

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Doctorado en Filosofía Contemporánea



Temporalidad y sentido originario: hacia la historicidad de los temples de ánimo en el pensar ontohistórico de Martin Heidegger

Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta:

Mtro. Rolando González Padilla

Director de Tesis:

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Sinodales:

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, Dr. Ignacio Rojas Godina,
Dra. Patricia Castillo Becerra, Dr. Arturo Romero Contreras

Noviembre – 2020

a mis padres, Marta de la Caridad y Dagoberto

*Aber der Zuspruch des Feldweges spricht
nur so lange, als Menschen sind, die, in
seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie
sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht
Knechte von Machenschaften. Der Mensch
versucht vergeblich, durch sein Planen den
Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn
er nicht dem Zuspruch des Feldweges
eingeordnet ist*

Martin Heidegger, *Der Feldweg*, GA 13, 89.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
NOTA SOBRE LAS ABREVIATURAS, LAS CITAS Y LAS TRADUCCIONES	11
INTRODUCCIÓN.....	14
§ 1. <i>Delimitación de los problemas, objetivos y estructura de la investigación</i>	14
§ 2. <i>Marco teórico de la investigación: sobre la posibilidad de la reducción fenomenológica en la filosofía de Martin Heidegger</i>	22
Capítulo I: Tres reducciones fenomenológicas hacia el ser	27
§ 3. <i>Horizonte de sentido y estructura de comprensibilidad: dos formas fundamentales de entender el significado de ser</i>	27
§ 4. <i>Mundo y significatividad</i>	38
§ 5. <i>Sentido, significatividad y significado</i>	52
§ 6. <i>Angustia, cuidado y temporalidad extática</i>	61
§ 7. <i>Temporalidad, trascendencia y libertad: de la ontología fundamental al giro metaontológico</i>	74
Capítulo II: Legitimación de la reducción fenomenológica hacia el mundo mediante el examen del aburrimiento.....	86
§ 8. <i>La posibilidad de la “donación” del ser en el aburrimiento</i>	86
§ 9. <i>El aburrirse por algo</i>	91
§ 10. <i>El aburrirse en</i>	96

§ 11. <i>El aburrimiento profundo</i>	105
§ 12. <i>El aburrimiento profundo y la temporalidad del instante</i>	112
§ 13. <i>Mundo, finitud y filosofía: hacia una metafísica del tiempo</i>	127
Capítulo III: El proyecto ontohistórico del sentido del sEr en el tiempo	145
§ 14. <i>Hacia el oscilar abismal del Ereignis</i>	145
§ 15. <i>La temporización del sEr y la fundación del sentido en el Ereignis</i>	158
§ 16. <i>La reducción fenomenológica hacia el sEr en la historia de la metafísica y la posibilidad histórica de la filosofía</i>	169
CONCLUSIONES.....	183
APÉNDICE:	188
Evaluación crítica de los resultados de la investigación a partir de cada uno de los problemas fundamentales.....	188
BIBLIOGRAFÍA.....	196
a) <i>Textos de Martin Heidegger: volúmenes de la Gesamtausgabe</i>	196
a) <i>Textos de Martin Heidegger: traducciones al español</i>	198
b) <i>Literatura secundaria</i>	199

AGRADECIMIENTOS

La investigación que a continuación presentamos ha sido posible gracias al apoyo y financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Agradezco en primer lugar a este inmenso país, México, por su generosidad con mi patria, Cuba, y por haberme abierto al mundo. Agradezco a la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), a la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP) y a la oficina de Relaciones Internacionales de la BUAP por los numerosos apoyos que durante estos años me brindaron. Agradezco también la maravillosa acogida de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, que aún en tiempos de pandemia, me brindó todas las posibilidades para culminar mi investigación.

Quiero agradecer de manera especial al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez que, a pesar de los errores que durante estos años pude haber cometido, nunca dejó de confiar en mí y me brindó siempre, hasta el último momento, su decisivo apoyo. El camino que hoy culmina ni siquiera se habría iniciado si no hubiese sido gracias a su ayuda. Agradezco a mi tutor, el Dr. Ricardo Gibu, por su paciente, estricta y siempre atinada conducción; al Dr. Ignacio Rojas, por su constante disposición y por el absoluto compromiso con cada etapa de mi investigación —y con “las cosas mismas”— que fueron una guía en todo momento; al Dr. Mario Martín Gómez Pedrido de la Universidad de Buenos Aires, por el sostenido diálogo filosófico durante estos años y por la revisión de varios de los borradores de la investigación; al Dr. Thomas Sheehan, por su inspiración y ejemplo; a los profesores Dra. Patricia Castillo y Dr. Arturo Romero, por haber aceptado formar parte del comité evaluador.

Agradezco, por último, aunque deberían estar en primera línea, a mis padres, Marta de la Caridad y Dagoberto, a quienes he dedicado la tesis porque son el mayor tesoro de mi vida y quienes en todo momento, incluso con miles de kilómetros de por medio, me acompañan y me guían.

Türringer Wald, noviembre de 2020.

NOTA SOBRE LAS ABREVIATURAS, LAS CITAS Y LAS TRADUCCIONES

Los textos de la edición integral de las obras de Heidegger, publicados por la editorial Vittorio Klostermann, serán referenciados, como ya es habitual, de la siguiente manera: las siglas GA (*Gesamtausgabe*), el número del tomo y el número de la página de dicha edición. Cuando se dispongan de traducciones al castellano y estas hayan sido consultadas, se agregará el número de página de esta edición después de una barra oblicua. Ejemplo: GA 65, 261/215. Cuando en las citas modifiquemos una traducción lo indicaremos entre paréntesis (Traducción modificada), así como cuando realizamos traducciones propias (Traducción propia).

Las citas de *Sein und Zeit* se referenciarán mediante las siglas SuZ y el número de página de la edición publicada en 1967 por la editorial Max Niemeyer. En este caso se empleará siempre la traducción de Jorge Eduardo Rivera publicada por la editorial Trotta, en la cual están incluidas la paginación de la editorial Max Niemeyer.

Aunque por lo general todos los textos se han citado en español, en algunas ocasiones hemos colocado también la cita en alemán. El criterio que hemos empleado para ello ha dependido ya sea de la relación conceptual que queremos poner de manifiesto o bien de la complejidad del texto en alemán, como sucede por lo general con muchos de los pasajes de los *Beiträge zur Philosophie*.

En correspondencia con la propuesta del Dr. Ángel Xolocotzi, hemos traducido el concepto *Seyn*, que Heidegger

emplea a partir de la segunda mitad de la década del treinta, como “sEr”, a diferencia de “ser” (*sein*).

A continuación, indicamos las abreviaturas que hemos empleado de algunos de los textos de Heidegger a los cuales más nos hemos referido:

SuZ: *Sein und Zeit*

BzP: *Beiträge zur Philosophie*

WM: *Was ist Metaphysik?*

VWG: *Von Wesen des Grundes*

VWW: *Von Wesen der Wahrheit*

INTRODUCCIÓN

§ 1. Delimitación de los problemas, objetivos y estructura de la investigación

El segundo de los *Diálogos de caminos de campo* (*Feldweg-Gespräche*) comienza con la declaración del “maestro” de que había llegado demasiado tarde para aclarar el misterio que lo había mantenido inquieto.¹ El velador de la torre, que se encontraba ya presto para abandonarla, le propone al maestro ponerse en marcha hacia el camino de campo con el propósito de allí, en el “entre” de los campos, conjeturar (*Vermuten*) —y no aclarar— el misterio que le había robado la calma.² Con la descripción de esta situación Heidegger llama la atención sobre varios de los más genuinos elementos de la filosofía. Esta es siempre un “estar en camino” pero, además, el camino es de modo esencial una región intermedia, un “entre”, al cual debemos saltar si queremos preservar el misterio.³ Con ello queda establecido el sentido y el límite tanto del pensamiento heideggeriano como de toda “investigación” que procure recorrer sus caminos.

Nuestro trabajo, que en un inicio fue proyectado como una tematización de la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontohistórico de Heidegger, terminó remontándose más bien al camino, al “entre”, que conduce como tal “hacia” ese propósito. Esa región intermedia fue descubierta como el ámbito del cruce entre los dos problemas fundamentales que atraviesan de principio a fin el pensamiento heideggeriano y que ya se encuentran explícitamente reconocidos en el título del *Opus magnum* de 1927: los problemas del ser y del tiempo. Ambas cuestiones confluyen en el problema fenomenológico del “sentido”, así como en el de sus

¹ Cfr., GA 77, 163.

² Cfr., GA 77, 168-169.

³ Para una aproximación al segundo de los diálogos de *Feldweg-Gespräche* así como para una ampliación de los puntos que he señalado Cfr. Holger Zaborowski, *Herkunft, Freiheit und Gelassenheit. Zu Martin Heideggers zweitem "Feldweg-Gespräch"*, en Annette Hilt, Virgilio Cesarone y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und die technische Welt* (Heidegger-Jahrbuch 9), Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2015, pp. 115-134.

posibles modificaciones con relación al horizonte de comprensibilidad abierto en cada caso.

El problema temático que abarca toda la presente investigación procura determinar cómo el sentido se funda en el tiempo y cómo los temples de ánimo fundamentales proporcionan la base fenoménica para la apertura fenomenológica del sentido originario, así como para la remisión a un ámbito de excedencia del sentido. Los temples de ánimo fundamentales serán la guía metódica para abordar el problema del sentido del ser en el tiempo en la ontología fundamental, el giro metaontológico y el pensar ontohistórico de Heidegger.

Aunque con ello señalamos lo que podríamos denominar las tres etapas fundamentales del pensamiento heideggeriano y bien podría tenerse la impresión de que la “lógica” que ha guiado el trabajo de nuestra investigación tiene un carácter cronológico, más bien nuestro abordaje se ha enfocado en la tematización de núcleos de problemas que abarcan en gran medida el conjunto de la obra de Heidegger. De modo que lo “cronológico-histórico” estaría más bien subordinado a lo “lógico”, esto es, buscamos tematizar la relación entre los problemas de la temporalidad, el sentido originario y los temples de ánimo fundamentales en estas tres etapas, pero no nos guiamos por un criterio “evolutivo” o “progresivo”, sino que más bien nos concentramos en el desenvolvimiento de los problemas en cuanto tales.

Esto supone que en muchas ocasiones se aprecien saltos en la investigación y referencias, ya desde el inicio, a consideraciones que se abordarán de una manera más detallada, por ejemplo, en el último capítulo. Para ello es necesario que una idea fundamental oriente de manera general el “proceso” de investigación. En este caso nuestra “hipótesis” nos lleva a plantear que en el pensamiento heideggeriano se tematiza el “sentido” a partir de un movimiento que va desde lo horizontal hasta lo excedente. De una manera más específica podemos destacar que la tematización del sentido a partir del horizonte esquemático de la temporalidad lleva a Heidegger hacia al “avistamiento” de eso otro del horizonte que hemos denominado “excedencia de sentido” y que se haya en una correspondencia fundamental con el

rehúso del sEr en el marco del pensar del *Ereignis*, y ello sin abandonar el carácter fundamental que desempeña el “tiempo” en la configuración o constitución del sentido.

Por tanto, el movimiento desde el horizonte de sentido hacia la excedencia de sentido no es más que un movimiento al interior de la concepción heideggeriana de la temporalidad, esto es, el carácter extático-horizontal de la temporalidad es reaprehendido en el pensar ontohistórico a partir del “juego” entre ocultamiento y desocultamiento, donación y rehúso del sEr mismo, lo cual también supondrá una transformación en la concepción del Dasein. En este caso hay tres formas fundamentales de tematización del Dasein: el análisis estructural de la ontología fundamental, el devenir Dasein del hombre en el giro metaontológico que culmina en lo que muchos autores han llamado una metafísica del Dasein y, por último, el devenir hombre histórico del Da-sein que se esencia en el *Ereignis* como uno de los elementos fundamentales de la pensar ontohistórico.

Insistimos que estos cambios y transformaciones no obedecen a un “progreso histórico”; cada etapa del pensamiento heideggeriano no supera a la anterior, sino que la radicaliza. Heidegger no edifica nuevos “pisos” en su concepción del sentido y de la temporalidad, sino que desciende cada vez más a sus orígenes ontológicos. Por ello en todo momento procura dirigirse a los cimientos, al fundamento (*Grund*), aunque en muchos casos termine confrontándose con la falta de fundamento (*Haltlosigkeit*), con el abismo (*Abgrund*). Por ello hemos empleado el concepto “sentido originario”.

Queremos de una vez advertir que no se debe entender el calificativo “originario” en el marco de las habituales interpretaciones que emplean expresiones como “pueblo histórico” y que para ello apelan a una pretendida “originariedad” de carácter racial como criterio de exclusividad y, por tanto, de exclusión para los que se apartan o alejan de ese “origen”. Estas discusiones son legítimas y necesarias, incluso la cuestión de si el pensamiento heideggeriano puede conducir a estos ámbitos de marginación y exclusión, pero quedan por completo fuera del propósito y alcance de nuestra investigación.

El calificativo “originario”, así como los giros terminológicos del “devenir Dasein del hombre”, deben entenderse siempre en un estricto sentido ontológico, y ello no para frenar las discusiones de carácter óntico-existencial que puedan desprenderse de aquí, sino para desarrollarlas de manera rigurosa quizás como una necesaria consecuencia de nuestra investigación.

De hecho, como veremos en cada capítulo, el problema del “sentido” nos conducirá siempre al problema de la libertad. Podemos decir que detrás de los tres núcleos conceptuales en los que se concentra nuestro trabajo (temporalidad, sentido, temples de ánimo) se esconde siempre el problema de la “libertad”. En el fondo de la problemática del sentido hay una reflexión, que en ocasiones es bastante explícita, sobre la libertad. Quizás sea este un nuevo problema con el cual se ha tropezado nuestra investigación. No es nuevo en el sentido de que seamos los primeros en tematizarlo, sino porque en el desenvolvimiento mismo del trabajo lo hemos descubierto siempre, unas veces de manera tácita y otras de forma más explícita, en el fondo de las tematizaciones heideggerianas.

Digamos que si la reflexión de Heidegger transita desde el fundamento (*Grund*) hacia el abismo (*Ab-grund*), la libertad permanece siempre en el trasfondo (*Hinter-grund*). Tendremos que responder a la pregunta de si tiene caso hablar de una “filosofía de la libertad” en el pensamiento de Heidegger y de cómo deberíamos entender esto desde un punto de vista eminentemente ontológico. ¿Cuál es, por ejemplo, el sentido ontológico de la “libertad de sentido”?

Como la reflexión tiene un carácter ontológico, el lenguaje que empleamos es áspero y la construcción del discurso es en muchos casos circular. Además, puede tenerse la impresión de que en algunos momentos se pierde el “suelo fenoménico”, sobre todo en los análisis que en cada uno de los capítulos conciernen a la temporalidad. Aquí hemos tenido que sacrificar en varios momentos “la cosa misma” por el “asunto del pensar de Heidegger”, que como tal es el marco que circunscribe nuestra investigación. Es el mismo Heidegger, el que en muchos casos pareciera que pierde el suelo fenoménico y que su fenomenología termina tomando un elevado carácter “especulativo”. Advertimos de una vez sobre esta situación para

que se tenga en cuenta allí donde haya faltado comentar este punto —sobre todo en los dos últimos epígrafes de los dos primeros capítulos y también en el tercer capítulo— porque hemos quedado absortos por la “reflexión” en cuestión.

Como en la ontología cada uno de los problemas nos abre a la totalidad de los problemas de la filosofía, se corre un doble riesgo. Por una parte, puede uno enfrascarse en una discusión interminable que pretenda abarcar lo inabarcable y, por otra parte, cuando uno intenta atenerse únicamente a los problemas planteados en un inicio, pueden quedar fuera de la discusión problemas que también hubiese sido valioso abordar. Nosotros hemos asumido el segundo de los riesgos. Sobre todo, pueden apreciarse vacíos en muchos de los abordajes temáticos de *SuZ*. Sin embargo, hemos procurado evitar la tentación de realizar, como es ya muy habitual, un resumen de esta obra, que aumenta considerablemente el número de páginas del informe final de la investigación pero que añade poco a los excelentes comentarios de esta obra que ya en muchos lenguajes se disponen, comenzando por los excelentes textos de Von Herrmann.

Esto explica que hayamos hecho referencia a temas como los de la muerte, la resolución, la conciencia, el lenguaje, la propiedad e impropiedad, sin abordarlos de manera detallada. En estos casos se ha señalado la bibliografía que se puede consultar para una ampliación de estos temas. Lo mismo ha sucedido con escritos de Heidegger como *WM*, *VWW* o *VWG*, que cuentan ya con innumerables y excelentes análisis. Hemos tomado de estos textos heideggerianos solo lo que de manera esencial resulta imprescindible para nuestra explicación. También hemos preferido concentrarnos en el análisis del aburrimiento —sobre todo por la relación de este temple de ánimo con el tiempo— y tomar solo lo necesario de los análisis heideggerianos sobre la angustia.

Este procedimiento también se justifica en el hecho de que nuestro trabajo va dirigido hacia especialistas en el pensamiento heideggeriano —y no a filósofos o fenomenólogos en un sentido general—, que tienen ya un amplio conocimiento de los ejes temáticos fundamentales del pensamiento de Heidegger, y para los cuales

no es relevante volver a explicar, por ejemplo, cómo la resolución precursora se relaciona con la muerte.

Las tres obras fundamentales de Heidegger en las que se concentra nuestro análisis son *Sein und Zeit*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* y *Beiträge zur Philosophie*. Por supuesto que ellas no serán las únicas a las que haremos referencia —ya que los cursos y trabajos cercanos a la redacción de estos textos desempeñarán en nuestra argumentación un papel esencial— ni tampoco ellas serán abordadas en toda su plenitud. Sin embargo, esta indicación permite circunscribir temáticamente nuestro trabajo sobre todo en lo que respecta al Heidegger tardío, donde ya se encuentran desarrollos que en muchos casos se alejan de los planteamientos de los *BzP*. De hecho, esta obra nos interesa básicamente en lo que concierne al ensamble de la fundación (*Die Gründung*), donde se concentran los análisis heideggerianos sobre la temporalidad originaria y, por tanto, sobre la génesis del sentido (histórico).

Iniciamos el primer capítulo con el análisis de una distinción entre dos significados fundamentales de ser en el pensamiento de Heidegger: un significado estructural y uno horizontal. Ya desde aquí establecemos la pauta de nuestra investigación y el límite que incluso deberemos cruzar para radicalizar la pregunta por el sentido. Sostenemos que la problemática del sentido se basa fundamentalmente en el significado horizontal de ser, a partir del cual se desarrollan tres reducciones fenomenológicas fundamentales hacia el ser. Estas son la reducción hacia el ser del ente intramundano, hacia el ser del Dasein y hacia el ser en general.

En los dos primeros casos la develación de un horizonte permite la ejecución de un análisis estructural que lleva a Heidegger necesariamente hacia la analítica existencial en la ontología fundamental. Por tanto, aquí se conjugan los dos significados de ser en el análisis temático de un mismo ente. En el caso del ser del ente intramundano se trata de determinar cómo el horizonte del mundo funda la comprensión fenomenológica del carácter estructural de este ente como condición respectiva (*Bewandtnis*). En el caso del Dasein veremos cómo la temporalidad

extática funda la comprensión fenomenológica de este ente como cuidado. Con respecto al ser en general, sin embargo, alcanzamos solo el horizonte esquemático de la temporalidad sobre el cual se fundan originariamente los dos horizontes de sentido abiertos previamente, estos son, el mundo y la temporalidad extática. La apertura del horizonte de la temporalidad esquemática implicará, a su vez, una reaprehensión estructural del ser del Dasein que llevará a Heidegger a definirlo en función de la trascendencia. En estos temas nos concentraremos en el primer capítulo, quedando remontados más allá de *SuZ* hacia lecciones de 1927 y 1928 que ya se ubican en el denominado giro metaontológico.

La guía fenoménica para el despliegue de estas tres reducciones fenomenológicas será en el primer capítulo el temple de ánimo fundamental de la angustia, al cual, como también sucede en *SuZ*, llegaremos ya avanzado el análisis —en nuestro caso en el marco de la distinción entre los conceptos de sentido, significatividad y significado en el tercer epígrafe del primer capítulo—, develando con ello la condición fenoménica de posibilidad de la reducción misma que ya desde un primer momento estaremos considerando. A la posibilidad de la reducción fenomenológica en el pensamiento de Heidegger nos referiremos de manera puntual en la segunda mitad de la introducción con base en algunas de las tesis de sus principales intérpretes respecto a este punto.

El segundo capítulo supondrá una legitimación de lo alcanzado en el primero mediante el examen del aburrimiento que Heidegger desarrolla en el conocido curso de 1929/1930. Lo importante será determinar cómo este temple de ánimo nos lleva fenoménicamente hacia el horizonte de la temporalidad como posibilidad para la comprensión del ser en general, esto es, para la apertura comprensiva de las diferentes regiones ontológicas. Esto implicará también el análisis de cómo el concepto heideggeriano de mundo se funda en el horizonte de la temporalidad, así como la inversión del análisis del problema de la trascendencia a partir de la radicalización del abismo del “entre” del *Da-sein* que salta temáticamente sobre todo en las dos últimas etapas de la consideración sobre este temple. Esto significa que, mirando más allá de las fronteras de este curso e incorporando en el análisis textos

como *WM*, la trascendencia deja de entenderse proviniendo del Dasein, sino que más bien el Dasein se entiende como tal en su radical proveniencia con respecto a la trascendencia que acontece, como se destaca de manera especial en *WM*, en el estar inmerso del Dasein en la nada.

En el tercer capítulo comenzaremos por exponer el giro hacia lo otro del horizonte, hacia la excedencia de sentido, empleando como hilos conductores los conceptos de abismo y oscilación. Todo ello, por supuesto, ya en el marco del pensar ontohistórico de Heidegger y con relación al concepto de *Ereignis*. Aquí tendremos que mostrar que la concepción de la temporalidad se entiende originariamente a partir de la oscilación abismal del *Ereignis*, en la que se esencia como tal el Da-sein y queda abierta la dimensión del sentido como fundación del hombre histórico. Todo ello implicará también una discusión del concepto de reducción, de fenomenología y de filosofía en el marco de la historia del sEr como base en los temples de ánimo epocales.

Sin embargo, aunque nos posicionaremos tanto en el tercer capítulo como en las conclusiones respecto a un concepto histórico de filosofía y de fenomenología, ya aquí nos tropezamos con el límite temático de nuestra investigación que, como expusimos al iniciar la introducción, es solo un trabajo “de camino” *hacia* la tematización de “la historicidad de los temples de ánimo en el pensar ontohistórico de Heidegger”. Definitivamente nuestra investigación deberá ser completada por esta enorme tarea, en la que todavía hoy se concentran pocos estudiosos.

Como elemento central del marco teórico de nuestra investigación deberemos referirnos a continuación a la posibilidad de la reducción fenomenológica en el pensamiento de Heidegger, debido a que una y otra vez a lo largo de nuestro trabajo echaremos manos del concepto de “reducción”.

§ 2. Marco teórico de la investigación: sobre la posibilidad de la reducción fenomenológica en la filosofía de Martin Heidegger

Una discusión integral de la posibilidad de la reducción fenomenológica en la filosofía heideggeriana implicaría necesariamente un abordaje temático del concepto de fenomenología en Husserl, así como el análisis de la relación entre Husserl y Heidegger en este aspecto. Sobre todo, no podrían quedar fuera de la consideración las lecciones tempranas de Heidegger en donde se patentiza la apropiación heideggeriana del método fenomenológico. Solo esto podría conformar el “objeto” teórico de una investigación como lo ha sido hasta el momento y seguramente lo continuará siendo, independientemente del acceso a prácticamente el conjunto de la obra de Heidegger con el cual las investigaciones actuales cuentan y que ha inclinado el interés hacia problemáticas que se abren en su pensamiento sobre todo a partir de 1936. Como nuestra investigación no se concentra como tal en el concepto de fenomenología en Heidegger, deberemos indicar solamente en qué sentido podemos hablar de reducción en el caso específico de la fenomenología heideggeriana.

A primera vista resulta sorprendente que en la discusión del concepto de fenomenología que Heidegger lleva a cabo en el § 7 de *SuZ* no se hace referencia en ningún momento a la reducción fenomenológica, elemento que Husserl había reconocido como el punto central que posibilita a la fenomenología en cuanto método de aproximación a las cosas mismas. Quizás sea esta una de las razones por las que reconocidos intérpretes de la obra heideggeriana como Walter Biemel afirmaron que “en Heidegger falta la reducción íntegramente”⁴. En una dirección no tan radical Tugendhat dice que en Heidegger no hay *epojé* y reducción fenomenológica porque él presupone la “dimensión” abierta por Husserl.⁵ Esto podría explicar de alguna manera la ausencia de referencias explícitas al concepto de reducción en obras como *SuZ* además de que permitiría entender el desarrollo

⁴ Walter Biemel, “Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu (1950)”, en Noack, H. (pp. 282-315), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, p. 275.

