existencial del abrir y lo abierto, 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. Así la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*, pero en un sentido existencial (*SuZ*, 188/206).

Si la angustia aísla al Dasein en un <<solipsismo>> existencial para conducirlo al mundo en cuanto tal, se confirma aquí que el mundo al que se refiere el maestro de la Selva

Negra es el mundo propio del Dasein, en tanto que el Dasein se encuentra aislado y entregado a sí mismo. En este sentido, el filósofo alemán apunta a dos funciones primordiales de la angustia: (i) el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo (SuZ, 187/205); y (ii) la angustia abre al Dasein como ser posible, es decir, le revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo propia o impropriamente porque *en su ser le va este mismo ser* (SuZ, 188/206 y 191/209)¹⁰⁶.

Por ende, dice Heidegger que el no-estar-en-casa es el fenómeno originario del Dasein, en la medida en que lo instala en su mundo propio para ser asumido (Cfr. SuZ, 191/209). Así pues, el estar-en-casa, es el mundo de la familiaridad cotidiana en el que el Dasein se siente cómodo y seguro; mientras que el no-estar-en-casa es el fenómeno originario del experimentar el mundo en cuanto mundo porque ahí se muestra la entrega del Dasein a sí mismo de un modo originario (Cfr. SuZ, 192/210).

§21. Mundo y tiempo: el tiempo del mundo, de cara a la temporalidad originaria del Dasein

En el inciso anterior se ha señalado el mundo cotidiano y familiar como el lugar en el que el Dasein se siente en casa. Este mundo en particular se puede tomar como componente para conectar las nociones de tiempo y mundo mediante el concepto “tiempo del mundo” (Cfr. capítulo segundo de esta tesis), con dirección a señalar la temporalidad originaria del Dasein como su fundamento. De acuerdo con la acostumbrada metodología de Heidegger, el filósofo

¹⁰⁶ La famosa expresión “a este ente le va en su ser su propio ser” expresa el comportamiento posible del Dasein en tanto que estar-en-el-mundo. El Dasein “se com-porta, es decir, porta su ser y esto lo hace al ser mera relación de ser, lo cual significa que al comportarse cuida su ser. Se trata de su ser en cada comportamiento” (Xolocotzi, 2018: 116).

alemán tiene como tarea en el capítulo sexto de *Ser y tiempo* mostrar la temporalidad originaria y la intratemporeidad como origen del concepto vulgar del tiempo. Este último es interpretado por nuestro autor como “el uno-tras-otro de la secuencia de horas” (GA 89, 74/104). De manera más precisa: “El tiempo vulgar se muestra como una serie de horas constantemente ‘presentes’ a la vez que transcurrentes y advenientes. El tiempo es comprendido como una secuencia, como el ‘fluir’ de los horas, como el ‘curso del tiempo’” (SuZ, 422/436; Cfr. GA 24, §19 ss); es una secuencia infinita, pasajera e irreversible de los horas (SuZ, 426/440).

En virtud de que interesa, en primer lugar, establecer la conexión entre el tiempo y el mundo en su carácter cotidiano y, ulteriormente, en su carácter originario, se toma como base la interpretación del tiempo público en el §80 de *Ser y tiempo*, ya que ahí Heidegger pone de relieve el tiempo del mundo, el cual se presenta a sí mismo como *el* tiempo “en el que” comparecen dentro del mundo los entes a la mano y los entes que están-ahí (SuZ, 412/427). A partir de la databilidad este tiempo del mundo se interpreta como un útil sujeto a medición, en el que el Dasein no solo calcula el ahora, sino que se trata de un tiempo que rige a todos y que de alguna forma debe ser hallable por cualquiera (SuZ, 411/426): “En la *medición del tiempo*, el tiempo *se hace público* de tal manera que en cada caso y en todo momento y para cada cual comparece como un “ahora y ahora y ahora” (SuZ, 417/431). Por eso, se le conoce como tiempo público porque pertenece *al mundo* en el sentido ontológico-existencial (SuZ, 414/429). En los *Seminarios de Zollikon*, el maestro de la Selva Negra lo expresa con las siguientes palabras:

Pero precisamente el ahora en cada caso dicho por mí es el ahora que *nosotros* decimos, esto quiere decir, el ahora que todos comprendemos en común, en forma directa, sin referencia anterior a un

respectivo yo que dice <<ahora>>. Es un ahora que es directamente accesible a todos los que estamos conversando aquí (GA 89, 60/90).

Partiendo del manejo del tiempo para algo, Heidegger mostrará cómo a través de la cotidianidad el Dasein ha hecho suyo este tiempo y se ha dejado regir por él. En este sentido, el filósofo de Friburgo se cuestionará por las razones que dan lugar a que el tiempo haya sido puesto a disposición del Dasein para medirlo y, en consecuencia, que terminara convirtiéndose en amo y señor del Dasein. Con ello, el maestro de la Selva Negra pone sobre la mesa el papel que juega el tiempo del reloj en torno a estos dos efectos, por así decirlo. Paradójicamente, el tiempo es controlado por medio del útil del reloj; pero a su vez ejerce un control sobre la existencia humana mediante su disposición a él, en la medida en que no sólo indica, sino que determina, precisamente en el ahora, qué acciones se tienen que ejecutar en el diario vivir.

No obstante, mediante las reflexiones sobre el carácter del tiempo del reloj como tiempo común que rige la ocupación de la existencia humana, el mago de Meßkirch presentará la temporalidad originaria como su fundamento en dos sentidos: (i) como condición de posibilidad histórica, en la medida en que el Dasein es histórico (*SuZ*, 417/430); y (ii) como fundamento, en la medida en que el tiempo del mundo pertenece a la temporalidad originaria (Cfr. *SuZ*, 426/439).

Esto último ya había sido mostrado por Heidegger en el §69, inciso c de *Ser y tiempo*, y será enfatizado en el §80 al indicar que la temporalidad originaria, en cuanto extático-horizontal, es el fundamento de la estructura ontológica del mundo, en la medida que lo temporiza (*SuZ*, 420/434). Esto quiere decir, que: “En la medida en que el Dasein se temporiza *hay* [o es] también un mundo” (*SuZ*, 365/379). En este sentido, el filósofo alemán

interpreta el mundo en su constitución ontológica no como algo que está-ahí a la mano, sino como algo, por así decirlo, que se temporiza en la temporalidad originaria.

En virtud de que el Dasein ha sido caracterizado esencialmente como tiempo extático-tempóreo (*SuZ*, 411/426), el mago de Meßkirch sostendrá que no existirá el mundo si no existiese el Dasein. Así pues, para Heidegger la tarea que sigue a esto consiste en dilucidar la temporalidad originaria del Dasein mediante la caracterización del estar-en-el-mundo, empero en lo que sigue tomaremos otra ruta, dado que el interés es otro.

En lo que sigue tenemos un particular interés por responder la siguiente pregunta: ¿Existe, además, de la conexión mundo-afectividad, mundo-tiempo, una conexión afectividad-tiempo? ¿Cómo vincula Heidegger el tiempo y la afectividad en su célebre *Ser y tiempo*? Nuestra respuesta para la primera pregunta es, naturalmente, afirmativa. La segunda se responde en el análisis siguiente.

§22. Afectividad y tiempo: del fenómeno de la muerte y la angustia al instante

En los incisos correspondientes a vincular, por un lado, el mundo y la afectividad y, por otro lado, el mundo y el tiempo, Heidegger ha descubierto los fundamentos del miedo y del tiempo del mundo, a saber: la angustia y la temporalidad originaria respectivamente. Como se ha mostrado, a partir de la distinción del miedo y de la angustia se hace patente un determinado carácter del mundo (óntico u ontológico según el caso). En el caso del miedo se abre el mundo de los entes intramundanos (mundo óntico), mientras que en la angustia se abre el mundo propio del Dasein que se encuentra interpelado en su ser (mundo ontológico).

En este respecto, cabe agregar que en *Ser y tiempo* Heidegger señala otra distinción entre el miedo y la angustia que apunta al carácter temporal del Dasein: “La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir” (SuZ, 251/268). Esta cita indica dos cosas: el Dasein que teme la muerte huye de ella y el Dasein que se angustia ante la muerte se anticipa a ella. Con ello, Heidegger está indicado la actitud del Dasein ante el fenómeno de la muerte.

En el tratado *El concepto de tiempo*, la muerte del Dasein, en su ser-cada-instante, es en cada caso su muerte. Por eso, Dasein significa ser-posible. (GA 64, 49/65). En *Ser y tiempo* Heidegger expresa esto de manera más directa: “El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella <<es>>, es por esencia cada vez la mía” (SuZ, 240/257).

Ahora bien, tanto en los *Prolegómenos* como en *Ser y tiempo*, Heidegger detalla más el fenómeno de la muerte al señalarla no sólo como un carácter de ser que constituye la totalidad del Dasein (GA 20, 432/390), sino como su posibilidad más propia, esto con miras a ofrecer una definición ontológica de ésta. En este sentido, leemos en los *Prolegómenos*: “La muerte es la posibilidad extrema y, aunque determinada, sin embargo, cierta” (GA 20, 438/395). Lo que posteriormente se delimita en *Ser y tiempo* como sigue: “La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (SuZ, 250-251/267).

Por ello, declaraba Heidegger en los *Prolegómenos* que el ser que puedo ser en cada instante es la posibilidad de mi propio “yo soy” mismo. Esto quiere decir que en cada instante la existencia humana puede morir. Con ello, el maestro de la Selva Negra indica la posibilidad de ser, en la cual el Dasein ya siempre se encuentra (GA 20, 433/391).

Sin embargo, cabe agregar que para Heidegger la muerte no agota la trama de vida del Dasein. Sabemos esto por *Ser y tiempo*. En este tratado del 27 el filósofo alemán considera que la muerte es uno de los términos del Dasein; el otro término, es el nacimiento. Este otro <<término>> junto al muerte encierran la integridad del *Dasein*¹⁰⁷, la cual ya se planteaba en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) (Cfr. GA 64, 55/73, n. 38).

Por tal motivo, Heidegger advirtió en *Ser y tiempo* que el *Dasein* también es finito porque nace. Llama la atención que en el tratado *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger ya observaba que se dice: <<el tiempo pasa>>, pero que nunca se dice: <<el tiempo nace>> (GA 64, 77/99; Cfr. SuZ, 425/439). En este sentido, la famosa frase de *Der Ackermann aus Böhmen* que cita el maestro de la Selva Negra en *Ser y tiempo* queda como anillo al dedo en torno a esta consideración: “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir (SuZ, 245/262)¹⁰⁸”.

Como puede notarse el nacimiento está ligado a la muerte porque como lo indica la cita, desde que nace el *Dasein* está posibilitado para morir; la muerte no tiene edad, solo basta existir para poder morir. En este sentido, Heidegger invita a tomar la muerte como una posibilidad propia, irrespectiva e insuperable, porque nadie más puede morir la muerte de otro, sino que cada uno ha de experimentar su propia muerte, en la medida que nadie está

¹⁰⁷ Sobre este asunto en el que se sitúa la existencia, a partir de sus límites, de cara a mostrar su integridad, Heidegger reconoció en *Ser y tiempo* que no consideró el estar vuelto hacia el comienzo (el nacimiento), ni el extenderse del Dasein entre el nacimiento y la muerte (SuZ, 373/387).

¹⁰⁸ SuZ, 245: >>Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben<<. En el texto original dice: „...als schiere ein mensche lebendig wirt, als schiere ist es alt genug zu sterben“ (Bernt & Burdach, 1917: 64). La obra *Der Ackermann aus Böhmen* editada por Alois Bernt y Konrad Burdach se publicó en el tercer volumen, primera parte, de *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung* (1893).

exento de ella¹⁰⁹. En resumen: el Dasein establece una relación con la muerte, en la medida que es su posibilidad más propia. Por ello puede huir de ella o puede afrontarla.

Sin dejar de lado lo que se acaba de exponer y a fin de dar paso a lo que sigue en esta investigación hemos de considerar la siguiente pregunta que Heidegger se formuló en *Ser y tiempo*: “¿Qué pueden tener en común los estados de ánimo con <<el tiempo>>?” (*SuZ*, 340/355). Para responderla, haremos el siguiente recorrido: (i) expondremos las actitudes de la existencia impropia y propia frente al fenómeno de la muerte, con la intención de destacar no sólo sus diferencias en torno al modo en el que la existencia está determinada afectivamente, sino para subrayar la idea de tiempo que está en juego en cada modalidad de ser. (ii) Para cerrar el capítulo, retomaremos lo que sostuvo Heidegger acerca del instante, en la medida que es la meta de esta parte del estudio, ya que con ello se apunta a lo que se expondrá en el capítulo cuarto de esta tesis.

a) El miedo a la muerte: La huida y el tiempo infinito

De acuerdo con la literatura especializada, en el marco de la ontología fundamental, el Dasein es analizado en dos momentos diferenciados, con dirección a obtener una comprensión última de la estructura ontológica del Dasein. El primero es nombrado “momento puramente existencial”, el cual comprende los análisis correspondientes a los caracteres ontológicos del Dasein examinados en la primera sección de *Ser y tiempo*; y el segundo es el “momento temporal” que corresponde a la segunda sección de esta obra magna; en este momento se

¹⁰⁹ Para un análisis más detallado de la muerte respecto a su definición ontológica consúltese el escrito “Heideggers Todesanalyse (§§45-53)” de Anton Hügli y Byung-Chul Han, el cual salió publicado en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, editado por Thomas Rentsch.

repite el análisis del Dasein a partir de lo que se obtuvo del análisis anterior¹¹⁰. Este señalamiento es importante porque distingue el Dasein que existe impropriamente del que existe propiamente. Así en el primer momento se analiza el Dasein cotidiano, el cual es tematizado en función de su estar-en-el-mundo.

En este primer momento analítico el mundo es interpretado por el Dasein como lo familiar y lo significativo. En este mundo familiar y significativo, el Dasein, denominado Uno, asume su existencia como infinita y segura. Sin embargo, el Uno está al tanto de la certeza de la muerte como posibilidad que le atañe, empero, procura huir de ella porque teme dejar de existir. Por ende, prefiere posponerla, ya sea ignorándola como evento ajeno a él, o no pensando en ella.

Cuando el Dasein decide huir de la muerte, ya sea haciendo caso omiso de ella como algo que no le pasará, o como un dato estadístico, Heidegger declara que esa existencia es impropia. Cabe aclarar que la expresión “el Dasein es impropio” no significa que esta

¹¹⁰ Cfr. Alejandro Vigo (2008) y Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1992), a quienes a continuación citamos. Alejandro Vigo escribe en su ensayo “Temporalidad y trascendencia”: La analítica del *Dasein* que el maestro de la Selva Negra desarrolla en la parte central de SZ (§§9-83) presenta dos momentos claramente diferenciados, a saber: en un primer momento (§§12-44), Heidegger realiza un análisis estructural de la constitución de ser del *Dasein* que apunta a establecer precisamente cuáles son tales estructuras de ser o existenciales (*Existenzialen*), fundamentales en su constitución ontológica; en un segundo momento (§§45-83), repite el análisis, por medio de una reinterpretación de las estructuras obtenidas en el primer momento, en atención a su significación ontológica última, que no es otra que su significación temporal. Como suele ser característico en la hermenéutica de SZ, el análisis presenta una estructura claramente circular (Vigo, 2008: 51). Por su parte, en su libro *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* Friedrich-Wilhelm von Herrmann expone lo siguiente: Die existenzial-ontologische Analytik des Daseins vollzieht sich in „Sein und Zeit“ deutlich voneinander abgehobenen Schritten. Der erste Schritt, ausgeführt im Ersten Abschnitt, ist eine „vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“. In dieser werden die Fundamentalstrukturen der Existenz in Einzelanalysen phänomenologisch-hermeneutisch freigelegt. Vorbereitend ist die Fundamentalanalyse, weil in ihr die Existenzialstrukturen zunächst noch ohne Mitthematisierung ihres ursprünglichsten ontologischen Sinnes aufgewiesen werden. Die ontologische Auslegung der im Ersten Abschnitt gehobenen wesenhaften Existenzialien auf ihren Seinssinn hin erfolgt dann als der zweite Schritt in der Ausführung der Daseinsanalytik im Zweiten Abschnitt „Dasein und Zeitlichkeit“. Dieser zweite Schritt zeigt in phänomenologisch-hermeneutischer Analyse, wie die existenzial-ontologische Strukturmannigfaltigkeit ihren ursprünglichsten Seinssinn in der Zeitlichkeit des Daseins hat (Von Herrmann, 1992: 178).

existencia sea inferior a la existencia propia, sino que indica un modo de ser del Dasein, el Uno en su cotidianidad. En el tratado *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger determina la diferencia de estos modos de estar-en-el-mundo del Dasein en los siguientes términos:

De entrada, el Dasein es absorbido por la ocupación en su mundo y vive en el <<uno>>. Esto significa que el Dasein *puede* ser impropio, que puede dejarse determinar por el mundo y que puede elegir nuevamente diferentes modos de ocupación en el marco de un mundo circundante. El Dasein puede perderse en el mundo y, por tanto, equivocarse, pero también puede elegirse a sí mismo y decidirse a someter toda ocupación a una elección originaria. En la medida en que el Dasein está determinado por este <<yo puedo>>, su más inmediato estar-en se manifiesta ya como un *ser-posible*. El Dasein es siempre – sea de manera propia o impropia – lo que *puede ser* (GA 64, 43-44/59-60).

Como se puede apreciar en la cita lo que está en juego es el poder-ser del Dasein. En sus posibilidades de ser el Dasein existe propia o impropriamente. Lo que llama la atención de estos modos de ser, es justamente, la decisión del Dasein por mantenerse en el estado de caída. ¿Por qué el Dasein permanece en la caída?

En el tratado de *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger sostiene que “la caída no sólo tienta [al Dasein], sino que también [lo] tranquiliza” (GA 64, 41/57). Esto significa que mientras el Dasein se sienta en casa no se siente amenazado, porque está situado en la familiaridad y en la tranquilidad del estar en casa. Sólo en la medida que el estar-en que se encuentra caído en el mundo se preocupa por su ser, puede “estar de camino” ante la inhospitalidad que se encuentra fundada en el estar-amenazado del Dasein (Cfr. GA 64, 42/57).

En tal sentido, Heidegger observa que en el dejarse llevar el Dasein aparta de sí su posible muerte. Pese a que el Dasein reconozca que la muerte es una certeza ineludible, en la

medida que es indeterminada, el Dasein opta por entregarse a las ocupaciones para no tener que ocuparse de la muerte. En tal sentido, el ocuparse es un modo de eludir la muerte. De este modo, el Dasein encubre “esta indeterminación con lo que todavía tiende delante de sí” (GA 64, 50/67).

En *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger muestra cómo el Dasein encubre el fenómeno de la muerte con la expresión: “Por el momento todavía no” (GA 64, 50/67). En *Ser y tiempo* leemos esto mismo: “Ciertamente la muerte vendrá, pero por el momento todavía no” (SuZ, 258/274). En este trabajo publicado en el Anuario de Husserl, Heidegger explica el sentido de esta expresión: “La muerte queda aplazada para un <<después>>, apelando, por cierto, al así llamado <<parecer general>>” (SuZ, 258/274). En este contexto, se inserta el encubrimiento de la muerte como un acontecimiento cierto, aunque indeterminado.

En la medida que el Uno sabe que la muerte es una certeza la encubre cuando la interpreta como indeterminada, esto es, porque es posible en cualquier momento. ¿Para qué ocuparse de ella si el Dasein tiene apremiantes afanes, oportunidades y posibilidades inmediatas del diario vivir? (Cfr. SuZ, 258/274). Con este eludir el pensamiento de la muerte el Dasein aparta de sí su posibilidad propia.

Esto se puede apreciar desde el tratado del 24, en donde Heidegger destaca que incluso en la convivencia, los otros intentan convencer al que se está muriendo que se repondrá, “y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo de sus ocupaciones” (SuZ, 253/270), añade Heidegger en *Ser y tiempo*. Mediante este consuelo, el

Uno interpreta el pensamiento de la muerte como cobardía y huida del mundo (GA 64, 50/67; Cfr. *SuZ*, 254/270).

Heidegger aclara este comportamiento del Dasein en *Ser y tiempo*, al señalar que este convierte la angustia en miedo, con la intención de presentarla “como una flaqueza que el Dasein seguro de sí mismo no debe experimentar” (*SuZ*, 254/270). Hay que tomar en cuenta que no es una cobardía asumir que somos seres finitos. Hay que reconocer que la existencia piense en la muerte no significa que sea cobarde, incluso si este fuese el caso, pero no lo es, sería más bien lo contrario.