⁵ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1967, p. 263.

de la fenomenología heideggeriana, al igual que en Husserl, también sobre la base del elemento de la reducción, aunque con sus matices propios. Von Herrmann, sin embargo, se refiere directamente al § 7 de *SuZ* y comenta:

Cuando Heidegger discute en el párrafo metodológico de *SuZ* sobre la fenomenología en cuanto el método de este tratado, y en ello recurre a Husserl, entonces esto se refiere a la conexión con el principio metodológico fundamental del regreso (*Rückgang*) a las cosas mismas, pero esto jamás se refiere a través de un retroconcepto (*Rückgriff*) a aquel método que Husserl mismo designa como el método fundamental y en el que común y primeramente (*gewöhnlich zunächst*) se piensa cuando se habla del método fenomenológico: el método de la epojé fenomenológica y la reducción fenomenológico-trascendental.⁶

Aunque Von Herrmann considera que la reconducción temática de la mirada desde lo ente hasta el ser, que Heidegger había descrito en la introducción de *SuZ*, como el sentido ontológico de la fenomenología,⁷ no es equiparable directamente con el concepto de reducción fenomenológica en el sentido husserliano, debemos advertir que la crítica de Von Herrmann más bien se dirige al carácter reflexivo que ese “regreso a las cosas mismas” presentaba en Husserl y de la que Heidegger procuraba desentenderse en su apropiación del método fenomenológico. Esta es la razón por la cual Courtine destaca que “por radical que sea la crítica a la reducción en cuanto abstracción de la singularidad de la existencia, esto no significa que la reducción —en el sentido más amplio del término—, como posibilidad de acceso a la fenomenalidad del mundo (*Weltphänomen*), permanezca totalmente extraña al desarrollo de *Sein und Zeit*”.⁸

En efecto, más allá del carácter reflexivo de la fenomenología husserliana, el concepto de “reducción” cobra un nuevo sentido en el pensamiento de Heidegger como modo de acceso a la región del ser que de modo inmediato no se muestra. En este sentido no solo se trata del acceso a la “fenomenalidad del mundo”, como

⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; Eine Erläuterung von Sein und Zeit I. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Klostermann, Frankfurt, 1987, p. 287

⁷ Cfr., *SuZ*, 37.

⁸ J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, p. 224.

Courtine refiere, sino a los diferentes horizontes de sentido que quedan tematizados en el pensamiento de Heidegger y sobre los cuales se funda la comprensión del ser. Con especial énfasis, al menos en la ontología fundamental y en el giro metaontológico la reducción deberá reconducirnos temáticamente al horizonte de la temporalidad.

La reducción fenomenológica no se puede entender en el pensamiento de Heidegger al margen de dos elementos que justamente posibilitan superar el carácter reflexivo que este método presentaba en Husserl. Por una parte, el acceso temático a la región del ser tiene que ser asegurada mediante una confrontación “directa” —Heidegger dirá en muchos casos “en persona”— de la existencia con el fenómeno. Con el propósito de lograr esta necesaria base fenoménica para la reducción fenomenológica, se necesita de una conversión de la existencia con base en una experiencia fundamental que la arranque de lo ente y la introduzca en la región de ser, esto es, que le revele lo que habitualmente la existencia pasa por alto debido a su carácter no explícito e inaparente —el mundo, la temporalidad extático-horizontal, el rehúso del sEr—.

Esta conversión tiene lugar en el pensamiento heideggeriano mediante los temples de ánimo fundamentales. Estos son los que nos abren el ámbito fenoménico como tal “en persona”. En ellos somos remitidos a la región del ser. Sin embargo, el decisivo rol que juegan los temples de ánimo fundamentales en la apertura del fenómeno no supone que ellos puedan confundirse con la reducción en sí misma, que en cuanto tal comporta siempre un regreso “temático” a la región del ser que supera las posibilidades de apertura del temple mismo. La reducción se basa fenoménicamente en la experiencia fundamental que desencadena el temple de ánimo, pero este no es la reducción. En el paso o tránsito desde la experiencia fundamental a la reducción fenomenológica se encuentra como tal la posibilidad de la fenomenología e incluso podríamos decir que, visto ya desde la perspectiva del pensar ontohistórico, en ello se juega el destino histórico de la filosofía en Occidente.

No por gusto, como señalaremos en varios momentos de nuestra investigación, es justamente la descripción de este paso o tránsito de la experiencia fundamental a la mostración temática de lo abierto en ella lo que resulta problemático en el pensamiento de Heidegger, el cual no ofrece nunca los elementos suficientes para reconstruir ese “tránsito”.

Definitivamente nos tocará exponer en qué medida puede sostenerse todavía el concepto de reducción en el marco de la historia del sEr. Así como aquí los templos de ánimo fundamentales adquieren un carácter epocal, los modos de ocultamiento del sEr y el acceso temático a ellos deberán considerarse también históricamente. No obstante, si hemos de llamar fenomenológico al camino del pensar de Heidegger, como él mismo sostiene, debemos tener en cuenta antes de culminar esta introducción lo que Eugen Fink, una de las figuras del contexto fenomenológico más cercanas a Husserl y a Heidegger, comenta: "No existe fenomenología que no pase por la reducción. Todo aquello que puede designarse como 'fenomenología' y que renuncie a la reducción es, en principio, una filosofía mundana, es decir 'dogmática' (en sentido fenomenológico)"⁹.

⁹ Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kant-Studien, 38(1), Enero/1933 319–383, 342.

Capítulo I: Tres reducciones fenomenológicas hacia el ser

§ 3. *Horizonte de sentido y estructura de comprensibilidad: dos formas fundamentales de entender el significado de ser.*

Antes de comenzar con el análisis de los diferentes ejes temáticos que sucesivamente se desarrollarán con la finalidad de esclarecer cómo los templos de ánimos fundamentales determinan fenoménica y metódicamente la reducción fenomenológica en el pensamiento heideggeriano, se deben considerar cuáles son los significados fundamentales del concepto de ser en el pensamiento heideggeriano tomando como referencia la obra por donde se iniciará el análisis: *SuZ*. Con ello procuramos evitar todo tipo de “fetichismo” en la apropiación de este decisivo concepto, así como suposiciones innecesarias en relación con sus posibles significados.

Más allá de la “obvia” relación entre los conceptos de *SuZ* que se pone de manifiesto en la obra de 1927, es necesario mostrar que los dos significados fundamentales que están en juego ya desde el planteamiento inicial de *la pregunta por el sentido del ser* se fundan en el carácter trascendental-horizontal de la ontología heideggeriana, cuya madurez involucra no solo el texto de 1927, sino además un grupo de obras y cursos que se desarrollan aproximadamente hasta 1930. Por esta razón nos interesa considerar esta etapa, más allá de los matices, reformulaciones y diferentes desarrollos en cada una de las obras, como un núcleo unido que se articula mediante dos significados fundamentales del concepto de ser que intentan dar cuenta del carácter extático-horizontal de la temporalidad, propósito que Heidegger procura ganar desde un inicio en *SuZ*, aunque por razones que ya se expondrán posteriormente no lo logra del todo.

La forma como Heidegger emplea el concepto de ser desde el inicio del análisis existencial da cuenta de este fenómeno *no* a partir de un significado unívoco, sino con base en una cierta complejidad, equivocidad y hasta cierto punto ambigüedad que solo podrá ser resuelta a partir de la amplia exposición extático-

horizontal del concepto de tiempo que lleva a cabo en los cursos posteriores a la publicación de *SuZ*. Incluso en el tránsito, giro o bien retroceso hacia la pregunta por la verdad del ser,¹⁰ estos dos significados fundamentales no son superados o refutados, sino apropiados de una forma más originaria.¹¹

Por una parte, Heidegger se refiere al ser como la trama estructural que articula comprensivamente a un ente en lo que es, en tanto ente. La diferencia con

¹⁰ “Retroceso” sería el término adecuado si no se toma en oposición a “progreso”, sino como una apertura a lo siempre ya precedente y excedente. Lo decisivo aquí es que el pensamiento posterior a *SuZ* no se debe tomar como un “desarrollo” o “superación” que procure ir más allá de lo que se planteó en esta obra. El pensamiento heideggeriano no se puede entender como el levantamiento de un edificio al que sucesivamente se le suman nuevos “pisos”, sino como una profundización en los cimientos a partir de una construcción provisional que sirve de excusa o pretexto. Se trata de excavar en los cimientos con el propósito de llegar al punto 0, a lo propiamente originario. Sin embargo, ese punto 0 que muchos podrían considerarlo como aquel ámbito firme, como la roca, que provee fortaleza y firmeza a la estructura, tiene un carácter abismal.

¹¹ Intérpretes como Von Herrmann y Ángel Xolocotzi se refieren a que la unidad del camino del pensamiento de Heidegger hay que buscarla precisamente en la “insistencia” en la pregunta ontológica por el ser. En particular Xolocotzi defiende la pregunta por el ser como el elemento que permite hablar de una continuidad en la obra heideggeriana desde sus consideraciones sobre la vida fáctica hasta el pensar ontohistórico (Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004, pp. 200-203). Xolocotzi también se refiere a una doble perspectiva en la pregunta heideggeriana por el ser, en una dirección muy cercana a los análisis que realizaremos a continuación. Tomando como base los análisis de Von Herrmann, el autor destaca: “En el horizonte trascendental Heidegger piensa, como destaca Von Herrmann, la copertenencia ontológica fundamental de *Dasein* y ser: en el horizonte se muestra la relación de la verdad del ser con la existencia del *Dasein*, mientras que en la trascendencia se muestra el comportamiento esencial de la existencia con la verdad del ser. En este punto debemos destacar algunos elementos centrales desarrollados hasta aquí: 1) Debemos diferenciar entre la pregunta por la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y la pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein*” (*Ibid.*, p. 192). Nosotros intentaremos pensar esta doble perspectiva sobre la base de una pregunta por el ser que se torna más bien un análisis sobre la “génesis” del sentido a partir de la temporización de la temporalidad. Por ello plantearemos los dos significados de la pregunta por el ser no en términos de esencia y de fundamentación de la esencia, sino como 1) venida a la presencia de carácter comprensible-significativa o bien estructura de comprensibilidad, y 2) horizonte de sentido. Lo que Xolocotzi denomina una pregunta por la esencia del *Dasein*, nosotros lo trataremos como un develamiento de estructuras de comprensibilidad que posibilitan la comprensión significativa del *Dasein*. Por otra parte, Xolocotzi afirma siguiendo a Von Herrmann, que el modo de fundamentación de la esencia del *Dasein* cambia cuando Heidegger abandona la interpretación horizontal trascendental (*Ibid.*, p. 193). Von Herrmann desarrolla esta interpretación en su tesis doctoral, como Xolocotzi señala, pero también en su texto *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, donde considera que el horizonte trascendental es reemplazado por el ámbito o región originaria (*Gegend*) del desocultamiento, verdad o claro del ser (p. 381). En la interpretación que desarrollaremos posteriormente no queremos que este cambio se interprete como una sustitución, sino como una radicalización de la pregunta por el horizonte de sentido originario que excede a la apertura comprensiva del *Dasein*. No consideraremos a la problemática de la verdad del ser como un abandono de la concepción horizontal, sino como una radicalización y ampliación de esta que se estructura sobre la base del juego entre donación y rehusamiento.

la ontología tradicional estriba en el carácter comprensivo de estas estructuras que dejan de ser consideradas como propiedades substanciales. Las estructuras de ser no son componentes substanciales de un ente, sino nexos de comprensibilidad a través de los cuales un ente puede ser comprendido. Ser en este primer significado se entiende como venida a la presencia; y venir a la presencia significa devenir comprensible.¹² Para evitar que la descripción de lo que viene a la presencia de

¹² Uno de los autores que en los últimos años más ha insistido en la necesidad de entender la pregunta heideggeriana por el ser como una interrogante sobre la comprensibilidad de los fenómenos y no por el ser a secas es Thomas Sheehan. Esto se aprecia desde su texto *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield International Ltd., Maryland, 2015. Sus declaraciones adquieren una mayor fuerza en su trabajo *Heidegger: πάθος as the Thing Itself*, en Christos Hadjiioannou (ed.) *Heidegger on Affect* (pp. 29-46), Palgrave-Macmillan, London, 2019. Aquí discute con Richard Capobianco, a quien considera el representante fundamental en el contexto norteamericano de la tendencia de la mitologización del ser. Desde las primeras páginas Sheehan propone entender la pregunta heideggeriana como una pregunta por el sentido, por la significatividad o bien por la comprensibilidad. Al respecto afirma: “El núcleo de la obra de Heidegger trata sobre cómo y por qué no podemos *no* dar sentido a las cosas. Dicho de otra manera, su pregunta fundamental sobre *der Sinn vom Sein* trata sobre cómo y por qué debemos tener acceso no solo a las cosas, sino sobre todo a los *significados* de las cosas, de hecho, a la significatividad o a la comprensibilidad *en absoluto*. Pero espera un momento. ¿No era la pregunta básica de Heidegger sobre el «ser» (*Sein*) más que sobre el significado o la comprensibilidad (*Bedeutsamkeit* o *Sinn*)? No, una vez que asumimos con Heidegger el giro fenomenológico –el giro que él toma entre 1915 y 1919–, vemos que todas las formas de *Sein* son de hecho *Sinngebilde*, formaciones de sentido.” (Versión en castellano en proceso de edición) Sheehan analiza también cómo la pregunta por el sentido en el pensar ontológico se plantea en relación con el claro (*Lichtung*), al que considera el foco central del pensamiento de Heidegger. A esto se refiere en su trabajo *But What Comes Before the “After”*, en Richard Polt y Gregory Fried (eds.), *After Heidegger* (pp. 41-55), Rowman Littlefield International, London, 2017, donde afirma: “El tópico final y focal de toda su obra es el claro (*die Lichtung*) que es sustentado por la ex-sistencia (*Da-sein*), y que hace a la vez posible y necesaria la comprensibilidad y significación de las cosas.” (Versión en castellano en proceso de edición) A los planteamientos de Sheehan en relación con este último punto volveremos posteriormente, pero por el momento es importante señalar que con la intención de no perder el suelo fenomenológico Sheehan termina equiparando el *Ereignis* y el *Dasein*, de modo que sigue reconociendo a este último como el origen del sentido. Como analizaremos en el tercer capítulo aquí es importante que el *Dasein* no se entienda en un sentido estructural como *SuZ*, esto es, que no sea fenoméricamente equiparable con el hombre, por lo cual nos ocuparemos de tematizar la diferencia entre *Dasein* y hombre sobre todo a partir de 1930. Con especial énfasis a partir de los *Beiträge zur Philosophie* Heidegger no “reduce” la verdad del ser al hombre. Esto no implica hacer del ser un fetiche o mitologizarlo, como denuncia Sheehan, pero sí comprender que la pregunta por el sentido con la que Heidegger se enfrenta a partir de 1930 trasciende el ámbito estructural del *Dasein*, de modo que Heidegger se enfoca en dar cuenta de una excedencia de sentido o de una región originaria de sentido en el que entra el hombre sin agotarla. Aquí la exigencia fenomenológica de atenerse a las cosas mismas se agudiza. Por una parte, es importante retener la advertencia de Sheehan en contra de la tendencia a ontificar el ser. Por otra parte, no podemos dejar de considerar esa excedencia de sentido de la cual no solo Heidegger intenta dar cuenta, sino también por ejemplo Eugen Fink en su cosmología, Hans Jonas en su ontología de la vida o incluso el mismo Husserl en su fenomenología constructiva. El camino de conciliación fenomenológica en relación con la doble exigencia a la que acabamos de hacer referencia serán los templos de ánimo fundamentales como posibilidad de acceso por parte del *Dasein* al abismo de la verdad del ser.

forma comprensible, esto es, lo que aparece en un aparecer, se convierta en una exposición arbitraria de propiedades de un ente, es indispensable considerar el modo como ello viene a la presencia, esto es, su modo de ser (*Seinsart*), o lo que es igual, el modo del aparecer de lo que aparece.

A este propósito se dedica toda la primera mitad de *SuZ*, donde después de poner de manifiesto la constitución fundamental del Dasein como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), Heidegger se detiene en el análisis estructural del ente que no es el Dasein a partir de su modo inmediato de aparecer en tanto ser a la mano (*Zuhandenheit*)¹³ y determina su carácter de ser (*Seinscharakter*) como condición respectiva (*Bewandtnis*).¹⁴ Una vez expuesto el significado estructural del ser del ente que no es el Dasein, Heidegger se introduce en el análisis del ente que somos nosotros mismos, mostrando la complejidad de sus diferentes estructuras de ser (*Seinsstruktur*)¹⁵ hasta lograr su ensamblaje en el cuidado (*Sorge*) en tanto concepto articulador de la trama estructural del *Dasein*.

En la tematización de los diferentes modos de ser que Heidegger desarrolla en este análisis estructural se produce un modo de fundamentación que devela el segundo significado fundamental de ser. Ello tiene que ver con los diferentes momentos reductivos que tienen lugar en este análisis estructural que termina siendo una auto-remisión del Dasein a sí mismo por medio de la aprehensión comprensible del ente que comparece a la mano. Como analizaremos

¹³ El otro modo del aparecer del ente que no es el *Dasein* es la *Vorhandenheit*, que no es más que una modificación de lo que aparece inmediatamente a la mano, esto es, de la *Zuhandenheit*, en una dirección de aprehensión estrictamente teórica. Heidegger no se detiene en un análisis detallado de los caracteres de ser de la *Vorhandenheit* como lo hace con la *Zuhandenheit*. De hecho, privilegia la mostración del recorrido que da cuenta de cómo lo que aparece a la mano se transforma en objeto de la contemplación teórica, sin detenerse en una descripción estructural de los caracteres de ser del ente que es aprendido teóricamente, cuyo propósito está reservado a las posibilidades de fundamentación de sus respectivos campos de estudio por parte de las ontologías regionales.

¹⁴ Cfr., *SuZ*, 84.

¹⁵ No hay una clara diferencia entre los conceptos de *Seinsstruktur* y *Seinscharakter* en *SuZ*. Caracteres de ser y estructuras de ser se emplean como formas de esclarecer el ser de un ente en este primer sentido estructural que hemos definido, tanto del ente que no somos nosotros mismos como del Dasein. No obstante, en el análisis estructural del *Dasein* que se desarrolla en el capítulo 5 A, §§ 29 – 34, se tiende a privilegiar el concepto de estructura (*Struktur*) y momento estructural (*Strukturmoment*) para caracterizar los diferentes momentos constitutivos del ser del *Dasein* que se exponen: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*).

posteriormente, la determinación del mundo como elemento central de la constitución de ser del Dasein, no solo devela un carácter estructural del ente que somos nosotros mismos, también abre un horizonte que posibilita, en un primer momento, la reducción del ser del ente que comparece a la mano y, consecutivamente, a través de la mediación comprensiva que ejecuta el Dasein en tanto ser-en-el-mundo para aprehender comprensiblemente el ente, el Dasein se auto-remite a sí mismo, de modo que fenomenológicamente se va develando el plexo estructural que ensambla al Dasein en tanto ser-en-el-mundo. Esto significa que los diferentes momentos estructurales del ser del Dasein, en tanto estructuras de comprensibilidad, se develan inicialmente por medio de la movilidad de estas mismas estructuras en la aprehensión comprensiva del ente intramundano.

Con ello se pone de manifiesto no solo la primera reducción fenomenológica que tiene lugar en *SuZ*, sino también el segundo significado fundamental de ser. El carácter de ser del ente intramundano solo se devela por medio del horizonte de sentido que abre el Dasein con la proyección de un mundo. El mundo es, por tanto, la condición trascendental de posibilidad de la comprensión del ente intramundano.¹⁶

Un análisis de carácter substancialista hubiese puesto de manifiesto únicamente estructuras a partir de las cuales dependa la subsistencia del ente. Pero en el análisis heideggeriano lo que está en juego no es la subsistencia del ente, sino su posibilidad comprensiva, de modo que las estructuras que constituyen el ser del ente (en el primer significado de ser) solo son comprensibles desde un horizonte de

¹⁶ La pregunta constante por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser es el motivo central que intérpretes como por ejemplo Alexander Schnell encuentran para definir a la filosofía heideggeriana como una filosofía trascendental. Al respecto Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1225-1930*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2005, específicamente p. 88. En la página 176, Schnell, refiriéndose al § 43 de *SuZ*, considera que Heidegger al igual que Fichte defiende un idealismo trascendental. En esta dirección son notables también los esfuerzos de Steven Crowell, cuyos análisis exploran los motivos trascendentales de la ontología trascendental en relación con la problemática del sentido, estableciendo conexiones con Kant, la filosofía neokantiana, Husserl y en algunos casos con Fink (Cfr. Steven Crowell, *Heidegger, Husserl and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2001).

sentido que provee el “marco” desde el cual el ente viene a la presencia y se vuelve comprensible.

Con esto se devela el segundo significado fundamental de ser como un significado horizontal de ser, esto es, en tanto horizonte de sentido.¹⁷ De este modo se podrían considerar los dos significados fundamentales de ser que están en juego como: 1) estructuras de comprensibilidad y 2) horizonte de sentido. Aunque este es el segundo significado del que damos cuenta, en el orden de prioridad es el primero. El ser solo viene a la presencia significativamente en el ente desde un horizonte de sentido que lo posibilita, horizonte de sentido que originariamente se halla oculto y que solo es develado en el esclarecimiento fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser. El ente a la mano viene fenomenológicamente a la presencia en tanto condición respectiva (significado estructural) solo si previamente la investigación fenomenológica ha abierto el ámbito de sentido (mundo) que guía la comprensión del *Dasein* para con el ente que comparece en el trato cotidiano.¹⁸

El acceso fenomenológico al significado estructural del ser depende de la apertura y “retención” fenomenológica del ámbito de sentido en el que un ente en

¹⁷ En conexión con la nota anterior, podemos agregar que en el horizonte de sentido Heidegger busca la determinación de las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad de los fenómenos. Hasta qué punto las diferentes maneras de tematización del horizonte de sentido responden siempre a una filosofía trascendental de acuerdo con el planteamiento de Schnell, será un tema que debemos esclarecer en lo adelante. Para este propósito tenemos que “poner entre paréntesis” las autointerpretaciones que el propio Heidegger realiza de su filosofía, sobre todo en su empeño constante a partir de 1936 por demarcarse de un planteamiento trascendental. En este sentido no solo será interesante descubrir algunos motivos para una filosofía trascendental en textos como *Beiträge zur Philosophie* (Cfr. Paul Slama, *Les Beitrage zur Philosophie comme Philosophie transcendante du vouloir*, en Alexander Schnell (ed.), *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger* [pp. 231-251], Hermann Éditeurs, Paris, 2017), sino confrontarse con la pregunta de si la radicalidad que busca Heidegger en el develamiento de un horizonte de sentido originario se logra rompiendo con una filosofía trascendental o, bien, si justamente por no haber logrado romper nunca del todo con un planteamiento trascendental, la pregunta por el sentido del ser en general no encuentra una respuesta definitiva.

¹⁸ Ambos significados de ser, tanto el estructural como el horizontal, solo se conquistan a partir de la tematización fenomenológica. Así como el mundo pasa desapercibido para la interpretación cotidiana y habitual del ser -lo que Husserl denomina actitud natural y Heidegger interpretación caída o de término medio-, también el acceso al ser del ente intramundano en tanto condición respectiva queda bloqueado para esta concepción. Es más, precisamente porque tanto la interpretación preontológica del ser como las concepciones metafísicas no llega al mundo, no pueden captar el ente que comparece en el trato cotidiano como condición respectiva y lo terminan interpretando, por tanto, de manera substancial.

un determinado modo de ser viene a la presencia y deviene comprensible. Por eso no se puede hablar de una estricta diferencia o separación entre ambos significados de ser. Se trata más bien de dos perspectivas de un mismo fenómeno: el modo como un horizonte de sentido viene a la presencia estructurándose en nexos de comprensibilidad; el modo como el ser se vuelve comprensible a partir de la trascendencia originaria del Dasein.

La trascendencia es precisamente el movimiento mediante el cual el horizonte de sentido deviene en estructuras de comprensibilidad, de modo que la trascendencia es el elemento que articula estos dos significados fundamentales de ser. El Dasein no solo trasciende al ente, también se trasciende a sí mismo y a los otros Dasein.¹⁹ Esta es la condición ontológica de posibilidad no solo de que el Dasein pueda comportarse respecto al ente y de sí mismo en el trato cotidiano, sino también de la aprehensión reductiva fenomenológica que no solo interroga por el ser del ente y del Dasein, sino por el horizonte de sentido total que interviene en el proceso de autoconstitución del Dasein en tanto ser-en-el-mundo.²⁰

Este proceso se puede representar de la siguiente manera:²¹

¹⁹ Este punto se desarrollará con detenimiento posteriormente. Por el momento solo es importante plantear la tesis de que si el Dasein no se trasciende a sí mismo resulta imposible plantear la pregunta por el sentido del ser en general. Aquí la guía metódica serán necesariamente los templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*).

²⁰ En esta dirección es determinante considerar la insuficiencia del concepto de mundo en la ontología heideggeriana para dar cuenta del sentido del ser en general. La necesidad de llevar la pregunta ontológica-fenomenológica más allá del concepto de mundo no solo la vio Heidegger, también Eugen Fink encausa su filosofía en esta dirección cuando en lugar del mundo se refiere al cosmos. Al respecto resulta imprescindible su obra cumbre: Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, ed. Cathrin Nielsen y Hans Reiner Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2010. Una excelente aproximación a las limitaciones de la finitud del mundo que intenta explorar los desarrollos de la fenomenología constructiva de Husserl se encuentra en Lászlo Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, 2014, en especial el apartado *B IV Husserls Weg zur einer Phänomenologie des Unendlichen*, pp. 507-548.

²¹ Este esquema es una variación del que Heidegger presenta en GA 26, 266. Al respecto Cfr. Thomas Sheehan *But What Comes Before the "After" e.n After Heidegger*, ed. Richard Polt and Gregory Fried, Rowman Littlefield International, London, 2017, pp.41-55. Aquí el autor explica el esquema de Heidegger y presenta otro parecido. La intención de Heidegger y la explicación de Sheehan procuran dar cuenta de cómo la trascendencia se funda en la temporalidad extática. Sin embargo, en el esquema que presentamos aquí solo nos proponemos representar introductoriamente la forma en que un horizonte de sentido deviene en nexos de comprensibilidad a partir de la trascendencia del Dasein sin adentrarnos todavía en el modo como esta se funda en la temporalidad.

Fig. 1



El reto fenomenológico será conquistar el aparecer de lo que aparece y así mantener abierto el ámbito originario desde el cual el Dasein trasciende atemática y preontológicamente hacia el ente. El proyecto fenomenológico de la comprensión del ser se puede resumir en tres elementos: 1) lo que aparece en el aparecer: el ente (*das Seiende*), 2) el modo del aparecer de lo que aparece en el aparecer: ser a la mano (*Zuhandenheit*), ser presente (*Vorhandenheit*), Dasein; y 3) el aparecer de lo que aparece: mundo (*Welt*), temporalidad extática (*Zeitlichkeit*), temporalidad ekstemática u horizontal (*Temporalität*), claro (*Lichtung*), ámbito originario (*Gegend*), en una palabra: aperturidad.²²

Como veremos a partir del siguiente epígrafe y con mayor profundidad en los epígrafes 4 y 5 de este primer capítulo, las diferentes reducciones fenomenológicas

²² Michel Henry, en diálogo con Husserl y Heidegger, proporciona una excelente explicación de la diferencia entre lo que aparece y el aparecer. Al respecto comenta: "(...) lo que aparece difiere del aparecer *como la cosa iluminada difiere de la luz que la ilumina*. La luz, por ejemplo, es siempre la misma, mientras que lo que ella ilumina puede variar indefinidamente. Pero lo que aparece difiere del aparecer porque éste como tal es la Diferencia; porque la luz solo ilumina lo diferente de ella, lo que es puesto ante, a distancia, afuera, y ello en la medida en que la luz sólo libera su claridad en el claro constituido por dicho Fuera como tal, de tal modo que la cosa iluminada, lo que aparece, permanece siempre afuera, a distancia. El fenómeno así entendido como lo que, mantenido a distancia, "yace a la luz", es según Heidegger lo que los griegos llamaron ente. El aparecer que le permite mostrarse así y ser de este modo lo automostrante, lo patente, es el ser, en su diferencia con el ente" (Michel Henry, *Fenomenología material*, Trad. Javier Teira y Roberto Ranz, Encuentro S. A., Madrid, 2009, pp. 159-160). Es importante destacar la segunda oración de la cita. En efecto, la luz siempre es la misma, aunque, como explicaremos a continuación, el movimiento fenomenológico para captar esa luz no pueda dar cuenta de ella en su plena originalidad desde un primer momento y tenga que transitar por diferentes etapas reductivas en función del esclarecimiento de las estructuras de ser de lo iluminado en cada caso. La luz, de hecho, tiene siempre su origen en la oscuridad.

se ejecutan sobre la base del tercer elemento, donde se concentrará el esfuerzo heideggeriano constante por el develamiento de un ámbito cada vez más originario que pueda dar cuenta finalmente del sentido del ser en general, esto es, de las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad en general. Se pueden distinguir por lo menos tres reducciones fenomenológicas fundamentales que ya se hayan planteadas en *SuZ* pero cuyo desarrollo abarca el conjunto de la obra de Heidegger: 1) La reducción que pretende dar cuenta del ser del ente intramundano a partir del horizonte de sentido del mundo; 2) La reducción que pretende dar cuenta del ser del Dasein a partir del horizonte de sentido de la temporalidad extática (*Zeitlichkeit*); y 3) La reducción que pretende dar cuenta del ser en general a partir de dos horizontes de sentido fundamentales: a) En un primer momento la temporalidad horizontal (*Temporalität*); y b) En un segundo momento la verdad del sEr (*Wahrheit des Seyns*). Heidegger tematizará La verdad del Ser, a su vez, en cuanto claro (*Lichtung*) y en cuanto ámbito originario (*Gegend*).

Nos enfocaremos a partir del siguiente epígrafe en mostrar que la pregunta por el ser en general es exclusivamente horizontal, por eso de lo que se trata es de develar el sentido de la comprensión del ser en general. El carácter estructural de la pregunta por el ser solo se refiere a la tematización del ente intramundano y del Dasein. En el horizonte de sentido del ser en general están ya implicados tanto el horizonte de comprensión de ser del ente como el horizonte de comprensión del ser del Dasein. Esto lo podemos resumir en la siguiente tabla:

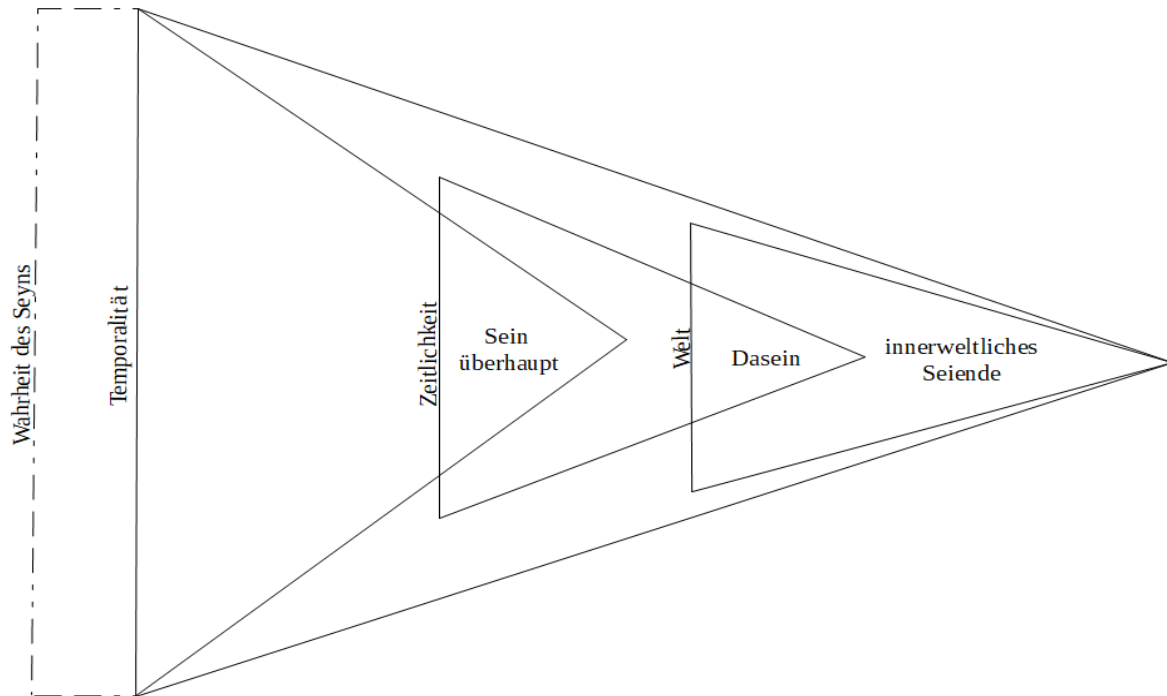
Fig. II

Lo reducido <i>(Das Reduzierte)</i>	Ser del ente intramundano <i>(Sein des innerweltlichen Seiendes)</i>	Ser del Dasein <i>(Sein des Daseins)</i>	Ser en general <i>(Sein überhaupt)</i>
Estructura de ser <i>(Seinsstruktur)</i>	Condición respectiva <i>(Bewandtnis)</i>	Cuidado <i>(Sorge)</i>	
Horizonte de sentido <i>(Horizont des Sinns)</i>	Mundo <i>(Welt)</i>	Temporalidad extática <i>(Zeitlichkeit)</i>	Temporalidad horizontal <i>(Temporalität)</i>
			Claro <i>(Lichtung)</i>

El contenido de esta tabla se puede volcar al siguiente esquema, donde se puede apreciar mejor la remisión de un horizonte de sentido a otro más originario a partir del proyecto primario de reducción fenomenológica hacia el sentido del ser en general:²³

²³ Lo que hemos querido representar de esta manera es la remisión de un horizonte de sentido a otro más originario en función lo reducido (*Das Reduzierte*) en cada caso, así como la respectiva implicación de un horizonte de sentido con otro hasta el desfondamiento abismal que se produce en lo tematizado por Heidegger como verdad del sEr y que supone el ámbito más originario al cual están volcados todos los otros horizontes de sentido: mundo, temporalidad extática y temporalidad horizontal. Por eso en este ámbito, como detallaremos posteriormente, se ubica lo que podemos denominar la excedencia del sentido, en cuanto rebasamiento de los límites de todo sentido constituido significativamente. Como una breve explicación del esquema exponemos de manera resumida lo siguiente —que no es más que un brevísimo “croquis” de esta investigación—: El Dasein en tanto ser-en-el-mundo trae en sí mismo el horizonte de sentido (mundo) a partir del cual viene a la presencia el ente y adquiere comprensibilidad. A su vez el ser del Dasein en tanto cuidado (*Sorge*) se funda en la temporalidad extática (*Zeitlichkeit*) en tanto horizonte de sentido del estar-en-el-mundo en cuanto tal. Como colofón de la ontología fundamental y del giro metaontológico se haya la tematización de la temporalidad horizontal como el horizonte de sentido de la temporalidad extática que posibilita la comprensión del ser en general. Todo ello no es abandonado en sentido estricto en el pensar ontohistórico, sino solo radicalizado hacia el juego originario de la verdad del sEr como

Fig. III



Como se analizará a partir del siguiente epígrafe, en las tematizaciones de SuZ la comprensibilidad del ser del ente remite estructuralmente a la comprensión del Dasein, quien con la apertura del mundo proyecta el horizonte de sentido en el que viene a la presencia todo ente. La comprensibilidad del ente que el Dasein descubre como inmediatamente dada solo es posible porque él es quien previamente “pone” a los entes en un mundo, esto es, los descubre en un mundo que consiste en un conjunto de respectos significativos. El Dasein *coloca al ente en el ser, la da ser al ente* y esto significa que lo hace comprensible. El descubrimiento significativo del ente *depende* del Dasein.

El giro de esta mirada después de 1930 consistirá para Heidegger en pensar el Dasein desde una apertura originaria en la que ya él se encuentra como un ente arrojado. Solo porque *se da* esta apertura originaria, puede el Dasein volverse comprensivamente sobre la luz que esta apertura originaria proyecta. El Dasein es

excedencia de todo horizonte significativo. Analizar este recorrido es el propósito de los epígrafes y capítulos siguientes.

retroproyector, porque sobre esta luz originaria proyecta su comprensión. Él proyecta su significatividad sobre la apertura total y originaria del ser. Pero para llegar a este punto debemos comenzar por el análisis del horizonte de sentido del mundo.

§ 4. Mundo y significatividad

Con el propósito de remontarse desde el sentido del ser del ente intramundano hasta el sentido del ser en general, Heidegger establece en el Capítulo Segundo de *SuZ* (*El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein*) los presupuestos necesarios para el desarrollo del análisis fenomenológico del mundo que inicia en el capítulo siguiente. Se trata del esclarecimiento de los momentos estructurales que conforman la constitución fundamental del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*): a) El en-el-mundo (*In-der-Welt*), que implicará la tematización del mundo (*Welt*) en su mundaneidad (*Weltlichkeit*); b) el ente que es en la forma del estar en el mundo (*Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist*), que conducirá al análisis del quién del Dasein en la cotidianidad media de acuerdo a la tendencia de la caída (*Verfallen*)²⁴, y c) el estar-

²⁴ Con respecto a este punto solo nos interesa señalar por el momento dos enfoques: 1) Un enfoque existencial que se refiere al modo como el Dasein revierte la tendencia de la caída y se asume propiamente; y 2) Un enfoque estrictamente fenomenológico: la fenomenología misma, al menos en la perspectiva heideggeriana, solo es posible si se revierte la tendencia inmediata de la caída. Estructuras de ser y horizonte de sentido solo se podrán explorar fenomenológicamente si previamente el Dasein ha ejecutado la tendencia existencial que lo lleva a asumirse en propiedad y a ser libre para sus “propias” posibilidades comprensivas. La fenomenología requiere de la “conversión” del que filosofa para que no devenga en un puro análisis de conceptos vacíos. Esto implicará que la legitimidad del discurso fenomenológico se asentará sobre la “relativa arbitrariedad” de la experiencia fundamental del que filosofa. Debido a ello resultará compleja la distinción de los planos existencial y estrictamente fenomenológico en el discurso de Heidegger. Al respecto Roberto Rubio observa que la orientación hacia la autocomprensión práctica como base y modelo del filosofar exige aclarar la continuidad y discontinuidad entre la comprensión práctica pre-filosófica y la comprensión filosófica, y Heidegger no siempre aborda esta cuestión (Cfr. Roberto Rubio, *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Morphé-Verlag, Tübingen, 2006). En relación con esta crítica se puede señalar que la discontinuidad entre la comprensión prefilosófica y la filosófica se asienta sobre la base de una experiencia anímica fundamental que a su vez posibilita traer a consideración fenomenológica algo como la experiencia práctica cotidiana, de modo que esta siempre es pensada ya en contra de la tendencia inmediata a la caída que en ella tiene lugar. Sin

en como tal (*Das In-sein als solches*), que supondrá poner de manifiesto las estructuras ontológicas a partir de las cuales se produce la relación de copertenencia o bien de familiaridad (*Vertrauen*) entre el Dasein y el mundo. A esto último Heidegger denomina la constitución ontológica de la unidad (*ontologische Konstitution der Inheit*).²⁵ Esto se puede resumir así:

- a) *In-der-Welt* → *Welt* → *Weltlichkeit*
- b) *Wer?* → *Man* → *Verfallen*
- c) *In-sein* → *ontologische Konstitution der Inheit* → *Sorge*²⁶

Lo decisivo aquí es que esos caracteres de ser del Dasein, que en un primer momento se presentan de acuerdo con el significado estructural de ser al que ya se ha hecho referencia, considerados desde la perspectiva del ente intramundano, remiten a un significado horizontal de ser, porque en una primera tematización se develan como la condición de posibilidad del descubrimiento y de la tematización fenomenológica reductiva del “contenido” estructural del ser de este ente.

Es indispensable a continuación examinar el resultado del análisis fenomenológico que Heidegger ofrece del mundo en tanto horizonte de sentido para la comprensión del ente intramundano. Para ello Heidegger inicia con el análisis del

embargo, como destacaremos en los siguientes epígrafes, esto no implica que Heidegger explique el tránsito desde la experiencia anímica fundamental al discurso filosófico.

²⁵ Cfr. SuZ, 53.

²⁶ Con relación al estar-en Heidegger resume: “Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo” (“*In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat*” [SuZ, 54]). En una nota a pie de página del *Hüttenexemplar*, Heidegger destaca con relación a la expresión “ser del Dasein” de esta cita, lo siguiente: “pero no del ser en general, ni menos aún, del ser mismo —a secas”. Evidentemente la relación de familiaridad del Dasein con el mundo solo corresponde a la tematización estructural del ser del Dasein. Por ello el análisis del estar-en se lleva a cabo en el Capítulo quinto de la Primera Parte como una tematización de las diferentes estructuras ontológicas del Dasein a partir de las cuales es posible concebir esta relación de familiaridad o bien esta apertura del mundo por parte del Dasein. Esto lo llevará a tematizar los existenciales de la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*) como los caracteres de ser esenciales a partir de los cuales el Dasein proyecta algo así como un mundo. Todo ello terminará resumido en la tematización del cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein. El cuidado es una expresión fenomenológica más acabada de lo que en un inicio Heidegger señala como estar-en. Que no sea posible pensar el ser en general a partir del estar-en, como señala en la nota a pie de página, indica ya la sospecha de la imposibilidad de reducir el ser en general a la comprensión estructural del Dasein. Con ello no queremos mitologizar el ser -Como Sheehan critica (Cfr. nota 2)-, sino sentar las bases para poner de manifiesto la excedencia originaria del sentido con relación a la apertura de mundo del Dasein.

útil y se remonta luego hasta las condiciones de posibilidad significativas del aparecer del útil en tanto útil.²⁷ Lo que nos interesa aquí es exponer cómo el conjunto de caracteres de ser que Heidegger emplea para referirse al ente intramundano, así como su estructura fundamental de ser se fundan en la apertura ejecutada por el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo.

Para referirse al ente que comparece intramundaneamente en el trato cotidiano (*alltägliche Umgang*) y con el que el Dasein se ocupa (*Besorgen*), Heidegger emplea el concepto de útil (*Zeug*).²⁸ Para definir la pragmaticidad o el carácter de útil del útil (*Zeughaftigkeit*) Heidegger emplea el “um...zu” que en lengua alemana designa una finalidad determinada. El útil es siempre “para algo”, en virtud de una cierta finalidad —una utilidad— que ha sido proyectada de antemano y en función de la cual se descubre, “concibe” y “se usa” el útil. Pero el útil puede ser caracterizado por la finalidad, solo si él ya siempre se encuentra en un todo de útiles (*Zeugganzes*) que a su vez está determinado por una totalidad de para-algo(s) o bien de finalidades (*Zeugganzheit*). Así como el carácter de ser del útil lo constituye el para-algo, la estructura de ser del todo de útiles es la totalidad de finalidades o para-algo(s). Sin embargo, hasta aquí se trata solo de una primera reducción con respecto a la estructura de ser del útil.

El carácter de ser más originario del útil (en sentido estructural) es la remisión (*Verweisung*), que permite dar cuenta de la estructura del para-algo (*um...zu*). El contenido estructural formal de la *Zeugganzheit* es la totalidad remisional (*Verweisungsganzheit*) por medio de la cual los útiles que se hayan en un todo de

²⁷ Aquí definitivamente se produce una reformulación del problema de lo categorial que atraviesa el pensamiento kantiano, el neokantismo y la fenomenología reflexiva de Husserl (Cfr. Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, Mexico D. F., 2007). Sobre el debate con el neokantismo, aunque en una dirección relacionada con el problema del lenguaje Cfr. Michael Steinmann, *Die Offenheit des Sinns*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008). Como momentos determinantes de este camino resultan las tematizaciones del predicado lógico en Kant y la intuición categorial en Husserl, que devendrán en el pensamiento heideggeriano en la concepción sobre la significatividad horizontal. Heidegger se ocupa en el primer capítulo y en el §21(b) de GA 24 de la discusión de la tesis kantiana “el ser no es un predicado real”. Hay que advertir que este análisis Heidegger lo desarrolla sobre la base del problema central de la *Temporalität* del ser, con lo que intenta superar el horizonte productivo a través del cual se piensa el problema del sentido del ser en *SuZ*. A este horizonte productivo nos referiremos a continuación.

²⁸ *SuZ*, 68.

útiles (*Zeugganzes*) quedan vueltos unos hacia otros en la consecución de fines a partir de un proyecto. Heidegger desarrolla aquí un procedimiento habitual en sus análisis: a partir un carácter de ser se desliza hacia a un nivel más originario, si bien, hasta el momento, se mantiene en un plano estructural.²⁹

Lo anterior lo resumimos en la siguiente tabla:

Fig. IV

Ente (<i>Seiende</i>)	Estructura de ser (<i>Seinsstruktur</i>)	
	Reducción I	Reducción II
Útil (<i>Zeug</i>)	Para-algo (<i>um...zu</i>)	Remisión (<i>Verweisung</i>)
Todo de útiles (<i>Zeugganzes</i>)	Totalidad de para-algo(s) (<i>Zeugganzheit</i>)	Totalidad remisional (<i>Verweisungsganzheit</i>)

Este análisis “estructural” no pone de manifiesto todavía el horizonte de sentido a partir del cual esta totalidad remisional adquiere un carácter significativo. Lo importante, sin embargo, será concebir este ámbito significativo no como un nivel superior sobre la base de una estructura ausente de significado que encontraría inicialmente el *Dasein*. No son las remisiones las que abren significaciones, sino son las posibilidades significativas las que determinan un conjunto de remisiones específicas. Para dar cuenta de ello Heidegger toma como ejemplo la producción de la obra (*Werk*) que tiene lugar en el taller (*Werkstatt*).³⁰

²⁹ Cfr. SuZ, 68-69: “Al ser del útil le pertenece un todo de útiles (*Zeugganzes*) en el que el útil puede ser el útil que él es. Un útil es algo para (*etwas, um zu...*). Las distintas maneras del para-algo constituyen una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*). En la estructura del para-algo hay una remisión (*Verweisung*) de algo hacia algo. Antes de cada uno está descubierta una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*)” (He añadido a esta traducción de Rivera los paréntesis de los conceptos en alemán para que no se confundan *Zeugganzes* y *Zeugganzheit*. Ambos términos son muy parecidos y Rivera mantiene esta similitud en español. Sin embargo, el primero de los términos tiene un sentido óntico: conjunto de útiles, y el segundo un carácter ontológico, en tanto carácter de ser de un conjunto de útiles, esto es, la totalidad de utilidades -en su amplia variedad- o para-algo(s) [*um...zu(s)*] que estructuran un todo de útiles. Como un carácter de ser todavía más originario -reductivo- Heidegger destaca la remisión (*Verweisung*) en relación con el útil individual y la totalidad remisional (*Verweisungsganzheit*) en relación con un todo de útiles.

³⁰ Definitivamente Heidegger está pensando en el trabajo artesanal, manual.

En la producción de la obra no solo el ente comparece en el modo de ser del estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*), también la producción de la obra implica un conjunto de remisiones —de para-algo(s)— que remiten a un para-qué (*Wozu*)³¹ — se “enlazan” a través de un para-qué (*Wozu*)— en tanto posibilidad significativa del Dasein. A partir del para-qué la obra puede adquirir una utilidad determinada y el taller es descubierto -a la mano- en una dirección específica de la mirada como una totalidad que se subordina a esa finalidad avistada y proyectada en el para-qué (*Wozu*).

El taller puede ser descubierto como una totalidad porque en el para-qué ya siempre se ha proyectado el conjunto remisional necesario para la producción de la obra. Solo gracias a la proyección de este conjunto remisional es que los entes, los útiles del taller, pueden ser descubiertos en la función específica que adquieren en la producción de la obra. En efecto, solo cuando el Dasein se pone en marcha hacia la ejecución de una determinada actividad, puede abrir los respectos remisionales para concretar y llevar a buen término esa actividad y, por tanto, abriendo esos respectos, descubre los entes que necesita, de los que tiene que “echar manos”.

Que el Dasein a partir del para-qué proyecte la totalidad remisional (*Verweisungsganzheit*) que previamente se determinó como estructura de ser del útil, no significa más que el Dasein “produce”³² el ser del ente —útil— que

³¹ *Wozu* en alemán es un pronombre interrogativo cuya respuesta implica un complemento direccional o bien una finalidad. Este último es el sentido que Heidegger le atribuye con el *um...zu*, justamente como posibilidad de respuesta o consecución de lo proyectado en el *Wozu*.

³² Aquí se toma producir en el sentido de la constitución de nexos de comprensibilidad. El Dasein produce, proyecta, las condiciones de comprensibilidad que constituyen el ser del ente intramundano. El ser del ente intramundano es siempre proyectado por el Dasein. En el §11(b) de GA 24 Heidegger analiza la comprensión del ser en la ontología antigua y medieval a partir del horizonte del comportamiento productivo del Dasein (*das herstellende Verhalten des Daseins*). En el análisis del ser del ente intramundano en *SuZ*, Heidegger tampoco escapa a este horizonte, si bien debemos entender el producir de acuerdo con el particular sentido que se expone en GA 24: “Pero producir, significa al mismo tiempo traer al círculo estrecho o amplio de lo accesible, traer aquí, a este lugar, al ahí (*Da*), de modo que lo producido *esté por sí mismo*, por su propia cuenta, y siga siendo encontrable ahí delante (*vorfindlich*) y pro-yazca (*vorliegt*)” (152). Más adelante Heidegger añade: “Todo producir es, como decimos, pro-spectivo (*vor-sichtig*) y circun-specto (*um-sichtig*). Posee su mirada (*Sicht*), tiene una amplia visión (*sichtig*), y solamente porque la tiene, puede a veces emprender algo ciegamente” (154) (Traducción modificada).

comparece inmediatamente en el modo de ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*).³³ Pero ¿a partir de qué horizonte el Dasein proyecta el para-qué por medio del cual hace comparecer al ente en una utilidad o posibilidad significativa específica? ¿Dónde se haya la unidad de sentido a partir de la cual el Dasein proyecta -produce- significativamente la totalidad remisional que constituye estructuralmente el ser del útil? ¿Se puede encontrar en esta unidad de sentido u horizonte la “evidencia” de que el Dasein “produce” el ser del ente intramundano?