Más bien lo que está en juego en el pensar la muerte según Heidegger, es otra cosa, no tiene que ver con un asunto de valentía o cobardía, sino con un modo de asumir la existencia en el mundo. El Dasein prefiere omitir el pensamiento de la muerte porque con esta omisión persigue la seguridad de seguir existiendo en el mundo. Como se sabe, Heidegger dará un giro a este modo de pensar la muerte con la tematización de la angustia ontológica. (Esto lo trataremos más adelante.)

¿Qué se obtiene del análisis de la huida de la muerte en el contexto del análisis del Dasein cotidiano? Al no pensar en la muerte el Uno ha pasado del miedo a la muerte a la indiferencia ante la misma (Cfr. GA 64, 50/68), y en consecuencia a la indiferencia de su propio ser.

Por ende, el Uno se asume como existencia perenne que tiene tiempo para entregarse a las ocupaciones del mundo o, paradójicamente, que no tiene tiempo porque las ocupaciones diarias lo absorben en todo momento. En la medida que el Uno se encuentra determinado por la cotidianidad el tiempo es asumido como infinito y, por lo tanto, es medible y controlable.

El tiempo es infinito (en ambas direcciones, en el sentido del pasado y del porvenir) porque bajo el esquema de la secuencia de ahora no tiene ni principio ni fin (Cfr. *SuZ*, 424/438).

Hasta aquí la caracterización del miedo a la muerte y el tiempo infinito, en lo que sigue me ocuparé de caracterizar al Uno como una existencia que tiene y no tiene tiempo, sin embargo, destacaré esta última, ya que brinda un análisis más prometedor en torno al modo en que el Dasein se comporta en su cotidianidad.

b) El tiempo cotidiano del Dasein: del tener tiempo al no tenerlo

Hemos señalado en el inciso anterior que el Dasein, en la medida que huye de la muerte, asume que su existencia es duradera porque puede aspirar a existir unos años más en el mundo. Este modo de pensar lo posiciona en un estado de tranquilidad y seguridad. En esta determinación existencial, el Dasein tiene tiempo para dedicarse a realizar cosas; estas cosas las denominamos “ocupaciones”, las cuales se procuran hacer en un tiempo determinado. Para ello, el Dasein ha dispuesto de un instrumento que controle el tiempo que ha de tomarle cada actividad. En el interior del instrumento de medición el Dasein pretende ejercer un control de las cosas que hace, empero, estas pueden rebasarlo si su organización no es la adecuada. En síntesis: *“El Dasein fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporalidad originaria extáticamente extendida, con la aperturidad del Ahí fundada en esa temporalidad originaria le ha sido asignado un “tiempo” (SuZ, 410/425).*

Como se sabe, tanto en *El concepto de tiempo*, como en *Ser y tiempo* y, desde luego, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger ha brindado enriquecedores análisis en torno al tiempo del reloj, el cual en un principio no era estrictamente el aparato

que conocemos hoy en día con ese nombre. Antes de que el hombre inventara el mecanismo que usa para medir el tiempo (el reloj), dispuso de la naturaleza para ello: por ejemplo, la sombra proyectada por el Sol. Lo que aquí se quiere destacar es que el hombre ha medido el tiempo desde el momento en el que decidió hacer cosas.

En lo que sigue expondré el modo en el que existe el Dasein cotidiano en relación con las actividades de las que se ocupa, de cara a señalar que, en su intento por tener un control de éstas en el tiempo, la situación se torna desfavorable para el Dasein, el cual termina por quedar sometido a las cosas que intenta hacer en el tiempo del reloj. En palabras de Heidegger:

Cuanto “más naturalmente” la ocupación que se da a sí misma tiempo cuenta con el tiempo, tanto menos se detiene en el tiempo expresado en cuanto tal, sino que, más bien, se pierde en el útil, el que en cada caso tiene su tiempo (*SuZ*, 422/436).

α) El “no tener tiempo” para perderlo

El Dasein es una existencia que aspira a realizar cosas importantes; es un ser con aspiraciones y sueños. En la pretensión de ser exitoso, el Dasein estudia, ejerce una profesión, o bien no estudia, pero ejerce un oficio. Si bien, el Dasein se plantea proyectos que le permitan aspirar a la movilidad social, es decir: a la aspiración de vivir mejor. ¿Por qué hago esta descripción concreta del Dasein si en el análisis del Dasein cotidiano Heidegger pretende la caracterización ontológica de éste? En efecto, hago aquí una descripción concreta, imaginaria, sobre el Dasein cotidiano, porque pretendo señalar el tiempo del Dasein como valioso. Demos por sentado que el Dasein descrito asume su tiempo como valioso. Si esta existencia se ocupa de ciertas actividades es porque estas son importantes para ella. De modo

que si esta existencia se ocupa de otras actividades perdería el tiempo y, en el mundo en el que habita, la existencia humana no puede darse el lujo para ello. En tal sentido, el Dasein solo tiene tiempo para hacer las cosas importantes y no tiene tiempo para las que no lo son.

Pero ¿qué pasa si las actividades importantes son cada vez mayores o implican mayor tiempo del que se dispone para realizarlas? El Dasein se da cuenta que incluso para las cosas importantes no hay tiempo. Esto sucede si las ocupaciones lo rebasan. Esto significa que el Dasein no dispone del tiempo para cumplir con las actividades que se traza en su vida porque simplemente no le alcanza el tiempo. En este escenario podemos situar al Dasein que afirma en *Ser y tiempo*: “No tengo tiempo para nada” (>>ich habe keine Zeit<<) (SuZ, 410/423).

El Dasein no tiene tiempo para nada porque se deja absorber por las actividades que se impuso como importantes. En efecto, el Dasein es capaz de decidir qué actividades hacer y cuáles no. Esta decisión del Dasein es decisiva para él respecto a la experiencia que tiene con el tiempo para declarar que tiene o no tiempo. En la decisión de hacer las cosas o no hacerlas está en juego la asunción de las responsabilidades y de los compromisos del Dasein. Si se atiene a ambos, corre el riesgo de que las ocupaciones lo superen y piense que el tiempo se le escapa.

¿Por qué el Dasein cede a las responsabilidades y a los compromisos? Porque considera que al apegarse a éstos no sólo se presenta ante los demás como alguien serio y maduro, sino porque de este modo cree que se ocupa de él mismo. En cierto modo, ocuparse de las cosas que hacemos es ocuparnos de nosotros mismos porque se las toma como benéficas en algún sentido, sin embargo, ¿hasta qué punto al ocuparnos de las cosas nos ocupamos de nosotros mismos y no de ellas mismas? A mi juicio, a esto apunta Heidegger

en la distinción que establece entre la existencia impropia y la existencia propia, siendo la primera la que se ocupa más de las cosas que de ella misma; y la segunda, es la existencia resuelta. Para Heidegger ocuparse de las cosas constituye una desviación de la mirada porque apunta a una distracción en lugar de apuntar a la propia existencia.

Hemos mostrado que las ocupaciones pueden absorber al Dasein cotidiano. Cuando esto sucede el Dasein declara que no tiene tiempo. No obstante, el análisis de esta declaración (no tener tiempo) no está completo si no se toma en cuenta la relación paradójica que existe entre el tiempo del reloj y el Dasein en torno a esta expresión.

β) El Dasein cotidiano está sometido al tiempo del reloj

El tiempo nos domina significa que el tiempo nos tiene a nosotros mismos cuando expresamos que no tenemos tiempo; en palabras de Heidegger: “Pero justamente quien no tiene tiempo, no escapa de su poder, sino que precisamente cae en él” (GA 80.1, 437)¹¹¹. En este sentido, observamos en el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*, y en las conferencias de Kassel de 1925 que el filósofo alemán advirtió la relación paradójica de disponer de un reloj para tener menos tiempo y lo expresó en ambos escritos a través de hipótesis direccionales, a saber: (i) “Cuanto más se absorbe la ocupación en el mundo, tanto menos <<tiempo>> tiene” (GA 24, 71/93); y (ii) “entre más se absorbe el Dasein cotidiano en las ocupaciones una tras otra, menos tiempo tiene” (GA 80.1, 147)¹¹².

¿Qué significa el tiempo toma posesión de nosotros? Como se sabe, Heidegger ha mostrado que en el tiempo del reloj el *Dasein* se encuentra absorbido en las ocupaciones

¹¹¹ GA 80.1, 437: „Aber gerade, wer keine Zeit hat, ist nicht etwa ihrer Macht entronnen, sondern gerade ihrer Macht verfallen.“

¹¹² GA 80.1, 147: „Je mehr das alltägliche Dasein im Miteinanderbesorgen aufgeht, umso weniger Zeit hat es.“

cotidianas, las cuales le impiden hacerse cargo de su ser. En el diario ocuparse el *Dasein* está constantemente en apuros porque las actividades diarias lo superan, éstas, aunque sea planteadas como proyectos de vida terminan por rebasarlo, porque acortan su tiempo en un doble sentido: (i) el tiempo calculable cada vez es menor porque el *Dasein* se absorbe en sus ocupaciones, y (ii) el tiempo propio que le concierne al *Dasein* se le escapa porque no se ocupa de sí mismo. En tal sentido, supone Heidegger: “En la medida en que el *Dasein*, estando a la espera, se absorbe en lo que lo ocupa y, desatendiéndose a sí mismo se olvida de sí, también el tiempo que él se <<da>> queda *encubierto* por esta forma del <<dar>>” (SuZ, 409/422).

Con lo hasta ahora expuesto, nos referimos a dos sentidos o polos del tiempo, de aquel que domina y es calculable y del que se oculta; el primero es denominado por el maestro de la Selva Negra como tiempo vulgar y el segundo como tiempo originario. El tiempo que se oculta no se percibe, no solo por su carácter de ocultamiento sino porque el *Dasein* al estar entregado en sus ocupaciones regido por el tiempo del reloj no tiene la visión para captar la esencia temporal que le atañe. En tal sentido, conjetura el egregio pensador del ser: “En la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el <<mundo>> del que se ocupa, *no conoce como suyo* el <<tiempo>> que se toma, sino que al ocuparse *aprovecha* el tiempo que <<hay>>, con el que *se cuenta*” (SuZ, 411/424).

Hemos visto en este recorrido que en su intención por huir de la muerte el *Dasein* se entrega a las ocupaciones diarias, las cuales señalan a la cotidianidad como el tiempo de este modo de estar-en-el-mundo. Las consecuencias de asumir un tiempo externo, medible y controlable conducen al *Dasein* a su entrega total al mundo de las ocupaciones y en consecuencia a asumir el tiempo como algo que no tiene.

En lo que sigue retomaré el análisis de la muerte, pero en clara vinculación con la angustia, en la medida que ésta abre al Dasein no sólo ante la posibilidad de ser propiamente, sino para abrir la temporalidad originaria de la existencia humana. En tal sentido nos preguntamos: ¿Cómo es posible que el Dasein piense en la muerte como término de su finitud? ¿Cómo es posible que la angustia abra el tiempo originario?

§23. La anticipación de la muerte desde la angustia y el tiempo finito

La angustia ontológica es un modo de acceso al tiempo originario del Dasein, en la medida que lo impele a atender la voz de la conciencia para decidirse a ser una existencia propia. Este fenómeno recibe el nombre de resolución del Dasein, en la cual la existencia humana se recupera de la caída para <<ex>>-sistir más propiamente en el <<instante>> (<<Augenblick>>)¹¹³, escribe Heidegger en *Ser y tiempo* (SuZ, 328/343).

A través de la angustia disponemos de un modo de acceso para explorar la temporalidad del *Dasein*. Como se sabe, el Dasein es un ser finito; ese es su carácter ontológico que le ha sido revelado en la angustia ante la muerte. En la medida que el Dasein asume que es un ser para la muerte, éste se anticipa a ella. Esto no significa que el Dasein pretenda morir antes de tiempo, sino que significa: ganarle tiempo a la muerte, esto es, *vivir* (Cfr. GA 64, 56/75). En otras palabras: En la medida que la existencia humana comprende que su posibilidad más propia es la muerte, se anticipa a ella ejecutando sus otras posibilidades de ser. El Dasein es pura posibilidad mientras es.

¹¹³ En la traducción de Jorge Eduardo Rivera (primera reimpresión 2014) se destaca en cursivas el término *Augen*, mientras que en la versión alemana (SuZ, 328 y GA 2, 328) se encuentra en cursivas el término *Blick*. Hemos respetado esta última porque se destaca la mirada (*Blick*) como comprensora de ser, mientras que la primera destacaría el ver por medio de los ojos (*Augen*).

En este sentido, en el contexto de *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger apunta a la posibilidad más extrema del Dasein, a saber: el Dasein es <<futuro>>, es, en cuanto es este ser, el propio ser-pasado y el propio ser-presente. Sólo de este modo el Dasein es el tiempo mismo (GA 64, 58-59/77). En el adelantarse, es decir, en el Dasein que se proyecta a futuro, se hace visible la plena existencia del <<tiempo>> (GA 64, 59/78). Por eso, en el adelantarse (es decir, en la resolución) el Dasein es ser-futuro. En la medida que en el adelantarse el Dasein es remitido a sí mismo, es decir, en su ser-pasado y en su ser-ahora, el Dasein estaba ya en cada instante en la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo (GA 64, 59/78).

Por ende, Heidegger puede afirmar más adelante en el tratado del 24: “Partiendo de su ser-posible propio y más extremo, el Dasein se ve y se descubre por medio de su ser-pasado en el instante que es aprehendido en cada caso” (GA 64, 60/79). Ya se ha indicado que la posibilidad más propia del Dasein es la muerte y que su posibilidad más extrema es el futuro. En la cita se lee que “por medio de su ser-pasado en el instante que es aprehendido en cada caso”, es decir, el Dasein aprehende sus posibilidades (la más propia y la más extrema) en un instante determinado, en el momento de la resolución, es decir, en el momento en que se anticipa como “ser para la muerte” y “ser futuro”. En la medida que el Dasein asume el adelantarse como un fenómeno unitario de estas dos posibilidades se le revela su carácter temporal de finitud. La interpretación correcta de ambos fenómenos hace que el Dasein entre en acción, esto es, el Dasein ejecuta sus posibilidades de ser.

Únicamente cabe agregar el rol que juega la angustia en esta revelación temporal del Dasein, en la cita Heidegger declara que el descubrimiento del Dasein se da por medio del ser-pasado. En la medida que la angustia como disposición afectiva fundamental se encuentra

determinada por el ser-pasado del Dasein, ella opera en esta revelación temporal del Dasein. No se olvide que la angustia es ante la muerte y el Dasein propio no huye de ella, sino que la asume. Con ello, a partir de la angustia ante la muerte se le revela al Dasein la nada, esto es, se le revela que el tiempo *no es* un ente, sino que *es* la existencia misma, la cual es asumida por el Dasein al proyectarse como ser-futuro.

Con lo anterior queda claro que el tiempo que se muestra en la experiencia de la nada provocada por la angustia no es el tiempo del reloj, ni el tiempo del mundo, sino el tiempo propio de la existencia humana, el cual se ha revelado como finitud. Interesante resulta a este respecto que la apuesta ontológica de Heidegger por la angustia es que coloca al *Dasein* en una situación de soledad, por así decirlo. En su aislamiento (*Vereinzelung*) radical, el *Dasein* comprende su existencia, esto es porque el *Dasein* se comprende en su mundo propio como tiempo finito. En resumen: la angustia ontológica es la disposición afectiva fundamental del Dasein porque es el modo de apertura que le muestra su “carácter ontológico primordial” como ser para la muerte y ser futuro.

a) Consideración en torno de la angustia ante la muerte desde la resolución

Cuando Heidegger tematiza la resolución está en juego el fenómeno de la angustia ante la muerte. En el tratado de *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger tematizó la resolución, de cara a señalar al Dasein como un ser determinado por la afectividad: “La resolución se mantiene en cuanto estar-descubierto en la correspondiente disposición afectiva de la angustia serena” (GA 64, 57/75). El Dasein resolutivo se mantiene en la angustia serena porque la experiencia que tiene de la nada no es relativa a algo determinado, sino a una indeterminación. Por ello, la existencia humana no experimenta un temor, sino tranquilidad.

Por otro lado, la resolución comprende el poder-ser-propiamente del Dasein, a partir de la asunción de su poder-ser-culpable. Esto quiere decir que el Dasein es propiamente un ser para la muerte, en la medida que asume su culpa (el Dasein es un ser culpable porque no se ocupa de su ser) para ocuparse de su existencia. En esto estriba el ser-culpable en relación con el fenómeno de la muerte y la resolución.

En sintonía con lo anterior dice Heidegger: “La resolución sólo comprende el <<poder>> del poder-ser-culpable cuando se <<cualifica>> como un estar vuelto hacia la muerte” (*SuZ*, 306/322). No se olvide que para Heidegger el ser-culpable no tiene que ver con un asunto moral o religioso, sino con el estado de caída del Dasein en el mundo, estado en el que se encuentra arrojado como una existencia impropia. Pero en tanto que existe el Dasein es su ser-culpable y ha de responsabilizarse de ello. Es culpable en tanto ha caído en el mundo.

La expresión “el Dasein ha caído en el mundo”, tampoco ha de entenderse en un sentido religioso, no en el sentido de haberse entregado al mundo y sus pasiones, sino a su condición existencial cotidiana en la que se encuentra el Dasein. Esto es, desde el momento en que el Dasein viene al mundo existe entregado a lo que en él se dice y, por lo tanto, existe distanciado de su ser. No obstante, en la posibilidad de existir el Dasein es capaz de elegir si continua en ese estado de culpabilidad o si ha de proyectar una comprensión de su propio ser. Así pues, solamente a través de la resolución el Dasein obtiene una visión de su situación hermenéutica y se descubre como existencia propia.

En tal sentido, la resolución cumple una función fundamental en torno al modo de ser propio del Dasein: “Una vez que la resolución, adelantándose, ha introducido en su poder-

ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del Dasein no puede ser ya *superada* por nada más” (SuZ, 307/323). Para Heidegger, la resolución conduce al Dasein ante la verdad originaria de su existencia. Es un ser finito. No obstante, el Dasein no se termina mientras es, empero no se olvide que ha comenzado a ser. Por ende, el Dasein es pura posibilidad porque está caracterizado esencialmente por el poder-ser. Por lo tanto, es.

b) El fenómeno del instante

En el §68b de *Ser y tiempo*, Heidegger se plantea “la tarea de mostrar la estructura ontológica del temple anímico en su constitución tempóreo-existencial” (SuZ, 340/355). Esta tarea por lo pronto es general, a lo largo del inciso b, Heidegger se ocupará de concretizar esta tarea mediante la caracterización de la temporalidad del miedo y de la angustia. Respecto del primero concluye que:

La temporalidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente. La interpretación común del miedo intenta, por lo pronto – conforme a su orientación por lo que comparece intramundaneamente –, determinar el ante qué del miedo como <<mal futuro>> y, correspondientemente, la relación con éste como una espera (SuZ, 342/357).

Con relación a la angustia escribe el filósofo alemán:

Aunque el presente de la angustia está *retenido*, no tiene empero todavía el carácter del instante, que se temporiza en el acto resolutorio. La angustia sólo lleva al estado de ánimo de un *posible* acto resolutorio. Su presente mantiene al instante – que es el modo como ese presente, y sólo él, es posible – *a punto de producirse* [auf dem Sprung] [...] La angustia sólo puede irrumpir de un modo propio en un Dasein resuelto (SuZ, 344/359).

Por tanto, Heidegger llega a la siguiente distinción de estos dos estados de ánimo: “La angustia se origina a partir del futuro de la resolución; el miedo, desde el presente perdido.” (SuZ, 344/359). Por ende, para Heidegger, el miedo está constituido por el futuro impropio del estar a la espera y la angustia está constituida por el futuro propio de la resolución desde el cual el instante se temporiza (Cfr. SuZ, 338/354).

Con lo anterior, se puede afirmar que el instante es el “presente retenido en la temporalidad [originaria] propia, y que por ende es un *presente propio*” (SuZ, 338/353), el cual se entiende en el sentido activo del éxtasis, como aquella “salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale fuera de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse” (SuZ, 338/353).

Finalmente, vale la pena tomar en cuenta la conclusión que obtiene Katharina von Falkenhayn en su disertación acerca del instante en Heidegger. La filósofa alemana sostiene que el instante es la “temporización de la unidad de los éxtasis de la temporalidad originaria.” (Falkenhayn, 2003: 228). Esto se entrevé al final del §45 de *Ser y tiempo*:

Con esto se prepara la comprensión para una temporización aún más originaria de la temporalidad originaria. En ella se funda la comprensión del ser que es constitutiva del ser del Dasein. La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo en el horizonte del tiempo (SuZ, 235/251).

Estas consideraciones condujeron a Heidegger en el §65 a plantear que la temporalidad originaria “no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que *su esencia es la temporización* en la unidad de los éxtasis” (SuZ, 329/344). Por tanto, la esencia de la

temporalidad originaria y *lo que unifica* los éxtasis temporales es el instante propio, en la medida que es un presente que está por producirse.

Dado que la temporización puede determinarse primariamente desde los éxtasis (Cfr. SuZ, 329/344), Heidegger entiende que la temporalidad originaria sea un fenómeno unitario:

El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que se presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporalidad originaria* (SuZ, 326/341).

Con lo que hemos expuesto acerca del instante como *un presente retenido en la temporalidad propia* aceptamos de esta manera la interpretación de Falkenhayn (2003), quien asume que el instante es la *temporización de la unidad de los éxtasis* de esta temporalidad.

El recorrido seguido en este capítulo tercero tuvo por objetivo mostrar cómo a través de la angustia ontológica se accede a la temporalidad originaria del Dasein, la cual se reveló como temporalidad extático-horizontal, esto quiere decir que desde la temporalidad originaria la existencia humana obtiene una comprensión de su ser como finitud y como ser futuro. Gracias a que el Dasein es un ser que se proyecta como posibilidad, se interpreta que la unidad de los éxtasis esté determinada por este proyectarse, lo que da lugar a que el instante propio se temporeice desde el futuro propio, esto quiere decir que el instante no debe ser entendido como un ahora, sino como *un presente que está por producirse*. En este sentido, el instante se muestra como temporización de la unidad de los éxtasis.

Ahora bien, ha de tomarse en cuenta la importancia del temple fundamental de la angustia en este hacer patente el instante en sentido propio, ya que si el presente no se encuentra retenido en la angustia no puede ser posible el instante.

En sintonía con lo expuesto en esta investigación, se estudiará el temple afectivo fundamental del aburrimiento profundo como modo de apertura y como modo de mostración de la temporalidad originaria de la existencia humana en el siguiente capítulo.

Casi todos los hombres nos aburrimos inconscientemente. El aburrimiento es el fondo de la vida, y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor. La niebla de la vida rezuma un dulce aburrimiento, licor agridulce. Todos estos sucesos cotidianos, insignificantes; todas estas dulces conversaciones con que matamos el tiempo y alargamos la vida, ¿qué son sino dulcísimo aburrirse? (Miguel de Unamuno, *Niebla*)

El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente. (Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*)

CAPÍTULO CUARTO: EL ABURRIMIENTO PROFUNDO COMO CAMINO QUE MUESTRA EL TIEMPO ORIGINARIO

En la tarde del 24 de julio de 1929 tuvo lugar en el aula magna de la Universidad de Friburgo la lección inaugural de Martin Heidegger titulada “¿Qué es metafísica?” (Petzet, 2007: 25). Esta conferencia es relevante para esta investigación no sólo porque representa un puente comunicante entre *Ser y tiempo* y las lecciones del semestre de invierno de 1929/30: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit)* en torno a la relación tiempo y afectividad, sino porque presenta por primera y única vez el tema del aburrimiento en contraste con la disposición afectiva fundamental de la angustia.

En la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), como ya se mencionó, se hace mención del aburrimiento profundo y a la par se plantea el rol que juega la angustia en tanto que reveladora de la nada, esto en oposición a la ciencia. En dicha conferencia, el filósofo alemán sostiene que la situación científica niega rotundamente la pregunta por la nada porque no le ofrece justamente una explicación de las cosas, sino que más bien las niega. En el contexto expositivo y aclarativo de la pregunta por la nada, Heidegger distingue el comportamiento científico del filosófico. De esta distinción podemos a su vez declarar dos importantes diferencias en torno al asunto de indagación de cada una: (i) Por un lado, sólo la filosofía es capaz de preguntarse por la nada y en la medida que lo hace es filosofía; (ii) por otro lado, en la medida que la ciencia omite la pregunta por la nada, abandona con ello su fundamento y su posibilidad de realización (Cfr. GA 9, 106/95 y 121/107).

Así pues, para Heidegger la nada es precisamente el fundamento del conocimiento científico, es, digamos, su condición de posibilidad ontológica, empero *la nada* es, además, condición de posibilidad de la comprensión. Alfred Denker (2011: 101) considera que la nada es condición de posibilidad de la comprensión, en la medida que podemos trascender en la experiencia de la nada sobre el ente en general.

Ahora bien, tanto en *Ser y tiempo* como en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) la nada se revela por medio de la angustia ontológica. En la conferencia, Heidegger se pregunta cómo puede donarse la nada, dado que no es un ente que pueda ser captado teóricamente; sin embargo, puede ser dada a partir de la operación metódica del aburrimiento, el cual revela la totalidad de lo ente (GA 9, 111/98), no como algo aprehensible, lo cual es imposible, sino como un encontrarse en medio de lo ente, incluso cuando el Dasein no se ocupa de él.

En tal sentido, al Dasein le sobrecoge ese <<todo>> de lo ente, mediante la invasión del aburrimiento profundo; esto es, irrumpe cuando “uno está aburrido” (GA 9, 110/98). Llama la atención que en esta conferencia se mencione por primera vez al aburrimiento profundo como niebla silente (GA 9, 110/98), expresión que se encontrará presente tanto en las lecciones del 29/30 (GA 29/30, 115/109, 117/111 y 119/113) como en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) (GA 80.1, 261, n. 8). Más adelante me ocuparé de aclarar el sentido de esta expresión.

Las meditaciones en torno a la totalidad de lo ente mediante el aburrimiento profundo permiten que se plantee la pregunta por el temple que posibilita la revelación de la nada. Por tal motivo, Heidegger caracterizará la nada desde la angustia y la distinguirá del miedo, al

señalarla esencialmente, como algo imposible de determinar. Por tal motivo, al no tratarse del miedo por algo determinado, el Dasein no se extravía, sino que le sobreviene una calma muy particular (GA 9, 111/99). Este estar calmo indica que no se trata del miedo, sino del angustiarse mismo como posibilidad ontológica de aquél.

Dado que la totalidad de lo ente es revelado por el aburrimiento profundo, y en la medida en que la angustia suspende esta totalidad de lo ente, revela la nada originaria (GA 9, 112/100 y 117/104). Así pues, el tratamiento del aburrimiento profundo en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) responde a la necesidad de preguntar por la nada, en la medida que es el paso previo que deberá ser negado (no como aniquilamiento del ente ni como enunciación negativa, sino como el ente que escapa en su totalidad) para que la nada se muestre (Cfr. GA 9, 109/97 y 113-114/101). En el contexto de la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), esto se confirma en la elaboración de la pregunta por la nada (GA 9, 112/100) y en la respuesta a esta pregunta, en la medida que la angustia vuelve caduco lo ente en su totalidad (GA 9, 113/101).

Finalmente, la conferencia aludida cierra con la pregunta fundamental de la metafísica, es decir, del preguntar que sobresale más allá de lo ente como tal (Cfr. GA 9, 118/105): “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (GA 9, 122/108). La respuesta fue anunciada por Heidegger algunas páginas atrás: “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada” (GA 9, 114/102). Con ello, el filósofo alemán pone el dedo en el renglón de que la nada posibilita el carácter manifiesto de lo ente para (no mediante) el Dasein. De este modo, el maestro de la Selva Negra responde la pregunta por la nada en su conferencia (Cfr. GA 9, 115/102).

Con lo anterior, surge aquí un debate en torno a si, a partir de esta conferencia y de modo fundamental en las lecciones del 29/30, el aburrimiento profundo sustituye a la angustia como temple de ánimo fundamental que revela lo originario o si se trata de un profundizar en el tema del temple que, aunque de modo diferente, apunta a una misma dirección. Comentaré brevemente este asunto mediante la exposición de la postura del filósofo español Pablo Redondo Sánchez y Pilar Gilardi, con la intención de tomar una posición al respecto y para justificar mi proceder indagativo en este escrito.

En primer lugar, Pablo Redondo (2005) sostiene que hay una sustitución en torno al temple fundamental. Acierta al observar que la angustia no se tematiza en el curso del semestre de invierno de 1929/30, a diferencia de lo que ve en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), donde la angustia, a juicio suyo, gozaba de una primacía incluso por encima del aburrimiento. Pero en las lecciones aludidas (1929/30), sostiene Redondo (2005) que ese protagonismo cambió. Situado en este posicionamiento el filósofo español cree que Heidegger estaba buscando un único temple fundamental. En este sentido Redondo (2005: 161) declara: “Después de un lustro de claro dominio, la angustia cede su lugar privilegiado al aburrimiento (*Langeweile*), que sólo había aparecido incidentalmente con anterioridad y que ahora es el protagonista absoluto”.

En confrontación con lo anterior, Pilar Gilardi (2014) no comparte esta opinión, sino más bien plantea que tanto la angustia como el aburrimiento profundo son equivalentes en torno a lo que apuntan:

A nuestro parecer, dicho texto [*Los conceptos fundamentales de la metafísica*] no debe leerse de manera desvinculada con *¿Qué es metafísica?*, ya que una lectura superficial podría sugerir que en *Los conceptos fundamentales* se abandona lo dicho en la conferencia inaugural a propósito de la angustia para

privilegiar ahora el aburrimiento, como si se tratara de ir buscando un único estado de ánimo fundamental. Definitivamente no es esta nuestra opinión. La lectura conjunta de ambos textos sugiere justamente que lo fundamental de dichos estados de ánimo consiste en revelar la nihilidad del tiempo. Tiempo y nada, tal y como se plantea en estas obras, se pertenecen de manera total (Gilardi, 2014: 23).

En “Metafísica y *Stimmung* en la ontología fundamental de Martin Heidegger”, Pilar Gilardi (2015) conservará esta idea:

En la medida en que el tiempo no es un ente, es expresión de la nada. La nada es otro nombre para expresar la temporalidad comprendida como finitud radical. En la medida en que el tiempo no es ente, debido a su propia constitución como éxtasis, puede entonces comprenderse como nada (Gilardi, 2015: 109).

Por mi parte, coincido con la apreciación de Pilar Gilardi porque Heidegger justamente en 1929 está desplegando la ontología fundamental como metafísica del *Dasein*, en la medida que “la metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo” (GA 80.1, 218, 240-251; Cfr. GA 9, 122/107)¹¹⁴. Por lo cual no vemos en estos trabajos del filósofo alemán una ruptura de su pensamiento, sino una radicalización. Respecto a la opinión de Gilardi, añadiría que las lecciones aludidas deben leerse a la par de la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) y deben leerse junto a la conferencia sostenida en dos ocasiones en diciembre de 1929 y en marzo de 1930 titulada “La actual situación problemática de la filosofía” (*Die heutige Problemlage der Philosophie*), publicada en el volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe* en el año 2016.

¹¹⁴ Dichas intenciones se muestran abiertamente declaradas por parte de Heidegger en la conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*” (24 de enero de 1929) (*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, 24. Januar 1929).

Con lo anterior, he planteado una presentación del tema del aburrimiento también he sugerido que el tema del temple y del tiempo tematizado en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 debe ser tratado en contraste con la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) y con la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30). En lo que sigue presentaré las lecciones que se ocupan del temple del aburrimiento profundo y justificaré la importancia de analizar la relación entre la esencia del tiempo y el aburrimiento profundo.

§24. Presentación de las lecciones sobre el aburrimiento profundo: el análisis del tiempo y el aburrimiento

En el semestre de invierno de 1929/30, Martin Heidegger imparte en la Universidad de Friburgo una lección que se titula *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*). Estas lecciones tuvieron lugar en el Auditorio I de la Universidad de Friburgo, cuatro días a la semana de cinco a seis de la tarde (Petzet, 2007: 25-26). Llama la atención el título con el que fue anunciado el curso, ya que según el testimonio de Walter Bröcker y Heinrich Wiegand Petzet (2007), oyentes de estas lecciones, comunicaron que en el tablón de anuncios el subtítulo no decía <<Mundo, finitud, soledad>> (*Welt -Endlichkeit – Einsamkeit*), sino <<Mundo, finitud, aislamiento>> (*Welt – Endlichkeit – Vereinzelung*)¹¹⁵. Debido a que Heidegger no tachó ni en su manuscrito ni en la primera redacción a máquina la palabra “soledad” (*Einsamkeit*) para sustituirla por la palabra “aislamiento” (*Vereinzelung*), el editor

¹¹⁵ Wiegand Petzet (2007: 25) dice en su libro *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)* que en su último semestre en Friburgo se signó para asistir al curso de Heidegger titulado: “Cuestiones fundamentales de la metafísica (Mundo, Finitud, Aislamiento)”.

del volumen 29/30, Friedrich Wilhelm von Herrmann, decidió conservar esta palabra en el título (véase epílogo del editor von Herrmann, 1983, en GA 29/30, 537/439). Klaus Opilik (1993) piensa que con la tríada mundo, finitud, soledad, no se nombra otra cosa que el margen de maniobra de la aperturidad del Ahí. Por eso, Opilik asume que este es el tema rector de estas lecciones (Opilik, 1993: 144 y 158). Tomaremos esto como acierto, ya que, con la tematización del aburrimiento, Heidegger pretende profundizar en los caracteres temporales de la existencia humana en las interpretaciones de las formas del aburrimiento.

Como se sabe, esta lección tiene una memoria (*zum Gedächtnis*)¹¹⁶ para Eugen Fink y tiene un apéndice con motivo al sexagésimo cumpleaños de este filósofo¹¹⁷, quien expresó repetidamente a Heidegger el deseo de que esta lección se publicara antes que todas las demás. En el proyecto que se tenía de la obra integral (*Gesamtausgabe*), se había pensado que este curso precedería a los cuarenta y cinco volúmenes correspondientes a los cursos de Heidegger (Agamben, 2006: 93), pero se publicó en 1983 seguido de doce cursos que fueron sostenidos antes y después de éste¹¹⁸.

¹¹⁶ GA 29/30, V: Eugen Fink zum Gedächtnis: “Er hat diese Vorlesung mit nachdenksamer Zurückhaltung gehört und dabei schon eigenes Ungedachtes erfahren, das seinen Weg bestimmte. Vermutlich ist hierin der Grund zu suchen, weshalb er in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt den Wunsch äusserte, diese Vorlesung möchte vor allen anderen veröffentlicht werden.”

¹¹⁷ De acuerdo con Agamben (2006: 93): “En 1975, un año antes de su muerte, corrigiendo el texto del curso para su publicación (que aparecería recién en 1983, como volumen XXIX-XXX de la *Gesamtausgabe*), [Heidegger] agrega *in limine* una dedicatoria a Eugen Fink”.

¹¹⁸ Como se sabe, las primeras lecciones que se publicaron de la edición integral no fueron precisamente las primeras que impartió Heidegger (éstas más bien se publicaron al final), sino las lecciones intermedias, es decir: las lecciones de Marburgo, y, posteriormente, las últimas lecciones de Friburgo. En tal sentido, los cursos que se publicaron antes de las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 según su orden de aparición las podemos presentar en dos bloques, a saber: las que corresponden a las lecciones de Marburgo (1923-1928) y las que atañen a las últimas lecciones de Friburgo (1928-1944). Correspondientes a las lecciones de Marburgo se encuentran: GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) en 1975; GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926) en 1976; GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28) en 1977; GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928) en 1978 y GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925) en 1979. En cuanto a las lecciones de Friburgo se publicaron antes de *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* las siguientes: GA 55: *Heraklit* (SS 1944) en 1979; GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930/31) en 1980; GA 39: *Hölderlins*

La lección del 29/30 se encuentra en el medio del paso de la ontología fundamental del Dasein al paso de la metafísica del Dasein. Es decir, el curso es una bisagra entre *Ser y tiempo* y los *Aportes a la filosofía*, en la medida que desarrolla el tema del mundo más allá de lo tematizado en la obra del 27. En su camino filosófico, Heidegger está pensando ir más allá de la ontología fundamental porque pretende desplegar sus elementos para transformarla en una metafísica del Dasein en la que mediante la radicalización del lenguaje filosófico (Xolocotzi, 2014: 110) sea capaz de despertar con claridad suficiente la pregunta por el ser de lo ente en un sentido más originario, con la intención de comprender el concepto de ser de una manera efectiva (GA 80.1, 233-237).

En estas intenciones se inscriben las lecciones del semestre de invierno de 1929/30, las cuales son relevantes para la investigación de la esencia del tiempo porque arroja, además de lo obvio (el análisis de los templos de ánimo), un examen concienzudo de las tres formas del aburrimiento y sus momentos estructurales en clara relación con el tiempo de la existencia, para finalmente colocar al aburrimiento profundo como el templo que nos da a preguntar por el mundo, la finitud y la soledad. Preguntas que el propio filósofo alemán vincula con el tiempo. Por ende, estas preguntas tienen sus raíces en la pregunta por la esencia del tiempo y de modo unitario se refieren a la pregunta fundamental de la metafísica, a saber, la pregunta por el ser y el tiempo (GA 29/30, 256/221). Pero tal pregunta ontológica no puede

Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (WS 1934/35) en 1980; GA 33: *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931) en 1981; GA 31: *Vom Menschen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930) en 1982; GA 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"* (WS 1941/42) en 1982 y GA 54: *Parmenides* (WS 1942/42) en 1982. Como ya se señaló, las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) no se habían publicado porque, de acuerdo con el informe del editor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, no se conservaban los manuscritos originales de éstas.

originarse ni desarrollarse sin el esclarecimiento de la esencia del tiempo. Por ello, la presente investigación se ocupa de exponer en qué consiste este intrincado problema.

Con la finalidad de centrarme en el problema de la esencia del tiempo, no me ocuparé de exponer el exhaustivo análisis preliminar que presenta Heidegger en su curso de 1929/30 sobre cómo despertar un temple de ánimo fundamental, sino que más bien, me enfocaré en destacar cómo desde la primera forma del aburrimiento ya se da una relación con el tiempo. Para ello, compararé las lecciones del semestre de invierno de 1929/30: *Los conceptos fundamentales de la metafísica* con la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30).

Me interesa destacar el papel que el aburrimiento profundo tiene como modo de acceso al ser pensado como ser desde el tiempo. Por tal motivo, el estudio de los párrafos §§29-36 correspondientes al cuarto capítulo de las lecciones del 29/30 en contraste con la conferencia señalada será decisivo, porque en dichos análisis Heidegger revelará el problema fundamental que aquí nos concierne: el problema de la esencia del tiempo. El filósofo de Friburgo caracterizará este problema a través de una interpretación teórica (*Interpretation*) de los dos momentos estructurales de las tres formas del aburrimiento que fueron obtenidos en el análisis de la primera forma del aburrimiento (el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas*), empero, el planteamiento correcto del problema de la esencia del tiempo se ejecutará en la interpretación de la tercera forma del aburrimiento: el aburrimiento profundo. Sin embargo, en este indagar surgen problemas de tipo metodológicos, a saber: ¿cuáles fueron los obstáculos y limitaciones que Heidegger enfrentó en esta tarea indagativa en torno al esclarecimiento de la esencia del tiempo desde el aburrimiento?

a) Cuestiones metodológicas: obstáculos y limitaciones

En las lecciones del 29/30 Heidegger pretende determinar conceptualmente tanto la esencia del aburrimiento profundo como la esencia del tiempo. La vía puede ser planteada de dos maneras: (i) mostrando la esencia del tiempo desde el aburrimiento profundo; y (ii) mostrando la esencia del aburrimiento desde la esencia del tiempo (Cfr. GA 29/30, 214/185). Como tal, la vía que se elija presenta el mismo problema, dado que esencialmente remiten a lo mismo: a la mostración de la esencia temporal de la existencia humana. El maestro de la Selva Negra opta por la primera porque el aburrimiento, en la medida en que disponemos de una familiaridad con él, lo conocemos mejor que la esencia del tiempo, la cual es intrigante y desconocida. Pese a que la tarea es difícil, el filósofo alemán la considera clara y realizable; la dificultad reside en la aparición de una serie de obstáculos y limitaciones que Heidegger enfrenta en su indagación. Por tal motivo, vale la pena considerar los obstáculos y las limitaciones que entran en juego en este intento fenomenológico por esclarecer la esencia del tiempo de la existencia humana. Empezaré por los obstáculos.

***α*) Obstáculos**

Heidegger pretende entender la esencia del tiempo no en un sentido superficial sino en un sentido profundo. Pero de ello, dice Heidegger, no sabemos nada. La dificultad se agudiza en los obstáculos conceptuales que se presentan desde el principio de la investigación de la esencia del tiempo, a saber: (i) interpretar el aburrimiento profundo desde la concepción vulgar del tiempo (GA 29/30, 213/184); (ii) interpretar el tiempo desde la concepción del hombre como sujeto racional (GA 29/30, 201/175). Estos obstáculos no permiten avanzar en el esclarecimiento de la esencia del aburrimiento ni mucho menos en la esencia del tiempo

porque conciben tanto el uno como el otro como entidad presentante, empero, como ya se ha venido planteando en trabajos anteriores a este, Heidegger no visualiza el tiempo como algo objetivo o subjetivo, sino como existencia humana.