Con el propósito de reafirmar el carácter remisional del ser del ente intramundano, así como su pertenencia a un mundo, esto es, su mundicidad (*Weltmäßigkeit*), Heidegger analiza en el §16 tres formas deficientes del trato cotidiano del Dasein con el ente intramundano. Estas son la llamatividad

³³ Aquí hay que llamar la atención sobre varios asuntos. El ejemplo de la obra artesanal es un excelente recurso que Heidegger emplea para poner de manifiesto el rol determinante que el Dasein tiene en la configuración de la comprensibilidad del ente, esto es, en la producción del ser del ente. Y ello es porque la obra es algo producido y el taller se concibe para producir algo. Pero ¿qué sucede con el ente que comparece también a la mano sin ser producido (en sentido artesanal)? Nos referimos al ente natural ¿Son también las posibilidades significativas de este ente, producidas completamente por el Dasein a pesar de que este ente no requiera de un proceso (artesanal) de producción como por ejemplo un par de zapatos? Heidegger sostiene que por medio del útil el Dasein descubre el ente natural como reserva de productos que no son producidos y que contribuyen a la producción del útil (Cfr. *SuZ*, 70). Aunque inmediatamente después reconoce que a este descubrimiento “productivo” de la naturaleza “le queda oculta la naturaleza como lo que se agita y se afana (*webt und strebt*)” (*Ibíd*), Heidegger no expone el carácter restrictivo que el ente previamente ejerce con relación al para-qué del Dasein. ¿Se atiende la comprensibilidad del ente únicamente al poder ser comprensor del Dasein, a su para-qué? Heidegger parece responder afirmativamente a esta pregunta, para cuya confirmación la producción de la obra brinda un ejemplo excepcional. Más allá de las consecuencias con relación a la concepción de la naturaleza que este planteamiento productivo pueda tener fuera de la ontología, es necesario interrogar si la naturaleza no orienta de antemano ya las posibilidades de comprensión del ser por parte del Dasein. Por otra parte, habría que preguntar si no es más bien el útil el que es descubierto a través del originario y atemático comparecimiento de la naturaleza. Este planteamiento productivo de Heidegger con relación a la pregunta por el ser no solo dejará sin esclarecer la experiencia originaria de la naturaleza, sino será uno de los motivos que le impidan el desarrollo de la pregunta por el sentido del *ser en general* en *SuZ*. En relación con esto Roberto Rubio se refiere a un fracaso productivo de *SuZ* (Cfr. Roberto Rubio, *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Morphé-Verlag, Tübingen, 2006) y Alexander Schnell considera que la pregunta por el sentido del ser en general no pudo desarrollarse en *SuZ* justamente porque Heidegger la absorbió dentro de la pregunta por el ser del Dasein (Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, pp. 94-95; 149). A esto nos referiremos posteriormente con mayor detalle, pero por el momento solo basta destacar que, si las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad remiten únicamente al Dasein, tal y como lo hemos analizado hasta el momento en relación con el útil, con explorar estructuralmente el Dasein, sería suficiente para responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser.

(*Auffälligkeit*), la apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y la rebeldía (*Aufsässigkeit*).³⁴ En cada una de ellas queda interrumpida la ocupación del Dasein con el ente intramundano y, por tanto, las cadenas remisionales quedan tronchadas. En tanto el Dasein no se puede “volver” al ente intramundano que en estas formas deficientes se rechaza -no puede ofrecer o deja de ofrecer lo que de él se exige y espera-, las remisiones en sí mismas y el horizonte del contexto remisional se ponen de manifiesto.

El Dasein, que volcado a los entes y absorto en ellos siempre está más allá de “sí mismo” en cuanto pro-yecto, en estas formas deficientes retorna gradualmente hacia “sí mismo”, retorna hacia su mismo pro-yecto y el ente intramundano queda al descubierto en su puro ser-presente como cosa inútil. Esta inutilidad resalta precisamente el carácter cósmico del ente, su coseidad (*Dingheit*) entendida desde una perspectiva substancial.³⁵

³⁴ En sentido estricto solo las dos últimas son modos deficientes del trato. La llamatividad (*Auffälligkeit*) las engloba a ambas. La apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y la rebeldía (*Aufsässigkeit*) no son más que una explicitación de la llamatividad del ente intramundano que tiene lugar cuando las cadenas remisionales quedan interrumpidas o quebradas en el trato cotidiano. Esta es la razón por la que al final del párrafo Heidegger presenta la no-lamatividad (*Unauffälligkeit*), la no-apremiosidad (*Unaufdringlichkeit*) y la no-rebeldía (*Unaufsässigkeit*) como caracteres positivos del ser del ente intramundano -pero siempre considerando las dos últimas como subordinadas a la primera-, en tanto “posibilitan” el desenvolvimiento de las cadenas remisionales y, por tanto, la ejecución del proyecto al cual estas están subordinadas como “medios” para su cumplimiento (Cfr. *SuZ*, 75). Tanto los modos deficientes como los caracteres positivos se piensan en relación con el ser del ente intramundano

³⁵ Nos referimos aquí al carácter cósmico de los útiles en un sentido diferente a las “cosas” en cuanto “fenómenos” de la fenomenología. La cósmico de la cosa en un sentido substancial, como explicaremos a continuación, es justamente aquello que, al no poder ser insertado en un plexo de significatividad, pierde toda relevancia para la comprensión circummundana del Dasein. Por tanto, tampoco se trata aquí de la interpretación de la cosa que ofrece Heidegger en su trabajo *La cosa* (*Das Ding*) en GA 7, donde a través de la cosa se muestra la reunión o coligación (*Versammlung*) de la cuaternidad (*Geviert*) (Cfr. GA 7, 166). Si a través de la cosa algo aparece es porque ella continúa apareciendo en un aparecer. Por el contrario, la “cosa”, en estos modos deficientes del útil, deja justamente de aparecer porque salta fuera del horizonte de significatividad a partir del cual se han proyectado un conjunto de utilidades y remisiones, de modo que son estas -las remisiones significativas-, las que terminan sobresaliendo e imponiéndose. Esta “cosa en sí misma” parece redirigirnos nuevamente a Kant, pero no para mostrar un imposible de la filosofía sino el límite “intencional” de la facticidad. El mismo Heidegger señala en el texto en GA 7: “Pero si las cosas se hubieran mostrado ya siempre *como* cosas en su coseidad, entonces la coseidad de la cosa se hubiera revelado. *Esta* hubiera interpelado al pensar. Pero en realidad, la cosa, como cosa, sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada”; y, unas líneas después: “¿En qué se basa el no aparecer de la cosa en cuanto cosa? ¿Ocurre simplemente que el hombre ha descuidado representar la cosa como en cuanto cosa? (...) El hombre solo puede representar, sea del modo que sea, aquello que con anterioridad se ha despejado (iluminado) y se

Por ello tanto los modos deficientes que ya se refirieron como los caracteres positivos de la no-llamatividad (*Unauffälligkeit*), la no-apremiosidad (*Unaufdringlichkeit*) y la no-rebeldía (*Unaufsässigkeit*) que Heidegger posteriormente destaca hay que pensarlos no con relación a lo óptico del ente, sino con relación al ser del ente, ser que es producido por el Dasein y que implica remisionalidad y relacionalidad significativa. Un ente que es “apto” para insertarse en una totalidad de remisiones y relaciones significativas pertenece entonces a un mundo, es estrictamente un ente intramundano. Esta pertenencia al mundo del ente intramundano Heidegger la denomina “mundicidad” (*Weltmäßigkeit*)³⁶ y se refiere al carácter de mundo de este ente, en un sentido pasivo —por eso “pertenencia”—, esto es, como subordinación al proyecto significativo del Dasein. El ente que solo es “cosa” en el sentido que acabamos de exponer, no solo no tiene mundo —ya que ningún ente tiene mundo— sino que ni siquiera pertenece a un mundo. La “rebeldía” de este ente supone su máxima degradación ontológica.³⁷

¿Pero cómo se llega desde la interrupción de las remisiones al horizonte de mundo en el caso específico del útil? Heidegger lo resume de la siguiente manera:

(...) al impedirse la remisión (*Störung der Verweisung*) (...) la remisión se hace explícita, aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace explícita ópticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio. Con el despertar circunspectivo de la remisión al para-esto, se deja ver este mismo, y con él, el contexto de la obra (*Werkzusammenhang*), el “taller” (*Werkstatt*) entero

ha mostrado al hombre en la luz que comporta tal despejamiento.” (GA 7, 163/148. Traducción modificada)

³⁶ Rivera y Stuenbrink brindan una excelente explicación de este concepto en el siguiente fragmento: “La mundicidad es, por así decirlo, el reflejo del mundo en los entes intramundanos. Es lo que hay de mundo en los entes intramundanos. La palabra “mundicidad” significa propiamente “pertenencia al mundo.” (Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuenbrink, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. II, Primera Sección, Ediciones UC, Santiago de Chile, 2010, p. 74)

³⁷ No se debe confundir esto con el giro de la mirada que tiene lugar en la contemplación teórica del ente intramundano. En este caso el ente no salta fuera de un conjunto de remisiones y por tanto del mundo, sino que el conjunto de remisiones dentro de las que aparece y se muestra el ente se transforman, pero el ente sigue siendo “comprendido” desde un conjunto remisional, desde un mundo que se corresponde más bien con una ontología regional que con la pretensión de una fenomenología fáctica o una hermenéutica de la existencia. En el caso de la mirada teórica el ente queda también “degradado” ontológicamente porque se arranca del contexto vital en el que aparece atemáticamente. Y no se trata de que la fenomenología no teorice, más bien esta teoría tiene que atenerse al aparecer originario de los entes en el contexto de la vida fáctica.

(...) El contexto pragmático (*Zeugzusammenhang*) no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con este todo se acusa el mundo.³⁸

Como Heidegger aclara, la explicitación de las remisiones no significa que estas se muestren como estructuras ontológicas para el Dasein que está inmerso en la ocupación cotidiana. Esto implica, por una parte, que el ejemplo de la obra y del taller es solo un primer intento para llegar al mundo, pero que no basta con ello para que el mundo se haga transparente en su estructura ontológica. La interrupción de las remisiones no significa un tránsito directo a la mirada filosófica o fenomenológica. Pero de alguna manera el Dasein se encamina hacia “sí mismo”, se produce un paréntesis en su absorción en el ente y en ello la fenomenología encuentra un primer testimonio cotidiano —que por sí mismo no es suficiente— para el esclarecimiento del horizonte de comprensibilidad —mundo— a partir del cual el Dasein descubre el ser del ente.³⁹ El fragmento que se acaba de citar podemos resumirlo de la siguiente manera:

***Störung der Verweisung → Verweisung als solche → Werkzusammenhang
→ Werkstatt → Zeugzusammenhang → Welt → Dasein***

Más que poner de manifiesto el mundo como trama significativa que abre las cadenas respeccionales por medio de las cuales los entes intramundanos, los útiles, quedan vueltos unos a otros, de lo que se trata para Heidegger es de ver cómo ese mundo se funda en la constitución ontológica del Dasein o, de una forma más específica, cómo el mundo remite al poder-ser originario del Dasein. Justo esta tematización es la que Heidegger despliega en el §18, donde ya no se concentra en la obra y el taller, sino que se refiere al ente intramundano en cuanto tal

³⁸ SuZ, 74-45 (Hemos agregado los paréntesis con los términos en alemán para que se comprenda el esquema que se presenta a continuación).

³⁹ La explicitación de las remisiones a partir de la llamatividad, apremiosidad y rebeldía es solo una primera aproximación a eso que después se logra radicalmente a partir de los templos de ánimo fundamentales, donde el Dasein llega “propriadamente” al mundo.

(*innerweltliches Seinde als solches*), al ente que comparece en el modo de ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*), para alcanzar así su contenido estructural a partir del contexto remisional que abre el Dasein mediante su poder-ser comprensor. Este carácter estructural de ser del ente intramundano Heidegger lo denomina condición respectiva (*Bewandtnis*), lo cual no es más que una generalización conceptual del carácter del estar remitido (*Verwiesenheit*) que se había puesto de manifiesto en el ejemplo de la obra y del taller.⁴⁰

Con ello Heidegger alcanza un primer estadio de la reducción fenomenológica hacia el ser del ente intramundano.⁴¹ Sin embargo, en cada reducción están involucrados dos conceptos o significados de ser: el estructural y el horizontal. La *Bewandtnis* es una estructura de comprensibilidad fenomenológica que no designa una función específica del ente, sino el carácter estructural que permite al ente ser portador de un significado o bien insertarse en una trama significativa que lo coloca en relación con un conjunto de entes. Por tanto, la *Bewandtnis* está referida necesariamente al horizonte de sentido desde el cual proviene la trama significativa. Los entes solo pueden llegar a un significado que los remite a otros entes si el Dasein ha abierto para él —para el ente en cuestión— una posibilidad significativa. De igual modo que en el análisis del útil, donde se determinó que la totalidad remisional de un todo de útiles siempre es más originaria que la remisión “individual” del útil específico, Heidegger se refiere aquí a la prioridad de la totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*) con relación a la condición respectiva (*Bewandtnis*) de un ente intramundano específico.⁴²

⁴⁰ Cfr. SuZ, 84.

⁴¹ Hay que insistir en que se trata de una reducción fenomenológica. La mirada cotidiana, mientras permanezca absorta en la cotidianidad, jamás podría llegar a la condición respectiva (*Bewandtnis*) en tanto carácter de ser del ente intramundano, aunque se le interrumpen las remisiones y el ente se “rebele” mil veces. El concepto de *Bewandtnis* y el análisis heideggeriano obedecen a una mirada ya filosófica, fenomenológica, que ha sido capaz de captar lo que aparece en un aparecer en un determinado modo de ser procurando respetar su contexto fáctico-vital. En este caso es justa la crítica de Roberto Rubio, ya que, por el momento, o al menos en el caso específico del análisis del ser del ente intramundano, no queda claro cómo se transita desde la “simple sorpresa” que puede producir la repentina inservibilidad de un útil a la mirada filosófico-fenomenológica en la que se capta la estructura ontológica del ente intramundano.

⁴² “Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respectiva” [“Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist ja aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet”] (SuZ, 84)

La *Bewandtnis* y la *Bewandtnisganzheit* son caracteres estructurales del ente a la mano y de la totalidad de entes a la mano respectivamente, y ello desde la mirada fenomenológica reductiva. Pero un ente solo puede estar vuelto a otro ente si este volverse obedece a una posibilidad significativa mediante la cual el Dasein comprende la “funcionalidad” del ente específico desde un conjunto de funcionalidades. Mediante las posibilidades significativas es que los entes quedan vueltos unos a otros. Por tanto, la trama de las posibilidades significativas es el horizonte de sentido desde el cual un ente intramundano puede ser estructuralmente eso que ha sido determinado como condición respectiva.

La inserción “respectiva” de un ente en una totalidad de entes tiene lugar solo a partir de una trama de posibilidades significativas que han sido abiertas previamente por el Dasein. Al conjunto de estas posibilidades significativas Heidegger las denomina significatividad (*Bedeutsamkeit*) y constituyen la estructura ontológica del mundo, que queda abierto por el poder-ser comprensor del Dasein.⁴³ *Comprender ser* significa entonces abrir un mundo, esto es, proyectar un horizonte de sentido significativo.

En la significatividad Heidegger encuentra, por tanto, la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo en cuanto carácter ontológico estructural del mundo, a diferencia de la mundicidad (*Weltmäßigkeit*) del ente intramundano, que solo denota la pertenencia al mundo de este ente, es decir, su dependencia con respecto a la proyección de un horizonte significativo.⁴⁴ Respecto a esta diferencia, Heidegger apunta ya en los *Prolegómenos para la historia de un concepto de tiempo* que “(...)

⁴³ Cfr. SuZ, 87.

⁴⁴ La significatividad es una condición ontológica de posibilidad *solo* para el aparecer comprensible del ente, no para el ente en cuanto *factum*. Heidegger reafirma esto mediante tres tesis que enuncia en GA 26: “1) El ente es en sí mismo ente, aquello que es y en el modo que es, aunque, por ejemplo, el Dasein no exista. 2) El ser no “es”, sino que hay ser solo en tanto que exista el Dasein. En la esencia de la existencia se encuentra la trascendencia, esto es, el dar un mundo antes de todo ser y para todo ser hacia y en-medio-de entes intramundanos. 3) Solo en la medida que el Dasein existente se da a sí mismo algo así como el ser, puede manifestarse el ente en su en-sí, es decir, puede a la vez y en general comprenderse y reconocerse la primera tesis” (GA 26, 194-195/180). Del tema de la trascendencia nos ocuparemos en los epígrafes siguientes.

por “mundaneidad” no se entiende el carácter de ser del ente, sino ¡el carácter de ser del Dasein y solo a través de él también el del ente!”⁴⁵.

El mundo es, por tanto, el horizonte significativo por medio de la cual los entes quedan vueltos unos hacia otros en una totalidad remisional. Solo porque cada ente “ha sido colocado” por el Dasein en una o varias posibilidades significativas —y ello atemática y preteoréticamente, sin aprehender estas posibilidades significativas en cuanto tales— es que puede atribuírsele a cada ente un significado (*Bedeutung*) específico.⁴⁶

Estos significados, por así decir, concretos y específicos, tienen ya un carácter óntico y, por tanto, son derivados con relación a la significatividad originaria que abre el Dasein mediante la comprensión de un mundo. En esta significatividad, referida al Dasein en su neutralidad ontológica,⁴⁷ lo proyectado no son todavía significados específicos, sino la posibilidad misma de la significación, esto es, la posibilidad de que un ente pueda ser descubierto en un significado determinado, que es lo único con lo que está familiarizado el comportamiento y entendimiento común.⁴⁸

⁴⁵ GA 20, 228/213.

⁴⁶ En el sentido, por ejemplo, de que el martillo es para martillar, la sábana para taparme, la silla para sentarme, etc.

⁴⁷ Nos referimos aquí a la neutralidad metafísica del Dasein, que Heidegger no esclarece en *SuZ*, pero que sí la explica al inicio del §10 de GA 26, procurando evitar sobre todo interpretaciones antropológicas de la obra de 1927. Al respecto comenta: “(...) El Dasein en su neutralidad no es indiferentemente nadie y todos, sino la originaria positividad y potencia de la esencia. La neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la potencia de lo originario, que lleva en sí la posibilidad intrínseca de toda concreta humanidad fáctica. El Dasein neutral no es lo existente. El Dasein es la fuente originaria de donde procede toda existencia fáctica, pero no es la existencia.” (GA 26, 172/160-161)

⁴⁸ La proyección ontológica de la significatividad y el significado “ulterior” del ente se corresponden con la diferencia entre comprensión de ser – siempre ontológica – y comportamiento cotidiano – de carácter óntico –. En este sentido Roberto Rubio destaca: “Heidegger entiende el comportamiento como un estar dirigido a entes y lo distingue de la comprensión de ser. Su planteo apunta a mostrar que la relación intencional hacia el ente tiene como condición de posibilidad la proyección de un horizonte de sentido a priori en el cual esté contenida la significación bajo la cual el ente aparece a la comprensión.” (Roberto Rubio, *El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein [§§ 12-13]*, en: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Editado por Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2015, p. 83). Heidegger analiza el carácter apriorístico del mundo en GA 26 a partir de la discusión del concepto trascendental kantiano de mundo. Al respecto comenta: “El mundo es la totalidad que representa el conjunto completo de las determinaciones a priori, que dice lo que pertenece a un ente posible de acuerdo con su contenido

Los entes pueden volverse en cuanto tal a otros entes solo porque las posibilidades significativas que han sido proyectadas ontológicamente mediante un mundo pre-comprendido garantizan el vínculo entre los entes. La significatividad le otorga dirección al volverse de los entes y, en este sentido, posibilita justamente que los entes se vuelvan unos a otros. La significatividad es el carácter ontológico relacional mediante el cual los entes intramundanos pueden entrar en contacto unos con otros.⁴⁹ Sin una dirección o vínculo significativo un ente no se volvería a otro ente, sería justamente eso que más arriba hemos destacado: una “cosa inútil” encerrada en su inutilidad y que, por tanto, no significa nada. En esta dirección Heidegger destaca:

La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como “significaciones”, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje.⁵⁰

La significatividad es la condición ontológica de posibilidad para que el ente pueda ser descubierto en un significado específico “dentro” una totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*).⁵¹ El mundo, en cuanto significatividad, es el horizonte de

quiditativo (...) El mundo es la totalidad de la quididad a priori de lo que pertenece a la naturaleza, independientemente de si existe o no” (GA 26, 228-229/208-209).

⁴⁹ En GA 24 Heidegger destaca: “El conjunto de estas relaciones, o sea, todo aquello que pertenece a la estructura de la totalidad dentro de la cual el Dasein puede darse a sí mismo algo para comprender, esto es, puede darse para comprender su poder-ser, lo denominamos la significatividad. Ésta es la estructura de lo que llamamos mundo en sentido ontológico estricto.” (GA 24 419/353)

⁵⁰ SuZ, 87: “Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie »Bedeutungen« erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren“. Hemos agregado intencionalmente la última parte del fragmento, donde Heidegger se refiere al lenguaje, porque en una nota a pie de página del *Hüttenexemplar* Heidegger cuestiona esta tesis: “Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como Ahí [*Wesen der Wahrheit als Da*]”. Las interpretaciones heideggerianas sobre el lenguaje posteriores a 1930 se referirán, por el contrario, a la copertenencia originaria entre lenguaje y significatividad, esto es, el lenguaje no emerge a partir de la significatividad pre-comprendida, sino que ya se “da” en ella, o bien la significatividad se “da” ya en el silencio en cuanto origen del lenguaje (Cfr. GA 65, § 281). El lenguaje, en este sentido, no se levanta sobre un núcleo ontológico de significatividad, sino interpela ya originariamente al Dasein y lo “fuerza” a esta comprensión significativa, esto es, a habitar siempre comprensiblemente un mundo.

⁵¹ Heidegger, sin embargo, antes y después del fragmento que se citó anteriormente, se refiere a que la significatividad, en cuanto forma parte de la constitución existencial del Dasein, es una condición *óptica* de posibilidad del descubrimiento de una totalidad respectiva (SuZ, 87). No se

sentido que permite comprender estructuralmente el ser del ente intramundano como condición respectiva. El ser de este ente queda entonces fenomenológicamente reducido al entrelazamiento entre mundo y condición respectiva.

La significatividad y, por ende, el mundo, se funda en la poder-ser (*Seinkönnen*) comprensor del Dasein. El mundo es por-mor-de (*Worumwillen*) el poder-ser comprensor del Dasein. El por-mor-de es el primer respecto que articula el todo respeccional (*Bezugsganzes*) de la significatividad y no debe confundirse con la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*). Esta es el carácter estructural de ser de la totalidad de entes intramundanos. En sentido estricto, el todo respeccional de la significatividad posibilita una totalidad respeccional al orientar horizontalmente la “dirección” del volverse de los entes en condición respectiva.⁵²

Aunque esta tematización fenomenológica debe entenderse en su simultaneidad fáctica y vital y no como un proceso -en el sentido de un desarrollo-, podrían, no obstante, esquematizarse los conceptos que se han empleado de la siguiente manera:

Dasein > Verstehen → Worumwillen → Bedeutsamkeit (Struktur der Welt = Weltlichkeit) → Bezugsganzes → Bewandtnisganzheit → Bewandtnis → Bedeutungen → Wort und Sprache.⁵³

trata de que la significatividad se “rebaje” a un carácter óptico. El problema es que aquí Heidegger no se está refiriendo al Dasein en la neutralidad metafísica que explicamos anteriormente (Véase Nota 36), sino lo está tomando ya en cuanto existencia fáctica. La significatividad es un carácter ontológico del mundo, pero en referencia al Dasein que, en cada caso, aquí y ahora, se relaciona con un conjunto de entes, es también una condición de posibilidad óptica del aparecer comprensible de estos.

⁵² A la diferencia entre todo respeccional (*Bezugsganzes*) y totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) también se refiere Roberto Rubio (Cfr. Roberto Rubio, *El estar-en-el-mundo en general...*, *Op. cit.*, pp. 99-100; Cfr. también GA 24, p. 419:

⁵³ En este esquema mantenemos el carácter derivado que Heidegger le otorga en *SuZ* al lenguaje, no sin volver a reafirmar que el mismo Heidegger considera posteriormente esta interpretación como errónea.

Con esto se completa la primera de las grandes reducciones fenomenológicas que Heidegger despliega en su obra: la que concierne al ser del ente intramundano. Con la determinación del mundo como horizonte de sentido para la comprensión del ser de lo a la mano se establece un primer estadio fenoménico sobre el cual se ejecutarán sucesivas reducciones fundamentales que develarán horizontes más originarios.