En tal sentido, el filósofo alemán considera que la interpretación del aburrimiento profundo es el camino adecuado para develar la esencia temporal de la existencia porque suspende la concepción del hombre como plexo de vivencias, esto significa que el tiempo no puede ser descubierto por la conciencia (Cfr. GA 29/30, 201/175), sino por la propia existencia, en la medida que se deja templar por el aburrimiento tiene un cierto acceso a su temporalidad. Consecuentemente, el mago de Meßkirch atribuirá al aburrimiento profundo el carácter de camino iluminador, ya que es decisivo para avanzar hacia el esclarecimiento de la esencia del tiempo. ¿Representa el aburrimiento profundo el único camino para esclarecer la esencia del tiempo? En el contexto de las lecciones del 29/30, Heidegger no niega que existan otras vías, empero, no dice cuáles.

Se han señalado los obstáculos, pero qué con las limitaciones. Como se sabe, por experiencia, en la investigación científica, filosófica o de cualquier tipo, se presentan al investigador no sólo obstáculos, sino también limitaciones. Como es de esperarse en las lecciones del 29/30, Heidegger enfrenta limitaciones metódicas que le hacen dudar sobre el progreso de su interpretación, no obstante, en ello hay meditaciones que valen la pena analizar para comprender no sólo la dificultad de la tarea, sino los resultados que se obtienen del pensar que medita.

β) Limitaciones

En su polémico *Tratado contra el método* (*Against Method*) el filósofo vienés Paul Feyerabend advirtió que “*todas las metodologías, incluso las más obvias, tienen sus limitaciones*” (Feyerabend, 2010: 16)¹¹⁹. Pese a que esta declaración la hizo para cuestionar la existencia de un único método científico que garantice la obtención de descubrimientos científicos y de ahí la necesidad de considerar otras vías y recursos de investigación, la limitación metódica aplica también para la fenomenología hermenéutica, ya que en el curso del semestre de invierno de 1929/30 Heidegger destaca este topar con pared en la pretensión de develar la esencia del tiempo.

Con lo anterior, además ha de tomarse en cuenta que los temas que Heidegger interpreta en las lecciones del 29/30, no son cósmicos, dado que se trata de los caracteres ontológicos que determinan al Dasein, además, este último fue insistentemente señalado – en trabajos anteriores por el propio Heidegger – no como una esencia, sino como existencia. Esto complica aún más la labor del método fenomenológico en su intento por develar la cosa misma, ya que no trata con algo que se pueda constituir en la conciencia, sino con un ser que se resiste a ser mostrado.

En tal sentido, se observa que en el §32 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger tiene por objetivo exponer el carácter temporal de la tercera forma del aburrimiento. Sin embargo, en esta consideración fenomenológica, el filósofo alemán descubre que su investigación topa con un límite, ya que el asunto estudiado presenta una peculiar dificultad por dos motivos: (i) el ocultamiento del carácter temporal del aburrimiento

¹¹⁹ AM 16 “*All methodologies, even the most obvious ones, have their limits.*”

profundo (GA 29/30, 214/185 y 225/193); y (ii) el cuestionamiento planteado no posee una base para su formulación, esto se puede expresar en forma interrogativa: ¿Cómo mostrar el carácter temporal del aburrimiento si antes no se ha asegurado suficientemente la esencia del tiempo? (GA 29/30, 225/194)

Por los motivos señalados, Heidegger se da cuenta que el camino que ha seguido, al carecer de una base suficiente sobre la esencia del tiempo, conduce directamente a la oscuridad de lo investigado. No obstante, para Heidegger, ello no constituye una razón suficiente para abandonar el camino, sino que más bien invita a continuar en él hasta topar con un límite. En este sentido, la investigación fenomenológica topa con un límite porque lo que se investiga no es como tal un ente que se pueda capturar conceptualmente, sino que se trata de un modo de ser de la existencia, la cual se torna más difícil de seguir profundizando en ella, porque la *mirada previa* se hace cada vez más oscura (GA 29/30, 228/196). Más adelante detallaremos cómo y por qué la mirada previa se oscurece.

Con lo anterior, Heidegger escribe que conforme nos preparamos para la profundidad esencial del aburrimiento, notamos que no se muestra nada de tiempo, como si estuviéramos cegados por la proximidad de la esencia del aburrimiento (GA 29/30, 213/184). Heidegger dice que sólo nos resta una cosa: continuar la interpretación y violentar la estructura temporal del aburrimiento profundo a fin de hacerla corresponder con las estructuras de las otras dos formas del aburrimiento, a saber: el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas* (GA 29/30, 214/185).

Naturalmente, se puede pensar que, en este andar, el meditar filosófico no ha llegado muy lejos, en la medida que el tiempo se ha hecho más enigmático que al principio.

Consecuentemente, no se puede negar un avance importante en términos de lo investigado. Pese a que en el proceso se cuestione acerca de lo obtenido en este avance de investigación fenomenológica detallada en el curso de Heidegger, paradójicamente respecto de este avance que intenta dilucidar la naturaleza del tiempo, se llega a la conclusión que éste se ha vuelto más enigmático para nosotros “cuando pensamos en el horizonte del tiempo, en su amplitud, en su función horizontal, y finalmente en la conexión de este horizonte con aquello que llamamos instante” (GA 29/30, 228/196). Por ende, entendido en sentido auténtico, el tiempo se oculta.

A fin de mostrar lo obtenido por Heidegger en el curso acerca de la investigación de la esencia del tiempo, ejecutaré en lo que sigue dos momentos de análisis comparativos con la intención de resaltar el papel del aburrimiento profundo como temple fundamental que exhibe, con los límites ya señalados, la temporalidad del Dasein. El primer momento comparativo consiste en señalar las semejanzas y diferencias establecidas entre las lecciones del 29/30 y la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30).

El segundo momento de análisis comparativo mostrará que las tres formas del aburrimiento se corresponden con las tres formas de los fenómenos expuestos en el parágrafo 7a de *Ser y tiempo*, con la intención de destacar al aburrimiento profundo como fenómeno originario de la temporalidad originaria de la existencia humana.

§25. Análisis comparativo de las tres formas del aburrimiento

Casi a la par de las lecciones del semestre de invierno de 1929/30: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Martin Heidegger sostendría la conferencia titulada “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) donde se

presenta, a modo de síntesis de las lecciones del 29/30, el cómo estamos actualmente templados, con la intención de mostrar el enraizamiento de las formas del aburrimiento en la temporalidad originaria para señalar cómo el aburrimiento profundo, al estar enraizado en la temporalidad originaria, es el temple fundamental que muestra la esencia temporal de la existencia. Esta conferencia fue presentada en dos momentos y sitios diferentes: La primera vez que tuvo lugar fue en la Sociedad Kant en Karlsruhe el 4 de diciembre de 1929; la segunda fue sostenida el 21 de marzo de 1930 en la Asociación Científica en Ámsterdam.

La conferencia aludida tiene la particularidad de tratarse de un escrito posterior a las lecciones del 29/30, sin embargo, fueron escritas y presentadas casi a la par de éstas. Por tal motivo, en esta investigación se toman en cuenta estas fuentes, a fin de brindar mayor claridad sobre la tematización del aburrimiento en el pensamiento de Heidegger. Para lograr este objetivo compararé (siguiendo la exposición del propio Heidegger) una por una las formas del aburrimiento en sus respectivos apartados. El punto de partida que tomaré para establecer la comparación serán los temas expuestos en la propia conferencia, pero la complementaré con detalles que se encuentran indicados en las lecciones.

a) La pregunta que posibilita la tematización de la primera forma del aburrimiento

La primera sección de la segunda parte de la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) se titula: “¿Qué pasa con nosotros mismos?”; esta pregunta es decisiva para Heidegger, en la medida que encauza su investigación en torno al fundamento de la existencia. ¿Cómo surge este interrogar por nuestra situación? A partir del diagnóstico de la cultura Heidegger descubre que la filosofía de la cultura ha fijado al hombre para asignarle un papel protagonista en el mundo. No obstante, el filósofo de Friburgo cuestiona

dicho papel mediante la enunciación de ciertos acontecimientos actuales que ponen en entredicho la centralidad del hombre. Frente a la técnica, la economía, la guerra, ¿cómo puede el hombre seguir siendo el protagonista del mundo si estos acontecimientos lo colocan en la insignificancia? En este contexto, el hombre ya no puede aspirar a ser interesante, sino a volverse aburrido (GA 29/30, 115/109; GA 80.1, 261).

Por tal motivo, el maestro de la Selva Negra puede traer a colación el tema del aburrimiento como el temple por el cual nos tenemos a nosotros mismos. En este tenor, el filósofo plantea en la conferencia la pregunta: “¿Acaso es el final para nosotros de tal forma que ha despertado un profundo aburrimiento oculto en el fundamento de nuestro Dasein?” (GA 80.1, 261) Esta pregunta se formula insistentemente en otros términos en la lección del 29/30: “¿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?” (GA 29/30, 115/109, 117/111, 119/113).

Con arreglo a esta última formulación de la pregunta podemos indicar dos cosas: (i) Heidegger juega con la metáfora de la niebla silente para señalar la falta de claridad sobre el carácter oculto y silencioso del aburrimiento; (ii) la razón por la cual el aburrimiento se comporta como una niebla silente es porque se mueve en las profundidades de la existencia. Si el aburrimiento es una niebla silente que anuncia una profundidad en el camino en el cual ya nos encontramos de camino, ¿acaso no nos invita a penetrar en él?

b) El desconocimiento de la esencia del aburrimiento

Mediante un interesante cuestionamiento en torno a nuestra situación actual, Heidegger no sólo ha introducido el tema del aburrimiento, sino que lo ha hecho relevante para la

investigación al indicarlo como el temple que está próximo a la profundidad de la existencia humana. Por tal motivo, tiene que ser develado; pero dado que se trata de un temple que se mueve en las profundidades de la existencia, y pese a que lo hemos experimentado alguna que otra vez en nuestras vidas, se colige que su esencia no es asequible de buenas a primeras, sin embargo, disponemos de una cierta comprensión de él: “*Tan conocido es el aburrimiento, tan extraña y desconocida nos sigue siendo su esencia*” (GA 80.1, 261). En las lecciones del 29/30, el aburrimiento fue señalado como algo que quizá nadie conozca (GA 29/30, 116/110) o como algo que quizá no conocemos porque de modo general no comprendemos su esencia (GA 29/30, 122/115). De acuerdo con Aristóteles, no es posible brindar una definición de algo sin su esencia (*Top.* A 5, 101b38 y VI 2, 130b26; *Met.* Δ 6, 1016a34; *An. Post.* β 3, 91a1). Por eso, pretender ofrecer una definición del aburrimiento en las condiciones expuestas resulta problemático, pero ¿acaso es este el interés de Heidegger?

c) ¿Por qué no se pretende una definición del aburrimiento?

Dado que no conocemos la esencia del aburrimiento no es posible brindar una definición de éste, empero, Heidegger advierte que esa no es su intención, sino más bien hacer patente un *estar templado oculto* de nuestro Dasein (GA 80.1, 262). Heidegger tampoco persiguió la intención de definir al aburrimiento en sus lecciones de 1929/30, pese a que dijera que en el análisis de la primera forma del aburrimiento no ganó nada para definirlo (GA 29/30, 128/120). Su intención estriba, como lo dice en la conferencia, en el estar “*trasladados en un acontecimiento fundamental* de nuestro Dasein” (GA 80.1, 262). ¿Qué quiere decir esto? La respuesta a esta pregunta puede ser doble, pero guardando el mismo sentido: (i) el aburrimiento profundo es un temple fundamental porque nos da una idea de nuestra profundidad (GA 80.1, 262); (ii) el aburrimiento superficial debe revelarse como

aburrimiento profundo, es decir, para que se vuelva esencial, el aburrimiento debe templarnos en el fondo de nuestra existencia (GA 29/30, 122/115). ¿Cómo nos temple el aburrimiento en el fondo de nosotros mismos?

d) “El ser aburrido por algo”: Los ejemplos del libro, la espera en la estación de tren y el pasatiempo

El aburrimiento llama la atención no sólo porque será puesto como temple fundamental que tiene una estrecha relación con la profundidad de la existencia, sino porque guarda una relación con el tiempo. En este sentido, además de lo mencionado, se establece una relación entre el tiempo y la existencia teniendo por intermediario el aburrimiento en su primera forma. Para señalar la conexión señalada, comenzaré por mostrar el sentido que guarda la palabra aburrimiento en alemán y, posteriormente, mediante dos ejemplos confirmaré dicha relación.

Desde el vocablo mismo, Heidegger advierte en las lecciones del 29/30 que el aburrimiento tiene un sentido temporal, ya que “*Langeweile*” significa literalmente “momento largo” (GA 29/30, 120/113-114). Cabe señalar que en esta primera forma el aburrimiento “es lo más cotidiano y lo más conocido” (Opilik, 1993: 162). Por otro lado, el aburrimiento indica un modo como estamos respecto del tiempo (GA 29/30, 120/114). Estas dos indicaciones del aburrimiento como “momento largo” y como “un modo de estar respecto del tiempo” serán demostradas por Heidegger mediante dos ejemplos: en el caso del primero, el filósofo utilizará el ejemplo de la espera en la estación del tren y para el segundo, se servirá del ejemplo del libro monótono y pesado.

El filósofo alemán comienza con el ejemplo del libro para señalar que lo que está en juego es tanto una cuestión objetiva como subjetiva. Cuando se dice que el libro es aburrido, se le declara como algo (objeto) que aburre, pero este modo de entender el aburrimiento es bastante superficial para Heidegger, porque deja de lado la parte “subjetiva”. El objeto por sí mismo no aburre salvo para alguien que se aburre con él. Mediante esta reflexión el mago de Meßkirch descubre que cuando nos aburrimos de un objeto, el objeto no es la causa del aburrimiento, sino que en nosotros mismos está la causa del aburrimiento.

En tal sentido, podemos subrayar las referencias que Heidegger obtiene de considerar el libro como algo aburrido: (i) referido a la cosa misma, el libro es pesado y monótono; (ii) al decir que el libro no nos incumbe hace *referencia a nosotros*, indica el modo como nos *incumbe* o como no nos incumbe algo (GA 29/30, 129/120-121). Es decir, el filósofo de Friburgo ha establecido una relación entre el aburrimiento y la existencia, y con ello, ha ganado una nueva base para el preguntar sobre el poder estar aburrido (*Gelangweiltwerdenkönnen*) (GA 29/30, 133/123). No obstante, en las lecciones de 1929/30, fuera de la relación causa-efecto (sujeto que se aburre-objeto que aburre), Heidegger se cuestiona el avance de esta consideración. Lo que pasa con el problema es que se ha agudizado (GA 29/30, 134/124), y conforme nuestro autor avance en su interpretación el problema se acentuará aún más.

Ahora bien, respecto al famoso ejemplo de la espera en la estación de tren podemos considerar el modo mediante el cual la existencia se relaciona con el tiempo. El ejemplo 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 árboles en la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos desde 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 (GA 29/30, 140/128)¹²⁰.

En el ejemplo, Heidegger establece una relación entre el reloj y la existencia. En la espera el tiempo se vuelve pesado, en la medida que su transcurrir se percibe largo. Las posibles actividades sujetas al deseo de hacerlas o no, no consiguen hacer que el tiempo pase. En este sentido, cuando se está aburrido el pasatiempo es difícil de encontrar. Consecuentemente, el ejemplo citado brinda para este estudio dos consideraciones: (i) la relación de la existencia con el tiempo largo mediante el uso del reloj; y (ii) la relación de la existencia con el tiempo largo mediante el pasatiempo como reacción contra el tiempo moroso.

Como se sabe por experiencia, una larga estancia no necesariamente tiene que ser desagradable, también puede ser agradable. En el caso del ejemplo, la existencia está aburiéndose en la espera del tren, y conforme consulta el reloj el aburrimiento aumenta y

¹²⁰ GA 80.1, 264-265 (traducción inédita de Ángel Xolocotzi): “Por ejemplo: Nos sentamos en una estación de tren insípida de una pequeña ruta perdida y esperamos el próximo tren.¹⁴ Estará aquí en cuatro horas. La región no es atractiva. Pero sí tenemos un libro en la mochila; así que leemos; no funciona; deliberamos una pregunta filosófica; este pensamiento se detiene pronto; entonces estudiamos itinerarios o la lista de las diferentes distancias de esta estación respecto de otras, para nosotros completamente desconocidas. [265] Vemos el reloj -apenas un poco más de un cuarto de hora; entonces salimos a la carretera - caminamos al azar de un lado a otro; sólo para hacer algo, contamos los árboles a lo largo del camino - y ya vemos el reloj de nuevo; sólo cinco minutos desde que consultamos. Desde el camino de ida y vuelta hartos nos sentamos sobre una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena y nos descubrimos viendo nuevamente el reloj - media hora - etc.” Agradezco al doctor Ángel Xolocotzi por permitirme usar su traducción inédita en esta nota al pie.

atormenta. Se trata de una experiencia desagradable y, por ende, rechazable. Así pues, cuando la existencia, en este estado de aburrimiento, observa el reloj no lo hace con la intención de saber la hora, sino para saber cuánto tiempo ha pasado. En palabras de Heidegger:

¿Qué es lo que queremos en realidad cuando miramos continuamente el reloj? Solo queremos que el tiempo haya pasado. ¿Qué tiempo? El tiempo hasta la llegada del tren. Miramos continuamente el reloj porque esperamos esa hora. Estamos hastiados de esperar, queremos liberarnos de esta espera. Ahuyentamos el aburrimiento. Por tanto, ¿el aburrimiento del que surge este mirar el reloj es una espera? En modo alguno. El aburrirse en algo no es pese a todo un esperar algo. En nuestro ejemplo la espera misma es, como mucho, lo aburrido y aburridor, pero el aburrimiento no es él mismo una espera (GA 29/30, 141/129).

Esta cita muestra, además, de la relación de la existencia humana con el tiempo del reloj, que el aburrimiento es algo que deseamos ahuyentar y que la espera no es el aburrimiento. Ciertamente en la espera hay una idea de tiempo, pero no se trata del tiempo al que se refiere el aburrimiento (porque lo que se espera remite a un acontecimiento externo), sino al tiempo de la existencia. Por otro lado, con el pasatiempo la existencia pretende huir del aburrimiento. De encontrarlo, como su nombre lo indica, el tiempo largo se convertirá en algo pasajero.

En resumen: con los ejemplos del libro y de la espera en la estación de tren, Heidegger ha confirmado que el aburrimiento no refiere estrictamente a una cosa o a una espera, sino que remite a la existencia. Por tal motivo, en la segunda forma del aburrimiento la investigación en torno a la relación tiempo-aburrimiento se encauzará en la exposición de la existencia que se aburre.

§26. La diferencia expositiva del “aburrirse con algo”

El análisis comparativo de la primera forma del aburrimiento “ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von etwas*) ha mostrado que la existencia humana establece una relación con el tiempo, en la medida en que lo que aburre no está referenciado a una cosa o a un suceso cotidiano que se prolonga, sino a ella misma. ¿Qué quiere decir esto? Que la relación que la existencia tiene con el tiempo primariamente significa un remitir a ella misma, lo que viene después, es, en todo caso, una relación con el tiempo en su forma inmediata: ver el reloj o que el libro se torne monótono. Los ejemplos expuestos en la primera forma del aburrimiento le permitieron a Heidegger descubrir los momentos estructurales de ésta: el *ser dejados vacíos* (*Leergelassenheit*) y el *darnos largas* (*Hingehaltenheit*). ¿Pueden estos momentos estructurales aprehender el aburrimiento en su segunda forma, “el aburrirse con algo”, (*Sichlangweilen bei etwas*)¹²¹?

Con lo anterior, podemos señalar una diferencia importante respecto al modo de proceder de Heidegger en relación con la presentación de la segunda forma del aburrimiento en las lecciones del 29/30 y en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30). La diferencia radica en que en las lecciones Heidegger compara la estructura de la primera forma del aburrimiento con la segunda y en la conferencia no. ¿A qué se debe este cambio? En el contexto de las lecciones, Heidegger no sabía que la comparación de la estructura de la primera forma del aburrimiento con la segunda fracasaría

¹²¹ El “sich” del *Sichlangweilen* remite a la existencia. En la medida que lo que aquí se trata, en esta segunda forma del aburrimiento, es un asunto interno, esto es, el existir mismo que yo soy, por así decirlo, y no un asunto externo como en la primera forma, a saber: un objeto o cosa.

en el intento de captar la segunda (GA 29/30, 175/154). Si la comparación realizada en las lecciones no arrojó resultados favorables, no habría motivo para incluirla en la conferencia.