§ 5. *Sentido, significatividad y significado*

Antes de introducirnos en la exposición temática del ser del Dasein, debemos realizar un análisis conceptual y metodológico en torno a la relación y diferencia entre sentido (*Sinn*), significatividad (*Bedeutsamkeit*) y significado (*Bedeutung*). Como ya se mostró en el epígrafe anterior, el *sentido* es el horizonte (*Woraufhin*) a partir del cual se comprende algo en cuanto (*als*) algo.⁵⁴ La significatividad se refiere a los respectos (*Bezüge*) —y con ello al todo remisional (*Bezugsganzes*)— del horizonte a partir del cual se “determina” el significado de un ente. El significado es el *en cuanto* (*als*) en calidad de para qué (*Wozu*) de un ente específico y, por tanto, es la concreción de un horizonte de sentido.⁵⁵

⁵⁴ Cfr., SuZ, 151. Heidegger brinda esta definición de sentido en el marco del análisis de la interpretación (*Auslegung*) en el § 32: “*Sinn ist das (...) strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*”. *Woraufhin* puede traducirse como horizonte en el sentido de un “hacia qué” de la comprensión. En efecto, Heidegger emplea el concepto *Horizont* para referirse a los esquemas horizontales (*horizontale Schemata*) de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (Cfr., § 69c) y con ello, por tanto, a la *Temporalität* del ser (GA 24, §§ 20 c y 22), esto es, al sentido del ser, a lo cual nos referiremos en los próximos epígrafes. La *Temporalität*, en cuanto *Horizont*, es justamente el *Woraufhin*, esto es, el “hacia qué” de la temporalidad extática (*Zeitlichkeit*). *Woraufhin* debe entenderse como el significado más general de horizonte, ya que Heidegger emplea *Horizont* con exclusividad para la temporalidad, pero el horizonte de la temporalidad no es el único horizonte de sentido que él tematiza en su pensamiento. En el § 65 de *SuZ* Heidegger vuelve a repetir la definición de sentido: “Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo sobre el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es” (p. 324). El sentido es siempre el ámbito u horizonte tácito que posibilita la comprensión de algo en tanto algo, esto es, de algo en su significado práctico.

⁵⁵ Respecto a la relevancia del concepto de *als* (como, en tanto que, en cuanto que) para determinar la diferencia entre ser humano y animal Cfr. Enrique Muñoz, *Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Veritas, No. 32, marzo 2015, pp. 108 ss.

El significado que es descubierto *en cuanto algo* no es un resultado ulterior del “proceso” comprensivo, sino que ya está siempre determinado por el horizonte tácito de comprensibilidad —y con ello por el todo respectivo (*Bezugsganzes*) de este horizonte— que el Dasein absorbe en el ente nunca descubre y que pasa por alto. Estrictamente el Dasein no descubre el ente, esto es, no lo descubre como algo que era totalmente desconocido y que repentinamente se vuelve conocido. El ente nunca le es del todo desconocido al Dasein, porque este “porta” ya el horizonte de significatividad a partir del cual se determinan los significados del ente.⁵⁶

Mientras que hay una equivalencia ontológica entre sentido y significatividad, el significado tiene un carácter óntico. El significado es lo único que avista el entendimiento común. El sentido, por el contrario, solo se alcanza mediante un retroceso fenomenológico reductivo en el cual no influye el cuestionamiento constante que el sentido común realiza de los significados en que se mueve. La discusión sobre la verosimilitud de un significado no revela necesariamente el horizonte a partir del cual ese significado se “ha constituido” en tanto significado, solamente supone ya siempre este horizonte para poder comprender el significado, así como discutirlo y transformarlo —resignificarlo—.

La reducción fenomenológica procura remontarse hasta lo que es ya siempre originariamente supuesto por el entendimiento común. Con el calificativo “originario” no se procura mistificar el análisis, sino poner de manifiesto que lo fenomenológicamente relevante es el horizonte ontológico supuesto, siempre pre-

⁵⁶ En esta dirección es relevante lo que Heidegger destaca también en el § 32: “Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible”. Heidegger resalta el término “llenada” porque no se trata de que el ente venga a ocupar un espacio físico – al menos no en la dirección de lo que Heidegger está tematizando aquí-, sino de la correspondencia entre el horizonte significativo y el significado del ente. Inmediatamente Heidegger reafirma - esta vez refiriéndose al concepto vulgar de sentido-: “Por eso, solo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él”. La restricción del sentido al Dasein desde la perspectiva heideggeriana es un importante argumento para tener en cuenta en las discusiones actuales sobre, por ejemplo, los “derechos de los animales”. Heidegger culmina este fragmento resumiendo lo dicho anteriormente: “Esto significa: su propio ser y el ente abierto con este puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incompreensión” (p. 151: “Sinn “hat” nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende “erfüllbar” ist. *Nur das Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein. Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben*“)

avistado y pre-comprendido y no, por ejemplo, las suposiciones culturales por las cuales un significado es aceptado como verdadero o rechazado como falso en un contexto determinado, independientemente de la relevancia que las mismas pueden tener en horizontes de carácter cultural, histórico y social.

En este “retroceso” fenomenológico hacia el sentido originario, la intención heideggeriana será remontarse al horizonte de los horizontes o bien al sentido del sentido, intentando alcanzar el horizonte de sentido total. El reconocimiento de dos conceptos fundamentales de ser provee también una pista metodológica que permite entender la dirección en la que Heidegger se mueve: se parte del modo inmediato en que un ente se da, para luego tematizarlo estructuralmente y remontarse fenomenológicamente al horizonte de sentido de su comprensión.

La fenomenología revierte la dirección en la que se mueve la comprensión cotidiana y práctica del ente. Mientras que para esta hay ya siempre supuesto de manera táctica un horizonte de significatividad, en función y a partir del cual se comprenden los significados del ente, la fenomenología parte siempre del significado para remontarse a la significatividad, al sentido, en tanto procura develar las condiciones originarias de posibilidad de la comprensión de algo en cuanto algo. Por ello se trata de una reconducción “retrospectiva” de la mirada que opera en sentido inverso a la comprensión e interpretación cotidiana de término medio. Además, acentúa la dimensión del sentido porque lo relevante es alcanzar el horizonte de sentido para la comprensión temática del fenómeno.

Pero ¿cómo puede ser revertida la tendencia interpretativa de término medio o bien lo que Heidegger denomina interpretación cadente del ente? En el caso del análisis del ser del ente intramundano Heidegger pasa por alto esta pregunta, o al menos la responde más tarde. Después de los párrafos introductorios, donde se expone el carácter ontológico de la fenomenología así como el lugar de la analítica existencial en el develamiento de la pregunta por el sentido del ser, Heidegger comienza a partir del § 12 con la exposición de la constitución fundamental del Dasein como ser-en-el-mundo, para desde ahí remontarse al mundo en tanto condición de posibilidad del aparecer comprensible del ente, sin exponer cómo se

logra revertir la interpretación de rebote mediante la cual el Dasein se comprende primaria e inmediatamente a partir del ente que comparece en el mundo circundante. Heidegger se lanza directamente a las cosas mismas de la fenomenología, esto es, a la pregunta por el ser, sin referir cómo se gana el “ser” desde una experiencia fundamental en contra de la tendencia encubridora de la cotidianidad media.

Sin embargo, en el análisis del ser del Dasein y del ser en general esta pregunta metódica-experiencial cobra cada vez más relevancia porque el análisis fenomenológico-teórico solo puede asegurarse sobre la base de una experiencia que revele “en persona” lo que se pretende tematizar.⁵⁷ Como iremos viendo cada vez de forma más detallada, aquí es donde juegan un rol decisivo los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), en cuanto elemento central de toda reconducción temática de la mirada a la región donde se “constituye” el sentido. La reducción fenomenológica solo es posible sobre la base de un temple de ánimo fundamental que revele experiencialmente lo proyectado teóricamente.

Pero como la fenomenología es también esencialmente temática, no se trata de mantenerse “cautivados”⁵⁸ en esta experiencia fundamental como en una contemplación mística, sino de extraer de ella los elementos fenoménicos necesarios para la tematización de lo proyectado fenomenológicamente.⁵⁹ Es por ello que la experiencia del temple de ánimo fundamental no es equiparable a la reducción fenomenológica. La crítica heideggeriana no se dirige a secas contra la

⁵⁷ Cfr. las preguntas iniciales del § 40 de SuZ (p. 184). Sobre la necesidad de despertar el temple de ánimo fundamental a partir del cual se desarrollen las preguntas de la filosofía Cfr., GA 29/30, 87/86. Sobre la necesidad de una existencia que se deje templar por temples fundamentales Cfr. la advertencia que Heidegger dirige a sus estudiantes antes de adentrarse en el análisis de la tercera forma del aburrimiento: “no se trata de que ustedes se lleven a casa una definición del aburrimiento, sino de que aprendan a saber moverse en la profundidad de la existencia” (GA 29/30, 198/171). La legitimidad del discurso filosófico proviene, por tanto, de la experiencia fundamental del temple de ánimo.

⁵⁸ No obstante, Heidegger emplea el concepto de “*bannen*” (cautivar) en GA 29/30 para describir “positivamente” la experiencia del aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*).

⁵⁹ No es necesario reproducir la discusión heideggeriana sobre el concepto de fenomenología, fenómeno y logos. Para ello Cfr. SuZ, §7.

teoría en general, sino contra la falta de un sustento experiencial en la teorización metafísica tradicional.⁶⁰

Con los temples de ánimo fundamentales Heidegger busca asegurar esta base experiencial, aunque la explicación del “tránsito” desde la experiencia anímica fundamental a la tematización teórica permanece como un elemento problemático en toda la obra heideggeriana. Si se considera que el remontarse experiencialmente hasta el horizonte de sentido, es sólo un momento de la reducción fenomenológica, entonces lo que Heidegger no aclara es cómo se logra completar la reducción fenomenológica: cómo la experiencia fundamental deviene en una tematización estructural y ontológica del ser del ente proyectado, alcanzando así un nivel o estatuto filosófico.

Como veremos en el siguiente capítulo, un elocuente intento por responder a esta pregunta se encuentra en los primeros párrafos de GA 29/30. Sin embargo, allí la explicación se concentra más bien en cómo despertar el temple de ánimo fundamental (§§ 16-18), cuestión que no está exenta de contradicciones que expondremos en el segundo capítulo. No obstante, hay algo que queda claro en estos párrafos: las preguntas de la filosofía se han de fundar sobre la base de experiencias anímicas fundamentales. Como observa Boris Ferreira, desde estas

⁶⁰Cfr. GA 27, §§ 23 y 24, donde Heidegger se remite al pensamiento antiguo y medieval para discutir y analizar el concepto de teoría (*Theorie*). Posteriormente en el § 27 Heidegger intenta determinar las condiciones experienciales de posibilidad de la teoría interrogando por la esencia experiencial de la teoría, esto es, por el proto-comportamiento (*Urhandlung*) del Dasein que posibilita una posición teórica (p. 198: “Welches ist die Urhandlung des Daseins, in der so etwas wie die theoretische Einstellung möglich wird? Was ist der ursprüngliche Wessen des Theoretischen?”). Heidegger reconoce este proto-comportamiento en el dejar ser (*Seinlassen*) al ente que tiene lugar en la proyección de ser por parte del Dasein (p. 199: “Dieses Entwerfen als Seinlassen des Seienden ist die gesuchte Urhandlung des Daseins, in der theoretische Einstellung, d.h., Offenbarmachen des Seienden unwillen seiner Unverborgenheit allein ermöglicht wird. Im Entwurf, der die Positivität ermöglicht, liegt die ursprüngliche πράξις, der ursprünglich praktische Charakter des Theoretischen). Este proyecto primario de ser de carácter eminentemente pragmático, o bien este dejar ser al ente en tanto dejarlo comparecer en un horizonte de comprensibilidad, es la apertura de los respectos de la significatividad. El Dasein puede teorizar porque está ya siempre familiarizado con respectos significativos en su trato cotidiano con los entes. Es justamente este reconocimiento lo que Heidegger considera que se ha pasado por alto en la tradición metafísica occidental y hacia ese olvido – y no a la teoría en cuanto tal- está encaminada su crítica.

experiencias la filosofía extrae su cuestionabilidad, esto es, la posibilidad de plantear preguntas fundamentales.⁶¹

Otro de los elementos que han sido reivindicados por los intérpretes de Heidegger para responder a la pregunta por la posibilidad de la filosofía es el carácter hermenéutico de la existencia.⁶² Sin embargo, la explicitación de este nivel hermenéutico existencial (*existenziell*), esto es, el hecho de que al carácter de ejecución de la existencia le corresponda una autointerpretación comprensiva de la misma, no explica el tránsito hacia una hermenéutica propiamente filosófica u ontológica existencial (*existenzial*), sobre todo porque la autointerpretación cotidiana del Dasein encubre sus posibilidades más propias, esto es, el horizonte de sentido a través del cual el Dasein abre el mundo.

Aunque, como el mismo Heidegger señala, la propiedad, esto es, la interpretación del Dasein que se orienta a partir de sus posibilidades más propias – de su horizonte de sentido-, es una posibilidad de su existencia abierta por el temple de ánimo fundamental, esto no justifica, sin embargo, la necesidad de un cuestionar filosófico. Tanto en *SuZ* como en *GA 29/30* Heidegger se mueve reiteradamente en una ambigüedad o circularidad en la relación de originariedad entre la experiencia fundamental y el preguntar e interpretar filosóficos, poniendo de manifiesto más bien

⁶¹ “La filosofía es una posibilidad del Dasein, cuya temporización se encuentra conectada con el estar templado en un temple de ánimo profundo y, además, en la medida que las preguntas filosóficas aprehenden la cuestionabilidad que se muestra en un temple de ánimo profundo. Esta cuestionabilidad es la cuestionabilidad de nuestro acontecer mismo, del Dasein.” (Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 2002, p. 4 [Traducción propia] / Cfr. también pp. 20-25).

⁶² Este tema requiere un amplio análisis que se remonta hasta el Heidegger temprano y que rebasa los propósitos de esta investigación. Un excelente estudio sobre la posibilidad de la fenomenología a partir del carácter hermenéutico de la existencia se encuentra en Ramon Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 71 – 221. En una dirección parecida Francisco de Lara se refiere a una “Fenomenología de la posibilidad” que se haya bosquejada sobre las posibilidades que ya se hayan abiertas por la existencia (Cfr. Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919 – 1923*, Karl Alber, Freiburg/München, 2008, especialmente pp. 203 – 222).

que no habría un nivel más originario respecto al otro, sino ambos (temples de ánimo y/o preguntar e interpretar filosóficos) se codeterminarían recíprocamente.⁶³

Esta circularidad, en lugar de solucionar el problema, no hace más que agudizarlo, de modo que a partir de 1930 Heidegger saca este problema del ámbito de la existencia individual y lo lleva a un nivel histórico o más bien ontohistórico. En este giro la filosofía no se entiende como un acontecimiento individual, sino como una forma de donación del sEr en su historia. Esto lleva a Heidegger a una confrontación con los que denomina los pensadores iniciales de la filosofía occidental (Anaximandro, Parménides, Heráclito), en donde reconoce que la filosofía en cuanto acontecimiento histórico se encuentra fundada sobre el temple de ánimo fundamental del asombro (*thaumazein*) ante lo más habitual del ente.⁶⁴

El asombro funda el preguntar filosófico, esto es, la pregunta por el ser ¿Qué son las cosas? o ¿Qué es el ente? sería la formulación inicial del pensamiento

⁶³ Como un ejemplo paradigmático de esta circularidad véanse las siguientes advertencias de Heidegger en el análisis de la conciencia: “Así como la existencia no se ve necesaria y directamente perjudicada por una comprensión ontológica insuficiente de la conciencia, tampoco el comprender existencial de la llamada queda garantizado por una adecuada interpretación existencial de esta. No menos posible es la seriedad en la experiencia vulgar de la conciencia que la falta de seriedad en una comprensión más originaria de ella. No obstante, la interpretación existencialmente más originaria abre también posibilidades para un comprender existencial más originario, a condición de que los conceptos ontológicos no corten su vinculación con la experiencia óptica” (SuZ, 295). Como mostraremos en el próximo capítulo, argumentos de este tipo también se encuentran en el análisis del aburrimiento de GA 29/30.

⁶⁴ Cfr., GA 45, §§ 35 -41; sobre todo es de especial relevancia el § 38 donde Heidegger expone la esencia del asombro en trece incisos que se pueden resumir en el primero de ellos: a) “En el asombro lo más habitual mismo deviene lo más inhabitual” (p. 166: “*Im Er-staunen wird das Gewöhnlichste selbst zum Ungewöhnlichsten*”). Esto implica que no se pregunta por una característica especial de un ente o grupo de entes específicos, no se pregunta por algo que resulte “llamativo”, sino por lo más habitual de todo, esto es, por el ser mismo. Y es esta pregunta por lo más habitual de todo la que en sí misma tiene ya un estatuto filosófico, en cuanto su posibilidad de respuesta obliga al pensar a dirigirse hacia ese horizonte de sentido que condiciona el aparecer comprensible del ente. Solo cuando este asombro fundamental determina la esencia histórica y existencial del ser humano se produce la pregunta por el ser, como primer peldaño de toda filosofía posible. También en esta orientación ontohistórica Heidegger procura remontarse a las condiciones “históricas” (aunque no en el sentido de historiografía) que permiten develar algo así como la posibilidad de la comprensión del ser o al menos del planteamiento de la pregunta por el ser en el pensamiento Occidental. Si el *thaumazein* griego y el impulso pensante que en él encontraron los primeros filósofos verdaderamente se corresponde con la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad del ser, es algo que el mismo Heidegger se cuestiona casi al final de su vida en el *Seminario de Zähringen* (1973), donde incluso afirma que aunque los griegos en su vocabulario poseían la palabra “*aletheia*” esto no significa que hubiesen tenido la experiencia correspondiente de la “*aletheia*”, al menos no en los términos en que Heidegger la había tematizado (Cfr. GA 15, 372-400).

occidental que Heidegger resume en su obra como pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad del ente o bien como pregunta por el sentido. En consecuencia, también el pensar futuro tendrá que fundarse sobre la base de un temple de ánimo fundamental que Heidegger denomina presentimiento (*Ahnung*).⁶⁵ No obstante, esta “macroperspectiva” no ofrece una respuesta convincente al tránsito de la experiencia fundamental al pensamiento filosófico en la existencia individual, que a lo sumo se entendería como “guiño” del Ser mismo.

A pesar de que este “eslabón” del tránsito a la tematización filosófica no queda claro en la existencia individual, se pueden distinguir una serie de “procesos” experienciales y teóricos que se derivan de la experiencia fundamental. En lo que respecta a su contenido experiencial se trata de una transformación en la perspectiva de la comprensión e interpretación habituales del ente por parte del Dasein. Esto no se refiera a que el ente repentinamente cambie de significado, de que el martillo, por ejemplo, se comprenda en función de otra utilidad. Se trata de una transformación de la manera como el ser humano se relaciona consigo mismo y con el ente sin que necesariamente estos adopten otro significado práctico. El ser humano determinado por la experiencia fundamental avista nuevas posibilidades porque se ha confrontado con el horizonte total de lo posible, no se atiene exclusivamente a lo que el ente le ofrece de manera inmediata porque no se restringe exclusivamente a este, sino que lo considera a partir de un horizonte de sentido que en cada caso determina eso que el ente puede ofrecer.

Desde el punto de vista “temático” se trata, por tanto, de la descripción fenomenológico(-hermenéutica) del movimiento “hacia atrás” —hacia el horizonte de sentido— y “hacia adelante” —hacia el ente— que tiene lugar en la experiencia fundamental y después de la experiencia fundamental, así como de la re-interpretación ontológica-estructural del ente en función del horizonte de sentido revelado en la experiencia fundamental. Solo cuando esto se logra se puede responder a la pregunta por el ser desde una perspectiva estructural y horizontal y,

⁶⁵ Cfr., GA 65, 5-6.

por tanto, se ha completado la reducción fenomenológica, esto es, la proyección e interpretación teórica del ser de un ente a partir de su horizonte de comprensión.

Definitivamente en ello desempeñan un rol fundamental los conceptos que se emplean para tal descripción e interpretación fenomenológico-ontológica. En muchos casos serán los conceptos los que deban resignificarse para mantener viva la experiencia originaria y no encubrirla. Pero es esta resignificación de los conceptos la que también termina transformando el modo cotidiano de relación del ser humano consigo mismo y con el ente.⁶⁶

El análisis fenomenológico es templado debido a la determinación que la experiencia fundamental ejerce en la mostración temática de los fenómenos que se proyectan teóricamente, y no porque el filósofo deba permanecer en la experiencia fundamental al menos mientras “filosofa”.

El desenvolvimiento del pensamiento heideggeriano debe entenderse como un retroceso hacia horizontes cada vez más originarios —a través de experiencias fundamentales—, justamente para poder retornar temáticamente a lo que cada vez de forma más radical se proyecta en el análisis fenomenológico. Cada horizonte remitirá a otro más originario en función del proyecto de comprensión de ser que se establece.⁶⁷ La caracterización conceptual formal de *horizonte de sentido* que todos

⁶⁶ Lo que hemos descrito Heidegger lo denomina en GA 24 los tres momentos del método fenomenológico: reducción (*Reduktion*), en tanto “vuelta de la mirada desde un ente al ser”, construcción, como un “proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser” y destrucción (*Abbau*), entendida como “deconstrucción crítica de los conceptos tradicionales” (p. 29-30/47-48). Sobre esta base puede entenderse la reducción fenomenológica en un sentido estrecho y en un sentido amplio. En tanto primer componente del método fenomenológico se entendería la reducción en sentido estrecho, pero también la reducción fenomenológica puede considerarse como la ejecución del método fenomenológico en su conjunto, abarcando así los tres momentos en tanto aprehensión temática de la región de ser abierta en la experiencia fundamental con la correspondiente “destrucción” que ello implica.

⁶⁷ En esta dirección Roberto Rubio observa: “Si bien el mundo circundante y la experiencia instrumental habitual son primarios, no son sin embargo originarios en todos los niveles de experiencia, sino solamente en cuanto a la experiencia con entes intramundanos. Respecto a la experiencia de sí y de los otros, la vida cotidiana no es el nivel originario, sino un encubrimiento de este. De hecho, en los análisis sobre la angustia como disposición afectiva fundamental se establece la experiencia de la insignificatividad e inhospitalidad como experiencia originaria. Esto ha motivado en algunos intérpretes el planteo según el cual la noción de significatividad sería una determinación parcial de la estructura de mundo, afinada a la experiencia cotidiana y restringida a las remisiones instrumentales, y que por tanto no podría dar cuenta a cabalidad del fenómeno del mundo.” (Roberto Rubio, en *El estar-en-el-mundo en general...*, *Op. cit.*, p. 113) Efectivamente, la noción de

ellos comparten indica que siempre deben ser entendidos como condición de posibilidad de la comprensibilidad, aunque desde niveles cada vez más originarios.

En relación con el análisis del ser del ente intramundano que recién se llevó a cabo se determinó el mundo como horizonte de sentido para la comprensión del ser de este ente y, a su vez, el mundo resultó ser entendido como un todo respectivo de significatividad. Sobre la base de la proyección del ser del Dasein se revelará, como se analizará a continuación, el horizonte de sentido de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) con un carácter esencialmente extático y, posteriormente, habrá de considerarse el carácter esquemático de la *Temporalität* como un horizonte de sentido aún más originario sobre el que se intenta proyectar la comprensión del ser en general. Esto nos llevará hacia el carácter abismal del salto hacia la verdad del sEr, donde se deberán mostrar las remisiones de espaciamento (*Räumung*) y temporización (*Zeitigung*) de la apertura originaria del sEr.⁶⁸ Lo que está en juego en la pregunta por el sentido originario es algo que Heidegger ya desde 1913 formaliza como una pregunta por el sentido del sentido (*Sinn des Sinnes*), con la que procura remontarse a las condiciones originarias de posibilidad de la comprensión del ser.⁶⁹

§ 6. Angustia, cuidado y temporalidad extática

En el capítulo V de *SuZ* Heidegger desarrolla el análisis estructural del ser-en (*In- Sein*) mediante la exposición de la comprensión (*Verstehen*),⁷⁰ la disposición

significatividad cobra sentido en el análisis ontológico del mundo solo en referencia al ser del ente intramundano. Sin embargo, de forma más originaria, deberá analizarse cómo el mundo mismo se funda sobre el carácter esquemático horizontal de la temporalidad.

⁶⁸ Como ya referimos, Von Herrmann considera que esta apertura originaria del sEr no puede ser considerada desde la perspectiva trascendental-horizontal. Sin embargo, esta apertura del sEr en cuanto claro (*Lichtung*) es la condición de posibilidad para que el Dasein pueda experimentar algo así como el ente. El claro es la excedencia de sentido que el Dasein no puede asir, es la esencia abismal de la libertad, como explicaremos posteriormente. Definitivamente no es un horizonte significativo o esquemático, pero contiene las remisiones espacio-temporales que posibilitan la fundación de la historia como apropiación significativa del sentido originario.

⁶⁹ Cfr., GA 1, 171.

⁷⁰ Cfr., SuZ, § 31.

afectiva (*Befindlichkeit*),⁷¹ la interpretación (*Auslegung*)⁷² y el discurso (*Rede*)⁷³ como estructuras ontológicas fundamentales a partir de las cuales se articula la aperturidad del mundo como totalidad significativa. Lo que está en juego aquí es mostrar las estructuras ontológicas mediante las cuales el Dasein abre el mundo como significatividad, esto es, cuáles son los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein que confluyen en el poder-ser (*Seinkönnen*) por medio o por mor del cual (*Worumwillen*) se articulan los respectos significativos del mundo que condicionan el aparecer comprensible del ente.

Dentro del conjunto de las estructuras ontológicas del Dasein que Heidegger tematiza en este capítulo, sobresalen la disposición afectiva y la comprensión.⁷⁴ Por una parte, la comprensión permite entender al Dasein en cuanto ser-posible y proyecto (*Entwurf*) de sí mismo, en tanto funda el por mor de (*Worumwillen*) como primer respecto de la significatividad.⁷⁵ Solo porque el Dasein abre un mundo puede

⁷¹ Cfr., SuZ, § 29.

⁷² Cfr., SuZ, § 32.

⁷³ Cfr., SuZ, § 34.

⁷⁴ A pesar del señalamiento heideggeriano al inicio del § 34 respecto a la cooriginariedad del discurso (*Rede*) con la disposición afectiva y la comprensión (p. 161: “El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”), la definición del discurso dos líneas adelante como “la articulación de la comprensibilidad” (p. 161) no le hace justicia a esa cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) que Heidegger intenta defender. El discurso y la interpretación aparecen siempre en una relación de dependencia con respecto a la comprensión, de modo que esta y la disposición afectiva se encuentran en un nivel más originario. Al respecto Ángel Xolocotzi señala: “Estos modos de apertura se hallan de entrada articulados mediante el habla (*Rede*), y lo que se articula en todo esto es el sentido. De esta manera, en la proyección de posibilidades, en la disposición de templos y en la interpretación de presentes, hay de entrada una articulación de sentidos. Sin embargo, conviene señalar, como enfatiza Von Herrmann (2004: 105-ss), que la articulación inicial se da en los modos de apertura privilegiados por Heidegger, es decir, en el proyectar-yecto de la comprensión afectiva. Hay una articulación inicial del proyecto yecto en un sentido aprehendido como posibilidad templada. Tal articulación permite la interpretación que mantiene abierto como presente aquello abierto en la comprensión afectiva. De esta manera se puede entender de mejor forma la idea de que la interpretación no es otra cosa que el desarrollo de la comprensión (afectiva).” (Ángel Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, Editorial Fontamara, Ciudad de México, 2018, p. 53) Como ya hemos señalado anteriormente, en el pensar ontológico se produce un giro en la concepción del lenguaje de Heidegger, en tanto el lenguaje se piensa ahora con relación al Ser mismo y no como un despliegue de la comprensión del Dasein. Desde esta nueva perspectiva el lenguaje forma parte de la donación del Ser y su nivel más originario es el silencio (Cfr. GA 65, § 281). Xolocotzi analiza este giro de la concepción del lenguaje en el tercer capítulo del texto al que acabamos de hacer referencia (pp. 61-71).

⁷⁵ “Con igual originariedad el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo” (SuZ, 145. “Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worum willen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt”)

dejar ser (*Seinlassen*) al ente en condición respectiva (*Bewandtnis*) y sobre esta base se funda la posibilidad del comportamiento práctico y teórico respecto al ente. Por otra parte, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) estructura el carácter templado —afectivo— de los respectos de la significatividad y pone de manifiesto el carácter de arrojado (*Geworfenheit*) del Dasein en un mundo,⁷⁶ esto es, el Dasein *no* puede *no* abrir un mundo, el poder-ser (*Seinkönnen*) del Dasein se estructura sobre la base de la imposibilidad del Dasein de decidir sobre su ser-posible (*Möglichsein*).⁷⁷ El Dasein está “condenado” a la comprensibilidad y por ello es ontológico en la esencia de su ser mismo,⁷⁸ aun cuando el “conocimiento” ontológico no determine necesariamente su convivir cotidiano. Solo porque el Dasein está consignado al mundo, como el análisis de la disposición afectiva muestra, se puede entender la relación del Dasein con el mundo en tanto familiaridad (*Vertrauen*) y no en un sentido representativo. La cooriginariedad de estas estructuras en la proyección significativa de un mundo a partir del cual comparece el ente en condición respectiva, se puede resumir así:⁷⁹

⁷⁶ La traducción de Gaos de *Befindlichkeit* como encontrarse (*sich befinden*) resalta este carácter de arrojado y no la determinación afectiva que pone de manifiesto Rivera en su traducción del término como “disposición afectiva”. Ambas traducciones se refieren a dos elementos importantísimos de la estructura ontológica de la *Befindlichkeit*: el carácter afectivo y el carácter de arrojado. Por esta razón bien podría traducirse *Befindlichkeit* como “encontrarse afectivamente dispuesto”. Rivera emplea esta formulación para traducir “*gestimmtes Sichbefinden*” (Cfr., SuZ, 135) que, de acuerdo con la lógica de la traducción de *Stimmung* como “temple de ánimo”, mucho mejor podría traducirse como “encontrarse anímicamente dispuesto”.

⁷⁷ Esto no quiere decir que la disposición afectiva sea ontológicamente más originaria que la comprensión, sino solo que el carácter extático de la disposición afectiva es el haber-sido (*Gewesenheit*), mientras que la comprensión se estructura extáticamente desde el futuro (*Zukunft*), como se analizará más adelante.

⁷⁸ En este sentido Heidegger comenta: “Porque la ontología es una impronta de la finitud. Dios no la tiene (...) Porque la ontología necesita solamente una esencia finita” (GA 3, 280). Cfr. también Thomas Sheehan, *But What Comes Before the “After”*, en: *Op. cit.*, pp. 41 – 55.

⁷⁹ Más allá de interpretaciones que privilegian la comprensión o la disposición afectiva, Ángel Xolocotzi ha defendido la cooriginariedad de ambas estructuras en la apertura del mundo. Al respecto señala: “Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el Dasein la comprensión es siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser el Dasein es pues en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva* (...) Esto significa un abandono del punto de partida representacional y, en general, del ámbito de la conciencia en tanto el Dasein ya no puede ser pensado en sentido estricto como subjetividad ya que éste no es otra cosa que *comprensión afectiva de posibilidades templadas*” (Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México, D. F. Plaza y Valdés, 2007, pp. 201-202) A esta interpretación restaría solo añadir, como ya

**Dasein → Verstehen / Befindlichkeit → Worumwillen → Bedeutsamkeit
(Bezugsganzes) = Welt → Seinlassen → Bewandtnisganzheit → Bewandtnis**

El análisis de la afectividad en el § 29 permite, además, establecer los presupuestos ontológicos generales sobre cuya base pueden ser pensados los temples de ánimo y el fenómeno fundamental de la angustia.⁸⁰ Aquí hay cuatro conceptos que merecen una breve explicación. Por una parte, como Xolocotzi ha destacado, *Befindlichkeit* se refiere al carácter ontológico de la afectividad en general y *Stimmung* al carácter óntico del temple de ánimo concreto. En este sentido, los respectos de la significatividad abiertos por la comprensión, que tienen un carácter ontológico, pueden ser estructurados también afectivamente sin que ello conduzca necesariamente a una discusión sobre temples de ánimos concretos, cuya analítica debería llevarse a cabo ya en terreno de la facticidad y de la vivencia inmediata del mundo circundante.

se ha indicado, que también los respectos de la significatividad se encuentran siempre afectivamente determinados. La disposición afectiva y la comprensión son caracteres ontológicos que determinan originariamente las remisiones significativas del horizonte de mundo. Para una aproximación crítica a los límites del trabajo heideggeriano en el abordaje de la relación entre disposición afectiva y significatividad en la ontología fundamental Cfr. Roberto Rubio, *Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein*, en: *Afectividad*, Studia heideggeriana, Vol. IV, Edit. Ángel Xolocotzi, Teseo, Buenos Aires, 2015, pp. 24-45.

⁸⁰ Como el tema de la angustia en *SuZ* y *¿Qué es metafísica?* (GA 9) ha sido ampliamente trabajado y en nuestra investigación nos interesa más que nada el vínculo entre los temples de ánimo y la temporalidad originaria, cuestión que sobresale más que nada en el análisis del aburrimiento en GA 29/30, no abordaremos la angustia como un núcleo temático en cuanto tal. Solamente haremos referencia a algunos aspectos que resultan decisivos para comprender el paso metodológico desde el análisis estructural del ser-en como tal a la captación de esta totalidad estructural en tanto cuidado, desde donde podremos comenzar el análisis de la temporalidad extática (*Zeitlichkeit*). Algunos textos que ofrecen una visión amplia sobre el tema de la disposición afectiva y la angustia son: Pablo Redondo, *Filosofía desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" de Heidegger*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 49 – 128; Pilar Giraldi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927 – 1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013, pp. 91 – 124; Borris Ferreira, *Op. cit.*, pp. 132 – 162/261- 282; Romano Poci, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Karl Alber, Freiburg/München, 1996, pp. 27 – 89; Byung-Chul Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, pp. 20 – 123; Wan Yik Cheung, *Stimmung und Zeit in Heideggers Deutung der Seisfrage*, Traugott Bautz, GmbH, Nordhausen, 2020, pp. 40 – 99; Christos Hadjioannou, *Angst as Evidence: Shifting Phenomenology's Measure*, en: *Heidegger on Affect*, Edit. Christos Hadjioannou, Palgrave Macmillan, London, 2019, pp. 69 – 104.

Sin embargo, en el análisis de la angustia en *SuZ* Heidegger llama a este “temple” una disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) en lugar de denominarlo, como se podría esperar, un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). De hecho, Heidegger emplea el concepto de *Grundstimmung* solo una vez en *SuZ* para referirse a la serena angustia (*nüchterne Angst*) y a la vigorosa alegría (*gerüstete Freude*) que tienen lugar en la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) y destacar que el análisis de los mismos excede los propósitos de la ontología fundamental.⁸¹ ¿Por qué Heidegger designa a la angustia en *SuZ* una disposición afectiva fundamental y no un temple de ánimo fundamental, que es el término que empleará para denominar a la misma angustia en el nuevo tratamiento que ofrece en *Was ist Metaphysik?*, al aburrimiento profundo en GA 29/30 y a los temples de ánimo epocales a los que se referirá a partir de la segunda mitad de la década de 1930?

Con el concepto de disposición afectiva fundamental se comprende la angustia, a diferencia del resto de los temples, incluso de aquellos que a primera vista podrían parecer también fundamentales, desde una perspectiva ontológica. Podría decirse que hay dos tipos de angustia: esa serena angustia, en cuanto vivencia fáctica del ser humano concreto que se resuelve por las posibilidades más propias de su existencia, y la angustia que determina siempre el ser del Dasein en su neutralidad ontológica, aun cuando la misma resulte desconocida para el ser humano concreto. Solo porque la angustia forma parte de la constitución ontológica del Dasein puede convertirse en un principio fenoménico para develar la totalidad estructural del ser del Dasein en tanto cuidado (*Sorge*) desde el horizonte de sentido de la temporalidad extática.⁸²

Que la angustia remita al ser y no al ente significa que remite a la esfera del sentido o bien a las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad que hemos definido como horizonte de sentido. La angustia quiebra la referencia inmediata del

⁸¹ *SuZ*, 310.

⁸² Este carácter ontológico de la angustia ha sido puesto de manifiesto por Pilar Giraldo, *Op. cit.*, pp. 91 – 124; Cfr. también Michel Henry, *The power of revelation off affectivity according to Heidegger*, en: *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Vol. I, Edit. Christopher Macann, Routledge, London/New York, 1992, pp. 354-369.

Dasein hacia el ente, así como la autointerpretación que el Dasein extrae del ente, reconduciendo al Dasein hacia su más propio horizonte de posibilidad.⁸³ Sobre este fundamento fenoménico puede colocarse la analítica ontológica con rigor y propiedad en el terreno del sentido o bien en el horizonte existencial de posibilidad de la pregunta por el sentido del ser. La angustia permite no solo develar la totalidad estructural del ser del Dasein como cuidado, sino también proporciona el fundamento fenoménico para la comprensión del mundo como horizonte de sentido del aparecer comprensible del ente intramundano. Al respecto Heidegger comenta:

*El ante qué de la angustia es el ser-en-el-mundo en cuanto tal (...) La totalidad respeccional – intramundaneamente descubierta – de lo a la mano y de lo que está ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva.*⁸⁴

El mundo que se viene abajo en la angustia es el mundo fáctico. Es el ente el que deviene insignificante tanto en su descubrimiento práctico —en tanto *Zuhandenheit*— como teórico —*Vorhandenheit*—. Lo que queda desarticulado es la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) que determina el ser del ente intramundano en tanto condición respectiva (*Bewadtnis*). Los conceptos que emplea Heidegger para referirse a la experiencia de la insignificancia (*Unbedeutsamkeit*) que tiene lugar en la angustia son aquellos que apuntan al ser del ente

⁸³ No nos interesa aquí introducirnos en la discusión sobre la propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*). No obstante, nos distanciamos de las interpretaciones antropológicas y existencialistas de este tema porque nos interesa acentuar únicamente su carácter de fundamento fenoménico para la interpretación ontológica. Que el Dasein mediante la angustia quede remitido a su ser más propio, no significa en primer lugar que se descubre una posibilidad excepcional de existencia, sino que el horizonte para la comprensión ontológica y fenomenológica del ser queda abierto fenoménicamente. Y este horizonte de comprensibilidad denota “sus” posibilidades más propias porque manifiesta el originario carácter constituyente de la significatividad por parte del Dasein. Para una aproximación a las repercusiones existenciales de la bidimensionalidad óntico-ontológica de la trascendencia del Dasein sostenida en la experiencia de la angustia Cfr., Leticia Basso Monteverde, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Biblos, Buenos Aires, 2017, pp. 137-178. Para un análisis de la afectividad y la propiedad Cfr. también Denis McManus, *Affect und Authenticity*, en: *Heidegger on Affect*, Edit. Christos Hadjoannou, Palgrave Macmillan, London, 2019, pp. 127-152.

⁸⁴ SuZ, 186: “*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches (...) Die innerweltlich entdekte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandtnis haben könnte.*“

intramundano en su significado estructural. Pero justamente porque la angustia saca al Dasein del mundo del ente, es que puede remitirlo al mundo en cuanto todo respectivo (*Bezugsganzes*) que condiciona el aparecer comprensible del ente. La falta de significatividad del ente no hace más que develar a la significatividad misma en cuanto mundaneidad del mundo: “La completa falta de significatividad (...) no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, solo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad”.⁸⁵

Puede generar confusión el hecho de que para describir la experiencia de la falta de significatividad del ente Heidegger emplee el término *Unbedeutsamkeit*, que es directamente el antónimo de *Bedeutsamkeit*, concepto que se había empleado en un sentido ontológico precisamente para describir la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo. Aunque hubiese sido más conveniente que Heidegger empleara por ejemplo el término *Bedeutungslosigkeit* (falta de significado) para referirse al quebramiento del significado (*Bedeutung*) fáctico del ente en el trato circunspectivo, no debe entenderse, no obstante, esta *Unbedeutsamkeit* como una disolución del mundo en sentido ontológico. Es precisamente todo lo contrario lo que intenta destacar Heidegger y quizás por ello coloca el término en cursivas en la segunda parte de la cita: el ente se hunde en la falta de significado y solo por eso puede relucir la significatividad del mundo en cuanto tal, significatividad que en cuanto tal no posee ningún significado, sino que es en sí misma la condición ontológica de posibilidad de la significación. Lo que aquí está en juego de forma fundamental es que la angustia abre al Dasein en cuanto ser-posible (*Möglichsein*), esto es, en tanto por-mor-de (*Worumwillen*), en tanto ente ontológicamente privilegiado que abriendo comprensiblemente un mundo constituye originariamente la significatividad.

La experiencia de la angustia proporciona la base fenoménica tanto para el análisis del ser del ente intramundano ante el cual Heidegger nos había colocado

⁸⁵ SuZ, 187: “Die völlige Unbedeutsamkeit (...) bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt“.

repentinamente en el capítulo tercero,⁸⁶ como para la captación unitaria de la totalidad estructural del ser del Dasein como cuidado (*Sorge*), cuyos caracteres estructurales habían sido examinados en el capítulo quinto de *SuZ*, estos son: la facticidad (*Faktizität*), como la condición de arrojado en un mundo que había puesto de manifiesto el análisis de la disposición afectiva; la existencialidad (*Existenzialität*), en cuanto el poder-ser comprensor conceptualizado en la tematización de la comprensión; y el ser-caído (*Verfallensein*), como el modo inmediato en que el Dasein se encuentra en el mundo absorto en el ente. La unidad entre facticidad, existencialidad y ser-caído queda estructuralmente formalizado en el cuidado como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”.⁸⁷

Que la angustia posibilite la comprensión fenomenológica del cuidado como una totalidad estructural no hace más que confirmar el carácter ontológico de esta disposición afectiva fundamental. Sobre el fundamento ontológico existencial de la angustia se articula la totalidad del cuidado en cuanto cooriginariedad de disposición afectiva, comprensión y ser caído, porque lo que ella abre no es más que el horizonte de sentido a partir del cual el Dasein puede comprender afectivamente el ente.⁸⁸ Es necesario distinguir, por tanto, dos dimensiones ontológicas de la angustia:

⁸⁶ No es, entonces, hasta la develación del horizonte de sentido del mundo a partir de la descripción de la experiencia de la angustia en el §40, que puede entenderse el fundamento fenoménico del análisis del ser del ente intramundano. Pero que se cuente con la base fenoménica no significa que Heidegger esclarezca cómo esta experiencia existencial de la angustia deviene por sí misma en un discurso filosófico. Como ya se expuso en el epígrafe anterior, con los templos de ánimo fundamentales Heidegger sienta las bases experienciales y fenoménicas que legitiman el análisis ontológico, pero no explica el tránsito hacia el discurso filosófico. Heidegger, no obstante, reconoce que esta apertura existencial del horizonte del mundo no genera por sí misma una conceptualización ontológica del mundo: “(...) la angustia, como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el mundo en cuanto mundo. Sin embargo, esto no significa que en la angustia quede conceptualizada la mundaneidad del mundo” (*SuZ*, 187)

⁸⁷ *SuZ*, 192: “Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiende)”.

⁸⁸ Esta cooriginariedad de la angustia con respecto a la comprensión y a la disposición afectiva ha sido objetada por intérpretes como Pablo Redondo, quien considera que el análisis de la angustia en *SuZ* “no hace patente del todo el desfondamiento del Dasein, sino que termina emplazándolo a la existencia en detrimento de la facticidad, a la estabilidad del sí mismo (mismidad) en detrimento de la oscilación y del abismo de su ser (afectividad)” (Pablo Redondo, *Op. cit.*, p. 126). En esto se basa Redondo para considerar, a diferencia por ejemplo de Ángel Xolocotzi, que en *SuZ* hay una

1. Una dimensión existencial que se refiere a la determinación latente que la angustia ejerce en el ser del Dasein en cuanto el cuidado (facticidad, existencialidad y ser-caído). Sobre esta dimensión descansan, a su vez, dos posibilidades de ser del Dasein:
 - a) la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), en cuanto la huida que el Dasein, en el modo inmediato del ser-en-el-mundo, ejecuta inadvertidamente con respecto a la desazón (*Unheimlichkeit*) que provoca la angustia.⁸⁹
 - b) la propiedad (*Eigentlichkeit*), en cuanto la asunción resuelta de la nihilidad abierta por la angustia. Heidegger la tematiza como resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) y significa una confrontación existencial del Dasein con su finitud.⁹⁰
2. Una dimensión fenoménica que se refiere al fundamento fenoménico que la experiencia de la angustia desempeña en la tematización y conceptualización fenomenológica del ser del Dasein, como la segunda de las reducciones fenomenológicas fundamentales de la obra de Heidegger.

Si esto es así, la angustia habrá de proporcionar no solo la base fenoménica sobre la que fue posible aprehender estructuralmente el ser del Dasein como cuidado, sino también deberá abrir el horizonte de sentido a partir del cual la analítica

primacía de la comprensión con respecto a la disposición afectiva, que la primera determina a la segunda (Ibíd, p. 127-128). A pesar de que la crítica de Redondo permite entender los giros heideggerianos en las posteriores tematizaciones de otros templos de ánimo como el aburrimiento, nos gustaría distanciarnos de toda perspectiva que tienda a una mistificación de la experiencia de la angustia. No se trata en ella de alcanzar una visión mística. Si fuese así no tendría sentido siquiera hablar de filosofía o de conceptualización fenomenológica de lo que en esta experiencia se abre. De lo que aquí se trata es de la apertura de un horizonte de sentido que ya siempre está estructurado comprensiva y afectivamente en el aparecer comprensible del ente.

⁸⁹ Cfr., SuZ, 188-189.

⁹⁰ Cfr., SuZ, §§ 53; 54; 58; 60. Al inicio del § 74 Heidegger resume los aspectos fundamentales de la resolución precursora de la siguiente manera: “La resolución fue caracterizada como un callado proyectarse, en disposición de angustia, hace el propio ser-culpable. Su propiedad la alcanza la resolución en cuanto resolución *precursora*. En la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es el mismo” (SuZ, 382). Como esta cita esclarece y Heidegger reiteradamente destaca, la posibilidad más propia con la que el Dasein se confronta en la angustia es la muerte en tanto “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinunmöglichkeit*)” (SuZ, 250). Hemos preferido hablar directamente de una confrontación con la finitud, porque es justamente esta la que queda abierta en el adelantarse resuelto hasta la muerte.

existencial pueda comprender el ser del Dasein como cuidado y además este horizonte deberá estar inscrito en la propia constitución existencial del Dasein, de modo que posibilite una comprensión fenomenológica solo porque ya siempre abre también la comprensión pre-fenomenológica desde la cual el Dasein se autointerpreta a sí mismo como un ente presente en medio de los entes que se encuentran dentro del mundo, entendido este como totalidad de las cosas. Por si fuera poco, el horizonte revelado deberá posibilitar una apropiación más originaria del fenómeno del mundo, que fue definido previamente como el horizonte de sentido significativo a partir del cual se comprende el ser del ente intramundano. Entonces la pregunta por el horizonte de sentido para la comprensión del ser del Dasein es también una pregunta por el horizonte del horizonte “mundo” o bien por el sentido de la significatividad. Pero si a partir de la angustia se logra abrir una posibilidad desde el cual se puedan comprender conjuntamente tanto el horizonte del ser del Dasein como el horizonte del ser del ente intramundano, entonces será de una vez posible la pregunta por el sentido del ser en general y encontrará un fundamento “sólido”⁹¹ la reconducción temática de la mirada fenomenológica hacia la región del sentido.

Como hemos ya explicado, lo problemático en estas situaciones es que Heidegger no aclara el tránsito hacia el discurso propiamente filosófico. Aunque la propiedad pueda ser reivindicada como un elemento clave sobre el que deberá basarse el discurso fenomenológico, nada asegura que la “verdadera angustia”, como Heidegger la nombra, deba conducir necesariamente a una reflexión filosófica en la que se abran los conceptos apropiados para “describir” esta experiencia. El mismo Heidegger encuentra en la omisión de una analítica existencial un motivo clave para que en la tradición no se hayan explorado las bondades ontológico-fenomenológicas de la experiencia de la angustia. Pero si la posibilidad de una analítica existencial se basa fenoménicamente en la experiencia de la angustia, entonces de aquí se deriva un círculo interpretativo como el que encontraremos

⁹¹ Al menos analíticamente. En este caso sucede que el develamiento fenoménico del carácter “nihílico” y “abismal” del ser del Dasein brinda el fundamento más sólido para el despliegue de una fenomenología existencial.

también en el análisis del aburrimiento: los conceptos que sirven para una apropiación ontológica de la experiencia de la angustia y, por tanto, para el ejercicio de una analítica existencial, provendrían al mismo tiempo de una analítica existencial que se basa fenoménica y metodológicamente en la experiencia de la angustia.⁹²

Sin embargo, si hay un elemento decisivo que funda la posibilidad de la interpretación fenomenológica y que abre la cuestionabilidad filosófica, es la finitud con la que el Dasein se confronta en la experiencia de la angustia y que queda asumida en el proyecto resuelto de una existencia propia. Justamente en la confrontación con la finitud encuentra Boris Ferreira el motivo central del carácter filosófico de los templos de ánimo fundamentales. Sobre esta finitud abierta en la experiencia fundamental se estructura el discurso filosófico como una tensión entre un saber y un no saber. Este horizonte del no saber motiva, por una parte, el preguntar filosófico y, por otra parte, es una finitud del saber que queda abierto en este preguntar.⁹³

El talante filosófico de la angustia y lo que la distingue de otro tipo de experiencias de carácter místico o sagrado radica entonces en la posibilidad de una confrontación de la existencia con la finitud.⁹⁴ Si ello es así, la angustia no podrá implicar, por ejemplo, una remisión a la eternidad, sino un develamiento del tiempo

⁹² En este sentido resulta paradigmático el antepenúltimo párrafo del § 40. Heidegger primero destaca que la omisión de una analítica existencial ha impedido la interpretación de la angustia en su función ontológica-existencial: “Aun menos frecuentes que el hecho existencial de la verdadera angustia son los intentos de interpretar este fenómeno en su fundamental constitución y su función ontológico-existencial. Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del Dasein en cuanto tal y, particularmente en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva”. Sin embargo, llegado a este punto Heidegger, señala que solo a partir de la experiencia de la angustia se puede alcanzar la apertura originaria del Dasein para el desarrollo de una analítica existencial: “La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función metodológica *fundamental* en la analítica existencial. Por el contrario, la infrecuencia del fenómeno es un índice de que el Dasein, pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno, puede, sin embargo, ser abierto en forma originaria en esta disposición afectiva fundamental” (SuZ, 190).

⁹³ Boris Ferreira, *Op. cit.*, p. 23; Cfr. además la tercera parte del texto, donde el autor examina la finitud que se muestra en las experiencias fundamentales de la angustia y del aburrimiento pp. 163-281.

⁹⁴ En este sentido se podría hablar entonces de una “angustia filosófica”.

como el horizonte inscrito en la constitución existencial del Dasein a partir del cual es posible comprender estructuralmente su ser como cuidado.