Dado que la comparación mencionada no logró su cometido, Heidegger tuvo que repensar el camino. Sin abandonar la idea del pasatiempo como hilo conductor, procedió a preguntarse por el aspecto que posee aquello contra lo que se opone el pasatiempo. Dado que aquello por lo que se opone el pasatiempo es desconocido, Heidegger no intentó determinarlo ni hacerlo cognoscible, sino todo lo contrario, su estrategia estribó en establecer lo indeterminado en su indeterminación y lo desconocido en su desconocimiento. ¿A qué se refiere Heidegger con lo indeterminado y lo desconocido? Con esto, el filósofo alemán se refiere al “no sé qué” como carácter de lo aburrido, esto significa que no sabemos *qué* nos aburre (GA 29/30, 176/155).

En este sentido, la idea de contraste cobra sentido. Si en “el ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von*) lo aburrido es un ente, es algo determinado; ahora bien, si hay algo que no se sabe qué es, entonces ha de ser indeterminado. Bajo esta lógica se plantea el análisis de las características de la segunda forma del aburrimiento en oposición a las características de la primera forma. Si en “el ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von*) lo aburrido nos da largas, en “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*) nos dejamos el tiempo; si en la primera forma del aburrimiento, “el ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von*), lo aburrido nos deja vacíos, en la segunda, “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*), nos llena; sin embargo, en ambas nos aburrimos. ¿Qué colige Heidegger de esto? Que la segunda forma del aburrimiento, “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*), es más profunda que la primera, “el ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von*) (Cfr. GA 29/30, 180/158; GA 80.1, 268).

Hasta ahora he expuesto la diferencia expositiva de la presentación de la segunda forma del aburrimiento en la conferencia que trata este tema del aburrimiento con relación a la estrategia indagativa de las lecciones del 29/30 para intentar captar la estructura del “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*). En lo que sigue destacaré el modo como Heidegger descubre el momento estructural de la segunda forma del aburrimiento (el vacío) como principal coincidencia temática entre ambos escritos.

a) El pasatiempo y el vacío del “aburrirse con algo”

En la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” Heidegger trata la segunda forma del aburrimiento de manera directa, por así decirlo. Como ya se dijo en el inciso anterior, en la conferencia Heidegger omite la comparación de la estructura de la primera forma del aburrimiento con la segunda porque este procedimiento no arroja luz sobre esta última. En lugar de la comparación, la exposición de la segunda forma del aburrimiento comienza con la mención del pasatiempo que a esta le corresponde: la invitación y el fumar (GA 80.1, 266).

Párrafos más adelante se señala que en la situación de la invitación falta no sólo el pasatiempo, sino el aburrimiento, lo que ocasiona una peculiar dificultad: encontrar los momentos estructurales de la segunda forma del aburrimiento (GA 80.1, 266). A partir de aquí (GA 80.1, 267-268), la conferencia reproduce de manera fiel, aunque no estrictamente con la misma redacción, el contenido de cuatro párrafos correspondientes al §25b (GA 29/30, 178-180/156-158) de las lecciones del 29/30. En dichos párrafos están contenidos con mayor precisión y profundidad las diferencias relativas a las dos formas del aburrimiento tematizadas en el curso.

De estos párrafos podemos rescatar dos preguntas, en la medida que exhibirán un momento estructural correspondiente a la segunda forma del aburrimiento, “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*): (i) la pregunta por la posible transformación de los momentos estructurales del *ser dejados vacíos* y del *darnos largas*; y (ii) la pregunta por el “no sé qué” como aquello que nos aburre. Cabe destacar que estas preguntas no sólo exhiben en los escritos señalados un momento estructural del aburrimiento en su segunda forma, sino como se verá más adelante exhibirán el otro momento estructural del “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*) que no se tematiza en la conferencia.

Retomando el momento estructural de “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*) que se tematiza en los documentos comparados, Heidegger plantea que en la invitación no se busca nada, sino tan sólo pasar la noche. En tal sentido, nuestro filósofo afirmará que este *no buscar nada más* en la invitación es decisivo para el comportamiento de la existencia, en la medida en que en nosotros hay algo que está bloqueado y, sin embargo, ahí está lo que aburre en el aburrimiento (GA 29/30, 180/157-158; GA 80.1, 268).

En el *no buscar nada más* está en juego la propia existencia, en la medida en que al no buscar nos escurrimos nosotros mismos. Con ello Heidegger está caracterizando la dejadez del entregarse al señalar que en este comportamiento la existencia humana se entrega a aquello de lo que trata (en este caso a la situación, la invitación), dejándose a sí mismo atrás. Por ende, la dejadez del entregarse es decisiva para la formación del vacío como un momento estructural de la segunda forma del aburrimiento. Este vacío que se forma no sólo es condición de posibilidad del dejarnos vacíos de la primera forma del aburrimiento, sino que es el “no sé qué”, el cual, en un sentido más propio que el *ser dejados vacíos*, es nuestro propio sí mismo (GA 29/30, 180/158; GA 80.1, 268).

En lo que sigue me ocuparé de exponer los tres temas que se dejan de lado en la conferencia, pero que fueron destacados en las lecciones: (i) el *no ser despedidos por nuestro tiempo* como el momento estructural del “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*); (ii) la temporalidad del Dasein; y (iii) la diferencia temporal entre “el ser aburrido por algo” (*Gelangweiltwerden von*) y “el aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*).

b) Los temas ausentes en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30)

En el apartado anterior hemos observado que en la medida que la segunda forma del aburrimiento se ha mostrado más profunda que la primera, le corresponde por derecho la formación del vacío como condición de posibilidad del *ser dejados vacíos*. En tal sentido, si el *ser dejados vacíos* constituye el momento estructural de la primera forma del aburrimiento, entonces a la segunda le atañe la formación del vacío como su correspondiente momento estructural. De esta manera, hemos señalado una importante semejanza temática entre lo presentado en la conferencia en relación con el curso del semestre de invierno de 1929/30; pero salta a la vista una diferencia importante en este rubro, ¿por qué en la conferencia no se toca el *no ser despedidos por nuestro tiempo* como el segundo momento estructural de la segunda forma del aburrimiento? ¿Qué temas se destacan en esta ausencia temática de la conferencia en las lecciones del 29/30? Antes de responder la primera pregunta comenzaré con la segunda, ya que ésta ha de indicarnos algo para poder resolver la primera.

Bajo la consigna de entender qué es lo que propiamente aburre a este “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*), Heidegger se interroga si también el correspondiente momento estructural del *darnos largas* de la primera forma del aburrimiento, en la medida que es una

transformación para la segunda forma, es igualmente una profundización del *darnos largas* de la primera. De ser así, esta profundización estructural le ha de corresponder, por las razones ya aducidas, a la segunda forma del aburrimiento.

En la medida que se ha demostrado que el *ser dejados vacíos* está en oposición al *estar plenos*; en el *darnos largas*, Heidegger plantea como su contrario el dejarnos el tiempo. ¿Qué significa esto? Que tenemos tiempo para gastarlo y perderlo en la velada. Con base en este *tener tiempo* como característica del “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*), Heidegger obtiene el resultado buscado con respecto al momento estructural faltante de esta segunda forma del aburrimiento:

¿Qué significa que nos *dejamos* tiempo, que el tiempo nos ata a él? *Nosotros nos* dejamos tiempo, y el tiempo que de este modo nos hemos dejado *nos* deja libres en el *estar ahí metidos*. Tenemos tiempo para la invitación, pero en la invitación nos aburrimos. Ni siquiera nos tomamos expresamente el tiempo para el aburrimiento, sino a la inversa. En este tener tiempo para... se halla la posibilidad del ser llenado de tiempo que nos tomamos para ello, y precisamente allí aparece este aburrirse. Es decir, en el aburrimiento **no se ha hecho nada habiéndonos tomado el tiempo**, sino que, al cabo, esto es precisamente lo que le da al tiempo la posibilidad de *darnos largas*, y concretamente *de un modo profundizado* (GA 29/30, 182-183/160, las negritas son mías.).

Acudiendo a la misma estrategia, Heidegger ha deducido el momento estructural del “aburrirse con algo” (*Sichlangweilen bei*) como el *no ser despedidos en nuestro tiempo* y, a su vez, lo ha señalado como condición de posibilidad del *darnos largas*. En este sentido, el tiempo ya no apremia porque tenemos tiempo para estar en la velada, aunque aburridos sin saber la causa de ello. O, mejor dicho, sabemos que lo que aburre es el “no sé qué” que somos nosotros mismos. Con ello, Heidegger confirma su tesis de que en el aburrimiento la existencia experimenta una relación con el tiempo.

En la primera forma del aburrimiento ya se había destacado esta relación mediante los ejemplos del libro que aburre y del tren que no llega; pero en esta segunda forma la relación profunda entre el tiempo y el aburrimiento, tematizada en las lecciones del 29/30, no es tratada en la conferencia del 29/30. Esto llama la atención porque la intención de Heidegger en su conferencia no se enfoca en destacar el tiempo como fundamento del temple fundamental, sino más bien pretende destacar el cómo estamos actualmente templados. En esta omisión, al menos en la exposición realizada en la conferencia con respecto a la segunda forma del aburrimiento, se deja de lado, en consecuencia, no sólo la tesis presente en el §26 de las lecciones del 29/30 que afirma que “el aburrimiento surge de la temporalidad del Dasein” (GA 29/30, 191/166), sino también la diferencia temporal de la primera forma del aburrimiento como “no tener tiempo” y “no querer tomarse el tiempo” con la segunda forma como “tener tiempo” y “gastar el tiempo” señalada en el §28 de las lecciones aludidas (Cfr. GA 29/30, 195/168).

A continuación, compararemos la diferencia temporal entre estas dos formas del aburrimiento en función del momento estructural del darnos largas, con dirección a señalar la temporalidad del Dasein como fundamento del aburrimiento, en la medida en que el aburrimiento es posible porque la existencia tiene su tiempo.

§27. Distinción temporal del *darnos largas* en las dos primeras formas del aburrimiento: del no tener tiempo al tener tiempo

En el inciso anterior se destacó que en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), Heidegger omitió la exposición del segundo momento estructural del “aburrirse con algo”, a saber: el *no ser despedidos* por nuestro tiempo. De modo consecuente,

se deja de lado en la conferencia la distinción conceptual de las dos primeras formas del aburrimiento en torno al momento estructural del *darnos largas*. Dada la importancia de este tema para este estudio, se atenderá esta distinción para enfatizar el tiempo de la existencia.

En el §25c de las lecciones *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger caracteriza “el aburrirse con algo” a partir de la negación de las características del “ser aburrido por algo”. A fin de hacer asequibles las diferencias entre las dos primeras formas del aburrimiento respecto al modo de concebir el tiempo presento a continuación un cuadro comparativo.

Primera forma del aburrimiento “el ser aburrido por algo”	Segunda forma del aburrimiento “el aburrirse con algo”
El tiempo apremia, pasa demasiado lento; nos da largas como tiempo moroso.	El tiempo no apremia, y por eso tampoco puede pasar para nosotros demasiado lento, es decir, no puede darnos largas como tiempo moroso. (GA 29/30, 181/159)
El tiempo es moroso.	El tiempo se ha vuelto indiferente, ha desaparecido. (GA 29/30, 182/159)

Atendemos al perdurar, es decir, al constante discurrir y transcurrir del tiempo.	No viene a la mente este <i>durante</i> , no atendemos al <i>perdurar</i> , es decir, al constante discurrir y el transcurrir del tiempo. (GA 29/30, 182/159)
El tiempo discurre y se retarda.	El tiempo no se demora mucho en su discurrir, no se retarda, sino que simplemente <i>se detiene y perdura</i> . (GA 29/30, 184/161)
El tiempo que transcurre es conocido y determinado. (GA 29/30, 184/161)	El tiempo que está detenido es indeterminado y desconocido. (GA 29/30, 184/161)
Respecto al ejemplo de la espera del tren: Miramos al reloj y pensamos en el final de la espera.	Respecto al ejemplo de la invitación a la velada: No miramos en absoluto al reloj ni pensamos en absoluto en el final de la invitación. (GA 29/30, 181/159)
No tenemos tiempo:	Tenemos tiempo:

Tenemos que aguantar ahí esperando.	Nos tomamos este tiempo para <i>dejárnoslo</i> .
Tenemos que desperdiciar el tiempo en vano, esperando infructuosamente. (GA 29/30, 181/159)	Lo pasamos, lo gastamos, <i>lo disipamos</i> . (GA 29/30, 185/162)

Los elementos que hemos ordenado en el cuadro comparativo a partir de lo que Heidegger reflexiona en el §25c, le permitieron al filósofo no sólo subrayar las diferencias entre el modo en que la existencia percibe el tiempo y el modo en cómo lo vive en función de la forma en que se aburre, sino que le permitió, además, encontrar el momento estructural del *darnos largas* de la segunda forma del aburrimiento como *no ser despedidos* por nuestro tiempo. ¿Qué significa esto? Que el tiempo caracterizado en “el aburrirse con algo”, al ser un “no sé qué” indeterminado y desconocido, no puede tener la forma determinada y conocida de la primera forma, a saber: serie de horas, sino más bien, “el aburrirse con algo” es un único ahora detenido (GA 29/30, 186/162), es decir, el tiempo fluyente se ha dilatado, esto significa que “es una forma específica del *presente*” (Opilik, 1993: 165). Este ahora detenido es posible gracias a que la existencia humana corta su pasado y su futuro cuando se entrega por completo a la velada. Esto quiere decir que la existencia ha dispuesto de su tiempo para estar ahí metida en la velada. En este disponer de su tiempo para diluirlo en la velada, la existencia se involucra tanto en esta situación que permite que su pasado y su futuro sean absorbidos por el tiempo presente que representa la velada.

Con esto, Heidegger muestra que la existencia puede modificar tanto su pasado como su futuro, en la medida que lo fusiona en un ahora detenido. Al detener su tiempo en un único ahora la existencia se interpreta en un cierto modo temporal. En palabras más precisas: la

existencia humana es el tiempo detenido (GA 29/30, 189/164). Por tal motivo, Heidegger puede suponer que el momento estructural del “aburrirse con algo” es una transformación del *darnos largas* del “ser aburrido por algo” porque la existencia transforma su tiempo, en la medida que lo toma para desperdiciarlo y para gastarlo en la velada.

Con lo anterior, podemos resaltar que en el §25c Heidegger destaca que en la primera forma del aburrimiento la existencia *no tiene tiempo* porque *no quiere perderlo* en una espera infructuosa (GA 29/30, 181/159). En este sentido, la existencia se aburre porque ha asumido que lo que espera no vale la pena esperarlo; es en todo caso un desperdicio de tiempo tener que esperar cuatro horas la llegada del tren, sin embargo, está obligada a esperar porque no se trata de algo que ella pueda controlar. En cambio, en la segunda forma del aburrimiento, la existencia se ha dejado el *tiempo para desperdiciarlo* porque *tiene tiempo* y en función de este tener el tiempo ha decidido tomárselo para estar en la velada, empero, en la medida que ha puesto su tiempo para estar ahí metida en la velada se aburre. Del mismo modo que en la primera forma del aburrimiento, ante el suceso que le muestra su aburrimiento, la existencia no es capaz de controlarlo, sino que el aburrimiento tiene control sobre ella. En este sentido, la existencia no puede echar fuera de ella misma al aburrimiento por voluntad. En esta situación, la voluntad no tiene ninguna injerencia, pues, la existencia está entregada a la experiencia propia del aburrirse.

Finalmente, podemos indicar una diferencia que Heidegger no menciona en su interpretación, pero que se hace visible a partir de los ejemplos que él emplea para mostrar una situación determinada en la que la existencia se aburre. En el caso del “ser aburrido por algo”, la existencia se aburre *por causa de una situación imprevista*, las cuatro horas de espera del tren; mientras que en el caso del “aburrirse con algo”, la existencia se aburre *por*

causa de una situación planeada, la invitación a una velada. Con esto se quiere enfatizar que en la situación en la que el Dasein se aburre se encuentra en juego otras nociones temporales, ya sea en su modo de imprevisión o de planeación y no sólo las que Heidegger ha destacado.

En lo que sigue comentaremos las diferencias que resaltan en torno al aburrimiento profundo a partir de aquello que fue señalado en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 y que se omiten en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), ya que se lo ha destacado como el temple fundamental mediante el cual la existencia tiene un acceso a su propia finitud.

§28. La puesta en escena del aburrimiento profundo

La interpretación heideggeriana en torno a los momentos estructurales del aburrimiento en las dos formas revisadas en este estudio ha mostrado que Heidegger descubrió que en las dos primeras formas del aburrimiento está en juego el tiempo en una diversidad de facetas. Por ello, Heidegger ha intentado poner al descubierto el carácter temporal del aburrimiento en su tercera forma, ya que en la investigación de este temple ha descubierto una relación entre el tiempo y el aburrimiento. Como se mencionó, esta relación se da en una diversidad de facetas porque al profundizar en los momentos estructurales del aburrimiento el tiempo se muestra u oculta; se muestra cuando es superficial, pero se oculta cuando se profundiza en él.

Esta particular diferencia temporal entre las dos primeras formas del aburrimiento obedece a la naturaleza de cada una. Debido a que el carácter temporal del aburrimiento se oculta en la medida que se profundiza en él, Heidegger enfrenta problemas para mostrarlo, sin embargo, la mostración del tiempo en la segunda forma se presenta de manera indirecta cuando se descubre que es condición de posibilidad de la primera forma del aburrimiento.

Bajo esta lógica de descubrimiento, el filósofo de Friburgo plantea que la tercera forma del aburrimiento será la base tanto de la primera como de la segunda forma del aburrimiento, esto es así, porque el aburrimiento profundo es “el fenómeno más originario” (Opilik, 1993: 159).

Como ya se indicó, la esencia temporal de cada forma del aburrimiento se torna más difícil de mostrar en la medida que se profundiza en los momentos estructurales de éstas. ¿Por qué se torna más difícil mostrar el carácter temporal del aburrimiento? La causa de esta dificultad estriba, por un lado, en comprender el tiempo como tiempo que fluye. Por otro lado, consiste en que “el aburrimiento profundo no mienta un grado de intensidad, sino al arraigo creciente del aburrimiento en el ser del Dasein” (Opilik, 1993: 162). Por eso, Heidegger ha señalado en las lecciones del 29/30 que el tiempo vulgar no puede explicar el aburrimiento profundo, en la medida que expresa una sucesión de horas. Esta noción de tiempo explica las dos primeras formas del aburrimiento; pero en la medida que tanto las primeras dos formas del aburrimiento como el tiempo vulgar son superficiales, ha de interrogarse por el fundamento de ambos. Por ello, Heidegger se ocupa del estudio de la tercera forma del aburrimiento como camino que permite poner al descubierto el tiempo originario.

a) La ausencia del pasatiempo en la tercera forma del aburrimiento

¿Qué resalta en la tercera forma del aburrimiento en parangón con las dos formas antes estudiadas? La ausencia del pasatiempo. En las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 Heidegger se plantea la posibilidad de que no exista un pasatiempo para la tercera forma del aburrimiento (GA 29/30, 202/176), sin embargo, tras meditarlo un poco más termina por

afirmar la ausencia de éste en la tercera forma del aburrimiento (GA 29/30, 204/177). Evidentemente, esta afirmación se menciona de manera directa en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (GA 80.1, 269), debido a que Heidegger ya se encuentra seguro de su posicionamiento.

¿Por qué no existe el pasatiempo en el aburrimiento profundo? Para Heidegger el pasatiempo en la tercera forma no existe no porque no pueda producirse o porque se le olvide, sino porque queda desautorizado (GA 29/30, 202/181; GA 80. 1, 269). ¿Por qué queda desautorizado el pasatiempo en el aburrimiento profundo? Dado que la tercera forma del aburrimiento no depende del tiempo que fluye, en este mismo sentido y, por la misma razón, el pasatiempo tampoco tiene cabida en ella porque la idea de pasatiempo parte justamente de la idea de que el tiempo transcurre. En tal sentido, tampoco existe un ejemplo de la tercera forma del aburrimiento (GA 29/30, 203/177; GA 80.1, 269).

La razón que proporciona Heidegger sobre la desautorización del aburrimiento en las lecciones está orientada a señalar que no existe un pasatiempo que pueda hacerlo pasar para eludirlo, sino que la existencia está forzada a experimentar la verdad que reside en este temple (GA 29/30, 209/181); mientras que en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía”, no se menciona esto, sino que se destaca que estamos abandonados a él para escucharlo. (GA 80. 1, 269). No obstante, a mi juicio, significan lo mismo, ya que la existencia está forzada a escuchar la verdad que el aburrimiento le dice.

Por ende, en la medida que se ha avanzado en la mostración esencial del aburrimiento nos alejamos de los criterios comunes que circunscriben al aburrimiento como un sentimiento negativo que puede ser alejado recurriendo al pasatiempo. Si en la tercera forma del

aburrimiento no existe ni el ejemplo ni el pasatiempo, ello es muestra de su carácter fundamental. Pero, como ya se mencionó, el carácter fundamental surge porque el sujeto pretende comprender esta forma de aburrimiento mediante criterios que se ajustan a la idea de tiempo que discurre. En este sentido, conviene considerar que el tiempo de la existencia se ajusta perfectamente a la tercera forma del aburrimiento, en la medida que escapa a los criterios señalados.