La experiencia de la angustia permite la captación sincrónica de la totalidad estructural del ser del Dasein como cuidado, solo porque en ella queda abierta para la interpretación fenomenológica la temporalidad, que en su dimensión extática posibilita comprender por qué el Dasein se comporta como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁹⁵. En la angustia se patentiza la doble oscilación por la que el Dasein asumiendo su poder-ser más propio y adelantándose hasta él retorna hacia su condición de arrojado para asumir la nihilidad de su ser. Esta doble oscilación implica un movimiento hacia adelante -hacia la muerte-, bosquejado a partir del éxtasis del futuro (*Zukunft*) y un movimiento hacia atrás -hacia la condición de arrojado-, estructurado a partir del éxtasis del haber-sido (*Gewesenheit*).⁹⁶ De la conjunción entre futuro y haber sido brota el presente (*Gegenwart*) que, en su forma propia, esto es, en el modo en el que el Dasein deja determinar su existencia fáctica por su horizonte finito de posibilidades, se transforma en el instante (*Augenblick*) que abarca y mantiene la situación abierta.⁹⁷ La unidad entre futuro, haber-sido y presente conforma la temporalidad extática (*Zeitlichkeit*), con lo que se alcanza el horizonte de comprensión del ser del Dasein como cuidado:

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 presenta, es lo

⁹⁵ SuZ, 192.

⁹⁶ Cfr. SuZ, 325-326.

⁹⁷ Cfr. SuZ, 328. “Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im “*Augenblick*” auf die erschlossene Situation “da” zu sein“. *Augenblick* debe entenderse aquí de la forma más literal posible, justamente en cuanto vistazo, mirada, ojeada. Que el presente quede determinado por el instante no hace más que reafirmar la finitud de la existencia del Dasein, esto es, la siempre posible revocabilidad de las posibilidades a partir de las que el Dasein determina su facticidad. En una dimensión histórica esto implicará, por una parte, una confrontación con la libertad que se abre en el horizonte de sentido originario en tanto excedencia de sentido y, por otra parte, la siempre revocabilidad de los horizontes significativos epocales como condición de posibilidad de nuevas formas de apropiación del sentido originario.

que nosotros llamamos la *temporeidad* (...) *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio.*⁹⁸

La temporalidad posibilita la unidad del cuidado en la medida que cada éxtasis funda un momento estructural: la existencialidad se funda sobre el futuro, la facticidad sobre el haber-sido y la caída sobre el presente. La temporalidad extática propia implicará, a su vez, la modificación propia de estos momentos estructurales a partir de la experiencia fundamental de la angustia. Con el develamiento de esta triple unidad extática de la temporalidad a partir del fundamento fenoménico de la angustia, se concreta la segunda de las reducciones fenomenológicas fundamentales de la obra heideggeriana: la reducción fenomenológica hacia el ser del Dasein. Este ha sido develado sincrónica y estructuralmente como cuidado y diacrónica y horizontalmente como temporalidad extática. El Dasein “aparece” a la comprensión fenomenológica como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁹⁹ a partir del horizonte oculto de la temporalidad extática. Esta temporalidad deberá llevarnos, no obstante, a un horizonte aún más originario sobre el cual sea posible proyectar conjuntamente el ser del Dasein y el ser del ente intramundano, esto es, a partir del cual se pueda alcanzar el sentido del ser en general.

⁹⁸ “Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit* (...) *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (SuZ, 326). Aunque Rivera traduce *Zeitlichkeit* como temporeidad para distinguirlo de *Temporalität*, que lo traduce como temporalidad, nosotros traduciremos ambos términos como temporalidad, indicando entre paréntesis el correspondiente término en alemán cuando no se pueda entender desde el contexto. Para un comentario detallado de los §§ 61-66 de *SuZ* Cfr., Ramón Rodríguez, El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66), en: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Editado por Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2015, pp. 303-337.

⁹⁹ SuZ, 192.

§ 7. Temporalidad, trascendencia y libertad: de la ontología fundamental al giro metaontológico

En el análisis de la temporalidad hay que tener en cuenta distintos niveles y formas de aprehensión de la horizontalidad. Por una parte, la temporalidad extática es el horizonte fenomenológico para la comprensión del ser del Dasein como cuidado y, por tanto, es el sentido del cuidado. Por otra parte, la temporalidad esquemática es el horizonte a partir del cual se temporiza la temporalidad extática y, en esa medida, es también el horizonte para la comprensión fenomenológica del mundo o bien lo que ya hemos denominado el sentido de la significatividad. En la radicalización del análisis de la temporalidad esquemática Heidegger descubrirá la *Temporalität* como el horizonte de los horizontes, esto es, el horizonte de sentido para la comprensión fenomenológica del ser en general.¹⁰⁰ Nos introduciremos en el análisis de la temporalidad esquemática o *Temporalität* a partir de un esclarecimiento del carácter extático de la temporalidad extática. En este sentido Heidegger comenta:

Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del “hacia sí” [“*Auf-sich-zu*”], del “de-vuelta-a” [“*Zurück auf*”] y del “hacer-comparecer-algo” [“*Begegnenlassen von*”]. Los fenómenos del “hacia...”, del “a...”, del “en medio de...” manifiestan la temporeidad como lo *εκστατικόν* por excelencia. *Temporeidad es el originario fuera de sí, en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente (...) los llamamos *éxtasis* de la temporeidad. La temporeidad no es

¹⁰⁰ El propio Heidegger establece una diferencia entre los términos *Woraufhin* y *Horizont*. *Woraufhin* es el fondo a partir del cual se puede comprender algo y, por tanto, se corresponde con la definición formal de sentido, como ya explicamos anteriormente. *Woraufhin* se refiere a la significatividad, a la temporalidad extática y la temporalidad esquemática en tanto horizontes de sentido a partir de los cuales se pueden comprender fenomenológicamente el ser del ente intramundano, el ser del Dasein y el ser en general respectivamente. Por otra parte, Heidegger emplea el término *Horizont* para referirse exclusivamente a la temporalidad esquemática en cuanto horizonte de la “salida de sí” de la temporalidad extática. En cuanto la temporalidad esquemática es el horizonte de sentido desde el cual el Dasein regresa comprensiva y fácticamente al ente es, por tanto, un horizonte existencial que queda pasado por alto en la inmediatez de la existencia cotidiana. Sin embargo, sobre la base del descubrimiento fenomenológico de este horizonte existencial puede proyectarse también fenomenológicamente el sentido del ser en general, de modo que la temporalidad esquemática o *Temporalität* se revela también como el horizonte fenomenológico para la comprensión del sentido del ser en general.

primero un éxtasis que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis.¹⁰¹

Con esto queda claro que la esencia extática de la temporalidad radica en esta salida de sí (*Entrückung*) sobre la que se funda la constitución estructural de ser del Dasein. Que el Dasein “sale de sí” a partir de la unidad extática de la temporalidad, solo significa que el Dasein siempre está más allá de sí (*das Dasein ist immer schon über sich hinaus*),¹⁰² en tanto trasciende en su ser mismo. ¿Hacia dónde, por tanto, trasciende el Dasein? Si a la constitución estructural del Dasein en tanto cuidado le pertenece el dejar comparecer al ente en la forma de la condición respectiva, entonces el Dasein deberá trascender hacia ese horizonte desde el cual puede dejar comparecer al ente. Este horizonte fue definido anteriormente como mundo, cuya esencia es la significatividad (*Bedeutsamkeit*). El Dasein debe trascender, por tanto, hacia el horizonte mundo en tanto trama de la significatividad para poder retornar comprensivamente hacia el ente.

En el análisis estructural del ser del Dasein se determinó que esta trama significativa del mundo solo es posible sobre la base de la constitución ontológico-estructural del Dasein. Pero ahora que su constitución estructural ha sido aprehendida fenomenológicamente a partir de la temporalidad extática, preguntamos por un horizonte existencial de la temporalidad extática que permita comprender fenomenológicamente el sentido del ser en general, esto es, un “hacia dónde” de la salida extática (*Wohin der Entrückung*) que funde la posibilidad del mundo o bien, por un sentido temporal a partir del cual se constituyan los respectos de la trama significativa del mundo.

Este “hacia dónde” de la salida extática Heidegger lo tematiza en el § 69 de *SuZ* como esquema horizontal (*horizontale Schema*) y posteriormente en GA 26

¹⁰¹ *SuZ*, 328-329.

¹⁰² Ya desde la tematización del cuidado en el § 41 de *SuZ* Heidegger emplea esta frase –“*über sich hinaus*”- para caracterizar el poder-ser del Dasein (Cfr. *SuZ*, 192). En GA 24 Heidegger la utiliza como un sinónimo del carácter trascendente del ser del Dasein (GA 24, 435) y en GA 26 Heidegger la reformula como un estar-fuera-hacia (*Hinaussein-über*) con el propósito de acentuar el mundo como ese hacia-dónde (*Wohin*) el Dasein trasciende.

como “Ekstema”.¹⁰³ Mientras que en la salida extática se pone de manifiesto el “movimiento” trascendente del Dasein en cuanto un impulso (*Schwung*) o raptó (*Raptus*),¹⁰⁴ esto es, en cuanto un “trascender hacia”, en la unidad esquemática o ekstemática se articula el horizonte de posibilidades a partir del cual el Dasein comprende el ente. La articulación de este horizonte de posibilidades equivale a la articulación de los respectos significativos —la significatividad (*Bedeutsamkeit*)— que fue definida como la esencia del mundo. Heidegger explica en el § 69 de *SuZ* que a partir del esquema horizontal del futuro se articula el por-mor-de (*Worumwillen*) en tanto el respecto fundamental sobre el que se funda el todo respectual (*Bezugsganzes*) de la significatividad. Que este primer respecto de la significatividad se funde sobre el horizonte esquemático del futuro no hace más que confirmar la prioridad extático-esquemática del futuro en el análisis heideggeriano de la temporalidad propia.¹⁰⁵

El Dasein resuelto se adelanta extáticamente hacia el horizonte esquemático del futuro y desde él, esto es, desde la muerte asumida como su posibilidad más propia, retorna extáticamente hacia el horizonte esquemático del haber-sido —hasta la nihilidad de su condición de arrojado— a partir del cual queda estructurado el respecto del ante-qué (*Wovor*) o del a-qué (*Woran*) del estar entregado a sí mismo. Desde los esquemas horizontales del futuro y del pasado el Dasein se remite al horizonte esquemático del presente, que estructura el respecto del para-algo (*Um-zu*) por medio del cual comparece comprensivamente un ente en la forma de la condición respectiva.¹⁰⁶

La unidad esquemática no hace más que articular la “espontaneidad” de la apertura extática.¹⁰⁷ Por tanto, en la unidad de los esquemas horizontales se

¹⁰³ Sobre los motivos heideggerianos para la elección del término Ekstema Cfr. Carlos di Silvestre, *La temporalidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein*, Revista Discusiones filosóficas, Año 11, No. 17, julio-diciembre, 2010, p. 268. Esta unidad esquemática es lo que quedará tematizado en GA 24 como la *Temporalität* del ser.

¹⁰⁴ Cfr. GA 26, 265.

¹⁰⁵ Cfr. *SuZ*, 327.

¹⁰⁶ Cfr. *SuZ*, 365; GA 24, 428.

¹⁰⁷ Esta espontaneidad extática Heidegger la denomina en GA 26 el “libre impulso extático” (*freier ekstatischer Schwung*): “La unidad de los éxtasis es en sí mismo extática. Si nos fuera permitido en general hablar del ser de los éxtasis, debería decirse: su ser se encuentra precisamente en el libre

produce la temporización (*Zeitigung*) de la temporalidad extática,¹⁰⁸ esto es, se esencia el tiempo en cuanto queda articulado el horizonte de sentido a partir del cual el Dasein puede descubrir significativamente el ente.¹⁰⁹ Lo articulado en la unidad esquemática es la comprensibilidad y, por tanto, el mundo desde el cual el Dasein retorna comprensivamente al ente: “La unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad no es más que la condición temporal de la posibilidad del mundo y de su esencial pertenencia a la trascendencia”¹¹⁰.

Si en el horizonte esquemático de la temporalidad se devela el sentido del mundo, esto es, la posibilidad de la articulación de la significatividad, desde la cual se estructura la comprensión del ser, ¿no se ha alcanzado entonces con esa tematización el develamiento del horizonte de los horizontes inscrito en la constitución existencial del Dasein, a partir del cual se puede comprender fenomenológicamente el sentido del ser en general? ¿No es el horizonte esquemático de la temporalidad el nivel más originario del sentido con el que se alcanza ese más allá del ser que Heidegger reconoce como el propósito de la ontología fenomenológica?¹¹¹ ¿Con el develamiento del horizonte esquemático de la temporalidad no se ha alcanzado el horizonte total para la comprensión del sentido del ser del ente intramundano, del ser del Dasein y del ser en general? ¿No

impulso extático” (GA 26, 268/241). En efecto, este libre impulso o, como hemos denominado, espontaneidad, se corresponde con la existencialidad del cuidado. Se trata del poder-ser que Heidegger tematiza a lo largo de *SuZ* como el carácter fundamental del Dasein que posibilita la comprensión del ser.

¹⁰⁸ Cfr. *SuZ*, 365.

¹⁰⁹ “El éxtasis no produce a partir de sí una posibilidad determinada, pero sí el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual algo posible determinado puede ser esperado (...) Por tanto este horizonte, al no representar ningún ente determinado, no está en ninguna parte, y no está localizado espacial ni temporalmente en el sentido corriente. Él no es, sino que se temporiza. El horizonte se muestra en y con el éxtasis, es su Ekstema (...) Y en correspondencia a la unidad de los éxtasis en su temporizarse, la unidad de los horizontes es una unidad originaria” (GA, 26, 242. Traducción modificada)

¹¹⁰ GA 26, 242.

¹¹¹ “Estamos ante la tarea no solo de, partiendo de un ente, proseguir y retroceder hacia su ser, sino, si queremos preguntar por la condición de posibilidad de la comprensión del ser como tal, *preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal*” (GA 24, 399/338). Aquí Heidegger resume la tarea fundamental de su fenomenología. No solo se trata de aprehender estructuralmente el ser del Dasein, propósito de la ontología fundamental que se concreta en la tematización del cuidado, sino de develar las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad fenomenológica tanto del ser del Dasein como del ser del ente que no es Dasein y ello a partir de un horizonte que debe estar inscrito en la propia constitución existencial del Dasein.

es fundan precisamente la significatividad y la temporalidad extática en este horizonte esquemático?

Pero, además, ¿no se cumple en la temporalidad esquemática, en cuanto esenciamiento de la temporalidad, el cabal esenciamiento del Dasein? ¿No remite en último término la temporalidad esquemática al ser del Dasein? ¿Implica ello una disolución de la pregunta por el sentido del ser en general en el ser del Dasein que fue definido como cuidado? Si ello fuese así ¿significaría entonces que se ha absorbido la pregunta por el sentido del ser en general en la pregunta por el sentido del ser del Dasein? ¿Serían equivalentes el sentido del ser en general y el sentido del ser del Dasein? ¿Significaría ello un fracaso de la analítica existencial? Pero ¿no se patentiza en este movimiento el propósito que Heidegger enuncia en el § 7 de *SuZ*, esto es, el intento de remontarse al sentido del ser en general desde una hermenéutica existencial del Dasein?

La respuesta a estas preguntas no se puede buscar en *SuZ*, sino en los textos y los cursos que sucedieron a esta obra y, ello, a partir de un énfasis y radicalización en el problema de la constitución temporal de la trascendencia del Dasein, que no solo implicará un esclarecimiento de ese horizonte de los horizontes al que Heidegger en *SuZ* se refirió brevemente,¹¹² sino también una reaprehensión estructural del ser del Dasein que dejará de considerarse originariamente como cuidado.

La tesis que se convertirá en el hilo temático de profundización del trabajo fenomenológico de Heidegger aparece ya en el § 69 de *SuZ* enunciada de la siguiente manera: “En la medida que el Dasein se temporiza *hay* [o es] también un mundo”¹¹³. Como ya se señaló, la temporización de la de temporalidad no es más que la consumación de la trascendencia del Dasein. Que el Dasein se temporiza en la unidad esquemática de la temporalidad, solo significa que el Dasein trasciende

¹¹² Como es conocido Heidegger dedica solo dos páginas y media en *SuZ* al problema de la trascendencia (Cfr. *SuZ*, § 69 c, pp. 364-366), que será uno de los temas fundamentales de los cursos que aparecen recogidos en GA 24; GA 26 y GA 27.

¹¹³ *SuZ*, 365: “Sofern das Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt”.

hacia un horizonte de sentido —mundo— desde el cual puede retornar comprensivamente al ente.

No obstante, en el análisis de la mundaneidad del mundo se había sostenido que el mundo es *por-mor-de* el Dasein y se funda, por tanto, en su poder-ser. Este poder-ser había sido tematizado en el § 31 como la estructura ontológica de la comprensión del Dasein que, conjuntamente con la disposición afectiva, posibilita la constitución del todo respeccional que había sido definido como mundo. La posibilidad del mundo había sido remitida a la comprensión afectiva del Dasein, y por eso dijimos que el horizonte de sentido para la comprensión del ser del ente intramundano había que buscarlo con mayor originariedad en la constitución estructural del Dasein. Heidegger tampoco rompe con la prioridad estructural de la comprensión en la tematización de la trascendencia del Dasein, de modo que la trascendencia y la posibilidad del develamiento del horizonte de sentido para la comprensión fenomenológica del ser en general parecen quedar subordinados a la estructura ontológica de la comprensión. Lo que parece indicar *SuZ* es que la trascendencia, en cuanto temporización de la temporalidad es funda “estructuralmente” en la comprensión del Dasein.¹¹⁴

Aquí es justamente donde se producirá un giro en los análisis heideggerianos que suceden a *SuZ* y ello no como una demolición de lo alcanzado en esta obra, sino como una reaprehensión del problema de la trascendencia a partir de la constitución extático-horizontal de la temporalidad.¹¹⁵ No se trata de encontrar en la trascendencia un resultado de la comprensión del ser que arraiga en la constitución estructural del Dasein, sino de ver cómo la comprensión del ser se funda en la trascendencia del Dasein en tanto temporización de la temporalidad. Al respecto

¹¹⁴ Alexander Schnell encuentra el fracaso de *SuZ* justamente en la absorción de la pregunta por el ser en general en el ser del Dasein. En este sentido se refiere el autor a una identificación entre ser en general y ser del Dasein que impide el desarrollo de la pregunta por el ser en general y que llevará a Heidegger al giro metaontológico que se consume en GA 26 (Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, pp. 149-150; 245-246).

¹¹⁵ Esta tarea ya había sido proyectada por Heidegger en el § 69 de *SuZ*: “El problema de la trascendencia no puede ser planteado en términos de cómo sale un sujeto hacia un objeto (...) Lo que hay que preguntar es: ¿qué hace ontológicamente posible que el ente puede comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado? La respuesta se encuentra en una vuelta hacia la trascendencia del mundo extático-horizontalmente fundada” (*SuZ*, 366)

comenta Heidegger en el curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

Tenemos que comprender conceptualmente cómo gracias a *la temporalidad, que fundamenta la trascendencia del Dasein*, la *Temporalität* del Dasein *hace posible la comprensión del ser*. La *Temporalität* es la temporización originaria de la temporalidad.¹¹⁶

La temporalidad no es, por tanto, un proyecto de la comprensión -afectiva- del Dasein; más bien es la comprensión del ser un proyecto de la temporización de la temporalidad que “cuaja” en la trascendencia del Dasein: “La temporalidad es incluso la condición fundamental de la posibilidad de toda comprensión fundada en la trascendencia, cuya estructura esencial se encuentra en el proyectar”¹¹⁷. En este sentido se refiere Heidegger al proyecto de sí mismo de la temporalidad (*Selbstentwurf*): “La temporalidad es en sí el proyecto originario de sí mismo por antonomasia, de modo que, siempre dónde y cuándo la comprensión es, es posible por el proyecto de sí de la temporalidad. Ella es en cuanto ahí develado, porque ella posibilita el ahí y su develación en general”¹¹⁸.

Y justamente porque el proyecto de la temporalidad encuentra su posibilidad de articulación comprensible en la unidad esquemática, Heidegger descubre aquí la *Temporalität* como el horizonte de los horizontes en el cual “culmina” el proyecto fenomenológico de la comprensión del ser en general: “La serie mencionada antes de los proyectos por decirlo así embutidos uno dentro del otro —comprensión del ente, proyecto de ser, comprensión del ser, proyecto del tiempo— tiene su fin en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad”¹¹⁹. Pero el proyecto

¹¹⁶ GA 24, 429/361 (Traducción modificada).

¹¹⁷ GA 24, 436/366.

¹¹⁸ GA 24, 436-437/366 (Traducción modificada).

¹¹⁹ GA 24, 437/367. Este es el sentido por el cual Von Herrmann reconoce en el curso de 1927 la segunda mitad de *SuZ*. En efecto, como Von Herrmann señala, en este curso se produce el giro hasta tiempo y ser que había sido ya anunciado en el prólogo de *SuZ*, esto es, “cómo el ser de la comprensión del ser se determina en su carácter temporal a partir del tiempo comprendido como horizonte” (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trad. Irene Borges Duarte, Trotta, Madrid, 1997, p. 38). En el § 5 de *SuZ* Heidegger había eunuciado: “La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la temporariedad del

fenomenológico que aquí “culmina” no hace más que empezar siempre en un sentido existivo, en cuanto el horizonte esquemático de la temporalidad es la fuente originaria de toda comprensión fáctica y existencial del ser: “La temporaneidad como origen es necesariamente más rica y fecunda que todo lo que pueda surgir de ella”¹²⁰.

Y como una apropiación más originaria del aparecer modifica esencialmente la comprensión de lo que aparece, la constitución estructural del Dasein o bien, la esencia del Dasein, deberá proyectarse fenomenológicamente a partir de la constitución extático-horizontal de la temporalidad. Esto implicará un desarrollo del problema de la trascendencia que en su máxima radicalización develará la constitución abismal del Dasein. Pero ¿cuál es el sentido de la articulación comprensiva de la trascendencia? ¿Cómo se articula extático-horizontalmente o bien, como Heidegger señala en GA 26, extático-ekstemáticamente la trascendencia?

La dilucidación de esta cuestión llevará a Heidegger al denominado giro metaontológico. La metaontología implica: 1) una tematización del ente en su totalidad a partir del problema del ser en general; y 2) una radicalización de la analítica existencial u ontología fundamental a partir del abordaje fenomenológico de los problemas de la trascendencia, la libertad, el fundamento y la verdad.¹²¹ Resumidos ambos núcleos temáticos en dos preguntas, podría plantearse de la

ser [*Temporalität des Seins*]. Solo con la exposición de la problemática de la temporalidad se dará respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser” (SuZ, 19).

¹²⁰ GA 24, 438/467. Heidegger ofrece a continuación una argumentación que confirma su intención constante por remontarse al origen en un sentido fenomenológico: “En este punto se pone de manifiesto una relación peculiar que es relevante en la dimensión total de la filosofía, a saber: que, dentro de lo ontológico, lo posible es superior a todo lo efectivo. Todo surgir y toda génesis en el campo de lo ontológico no es crecimiento y desarrollo, sino degeneración, en la medida en que todo lo que surge *deriva*, o sea, se aparta en cierto modo, se aleja del poder superior de la fuente”.

¹²¹ Cfr. GA 26, 196-202; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y Tiempo...*, pp. 66-68; Alexander Schnell, *Op. cit.*, 149-153. Un estudio detallado del giro metaontológico y de la problemática “metafísica” que de aquí se deriva se encuentra en Francois Jaran, *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta, Bucarest, 2010. De los cuatro problemas que mencionamos como parte del giro metaontológico, nosotros nos concentraremos principalmente en la trascendencia y la libertad que nos llevará necesariamente a la problematización del fundamento en tanto abismo desfondado. Aunque nos referiremos en determinados momentos al problema de la verdad, este no representará un hilo conductor de la argumentación.

siguiente manera: ¿Cómo se manifiesta el ente a la luz de la comprensión del ser en general que arraiga en la trascendencia extático-ekstemática del Dasein? Y ¿en qué medida el mundo, fundado ekstemático-horizontalmente, se devela como el horizonte de los horizontes para la comprensión del ser en general y para el aparecer del ente en su totalidad?

Como explicamos anteriormente, la temporización de la temporalidad no solo se refiere a la salida extática —impulso (*Schwung*)—, sino al modo como la triple salida extática, en su unidad, retorna —contraimpulso (*Umschwung*)— desde el horizonte ekstemático para la concreción de un proyecto (*Entwurf*). La trascendencia del Dasein es justamente este libre balancearse originario en el impulso y en el contraimpulso que se temporiza como temporalidad. En la oscilación de la temporización el Dasein se esencia como un ente trascendente: “La temporización es la libre oscilación de la temporalidad total originaria; el tiempo se impulsa y se contraimpulsa en sí mismo. (Y solo por el impulso, entonces el lanzamiento, la facticidad, la condición de arrojado; solo por la oscilación, entonces el proyecto)¹²²”.