Por ello, se afirma que la exhibición esencial del tiempo se torna más difícil de mostrar cuando se profundiza no sólo en el pasatiempo y el ejemplo del aburrimiento, sino fundamentalmente en los momentos estructurales del aburrimiento. A continuación, comentaremos el sentido de éstos en el aburrimiento profundo.

b) Los momentos estructurales de la tercera forma del aburrimiento: el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas*

En torno al tema de los momentos estructurales del aburrimiento profundo, Heidegger es bastante sintético en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” con respecto a lo que enseñó en las lecciones del 29/30. En éstas el aburrimiento es interpretado al hilo conductor del *ser dejados vacíos* y del *darnos largas*. Como se señaló más arriba, dado que los momentos estructurales (el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas*) identificados en la primera forma del aburrimiento carecían de sentido para la segunda forma del aburrimiento, Heidegger se vio en la necesidad de modificarlos para hacerlos compatibles con la segunda forma del aburrimiento, en dicha modificación el filósofo alemán encontró las bases de los momentos estructurales de la primera forma del aburrimiento en los momentos estructurales de la segunda forma.

Si los momentos estructurales descubiertos en la primera forma del aburrimiento que fueron modificados en la segunda forma de éste trajeron a la luz el carácter fundamental de la segunda forma sobre la primera, y bajo el supuesto de que la tercera forma sea más profunda que aquéllas, Heidegger decide mantener como hilo conductor los momentos estructurales ya mencionados para la interpretación del aburrimiento profundo. Así pues, en las lecciones del 29/30 estos momentos estructurales operan como indicadores formales del aburrimiento profundo, cuya designación será “*es ist einem langweilig*” (GA 29/30, 206 y 208/179 y 180).

c) El ser dejados vacíos del aburrimiento profundo en contraste con el ser dejados vacíos de las dos primeras formas del aburrimiento

Respecto al primer momento estructural del aburrimiento profundo, el *ser dejados vacíos*, Heidegger plantea en las lecciones del 29/30 que no se busca en absoluto ocuparse en algo para llenar un vacío (lo que es aplicable para la segunda forma del aburrimiento), ni tampoco el dejar detenido al sí mismo, frente a algo a lo que nos entregamos para quedar absorbidos (aplicable esto para la primera forma del aburrimiento) (GA 29/30, 209/181), sino que el ente está en una peculiar indiferencia, no está en una sucesión, sino todo de golpe (GA 29/30, 209/181; GA 80.1, 270). En esta forma de aburrimiento todo da igual: “*hace que todo valga igual de mucho e igual de poco*” (GA 29/30, 207/180, las cursivas son del autor).

Lo que Heidegger va a tematizar en torno a la indiferencia de lo ente en su conjunto en las lecciones del 29/30, cosa que no es señalada en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía”, tienen su antecedente en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), ya que, en ella por primera vez, Heidegger expone el aburrimiento profundo como

aquello que muestra lo ente en su conjunto, con dirección a la posibilidad de denegarlo, sólo que en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 no se indica que la angustia sea la causa de este denegar, como sucede en la conferencia aludida.

Otra peculiar diferencia entre esta conferencia inaugural de 1929, “¿Qué es metafísica?”, y las lecciones del 29/30 estriba en que nuestro autor no menciona en la conferencia en cuestión que este ente en su conjunto sea el *ser dejados vacíos* de las lecciones del semestre de invierno de 1929/30. No la menciona en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) porque precisamente este momento estructural adquiere formalidad en las lecciones aludidas, mientras que en la conferencia posee un carácter germinal. Evidentemente, en la ulterior conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), el filósofo de Friburgo está pensando en este momento estructural en el sentido señalado, aunque no la haya explicitado. Con ello, Heidegger colige en las lecciones del 29/30 que el *ser dejados vacíos* en el aburrimiento profundo “es el estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto.” (GA 29/30 211/182). Mientras tanto en la conferencia presentada en 1929 y en 1930, “La actual situación problemática de la filosofía”, el filósofo alemán enfatiza que la existencia está a merced del ente que se rehúsa en totalidad (GA 80.1, 270).

Recurriendo a las lecciones sobre el temple del aburrimiento es más comprensible lo que Heidegger quiere decir precisamente con la expresión “en su conjunto”, porque en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) apunta al ente en medio de lo ente, pero no indica que nos encontramos totalmente abandonados, es decir, no estamos ocupados en este o aquel ente como indica la primera forma del aburrimiento, ni estamos detenidos por nosotros mismos en este o aquel aspecto como señala la segunda forma del aburrimiento, sino – como dice en sus lecciones del 29/30 – en su conjunto. (GA 29/30, 210/182). Como se puede

deducir, lo que Heidegger pensó como aburrimiento profundo en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) corresponde al primer momento estructural del aburrimiento profundo, el *ser dejados vacíos*, así en las lecciones del 29/30, en la medida que el ente se aburre, éste se deniega en su conjunto.

Para aclarar un poco más el sentido de lo ente en su conjunto tómese en cuenta la siguiente cita: “Todo ente se deniega en su qué y su cómo a la vez, hemos dicho: *en su conjunto*. Eso significa ahora: *en su horizonte temporal originalmente unificante*.” (GA 29/30, 218/188). Para que lo ente en su conjunto pueda denegarse, dice Heidegger que el horizonte temporal tiene que estar operando. Más adelante abordaremos este tema del horizonte temporal y el *darnos largas* de la tercera forma del aburrimiento como su fundamento, pero antes de ello hemos de exponer el *darnos largas* como posibilidad fundamental de la existencia.

d) El *darnos largas* del aburrimiento profundo como posibilidad fundamental del Dasein

En el análisis anterior, se mostró que Heidegger planteó que el *ser dejados vacíos* indica la entrega de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto. Llama la atención que en este denegarse, el contexto de su curso, Heidegger *no* esté pensando en *la nada* (GA 29/30, 210/182), como lo hizo en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), en donde no sólo se plantea la pregunta por la nada, sino también la importante función metódica de la angustia como temple revelador de aquella; sin embargo, en el curso del 29/30, Heidegger señala que en su propia determinación el aburrimiento produce este denegarse, en la medida que es no sólo el fundamento del vacío identificado en la segunda forma del aburrimiento, sino que

además es el fundamento del detenerse por sí mismo de la primera forma del aburrimiento. En consonancia con este descubrimiento del sentido primario del momento estructural del aburrimiento profundo, el *ser dejados vacíos*, cabe a continuación señalar las diferencias presentes entre las lecciones del 29/30 y la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) en torno al segundo momento estructural de esta tercera forma del aburrimiento, a saber: el *darnos largas*.

En las lecciones del 29/30, Heidegger se pregunta por la posibilidad de que el *darnos largas* se encuentre coordinado con el *dejarnos vacíos* (GA 29/30, 211/183). En la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), Heidegger coloca el *darnos largas* en unidad estructural con el *ser dejados vacíos*, es decir, toma como referencia a este último de aquél (GA 80.1, 270). Esto se interpretó en las lecciones como las posibilidades de la existencia, la cual, en su modo de obrar, las indica, desistiendo de ellas. Lo que aquí se entrevé es cómo Heidegger da continuidad a lo que obtuvo de la interpretación del *ser dejados vacíos* para señalar que el “decir no”, es, al fin y al cabo, un decir y un hacer manifiesto (GA 29/30, 211/183), o, mejor dicho, es *anunciar* algo que se rehúsa (GA 80.1, 270). Con ello, se remite a anunciar las posibilidades que están dormidas, esto es lo que Heidegger entiende por *darnos largas* del aburrimiento profundo (GA 29/30, 212/183). ¿A qué se refiere Heidegger con este anunciar las posibilidades que duermen? Para responder esta pregunta es necesario valorar la importancia del momento estructural que aquí se estudia, ¿cuál es la importancia del *darnos largas* para el caso del aburrimiento profundo?

Llama la atención que justamente este momento estructural fue decisivo para Heidegger en la mostración del tiempo en las dos formas anteriores. En la primera forma del aburrimiento, el *darnos largas* consistía en ser detenidos por el curso moroso del tiempo; en

la segunda, estribaba en estar colocados en el tiempo detenido; pero ¿y en la tercera? Nada de tiempo. (GA 29/30, 213/184) ¿Qué ha pasado? ¿Por qué no se haya nada de tiempo en este momento estructural? Tanto en las lecciones del 29/30 como en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), Heidegger va a indicar que lo que se anula es precisamente el horizonte temporal (GA 29/30, 221/190; GA 80.1, 271). Por eso, no hay una referencia al tiempo en esta tercera forma del aburrimiento.

Justamente en la interpretación de este momento estructural, es decir, el *darnos largas*, Heidegger se va a encontrar convencido de que en este uno se aburre (*es ist einem langweilig*), uno se encuentra extraído del tiempo porque el aburrimiento sólo puede ser comprendido desde la temporalidad originaria. Ello da pie, a que, en el curso en cuestión, el filósofo alemán tematicice con cierto detalle en su curso, lo que omitirá en la conferencia sostenida en 1929 y en 1930, cómo el tiempo entendido como tiempo que fluye, en la medida que es la expresión del tiempo vulgar no sólo no puede caracterizar temporalmente el aburrimiento profundo, sino que lo impide. Este momento estructural, el *darnos largas*, que fue considerado como la mirada que indicaba una referencia al tiempo, se encuentra en este punto de la investigación sin posibilidad de abrir la esencia temporal del aburrimiento. Lo que resta por hacer fue señalado en las lecciones como un forzar la investigación hasta topar con un límite, mas no fue planteado así en la conferencia porque esta problemática no tiene lugar en ella.

Si tomando en cuenta que el *darnos largas* corresponde a las posibilidades de la existencia que yacen dormidas, pero que sin embargo anuncia algo que se deniega, cabe preguntarse hasta qué punto está aquí en juego el fenómeno que anuncia algo que se oculta. Lo que aquí se está anunciando es el aburrimiento mismo (*es ist einem langweilig*), es decir,

al sí mismo de la existencia que se ha vuelto indiferente (GA 29/30, 215/185-186) y, sin embargo, para tener que ser (GA 29/30, 215/186; GA 80.1, 271).

Con ello, por un lado, está en juego el poder-ser de la existencia que se tematizó en *Ser y tiempo*. Por otro lado, en la interpretación de las posibilidades de la existencia, se revela, o más bien, se enfatiza justamente el hallazgo que se hizo en la obra del 29, a saber: la existencia, en la medida en que ella misma es la temporalidad originaria (enfatizado en GA 80.1, 272), funge, en el contexto de estas lecciones del 29/30, como el fundamento del curso moroso del tiempo (como *darnos largas* de la primera forma del aburrimiento) y como fundamento del estar detenidos (como *darnos largas* de la segunda forma del aburrimiento).

Esto que se acaba de exponer es una muestra de que Heidegger ha mostrado una transición hacia la metafísica del Dasein en torno a lo que tematizó en *Ser y tiempo*, ya que en estas lecciones profundiza en la caracterización del tiempo vulgar como sucesión de ahora, en la medida que el tiempo vulgar, es resaltado como *no tener tiempo* en la primera forma del aburrimiento y *tener tiempo* en la segunda forma del aburrimiento, lo que corresponde para el caso de la primera forma del aburrimiento con el curso moroso del tiempo y para la segunda forma del aburrimiento con el tiempo detenido, siendo ambos pues, una reinterpretación del tiempo vulgar.

§29. Tiempo y nada: Presentación del instante como fundamento del horizonte temporal

En este estudio hemos mostrado que en el *darnos largas* está en juego el tiempo en dos sentidos, a saber: (i) para la primera y segunda forma del aburrimiento está en juego el tiempo vulgar entendido como *no tener tiempo* para la primera y *tener tiempo* para la segunda; (ii)

para la tercera forma del aburrimiento el tiempo que está en juego es el tiempo de la existencia. En esta tercera forma del aburrimiento se da la equivalencia tiempo-nada, observada previamente en la investigación doctoral de Pilar Gilardi. Por tal motivo, en este inciso me interesa presentar el fundamento del horizonte temporal, sin embargo, antes comentaré brevemente mi acuerdo interpretativo sobre la íntima vinculación entre tiempo y nada planteada en el libro de Pilar Gilardi *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, ya que su apreciación se encuentra justificada en la interpretación heideggeriana de los momentos estructurales del aburrimiento profundo.

Hemos comentado más arriba que estábamos de acuerdo con la interpretación de Pilar Gilardi (2014) en torno a que estas lecciones deben ser leídas a la par de la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), en la medida que revelan la íntima vinculación entre tiempo y nada. En las lecciones del 29/30 se aprecian justamente esta relación en los momentos estructurales del aburrimiento profundo. Para señalar esta vinculación valga lo siguiente: (a) el carácter temporal del *ser dejados vacíos* en la tercera forma del aburrimiento es el *ser anulado* por el horizonte temporal; como se puede apreciar aquí está en juego la nada. (b) El carácter temporal del *darnos largas* es el ser forzados al instante; aquí está en juego el tiempo. En las lecciones del 29/30 estos momentos estructurales son unitarios, es decir, expresan un único fenómeno. ¿Cómo expresa Heidegger este fenómeno unitario en sus lecciones? Del modo siguiente: “La esencia del tiempo anulador, del horizonte temporal, es el instante” (GA 29/30, 224/193). En esta definición del instante vemos justamente este carácter unitario del tiempo y la nada como conceptos equivalentes.

Dado que aún no hemos expuesto el horizonte temporal y lo que en ello se encuentra en juego, lo tomamos en consideración en lo que sigue, ya que prepara el camino para hacer

comprensible el instante que Heidegger planteó en su obra magna del 27, porque en estas lecciones del 29/30 el término es aclarado con mayor detalle.

a) El horizonte temporal como carácter temporal del *ser dejados vacíos*

Tras el descubrimiento del *darnos largas* como *el ser forzados a la posibilidad original de la existencia en cuanto tal* (GA 29/30, 216/187), lo que se interpreta como ser forzados al instante, Heidegger tematiza en el §32 de las lecciones del 29/30 el carácter temporal del aburrimiento profundo. Destaca en este parágrafo la distribución temática del ser anulado en el inciso a) y el ser forzados al instante en el inciso b).

En contraste con estas lecciones en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) se aprecia de modo muy sintético la exposición de lo que anula y el resolverse-para-sí-mismo, esto es, el instante (GA 80.1, 271), el cual fue entendido como presente propio en *Ser y tiempo*. Por su parte, respecto a lo primero, en el §32, inciso a) de las lecciones del 29/30, Heidegger se ocupa detalladamente de explicar lo que entiende por el ser anulado por el horizonte uno y triple del tiempo como carácter temporal del *ser dejados vacíos*. Como ya se dijo, el *horizonte total único y unitario del tiempo* es lo que se anula en el *ser dejados vacíos* (GA 29/30, 218/188), esto quiere decir que lo que se anula es la propia existencia (Cfr. GA 29/30, 221/190).

En sus lecciones sobre el temple del aburrimiento Heidegger concede provisionalmente que el horizonte temporal sea condición de posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, sin embargo hay dos cuestiones que valen la pena considerar con relación a esto: (i) Con la indicación del horizonte temporal no se muestra en modo alguno una referencia esencial del tercer aburrimiento con el tiempo (GA 29/30,

219/189); (ii) no se ha decidido si el horizonte temporal toma parte en la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, o si también lo ente pueda denegarse en su conjunto. En caso de ser lo último, el horizonte temporal entra en juego cada vez que se haga manifiesto lo ente en su conjunto para poder denegarlo. En tal sentido, el problema se agudiza, en la medida que aún nos son desconocidos los múltiples modos del horizonte temporal. Esto es indicativo de una limitación insuperable: “Ni siquiera intuimos los abismos de la esencia del tiempo” (GA 29/30, 220/189).

Las meditaciones que siguen en las lecciones del 29/30 respecto a qué sea y qué suceda con el horizonte temporal y cómo llegue éste a tener el tiempo son preguntas que apuntan a la esencia del tiempo en general. Pero en vista de que no puede ser abordada aún esta problemática en las lecciones, ya que se encuentra en proceso de desentrañamiento y problematización, tómese en cuenta que en la conferencia sostenida en 1929 y 1930 esta tematización es pasada por alto, en la medida que Heidegger se limita a brindar una breve definición del horizonte temporal en donde sitúa al Dasein como abarcado por el horizonte temporal; en cambio en las lecciones, como ya se mencionó, Heidegger aún no dispone de claridad en torno a la función del horizonte temporal, por lo que se contentará con preguntarse por la relación que guarda el *ser dejados vacíos* y el *darnos largas* de la tercera forma del aburrimiento con el tiempo (GA 29/30, 220/190).

Las pocas semejanzas existentes entre las lecciones y la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30) en torno al tema del horizonte temporal consiste en el señalamiento de que lo anulador es el horizonte temporal mismo y que éste se encuentra “identificado” con la existencia (GA 29/30, 221/190; GA 80.1, 271). En el contexto de las lecciones del 29/30, la declaración “el tiempo anula la existencia” significa que la

existencia es el tiempo que se deniega en su conjunto (GA 29/30, 221/190), esto es lo que Heidegger expresó previamente en las lecciones respecto a lo que representa la triple mirada (respecto, consideración y objetivo) de la existencia, esto es, todo *modo de obrar* de la existencia (GA 29/30, 218/188), en el cual, se anuncia, mediante el rehusamiento de este todo, la posibilidad fundamental del Dasein para ser él mismo (GA 80.1, 271). Por ello, en la conferencia declara Heidegger sobre este asunto que lo anulado, el horizonte temporal, es la originaria unidad simple no articulada que im[pregna] al Dasein y lo abarca. (GA 80.1, 271). En la conferencia del 29/30, Heidegger no se ocupa en detalle de la noción de horizonte temporal porque está interesado en poner de relieve el concepto de instante. Como tal, Heidegger no ignora el concepto de horizonte temporal en la conferencia porque este término está estrechamente vinculado a la noción de instante y le sirve como condicional inicial para su presentación. Pero ¿por qué la noción de instante es tan importante para Heidegger?

b) El ser forzados al instante como carácter temporal del *darnos largas*

A juicio de Heidegger, no es suficiente contar con el carácter temporal del *ser dejados vacíos* para disponer de una comprensión cabal del carácter temporal del aburrimiento profundo, ya que esta estructura representa una cara de la moneda. Falta para ello el develamiento temporal del *darnos largas*. En la interpretación concerniente al primer momento estructural descubierto, Heidegger indica que el *ser dejados vacíos* es la existencia que anula su tiempo. Posterior a esto, en las lecciones del 29/30, el filósofo alemán se encargará de ofrecernos el fundamento de este denegarse de lo ente en su conjunto, expresándolo de la siguiente manera: “El vértice de aquello que posibilita la existencia en cuanto tal” (GA 29/30, 223/192). En otras palabras: Heidegger apunta al tiempo como aquello que empuja a la existencia a su anulamiento. Las reflexiones planteadas en las lecciones sobre esta fuerza denegadora del

tiempo, condujeron al descubrimiento de que lo que anula es lo que libera y posibilita la existencia. En palabras de Heidegger:

Este *tiempo anulador* es él mismo este *vértice* que posibilita esencialmente la existencia. El tiempo que de esta forma anula la existencia, y que en el aburrimiento se muestra como anulando de este modo, se anuncia al mismo tiempo como lo que propiamente posibilita. Pero aquello que lo que anula en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado, aquello que hace ver como en cierta manera desaparecido, aquello que da a saber y que propiamente posibilita como *posible* y sólo como eso, como *liberable*, aquello que *libera* anunciándolo, es nada menos que la *libertad de la existencia* en cuanto tal (GA 29/30, 223/192).

Efectivamente, esto es rescatado en la conferencia “La actual situación problemática de la filosofía” (1929/30), ya que en ella se destaca la libertad misma como decisiva para que el Dasein se resuelva para ser sí mismo (GA 80.1, 271). Con ello, se observa que Heidegger mantiene en la conferencia las ideas señaladas con anterioridad en sus lecciones del 29/30, a saber: la idea de la libertad como liberación y la idea del liberarse como resolverse para sí mismo (GA 29/30, 223/192; GA 80.1, 271). No se olvide que en las lecciones del 29/30 y también en la conferencia del 29/30, Heidegger plantea que la liberación de la existencia únicamente sucede en cada caso cuando ésta se decide a resolverse para sí misma, cuando se abre para sí misma como Da-sein (GA 29/30, 223/192; GA 80.1, 271).

En tal sentido, la existencia está encomendada a resolverse en el instante (GA 29/30, 224/192). Por ende, en las lecciones el instante “es puesto como *la mirada de un estar resuelto* en el que toda la situación de un actuar se abre y se mantiene abierta” (GA 29/30, 224/193). En este mismo tenor esto también es indicado en la conferencia sostenida en 1929 y 1930 de la siguiente manera: “Este resolverse-para-sí-mismo – el instante, la mirada del

estar-resuelto en la que se abre y permanece abierta la completa situación del Dasein” (GA 80.1, 271).

Esto significa que el instante es lo posibilitante de la existencia, o en palabras de Heidegger: “El *instante* es la posibilidad fundamental del existir propio de la existencia” (GA 29/30, 224/193), ya que la existencia, en la medida que no es algo presente entre las cosas, sino que en la manifestabilidad de todo el horizonte temporal está colocada en medio de lo ente; está puesta, pues, en la triple dimensión del tiempo, siendo el instante el momento en que la existencia reúne el tiempo en un vértice para actuar aquí y ahora en ese respecto esencial y en la resolución misma de sus posibilidades esenciales elegidas (GA 29/30, 223/192).

En la conferencia del 29/30, Heidegger cierra con una declaración interesante que unifica los momentos estructurales desentrañados en las lecciones del 29/30: “Aburrimiento: temple – estar templado en el sentido del ser anulado mediante el horizonte del tiempo, tal anulamiento permite que se pierda el instante, pero lo fuerza a entrar a él como la posibilidad decisiva de la existencia” (GA 80.1, 273). Por su parte, esto ya había sido declarado por Heidegger en el §34 de las lecciones, en donde escribió lo siguiente:

Si resumimos todo el análisis en este nivel adonde lo hemos llevado, podemos decir que *el aburrimiento es el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporalidad, para, en tal hacer que se pierda, forzar la existencia anulada al instante como la posibilidad propia de su existir, existir que sólo es posible en medio de lo ente en su conjunto, que en el horizonte del anular, justamente, se deniega en su conjunto* (GA 29/30, 230/197-198).

La profundización de los momentos estructurales interpretados en primer lugar en las lecciones del 29/30 y después sostenidos parcialmente en la conferencia “La actual situación

problemática de la filosofía”, muestran que Heidegger está interesado en ir más allá del carácter temporal de este temple, porque su intención apunta a destacarlo como temple del filosofar que pregunta por el mundo, el aislamiento y la finitud; además, cabe agregar que estas preguntas que dan nombre al curso del 29/30 surgen de la necesidad del Dasein mismo (GA 80.1, 276; Cfr. GA 29/30 §§39 y 40). De este modo, en su conferencia, el filósofo alemán resalta que estas preguntas no son producto de una arbitrariedad, sino que desde la antigüedad han estado relacionadas con el tiempo (GA 80.1, 277). Por ende, Heidegger considera que estas preguntas están enraizadas en el tiempo; y de ahí la importancia de atenderlas, en la medida que determinan temporalmente a la existencia humana.

A manera de conclusión

Como se puede apreciar, esta investigación expone en cuatro capítulos el camino de Heidegger – desde los primeros cursos de Friburgo hasta las lecciones del semestre de invierno de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* – sobre los temas del tiempo y del afecto. En la parte inicial del capítulo primero titulado “Tiempo y afecto en la experiencia religiosa de la vida fáctica” abordamos el primer curso, *Introducción a la fenomenología de la religión*, en el que el filósofo alemán se ocupa de ambos temas. En particular esta primera lección sobre san Pablo destaca porque en ella se plantea una interesante propuesta fenomenológica acerca de la vida fáctica de los cristianos primitivos, esto es, a partir de la revisión de los documentos históricos que nos legó la cristiandad, en especial destaca por su valor histórico la primera epístola a los tesalonicenses, de las cuales resaltamos el papel fundamental de la *παρουσία* como el acontecimiento que determina el comportamiento afectivo de Pablo y de la propia comunidad cristiana. Como la *παρουσία* es el acontecimiento más esperado por los cristianos determina tanto sus comportamientos como su situación afectiva, en la medida que la aflicción es el dardo que proviene del enemigo, sin embargo, es el estado afectivo genuino del cristiano, ya que apunta a la inminente *παρουσία* que “todavía no” ha llegado, pero que está por suceder. Aunado a esto, la tribulación se acrecienta porque los cristianos son rechazados por el mundo como efecto de su propio rechazo a éste.

En este contexto, se exhibe la tribulación como experiencia genuina del creyente, ya que mediante la tribulación la vida fáctica se asume fidedigna y presta para recibir a su Señor. Cabe aclarar que el concepto “tribulación” tiene tres sentidos en el curso de Heidegger y que

únicamente uno de ellos se articula con la παρουσία. El filósofo alemán toma del griego koiné la palabra θλίψις para asignarle los siguientes sentidos:

(i) La tribulación es una tristeza (*Trübsal*) que se relaciona con la alegre proclamación (μετὰ χαρᾶς).

(ii) Cuando indica la ejecución de la vida fáctica, la tribulación es una necesidad (*Not*) que ha de acrecentarse.

(iii) Finalmente, cuando expresa una absoluta preocupación (*absolute Bekümmierung*), la tribulación significa una difícil situación. Este sentido es el que Heidegger articula con παρουσία, en la medida que esta última es el horizonte desde el cual la absoluta preocupación cobra total sentido.

Cabe agregar que en esta primera parte del capítulo primero se pusieron de relieve la tribulación y la παρουσία con la intención de descubrir si hay una relación entre estos términos. Tras la exposición de los conceptos temporales y afectivos que aparecen en el curso se descubrieron que estos eran decisivos para mostrar la articulación tiempo-afecto. En la medida que la παρουσία determina el estado afectivo de la vida fáctica y ésta apunta en su tribulación a la παρουσία se establece una relación entre ambas. En otras palabras: sin la παρουσία la vida fáctica no tiene necesidad de aceptar una vida afligida. La aflicción es necesaria para la vida fáctica religiosa porque así obtiene garantía de que experimenta genuinamente su religiosidad, ya que la experimenta en su propia carne, lo que la hace presta para estar atenta a la Segunda Venida de Cristo. Como se vio, el modo como se presentaron los conceptos temporales y afectivos que aparecen en el curso del semestre de invierno de 1920/21 tiene la intención de destacar los conceptos más decisivos y mostrar cómo los otros

se derivan o son aledaños de aquellos. La cuestión consistía en destacar porqué la tribulación y la *παρουσία* eran los más importantes y no los otros. A mi juicio, sin tener esa intención en su lección sobre Pablo, Heidegger estableció, al menos como mención, la correlación tribulación (absoluta preocupación) - *παρουσία* que en esta parte inicial del primer capítulo se lleva a cabo.

En la segunda parte del primer capítulo, se compararon los rasgos esenciales de la vida fáctica de Agustín con las modalidades de ser del Dasein cotidiano y se analizó la molestia como determinación de la vida tentada. Tomando como criterio de análisis temático-comparativo “el problema del yo” con la “ambigüedad” del Dasein, “la primacía del ver” con la “curiosidad” y “el percibir lo que se dice” con la “habladuría”, se establecieron los puentes comunicantes para mostrar que no sólo se puede comparar “la primacía del ver” con la “curiosidad”, sino también los otros caracteres ontológicos de la existencia. En los escritos en donde Heidegger toca el tema de la curiosidad, no señala que los otros dos se relacionen, ésta es más bien mi propuesta. Los resultados que se obtuvieron de esta comparación son los siguientes:

(i) El problema del yo soy en Agustín se corresponde con la ambigüedad del Dasein cotidiano, en la medida que el obispo de Hipona no sabe si incluso cuando duerme (que es el momento justo en el que cede a la tentación) es él mismo. En este sentido, se exhibe la modalidad de ser de Agustín, quien no se atreve a aceptar que es él mismo cuando duerme, sin embargo, sigue siendo él mismo.

(ii) Despojado de su contenido religioso, el concepto “concupiscencia de los ojos” expresa el deseo de conocer mediante el ver. En la medida que el ver ostenta la primacía del

conocimiento, los otros sentidos como el olfato, el oído, el gusto y el tacto remiten a la vista; pero en el Dasein cotidiano ese ver se torna un mero ver superficial, un pasar la vista sobre los objetos, simplemente para pasar el tiempo.

(iii) En su deseo de ser amada y/o temida la vida fáctica atiende únicamente “el percibir lo que se dice”, del mismo modo que el Uno cede al “se dice” del mundo. Posterior a estos resultados, Heidegger toma en consideración el concepto de molestia, el cual acompaña a cada modo del estar tentado. En el curso sobre san Agustín, la molestia será distinguida de lo objetual para indicarla como un modo del experimentar fáctico, en donde la vida se agobia como consecuencia de su lucha contra las tentaciones. En este sentido, la molestia es un modo existencial de la vida fáctica, en el que la vida ya sea en el modo del recuerdo o de la expectativa acrecienta su seriedad.

En el segundo capítulo titulado “Los afectos y el tiempo en las lecciones de Friburgo y Marburgo sobre Aristóteles”, se destacan dos facetas académicas de Heidegger, a saber: su faceta como traductor e intérprete. En las lecciones de Friburgo sobre el Estagirita, el maestro de la Selva Negra se presenta a sus estudiantes como un traductor del filósofo macedónico. Principalmente Heidegger traduce los dos primeros capítulos del libro primero de la *Metafísica*. De estas lecciones destacamos el papel del θαυμάζειν frente a la labor del filósofo. Se descubrió que el θαυμάζειν es el principio del filosofar porque está articulado al tema del mundo, de la vida y de la comprensión de la existencia humana. Estos temas que ya se venían manejando desde las lecciones sobre Pablo adquieren mayor peso para Heidegger a medida que medita en torno al tema del afecto. Se presenta el tema del mundo compartido a partir del θαυμάζειν, a través del ejemplo del descubrimiento del arte, el cual produce en los hombres admiración por el artífice del descubrimiento: el sabio. Además, la vida

experimenta tranquilidad e intranquilidad según su relación con el mundo frente a los artes descubiertos, y conforme la vida adquiere sabiduría va desarrollando una comprensión no sólo de sí misma, sino de lo que le sale al encuentro, a saber: de su mundo. En esta investigación lo expusimos en tres momentos: comprensión epistémica, comprensión propia y comprensión visible. Como se puede entrever los temas del mundo, de la vida y de la comprensión están articulados, la tematización de uno conduce al otro y así sucesivamente, pero su tematización surgió de prestar atención al estado afectivo del $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$. A éste se suma la tematización del tiempo. En estas lecciones de Friburgo el concepto de tiempo que se estudia es un tiempo eterno, ya que se refiere al acto puro caracterizado en el libro λ de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo principio del movimiento es el Primer Motor. Por tal motivo, Heidegger tematiza el Motor inmóvil como principio incluso del movimiento eterno y lo define como temporización pura.

En el contexto de los cursos de Marburgo sobre Aristóteles, Heidegger obtiene otros resultados respecto a la tematización del afecto y del tiempo en el Estagirita. En primer lugar, el filósofo alemán expone el tiempo ($\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ /Zeit) en su sentido de duración (*Dauer*) y, posteriormente, presta especial atención al tiempo en el que el Dasein se resuelve para estar calmo. Este último es el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$, término que Heidegger traduce como instante (*Augenblick*). Desde estos conceptos se introducen en este estudio, la caracterización de otras nociones temporales, a saber: la cotidianidad como tiempo del mundo y la temporalidad como tiempo del Dasein en el sentido de duración de la existencia. La exposición de estos temas condujo al tratamiento de los afectos. Al principio, Heidegger se enfoca en exponerlos de manera general, pero el estudio exigió una exposición más detallada y fina del asunto. Frente a conceptos que fueron tomados del Estagirita (conceptos afectivos que tenían un sentido

específico en la filosofía de Aristóteles) se descubrió que el nacido en Meßkirch los reinterpreta para anclarlos a su propia filosofía que se encuentra en germen. Así conceptos como ἡδονή y λύπη dejan de tener el sentido de placer y dolor (en el sentido aristotélico) para obtener otro sentido, a saber: existencia y miedo. El término ἡδονή adquiere un sentido relevante, en la medida que expresa la determinación fundamental del Dasein de su estar-en-el-mundo. Mientras que λύπη es un estado afectivo determinado del Dasein, el miedo. En los cursos de Marburgo sobre Aristóteles tenemos el primer estudio del tema del miedo en los escritos de Heidegger, el cual fue tomado de sus lecturas de la *Retórica* de Aristóteles, tema que será retomado en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo*, aunque con sus respectivos matices; ya que, en las lecciones sobre Aristóteles, Heidegger todavía no apunta a la angustia ontológica como fundamento de aquél.

En el tercer capítulo titulado “La angustia ontológica como apertura de la temporalidad originaria en las versiones de *Ser y tiempo*”, se presenta cómo nuestro pensador va asignándole una función metódica primordial a la angustia ontológica, partiendo de la pregunta por el sentido del ser en las lecciones sobre el *Sofista* de Platón y retomando la cuestión fundamental de la filosofía en los *Prolegómenos* y en *Ser y tiempo* se plantea como hilo conductor que esclarecerá la pregunta por el ser, el concepto de tiempo; éste es tematizado desde el Dasein cotidiano como “cotidianidad” y desde el Dasein resuelto como “temporalidad originaria”. Para develar esta última se siguió el propio camino de Heidegger, quien mostró que desde la angustia ontológica se abre la temporalidad propia del Dasein. Para exhibir esto, se reconstruyó el modo como la angustia pueda mostrar el tiempo de la existencia. Para ello, se establecieron ciertas conexiones de sentido, a saber: mundo-

afectividad, mundo-tiempo y tiempo-afectividad. ¿Qué se obtuvo de estas conexiones de sentido?

(i) En su estar-en-el-mundo, el Dasein puede experimentar miedo ante algo determinado, pero también se angustia ante algo indeterminado, ante el mundo mismo. Este ante qué indeterminado por el cual el Dasein se angustia es la nada revelada en esta disposición afectiva fundamental.

(ii) El mundo tiene su propio tiempo, el tiempo público que está sujeto a medición, es el tiempo de los ahora y el tiempo desdibujado de todos y de nadie. Mientras que el tiempo del Dasein es un tiempo finito.

(iii) Con esto se cierra el círculo hermenéutico, el elemento decisivo al cual se apunta en la distinción y transición del miedo hacia la angustia es el instante de la resolución, el cual expresa la verdad de la existencia.

Seguido de esta reconstrucción se descubrió que la huida ante la muerte y la asunción del tiempo infinito dio pie a que el Dasein cotidiano cayera en las redes del tiempo del reloj. En este sentido, se confirmó que la cotidianidad es el tiempo del mundo, desde el cual la existencia humana puede tener o no tiempo para perderlo. Destacamos este último porque es una consecuencia que deriva del intento del Dasein por controlar el tiempo. En su intención de dominarlo mediante el uso del reloj el Dasein cae bajo el dominio del tiempo. Al estar sometido al dominio del tiempo medible, el Dasein declara, en primera instancia, que no tiene tiempo para perderlo; lo que quiere decir que sólo tiene tiempo para hacer las cosas importantes, sin embargo, en este absorberse en el mundo, en segunda estancia, el Dasein no tiene tiempo para hacer las cosas que incluso son importantes para él.

Hay que tomar en cuenta que el Dasein también puede anticiparse ante la muerte y asumir su finitud. En este sentido, la angustia ante la muerte muestra al Dasein que es un ser posible en dos sentidos: (i) la posibilidad más propia del Dasein es la muerte, esto significa, que es un ser finito; (ii) la posibilidad más extrema del Dasein es ser futuro, lo que significa que es un ser que se proyecta. Ambos sentidos indican el carácter temporal del Dasein. Bajo el referente de la angustia ante la muerte, el Dasein puede asumir estas dos posibilidades de ser finito y futuro.

En el cuarto capítulo intitulado “El aburrimiento profundo como camino que muestra el tiempo originario”, se presentan los escritos de Heidegger en donde el tema del aburrimiento aparece por primera vez y se contrastan los trabajos donde el temple afectivo del aburrimiento adquiere una función primordial de cara a exhibir la esencia temporal de la existencia humana. Cabe aclarar que partimos de la tesis de la pertenencia del tiempo y de la nada, en la medida que la angustia ontológica y el aburrimiento profundo revelan la nihilidad del tiempo. Así, el estudio del aburrimiento profundo apunta a mostrar hasta qué punto este temple de ánimo fundamental no sólo es un modo de apertura, sino también un modo de acceso a la esencia temporal del Dasein. Pese a que se muestra las limitaciones de este temple, es fundamental por lo ya señalado, es decir, permite una apertura y un acceso a la temporalidad originaria. La limitación que se presenta está determinada por la propia profundidad de la existencia, porque lo que el análisis muestra es precisamente que las nociones temporales a las cuales remitimos con las primeras formas del aburrimiento son compatibles con la idea de tiempo que fluye; en cambio el tiempo al que remite el aburrimiento profundo es el tiempo de la existencia. Por ello, los parámetros bajo los cuales concebimos el tiempo, a saber, el tiempo vulgar no bastan para explicar ni mostrar la esencia

temporal de la existencia, en tanto que apuntan a un ente u objeto en particular, mientras que la existencia humana es un ser. Si el aburrimiento profundo muestra el carácter profundo de la existencia es comprensible que éste no pueda ser definido ni pueda atribuírsele un pasatiempo.

Podemos formular a continuación una serie de tesis e hipótesis que surgieron del estudio de este cuarto capítulo:

(i) En la medida que se profundiza más en el carácter temporal del aburrimiento, el tiempo se oculta ante nuestra mirada. La mirada se oscurece ante la proximidad del tiempo, así como el esclavo del mito de la caverna que se libera de sus cadenas es deslumbrado por la luz. En este sentido, el tiempo pensado como horizonte en conexión con el instante se oscurece porque en primera instancia no se puede capturar su amplitud ni su función horizontal.

(ii) En la medida que las formas del aburrimiento están enraizadas en la temporalidad originaria, el aburrimiento profundo revela la profundidad de la existencia. Por ende, en la pregunta qué pasa con nosotros mismos, Heidegger pretende interrogar por el fundamento/abismo de la existencia.

(iii) La interpretación del aburrimiento como algo objetual y subjetivo apunta al carácter ontológico de la existencia humana. El “ser aburrido por algo” no remite a un objeto que aburre, sino a la existencia misma.

(iv) Del mismo modo que desconocemos el ante qué de la angustia, el no sé qué del aburrimiento es indeterminado y ha de establecerse en su indeterminación como aquello que no sabemos *qué* nos aburre.

Dado que Heidegger profundiza en las formas del aburrimiento, del mismo modo lo hace con los momentos estructurales de cada forma:

(a) En el momento estructural *dejarnos vacíos* se remite a la existencia que se aburre: en el “ser aburrido” (primera forma del aburrimiento) lo aburrido *nos deja vacíos*; en el “aburrirse con” (segunda forma del aburrimiento) lo aburrido *nos llena*. En la medida que tenemos tiempo nos dejamos llenar por él, y en este dejarnos llenar hace aparición el aburrimiento; en el aburrimiento profundo (tercera forma del aburrimiento), la existencia no está en una sucesión, sino que está toda de golpe, todo le da igual, está en una *peculiar indiferencia*. En otras palabras: el ente se deniega en su conjunto (en su *qué* y *cómo* a la vez), esto es, en su *horizonte temporal*. Por tanto, el *dejarnos vacíos* del aburrimiento profundo es la posibilidad fundamental de la existencia, en la medida que anuncia las posibilidades que están dormidas, se anuncia al sí mismo de la existencia que se ha vuelto indiferente para tener que ser en este aburrirse.

(b) En el momento estructural *darnos largas* se remite al tiempo de la existencia: en el “ser aburrido por algo” (primera forma del aburrimiento) la situación *nos da largas*, es decir no tenemos tiempo para perderlo en la espera; mientras que en el “aburrirse con algo” (segunda forma del aburrimiento) *nos dejamos el tiempo*, es decir, tenemos el tiempo para perderlo en la velada; en el aburrimiento profundo (tercera forma del aburrimiento) *el ser forzados al instante* es el carácter temporal del *darnos largas*, en la medida que *el instante*

es la posibilidad fundamental del existir propio de la existencia. Heidegger pone al instante aquí develado como fundamento de la denegación de la existencia, esto es, del otro momento estructural: la denegación del horizonte temporal.

Con lo anterior, podemos nuevamente volver a nuestra hipótesis presentada en la introducción con la intención de estimar su validez:

El camino de Heidegger muestra que su temprano interés por estudiar el tema de los afectos lo condujeron al descubrimiento y desarrollo de los temples fundamentales que, tomados como perspectiva de investigación ontológica, le permitieron a finales de los años veinte, el abordaje temático y metódico del tiempo originario. En tal sentido, este abordaje temático y metódico del temple fundamental, a saber, el aburrimiento profundo, propiciará el descubrimiento de los caracteres ontológicos que constituyen el tiempo de la existencia.

La investigación ha confirmado la validez de esta hipótesis, sólo cabe subrayar que el aburrimiento profundo es el punto culmen del intento por capturar la temporalidad originaria en el concepto de instante.

Finalmente, podemos aseverar que la presente investigación ha demostrado que, en la exposición fenomenológica del aburrimiento profundo, Heidegger ha exhibido la esencia del tiempo de la existencia humana. ¿En qué sentido? Veámoslo.

En *Ser y tiempo*, Heidegger tenía como propósito descubrir el tiempo del ser, el cual él denominó *temporalitas* (*Temporalität*). Pero ¿por qué el término *temporalitas* ya no se emplea en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30? ¿Piensa Heidegger con la expresión la “esencia del tiempo” el tiempo del ser? ¿Por qué el esquema extático-horizontal

del tiempo tampoco aparece en el curso del 29/30? ¿Qué pasó con los éxtasis temporales? ¿Se abandona o son reinterpretados de otra manera? ¿Permanece únicamente el horizonte en el sentido pensado en *Ser y tiempo* en las lecciones sobre el aburrimiento? ¿Cómo se interpreta el horizonte del tiempo en este curso? ¿Es un concepto fundamental o derivado?

Para poder responder cabalmente la primera pregunta planteada, hemos de responder en primer lugar las otras. En el caso de la segunda pregunta la respuesta es: Sí y no. Si entendemos la existencia humana como ser, la respuesta es sí; si asumimos que la existencia es un ente, no. Cuando la existencia humana es interpretada como ente, le corresponden los momentos estructurales de las dos primeras formas del aburrimiento, en la medida que el tiempo de éstas es el tiempo vulgar. Cuando la existencia humana es un ser, le atañe los momentos estructurales de la tercera forma del aburrimiento, ya que ésta exhibe, en su profundidad, el tiempo de la propia existencia, no como ente ni como externo a ella, sino como su constitución esencial.

Las preguntas 3 a la 8 podemos responderlas en conjunto. Como se sabe, el esquema extático-horizontal del tiempo es abandonado por Heidegger; pero el abandono es parcial, por decirlo de alguna manera. El maestro de la Selva Negra no renuncia a la idea del tiempo como horizonte. El tiempo sigue siendo lo que hace comprensible nuestro ser, empero, ese horizonte es un momento estructural del aburrimiento profundo, que está incompleto sin su cooriginario, el cual a su vez lo fundamenta, a saber: el instante. En este sentido, los éxtasis se unifican en el presente propio, el instante; recuérdese que en *Ser y tiempo*, el filósofo alemán plantea que el instante propio es la temporización de los éxtasis. Este hallazgo muestra que el mago de Meßkirch meditó profundamente en la noción de éxtasis y descubrió que prioritariamente en el presente propio se posibilita el ser de la existencia. En este sentido,

los éxtasis como tal no son abandonados, sino que son reinterpretados de otra manera como “miradas” (*Sichten*), a saber: “respecto” (*Hinsicht*) como “presente” (*Gegenwart*); “consideración” (*Rücksicht*) como “haber sido” (*Gewesenheit*) y “objetivo” (*Absicht*) como “futuro” (*Zukunft*).

Finalmente, es inevitable formularnos otras preguntas: ¿Heidegger esclarece el tiempo originario? ¿Cómo lo interpreta? ¿Se refiere a algo general o a algo concreto? A mi juicio, el mago de Meßkirch sí esclarece el tiempo originario, en la medida que lo descubre como abismo de la existencia. Como tal no es un algo general, sino que es la concreción propia de la existencia que se oculta en la medida que se la quiere capturar.

A modo de consideración final, el proyecto de *Ser y tiempo* es un “fracaso” en tanto que proyecto ontológico fundamental, es decir, en tanto que temporalidad extático-horizontal; pero no en tanto que intento por develar la esencia del tiempo, ya que, con la noción de instante expuesto en ese tratado del 27, Heidegger puso las condiciones necesarias para que lo pudiera plantear como fundamento del horizonte temporal en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En la medida que el instante posibilita nuestro existir propio, denegamos el ente en su *qué* y en su *cómo* a la vez, esto es, denegamos el horizonte temporal del ente. Este denegar, como ya se indicó, no se debe de asumir en un sentido negativo, sino en el sentido del ente que se rehúsa en totalidad. Finalmente, permítaseme hacer unas reflexiones últimas en torno al aburrimiento.

El aburrimiento es tomado como un sentimiento negativo, como algo de lo que se tiene que huir, como algo desagradable y, sin embargo, nos abre ante el hecho de nuestro existir como tal. Asumimos el aburrimiento como una experiencia negativa y, no obstante,

es una experiencia genuina que como seres humanos podemos experimentar. En ella enfrentamos nuestro ser. Por eso, no es una experiencia por la cual tengamos que rechazar. Al reconocernos como seres finitos notamos (pese a que nos asumamos como un tiempo que se desperdicia) que somos, en ese preciso momento, realmente importantes para nosotros mismos. No se crea que porque somos finitos signifique que nuestra existencia carezca de valor o de sentido, sino al contrario, es ahí cuando nuestra existencia adquiere todo su valor, cuando la experimentamos *en un instante* mediados por un temple fundamental.

El aburrimiento no es algo que se pueda provocar o anular a voluntad. Éste viene a nosotros sin que lo podamos evitar. El aburrimiento cuando está por tomarnos ofrece avisos de su llegada. En ese momento podemos intentar evadirlo, pero cuando nos arrebatara es imposible contenerlo; es inevitable y nos obliga a entrar en él. Cualquier intento por evadirlo fracasa. Ningún entretenimiento puede evitarlo, a lo mucho puede posponer lo inevitable, pero cuando se acaben los intentos de evasión nos tomará con toda su fuerza.

El aburrimiento nos obliga a habérnosla con nosotros mismos. En el estado de aburrido estamos en el aquí y ahora. No hay un antes y un después temporal, todo sucede en un solo momento que se prolonga. En el aburrimiento profundo parece que no existiera el tiempo, como si no transcurriera. Pero conforme pierde su fuerza notamos que de a poco retorna el interés por las cosas. Mientras tanto, mientras es, el aburrimiento nos brinda la experiencia del encuentro con nuestro propio existir.

Creemos que nos ocupamos de nosotros mismos en un viaje, en los estudios, en el disfrute de la experiencia estética, etc. Tales ocupaciones que creemos nos otorgan una valía son superficiales frente a la genuina experiencia de nuestra existencia que es despertada por

el aburrimiento. En tal sentido, el aburrimiento nos concede una experiencia propia de nuestro ser, de nuestra existencia, de nuestra finitud. Esta experiencia es la más fundamental porque es la que se centra en nuestra singularidad. Si realmente queremos ocuparnos de nosotros mismos no lo haremos a través de evasivas que ignoran la existencia, sino a través de la experiencia de estar a solas con nosotros mismos, de conocerlos tal cual somos.

En el aburrimiento los objetos se nos hacen más notables pero insignificantes. Los objetos de los cuales éramos conscientes de ellos se nos hacen más presentes ahora. Esos objetos que no estaban atendidos plenamente por nosotros adquieren ahora la total atención; pero se trata de una atención en la que no importa conocer, ni caracterizar, ni describir el objeto, sino que revela nuestro estado (nuestra situación) frente a ellos. Somos conscientes de su presencia; pero no importan que estén ahí, lo que interesa es el experimentar propio de nuestra existencia que está entregada a la voz de la conciencia, a su voz originaria. La existencia está en un estado de silencio aparente, porque entra en diálogo consigo misma. Las palabras no pueden romper el efecto del aburrimiento porque el aburrimiento imposibilita la expresión de palabras audibles, solo existe el habla de la existencia.

Cuando el aburrimiento comienza a perder su fuerza, notamos que el tiempo que se prolongaba, se acaba. En ese lapso largo que se hace breve, comprendimos nuestro ser; pero ese comprender que no termina por consumarse, nos deja la sensación de que no hemos escuchado lo suficiente. Se trata de una experiencia inconclusa, dada la profundidad de nuestro ser. Esta comprensión inconclusa de nuestro ser es experimentable cuando conscientemente nos entregamos al aburrimiento y escuchamos lo que nos tiene que decir.

En el aburrimiento profundo se desdibuja la diferencia entre la angustia y el aburrimiento, pues ambas disposiciones afectivas cumplen la misma función, solo que en el aburrimiento profundo somos conscientes de lo que nos determina a ese estado, el aburrimiento mismo. Sabemos que estamos aburridos y que el aburrimiento nos ha puesto en ese estado.

En la angustia se nos revela la nada, en el aburrimiento profundo se nos revela la totalidad de lo ente, pero al igual que en la angustia, el aburrimiento nos instala en la total insignificancia del mundo para obligarnos a estar aquí y ahora con nuestro ser, con el ser mismo. Entramos en una absoluta soledad, aunque estemos acompañados de otros Dasein u objetos; el aburrimiento nos coloca a solas con nosotros, así como lo hace la angustia.

Bibliografía

Obras de Heidegger:

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit (SuZ)*, ed. E. Husserl. Tübingen, Max Niemeyer.

[Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014 (1997); traducción al castellano de José Gaos: *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2014 (1951)].

a) Gesamtausgabe

Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (GA 1)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann.

----- (1977). *Sein und Zeit (GA 2)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann.

----- (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann [Traducción al castellano de Gred Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 2013].

----- (1976). *Wegmarken (GA 9)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2014].

----- (2007). *Zur Sache des Denkens (GA 14)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Hay traducción parcial de la primera parte de

Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2000].

----- (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), ed. Mark Michalski. Frankfurt, Klostermann.

----- (1992). *Platon: Sophistes* (GA 19), ed. Ingeborg Schüssler. Frankfurt, Klostermann.

----- (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), ed. Petra Jaeger. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006].

----- (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), ed. W. Biemel. Frankfurt, Klostermann [Traducción al castellano de Alberto Ciria: *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2009].

----- (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Juan José García Norro: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000].

----- (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA 29/30), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Alberto Ciria: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2015].

----- (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt, Klostermann. [Traducción parcial al castellano de Jesús Adrián Escudero:

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Barcelona: Herder, 2005].

----- (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) (GA 58), ed. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Francisco de Lara: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Madrid: Alianza, 2014].

----- (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), ed. Claudius Strube. Frankfurt, Klostermann.

----- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), ed. M. Jung y T. Regehly. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jorge Uscatescu: *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Siruela/FCE, 2012; y traducción al castellano de Jacobo Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 2018].

----- (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), ed. W. Bröcker & K.- Bröcker-Oltmanns. Frankfurt, Klostermann.

----- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62), ed. Günther Neumann. Frankfurt, Klostermann.

- (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*, ed. K. Bröcker-Oltmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2013].
- (2004). *Der Begriff der Zeit (GA 64)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de la conferencia de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011; traducción del tratado al castellano de Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2008].
- (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932 (GA 80.1)*, ed. G. Neumann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción inédita al castellano de Ángel Xolocotzi].
- (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen (GA 82)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, Klostermann.
- (1994). *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zweigespräche – Briefe (GA 89)*, ed. M. Boss. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Ángel Xolocotzi: *Seminarios de Zollikon*. México: Herder, 2013.]

b) Correspondencia

- Heidegger, M. (2000). *Hannah Arendt/Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. de Adan Kovacsics. Barcelona: Herder.
- (2003). *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*, trad. de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.

----- (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, trad. de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.

Obras de Husserl

Hua IX (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Semester 1925*, ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua X (1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff. [Traducción parcial al castellano de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002].

Hua XLII (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer.

Hua XLIII/2 (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teil Band II. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, ed. Ullrich Melle & Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer.

Hua-Dok III. (1994). *Briefwechsel*, ed. Ijsseling, Samuel. Teil 4. „Die Freiburger Schüller“. Dordrecht: Springer.

----- (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. de Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM.

----- (2014). *Investigaciones lógicas 1*, trad. de Manuel Morente y José Gaos.
Madrid: Alianza.

----- (2013). *Investigaciones lógicas 2*, trad. de Manuel Morente y José Gaos.
Madrid: Alianza.

Otros autores primarios

Coriando, P.-L. (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer
Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Denker, A. (2011). *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin
Heidegger*. Hamburg: Klett-Cotta.

Falkenhayn, K. (2003). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*.
Berlin: Duncker & Humblot.

Gilardi, P. (2014). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México:
Bonilla Artigas Editores.

----- (2015). “Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin
Heidegger”. En *Studia Heideggeriana. Vol. IV. Afectividad*, ed. Ángel Xolocotzi.
Buenos Aires: Teseo, pp. 95-113.

Greisch, J. (2010). *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y
tiempo*, trad. de Julián Manuel Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Herrmann, F.-W. (1992). *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*.
Frankfurt: Klostermann.

- (1997). *La <<segunda mitad>> de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, trad. de Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta.
- Kisiel, T. (2007). “Das Versagen von Sein und Zeit: 1927-1930”. En Rentsch, T. *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 253-279.
- Opilik, K. (1993). *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Petzet, H. W. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*, trad. de Lorenzo Langbehn. Buenos Aires: Katz Editores.
- Redondo Sánchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La <<experiencia fundamental>> y la teoría del <<encontrarse>> en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- (2011a). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: BUAP/Porrúa.
- Xolocotzi, A. & Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.

Xolocotzi, A. et., al. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid/México: Plaza y Valdés.

Xolocotzi, A. (2015, marzo). “De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger”. En *O que nos faz pensar*, 36. PUC-RIO.

----- (2023). *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*. México: Bonilla Artigas.

Material lexicográfico

Diggle, J. et., al., (2021). *The Cambridge Greek Lexicon. (D-CGL)*. Volume I. A-I. Reino Unido: Cambridge University Press.

----- (2021). *The Cambridge Greek Lexicon. (D-CGL)*. Volume II. K-Ω. Reino Unido: Cambridge University Press.

Joint Association of Classical Teachers (2007). *Reading Greek. Text and Vocabulary*. Reino Unido: Cambridge University Press.

Langenscheidt Großwörterbuch (2021). *Deutsch als Fremdsprache. Das einsprachige Wörterbuch für alle, die Deutsch lernen (G-LG)*, ed. D. Götz. Stuttgart: Langenscheidt.

Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Ediciones griegas

Aristoteles (1831). *Aristoteles Graece*. Volumen Alterum, griego (I. Bekkeri). Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

Aristotelis (1894). *Ethica Nicomachea*, griego (I. Bywater). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford University Press.

----- (1895). *Metaphysica*, griego (W. Christ). Lipsiae: Aebidus B. G. Teubneri.

----- (1957). *Metaphysica*, griego (W. Jaeger). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford University Press.

----- (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume I. Oxford: Clarendon Press.

----- (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume II. Oxford: Clarendon Press.

----- (2009). *Physica*, griego (W. D. Ross). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford University Press.

Nestle, E. (2020). *Novum Testamentum Graece*, griego (Nestle-Aland). (NA28). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Platonis Opera (1905). *Tomvs I. Tetralogias I-II Contiens*, griego (I. Burnet). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford University Press.

Literatura secundaria

Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agustín, San (2010). *Confesiones*, trad. de Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos.

Alonso Pérez, D. U. (2018). *Diacronía y sincronía del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas*. [Tesis doctoral.] UNAM.

----- (2020). “Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger. Convergencias y divergencias entre los *Manuscritos de Bernau* y *Ser y tiempo*”. En *La experiencia del tiempo. Aportes fenomenológicos sobre la temporalidad*, Gibu, R. & Xolocotzi, A. (coords.). Buenos Aires: Biblos, pp. 121-152.

Aristóteles (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

----- (1998). *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra (edición trilingüe). Madrid: Gredos.

----- (2013). *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

----- (2018). *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.

Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, trad. de Vidal Peña. Madrid: Escolar y Mayo.

Bernt, A. & Burdach, K. (ed.) (1917). „Der Ackermann aus Böhmen“. En *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*. Vol. III. Primera Parte. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Berti, E. (2017). *Tadurre la Metafisica di Aristotele*. Brescia: Morcelliana.

- Blecua, A. (1990). *Manual de crítica textual*. Madrid: Editorial Castalia.
- Bultmann, R. & Rengstorf, K. H. (1974). “Esperanza”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, trad. de Olegario García de la Fuente. Madrid: Ediciones Fax.
- Coxon, A. H. (2009). *The fragments of Parmenides. A Critical Texts with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and Comentary*. Las Vegas, Zurich, Athenas: Parmenides Publishing.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger’s confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*. Chicago: The University of Chicaco Press.
- Dastur, F. (1992). *The ekstatico-horizonal constitution of temporality*, trad. de Christopher McCann. En McCann, C. Martin Heidegger. *Critical Assesments*. New York: Routledge, pp. 170-182.
- (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Denker, A. (2021). “La investigación sobre Heidegger en la actualidad”. En *Anuario Heidegger. No. 1. Ser y tiempo*. Barcelona: Herder, pp. 265-287.
- Diels, H. (1960). Parménides: “Περὶ φύσεως” [DK 28]. En *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Esperón, J. P. (2019). “La comprensión del *Zwischen* en cuanto a su tensividad en la filosofía de Heidegger”. En *THEMATA. Revista de Filosofía*. No. 59, enero-junio, pp. 47-62.
- Feyerabend, P. (2010). *Against Method*. London/New York: Verso.

- Gómez-Lobo, A. (1985). *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Hügli, A. & Byung-Chul, H. (2007). „Heideggers Todesanalyse (§§45-53)“. En Rentsch, T. *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 133-148.
- Jaeger, W. (2013). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de José Gaos. México: FCE.
- Jung, M. & Zaborowski, H. (2013). “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”. En Thomä, D. (editor). *Heidegger. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, pp. 8-13.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kisiel, T. (1997). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Laks, A. & Most, G. (2016). *Early Greek Philosophy V. Western Greek Thinkers. Part 2*. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Másmela, C. (2000). *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Madrid: Trotta.
- (2018). “Heidegger: La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser.” En *Revista Enunciação*. V. 3, No. 1, pp. 11-25.

- Mendoza-Canales, R. (2015). *Husserl. El conocimiento del mundo empieza por suspender su, hasta entonces, incuestionada validez*. Barcelona: RBA.
- Moore, A. L. (1966). *The Parousia in the New Testament*. Leiden: E. J. Brill.
- Niel, L. (2021). “Los laberintos de la conciencia interna del tiempo”. En *Guía Comares de Husserl*. Granada: Comares, pp. 121-139.
- Quepons, I. (2016, mayo). “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”. En *Revista de Filosofía Diánoia*. Vol. LXI. No. 76. México: UNAM/FCE, pp. 83-112.
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la <<Metafísica>> de Aristóteles*, trad. de J. M. López de Castro. Barcelona: Herder.
- Römer, I. (2010). *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Phänomenologica 196. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Ross Hernández, A. (2007, noviembre). “La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII”. En *Revista de Filosofía Diánoia*. Vol. LII, No. 59. México: UNAM/FCE, pp. 3-26.
- Ruiz Sosa, F. G. (2022). “El problema de la esencia del tiempo en el pensamiento temprano de Martin Heidegger”. En *Entrecruces fenomenológicos. Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri*: Luis Alberto Canela Morales (coord.). Biblioteca Digital de Humanidades. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Tarán, L. (1965). *Parmenides. A text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. New Jersey: Princeton University Press.

- Teichmüller, G. (1873). *Geschichte des Begriffs der Parusie*. Halle: Verlag von G. Emil Barthel.
- Tugendhat, E. (2003). *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Uscatescu, J. (2004). “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”. En *Introducción a la fenomenología de la religión* (2012). México: FCE, pp. 9-30.
- Vigo, A. (2006). “La concepción aristotélica de la verdad práctica”. En *Estudios aristotélicos*. Navarra: Universidad de Navarra, pp. 301-323.
- (2008). “Temporalidad y trascendencia. *La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en Sein und Zeit*.” En *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 39-58.
- (2010, noviembre). “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva.” En *Revista de Filosofía Diánoia*. Vol. LV. No. 65. UNAM/FCE, pp. 3-39.
- (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, (43), 51–92. <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.32>
- Volkman-Schluck, K.-H. (1979). *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia de Ruschi. México: FCE.

- Walton, R. (1993). *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- (2011b). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Ítaca.
- (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid/México: Plaza y Valdés.
- (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. México: Fontarama.
- (2019, noviembre - 2020, abril). “Heidegger y el olvido de la retórica”. En *Revista de Filosofía Diánoia*. Vol. 64. No. 83. México: UNAM/FCE, pp. 27-47.
- (2020, septiembre). “Los “proyectos fenomenológicos” de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles”. En *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*. No. 5, pp. 309-321.
- (2021). *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Puebla/México: BUAP/Akal.
- Xolocotzi, A., Gibu, R. & Orejarena, J. (2022) (coords.). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*. Buenos Aires: Biblos.
- Zubiria, M. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.