En la oscilación de la temporalidad extático-horizontal se esencia la trascendencia como un impulso sobrepasante (*Überschwung*) del ente por parte del Dasein a partir de la apertura ekstemática de un mundo. Heidegger comenta al respecto:

Pues la trascendencia tiene su posibilidad en la unidad de la oscilación extática. Esta oscilación de los éxtasis que se temporizan es, en cuanto tal, el impulso sobrepasante, en el que queda visto todo ente posible, que puede entrar ahí fácticamente en un mundo. Lo ekstemático se temporiza oscilando como un mundear. Solo en la medida en que algo como la oscilación extática se ha

¹²² GA 26, 268/241 (Traducción modificada). “Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*).“

temporizado en cada caso como una temporalidad, acontece el *ingreso en un mundo*.¹²³

Trascender significa entonces oscilar entre el libre impulso extático del poder-ser y el contraimpulso ekstemático de un mundo a partir del cual el Dasein puede establecer el vínculo (*Bindung*) con un proyecto. Ese impulso extático es entendido por Heidegger como libertad a partir de la cual se constituye la comprensión originaria (*Urverstehen*) del Dasein. Solo en tanto el Dasein es ontológicamente libre puede trascender hacia un mundo que estructura el ámbito de comprensibilidad del poder-ser del Dasein. La libertad es, por tanto, la esencia de la trascendencia del Dasein, pero, a su vez, la libertad solo es posible como contralibertad. En el mundo queda bosquejado el espacio de juego (*Spielraum*) de la elección (*Wahl*) como un contraapoyo (*Widerhalt*) de la libertad. La trascendencia, en cuanto temporización de la temporalidad, no es más que esa oscilación y contraoscilación entre éxtasis y ekstema, impulso y contraimpulso, libertad y contralibertad, sobrepasamiento y retorno, llamada y respuesta, raptó y sosiego, poder-ser y mundo.¹²⁴

La esencia del Dasein se debe entender, por tanto, a partir de la abertura de esa libre oscilación y contraoscilación de la trascendencia extático-horizontalmente fundada. El “ser” se da, esto es, se dona, en esa abertura oscilante y contraoscilante. En cuanto la unidad ekstemática es el horizonte total de la trascendencia del Dasein, puede ser entonces considerada como el horizonte trascendental de la comprensión del ser en general que acontece en esa abertura

¹²³ GA 26, 270/242 (Traducción propia). Denn diese hat ihre Möglichkeit in der Einheit des ekstatischen Schwingens. Dieses Schwingen der sich zeitigenden Ekstasen ist als solches der Überschwung, gesehen auf alles mögliche Seiende, was da faktisch in eine Welt eingehen kann. Das Ekstematische zeitigt sich schwingend als ein Welten; nur sofern dergleichen wie ekstatische Schwingung als je eine Zeitlichkeit sich zeitigte, geschieht *Welteingang*.

¹²⁴ “El Dasein, en cuanto libre, es proyecto del mundo. Este proyectar, sin embargo, es proyectado sólo de tal modo que el Dasein se mantiene a sí mismo en él y lo hace de tal manera que este libre detenerse vincula, es decir, que él coloca al Dasein en todas sus dimensiones de trascendencia, en un posible espacio de juego de la elección. Este vínculo se contrapone a la libertad misma. El mundo es mantenido en la libertad contra la libertad misma. El mundo es el *libre contra-apoyo* del por mor de qué del Dasein. Por consiguiente, el propio ser-en-el-mundo no es más que la libertad; libertad ya no tomada como espontaneidad, sino en la constitución indicada de su esencia metafísica” (GA 26, 247-248/224). Para un análisis de la correlación fenomenológica entre llamada y respuesta Cfr. Roberto Walton, *La interpretación de la correlación fenomenológica como invariante*, en: *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*, ed. Leticia Basso, Biblos, Buenos Aires, 2020, pp. 149-170.

extático-ekstemática.¹²⁵ Que el ser se done en esa abertura significa que queda comprendido, de modo que el ente puede ser descubierto comprensiblemente.

En este sentido Heidegger considera que el fundamento se asienta en el por-mor-de (*Umwillen*) del Dasein, como primer respecto de la apertura significativa del mundo. Siendo libre para su poder-ser, el Dasein trasciende hacia el mundo en cuanto horizonte total de la comprensión del ser, sobrepasando el ente y sobrepasándose a sí mismo.¹²⁶ En la libertad para el fundamento, esto es, en la libertad para el por-mor-de, o bien, en la comprensión libre de ser, queda abierto horizontal y trascendentalmente un mundo. Por ello la libertad es la esencia tanto del fundamento como de la trascendencia. “Podemos decir de modo totalmente lapidario: la esencia metafísica del Dasein que existe y trasciende es la libertad”¹²⁷

Si los templos de ánimo fundamentales pueden continuar teniendo el peso ontológico de la angustia en *SuZ*, dependerá de que ellos logren remitir existencial y fenomenológicamente no ya a un proyecto de existencia propia, sino a esa abertura originaria entre poder-ser y mundo en la que se abisma esencialmente el Dasein. De lo que se tratará a partir de ahora es de “radicalizar ese abismo” para oscilar, vibrar y resonar (*schwingen*) anímicamente en él. La comprensión fenomenológica del fundamento (*Grund*) deberá distenderse con la ayuda fenoménica de los templos de ánimo fundamentales hasta el abismo (*Ab-grund*) de la falta de fundamento. Con este propósito examinaremos en el siguiente capítulo la tematización heideggeriana del aburrimiento en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30).

¹²⁵ “A la trascendencia le es inherente algo así como un horizonte, por lo que a este se lo puede designar como horizonte trascendental” (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y Tiempo...*, p. 40). Para una tematización de la trascendencia Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, pp. 168-171.

¹²⁶ Cfr. GA 26, 249/225-226. Cfr. también Carlos Di Silvestre, *Op. cit.*, pp. 257-258.

¹²⁷ GA 26, 276/248. Cfr. también GA 26, 282-283/253.

Capítulo II: Legitimación de la reducción fenomenológica hacia el mundo mediante el examen del aburrimiento

§ 8. La posibilidad de la “donación” del ser en el aburrimiento

La única manera de sostener que en GA 29/30 y concretamente en el análisis fenomenológico que Heidegger brinda sobre las tres formas del aburrimiento, se concreta el giro desde la ontología fundamental hasta la metaontología, así como se sientan las bases para el posterior giro hacia la problemática que podría caracterizarse como la “cuestión de la verdad del sEr”, es mostrando cómo en la experiencia fundamental del aburrimiento el ser humano es conducido “más allá de sí mismo”, es decir, cómo el aburrimiento conduce al ser humano hasta el sentido originario del ser. Pero aquí se suscita una importante interrogante: ¿Es el aburrimiento el que “conduce” al ser humano hasta el “ser mismo” o es este el que se dona al ser humano en la experiencia fundamental del aburrimiento?

Dejando por el momento sin respuesta a la anterior pregunta, también surgen otras interrogantes no menos importantes y que conciernen fundamentalmente al procedimiento metódico —fenomenológico— que sigue Heidegger en este curso: ¿Cuáles son los privilegios metódicos del aburrimiento —por ejemplo, en comparación con la angustia que había sido el temple conductor de los análisis fenomenológicos anteriores— para “acceder” al sentido originario del ser, ya sea entendiendo este “acceso” como una conducción que el temple mismo ofrece o como una “reivindicación” del ser mismo sobre el ser humano de acuerdo con la tesis de Jean-Luc Marion?¹²⁸

Hay dos elementos sobre los que Heidegger insiste reiteradamente desde el inicio de su consideración sobre este temple, estos son 1) su remisión al abismo (*Abgrund*) y 2) su íntima relación con el tiempo. El temple del aburrimiento remite

¹²⁸ Cfr. Jean-Luc Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Trad. Pablo Corona, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 255; 264-265.

directamente a una problemática abismal y temporal. Y estos dos elementos no deben ser considerados por separados, porque como Heidegger sostendrá en los *BzP*, en la oscilación del *Ereignis* se producen el espaciamiento y la temporización originarias como modos de desocultamiento del sEr.¹²⁹

Para precisar el cambio de orientación con relación al abismo que comporta el temple del aburrimiento, hay que recordar que Heidegger emplea en varias ocasiones en *SuZ* el concepto de *Bodenlosigkeit* (carencia de fundamento, o bien carencia de suelo o piso) para referirse a la forma como el *Dasein* se encuentra en la caída (*Verfallen*). Este concepto, que pudiera considerarse una anticipación del concepto de *Abgrund*, devela la intención de Heidegger en *SuZ*: recuperar al *Dasein* de su carencia de fundamento mediante la mismidad (*Selbstheit*) que se constituye en la resolución (*Entschlossenheit*). Se evidencia aquí que Heidegger piensa más acá del abismo. Sucede lo mismo con su análisis de la angustia (*Angst*): aunque pone de manifiesto la nihilidad originaria del *Dasein*, se trata en última instancia de traer de vuelta al *Dasein* hacia su propiedad o autenticidad (*Eigentlichkeit*), esto es, hacia la estabilidad del sí mismo (*Selbstständigkeit*).¹³⁰

Pero ¿por qué es tan decisiva la consideración del abismo para lograr ese salto desde la ontología fundamental hasta la verdad del sEr, o lo que es lo mismo: desde la temporalidad del *Dasein* hasta la temporización del sEr? Por otra parte, aunque en el aburrimiento se devela una relación con la vivencia cotidiana del tiempo, ¿cómo en el aburrimiento se abre para el ser humano la temporalidad originaria? ¿Cómo el aburrimiento desfonda abismalmente al ser humano y lo remite al ámbito originario del ocultamiento? ¿Es posible alcanzar en la experiencia fundamental del aburrimiento profundo la “donación del Ser” -como sostiene Jean-Luc Marion?¹³¹ ¿En qué sentido “se da” el ser? ¿Hay donación fenomenológica del ser, entendiendo por esta que el ser se muestre “a sí mismo” y “en sí mismo” para el *Dasein*, así como reivindique en este una conceptualización temática? ¿En qué

¹²⁹ A este punto nos referiremos con detenimiento en el siguiente capítulo.

¹³⁰ Cfr. Al respecto Pablo Redondo destaca: “La angustia, al garantizar la estabilidad del sí mismo, termina conduciendo en cierto modo a esa estabilidad que ya previamente había alcanzado el *Dasein* caído” (Pablo Redondo, *Op. cit.*, p. 127).

¹³¹ Cfr. Jean-Luc Marion, *Op. cit.*, pp. 264-279.

medida puede convertirse el ser en la experiencia del aburrimiento en el fenómeno de la fenomenología? Lo que no para de advenir y retraerse, de donarse y rehusarse, lo que posibilita la constitución de los tejidos inaparentes en tanto fibras indispensables para la apertura del sentido ¿puede quedar “fijado” temáticamente en cuanto fenómeno? ¿Fenomenizar el ser no significa ontificarlo?¹³² ¿Pero cómo sostener la posibilidad de la filosofía fenomenológica si el ser “en sí mismo” no deviene fenómeno? ¿No es la reducción más radical de todas aquella en la que el ser queda “expuesto” en sí mismo? ¿Pero qué significa que el ser se exponga? ¿Por qué el aburrimiento es un temple de ánimo fundamental del filosofar?

El ser humano puede “acceder” al sentido del ser en la experiencia fundamental del aburrimiento porque en este temple se abre la temporalidad originaria. Sin embargo, la pregunta de cómo el tiempo se revela como el sentido originario del ser en general en la experiencia del aburrimiento, continúa aquí incontestada, de modo que habrá de tomarse nuevamente como hipótesis conductora del análisis que el tiempo brinda el horizonte para la apertura del sentido originario del Ser y dejar así que sea la propia vivencia del tiempo que tiene lugar en el aburrimiento fundamental, la que proporcione las evidencias fenoménicas que permitan entender por qué el tiempo puede ser considerado como el sentido originario del “ser mismo”.

Además, no es el aburrimiento el que conduce hasta la temporalidad, sino el tiempo el que aburre al hombre; de la temporalidad emerge el aburrimiento en el hombre. “El tiempo, por su parte, guarda con nosotros una relación de aburrimiento”¹³³. De aquí que el “aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente”¹³⁴. Por esto la intención de Heidegger radica en manifestar que el temple no se provoca, sino más bien se despierta en nosotros porque él siempre está ahí dormido en los abismos de la

¹³² Con esta pregunta procuramos más bien cuestionar la forma como Marion se refiere al Ser cual Dios (cristiano) oculto que se le habla al peregrino que como Saulo de Tarso queda rendido en el desierto ante él. Definitivamente si el ser no deviene fenómeno entonces no es posible la fenomenología, al menos desde la perspectiva heideggeriana, y no tendría sentido nuestra investigación.

¹³³ GA 29/30, 121/114-115.

¹³⁴ GA 29/30, 115/109.

existencia. Solo porque el tiempo aburre, la radicalización del aburrimiento puede conducir hacia la abismal temporalidad como ámbito originario donde se fundan las preguntas por el mundo, la finitud y el aislamiento, que Heidegger considera en el curso de 1929/1930 las preguntas fundamentales de la metafísica. Solo desde la temporalidad se puede explorar la constitución originaria de la metafísica. La importancia del aburrimiento para el análisis heideggeriano no procede entonces de una selección arbitraria, sino de su carácter metafísico, de su proveniencia desde la temporalidad abismal.

Ante ese aburrimiento que ya está ahí, “en los abismos de la existencia”, pero que es “aparentemente” irreconocible en la facticidad de la existencia inmediata, debido a la fuerte oposición que el hombre le genera mediante todo tipo de distracciones que evaden los “momentos largos”¹³⁵, Heidegger se cuestiona: “¿Pero cómo hemos de ceder espacio a este aburrimiento que primeramente es inesencial e inaprehensible?”¹³⁶, a lo cual responde: “Sólo no estando contra él, sino aproximándonos a él y dejándole que nos diga lo que quiere, lo que sucede con él”¹³⁷.

En esta entrega del hombre al aburrimiento y en este desasimiento, el hombre queda expuesto a la llamada, a la voz que llama vibrante desde los abismos de su existencia, pero ¿quién llama? ¿Qué es lo que se ofrece, se dona en el aburrimiento? En el no-resistirse, en el dejarse concernir por el aburrimiento ¿se produce una donación? ¿Donación de qué? La tentación por responder prematuramente a estas interrogantes podría llevar a decir que es el ser mismo quien mediante la llamada reivindica y así “se dona”, se ofrece, suscitando, de este modo, la atención y la admiración.¹³⁸ Como señala Marion: “El ser reivindica, por su llamada, la atención, para que la maravilla del hecho de ser (del ente) reciba la sorpresa que merece. La llamada y el asombro cumplen una única y misma función:

¹³⁵ *Langeweile* (aburrimiento) significa literalmente momento o rato largo.

¹³⁶ GA 29/30, 123/116.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ Como intentaremos mostrar, el ser no se dona, en el sentido de un abrirse al aburrimiento cual un contenido temático estrictamente demarcado, más bien el ámbito o región del ser queda despejado en la experiencia fundamental de este temple de ánimo.

acordar el Dasein a lo que se le destina, y que, sin asombro, no podría manifestarse: el “fenómeno de ser”¹³⁹.

La donación, la interpelación, la reivindicación ¿no arranca al hombre de cualquier distracción y lo coloca ante lo esencial, ante lo que se dona en sí mismo? ¿No es la donación la que socava el ánimo en el hombre? En una dirección parecida Jean-Luc Marion comenta: “¿El ser se expone al aburrimiento? (...) Si el ser reivindica, su reivindicación se expone, como toda otra reivindicación, a la indiferencia del aburrimiento que abandona. Pero una segunda respuesta más precisa completa la primera; pues el ser mismo se abre al aburrimiento por un motivo fenomenológico esencial: suscita y exige la admiración.”¹⁴⁰

La llamada solo cobra sentido para el hombre que se hunde en el aburrimiento porque el ser suscita el asombro, pero ¿significa esto que el ser reivindica solo cuando el aburrimiento se transforma en asombro? ¿O bien el ser se ofrece, se dona, solo para aquel que ha sido capaz de dejarse interpelar por el aburrimiento? ¿Acaso la interpelación que ejerce el aburrimiento sobre el hombre lo pone en disposición para la llamada mediante la cual el ser reivindica y se dona? Pero ¿se producirá siempre la reivindicación del ser en el hombre que ha sido interpelado por el aburrimiento o no necesariamente? Según Marion “Luego de la reducción trascendental y la reducción existencial, interviene la reducción a y de la llamada. Lo que se dona solo se dona a aquel que se entrega a la llamada bajo la forma pura de una confirmación de la llamada reproducida en tanto que recibida”¹⁴¹. Con el propósito de develar de dónde proviene la llamada, así como el carácter “reductivo” del aburrimiento, debemos adentrarnos en el examen de las tres formas del aburrimiento que Heidegger tematiza.

¹³⁹ Jean Luc Marion, *Op. cit.*, p.265.

¹⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 270.

§ 9. El aburrirse por algo

Justo cuando Heidegger comienza su análisis del aburrimiento vuelve a retomar una tesis sobre la cual ya había insistido reiteradamente en *SuZ*: los temples de ánimo no pueden ser considerados como vivencias de la conciencia, lo cual implica, según subraya “un cambio de la concepción fundamental del hombre. Solo el temple de ánimo bien comprendido nos da la posibilidad de captar el Da-sein del hombre en cuanto tal”¹⁴². Como deja entrever esta nota, en los temples de ánimo se muestra la correspondencia y sintonía entre el ser y el ahí.¹⁴³ Solo si se entienden los temples de ánimo desde esta correspondencia y sintonía podrá ser captado el hombre como el ahí del ser donde se abren una historia y un destino. Los temples, por tanto, deben ser captados desde esta apertura radical y jamás como un estado o vivencia de la conciencia, sobre la cual se vuelca la observación y la reflexión teórica como sucede en la antropología y en la psicología tradicional.

Para entender el aburrimiento de una forma fenomenológicamente rigurosa, habrá de pensarse entonces desde esta sintonía y copertenencia entre el ser y el ahí, ámbito en el cual entra en juego el hombre. Y justamente porque el aburrimiento no es un “estado”, ni siquiera un “estado de ánimo”, Heidegger procura partir más bien del “carácter del aburrir” (*Langweiligkeit*) en cuanto fenómeno “(...) que constituye a lo aburrido en lo que es cuando está aburriendo”¹⁴⁴. Esto lo lleva a distinguir tres elementos que conforman el fenómeno y de los cuales extrae la pauta para interrogar sobre la primera forma del aburrimiento; estos tres elementos son: “1) lo aburrido en su carácter de aburrir; 2) el aburrirse por tal elemento aburrido y el aburrirse con ello; 3) el aburrimiento mismo”¹⁴⁵.

¹⁴² GA 29/30, 123/116.

¹⁴³ Jean Luc Marion afirma: “Cuando el ahí se determina como un Dasein, en ser-ahí, se mantiene ahí para ser, y, por lo tanto, más esencialmente, para el ser; en efecto, el ser lo reivindica y la reivindicación del ser destina el ahí a (ser ahí para) este ser, a mantenerse ahí en tanto que ser-ahí” (Jean-Luc Marion, *Op. cit.*, p. 268)

¹⁴⁴ GA 29/30, 123/116.

¹⁴⁵ GA 29/30, 124/117 (Traducción modificada).

A partir de aquí Heidegger se concentra en el análisis de lo que denomina la primera forma del aburrimiento y también la más superficial, esta es “el aburrirse por algo”. En ella se deja ver, de acuerdo con la experiencia cotidiana, que el fenómeno del aburrimiento remite, en cierto sentido, a un dentro y a un fuera, a un interior y a un exterior, es decir, a un “entre”, que no puede quedar fijado en una vivencia interior y mucho menos reducido a la relación causa-efecto, a lo intraanímico o a la transferencia, como se encarga de mostrar en el § 21.

Dos elementos, sin embargo, están implicados en este fenómeno: lo aburrido no cautiva y, además, resulta monótono. El primero de ellos remite a lo que Heidegger denomina el “dar largas” (*hingehalten*), y el segundo al “dejar vacío” (*leer gelassen*), de modo que “lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*”¹⁴⁶. En esta primera definición quedan resumidos los elementos principales del fenómeno del aburrimiento sobre los que el autor volverá una y otra vez en la descripción de cada una de sus formas: tiempo (*Zeit*) y vacío (*Leere*) están implicados de forma fundamental en el aburrimiento (si no ya en todo temple de ánimo). A determinar su mutua relación se volcará todo el análisis fenomenológico que Heidegger brinda en los siguientes párrafos.

El análisis fenomenológico deberá aproximarse al aburrimiento de acuerdo con el propio modo de apertura de este temple, con su modo de verdad,¹⁴⁷ que revela un carácter eminentemente temporal, que debe ser conservado y asegurado en la inmediatez de la experiencia cotidiana. Pero ¿cuál es la experiencia cotidiana que permite una aproximación al aburrimiento a partir de estas exigencias metódicas? ¿Dónde y cómo se revela el aburrimiento? La indicación heideggeriana es la siguiente:

Esto sucede ahí donde nos proporcionamos un pasatiempo contra el aburrimiento, donde, en este sentido, *hacemos que transcurra el tiempo* en cada caso de tal y cual modo. Precisamente ahí donde estamos contra *él*, contra el aburrimiento, éste *tiene*

¹⁴⁶ GA 29/30, 130/121.

¹⁴⁷ Heidegger afirma en conformidad con su paradigma fenomenológico: “el contenido específico y el modo de ser de un ente prescribe la posible manifestabilidad que le pertenece (verdad)” (GA 29/30, 135/124).

justamente que afirmarse, y ahí donde de este modo avanza por sí mismo tiene que *imponérsenos* en su esencia (...) De este modo, precisamente en el *pasatiempo* obtenemos la *actitud* correcta en la que el aburrimiento *nos sale al paso sin desfiguraciones* (...) no hemos de convertir el aburrimiento, en calidad de un estado que sucede, en objeto de observación, sino que tenemos que tomarlo tal como nos movemos en él, es decir, tal como al mismo tiempo tratamos de expulsarlo.¹⁴⁸

El aburrimiento, como el tiempo, se mantienen habitualmente refrenados en la existencia, pero están ahí, activos, aunque latentes, y contra ese curso moroso del tiempo, contra ese dar largas, contra ese tiempo que se demora y se hace largo se convoca el pasatiempo con la intención “no” de despachar el tiempo, sino de hacerlo pasar más deprisa para que no de largas. Al final de cuentas nadie quiere saber de ese tiempo que se demora y se abisma en la existencia.

Tanto en el aburrimiento como en el pasatiempo se devela una “actitud” con relación al tiempo. Es el tiempo el que aburre en la existencia y contra ese aburrimiento se dirige el pasatiempo. “El pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo el tiempo*”¹⁴⁹. El fenómeno del aburrimiento definitivamente apunta al tiempo, se trata de una cuestión de tiempo. En la indagación heideggeriana resuena entonces la pregunta: “¿*qué es el tiempo?*”¹⁵⁰. La respuesta a esa pregunta tiene que venir desde la propia experiencia del aburrimiento, así que es necesario continuar su camino.

Heidegger parte del ejemplo de una persona que llega a una estación donde deberá aguardar un tren durante cuatro horas. En esta circunstancia se manifiesta el aburrimiento al ralentizarse el tiempo y oprimir a la existencia. Pareciera en primera instancia que es la estación la que genera el aburrimiento en nosotros. Heidegger examina diferentes formas en las que la estación debería ofrecernos aquello que esperamos de ella para no generar aburrimiento en nosotros. De cualquier manera, la espera forma parte del sentido que la estación tiene, esta se

¹⁴⁸ GA 29/30, 136/126.

¹⁴⁹ GA 29/30, 140/129.

¹⁵⁰ *Ibíd.* ¿No es acaso todo el camino del pesar heideggeriano la dilucidación de esta interrogante? ¿No es acaso esta investigación el intento por responder a esa pregunta?

“concibe” justamente para esperar el tren durante el tiempo que sea necesario. El aburrimiento, por tanto, no proviene de la espera. Como Heidegger señala, esta puede ser aburrida o, por ejemplo, excitante.

La sensación de vacío que se experimenta proviene de que la estación no puede colmar repentina o súbitamente la expectativa que de ella se tiene. A esto Heidegger le denomina la denegación de la estación: la estación se deniega, no nos ofrece lo que esperamos de ella y por eso nos deja vacíos. Lo decisivo es, por tanto, que la expectativa se colme rápidamente, que el tiempo no se demore. La estación y la circunstancia que la rodea solo son un motivo del prolongarse del tiempo. Al respecto señala Heidegger “que la estación nos deje vacíos, su denegarse, guarda relación de algún modo con el tiempo que se demora. Al cabo, es el tiempo que se demora, que oprime y da largas, aquello que hace que la estación no pueda ofrecer lo que debería”¹⁵¹.

Con el pasatiempo, por el contrario, tratamos de olvidarnos del tiempo de modo que este ya no pueda demorarse,¹⁵² procuramos colmar el vacío teniendo a disposición las cosas, lo cual equivale a perderse, sustraerse y absorberse en ellas. En la estación de trenes el pasatiempo fracasa cuando no podemos encontrar algo que reclame nuestra atención y en lo cual perdernos, cuando miramos una y otra vez al reloj como señal ineludible del darnos largas del tiempo, cuando las cosas, la estación y sus alrededores, no nos ofrecen nada y nos dejan vacíos e indiferentes aunque estén ahí, presentes para nosotros. Hay algo de brutal y horroroso en el tedio propio de esta circunstancia, donde el mundo, “disponible para nosotros”, no nos atrapa y nos deja solos, inclinándonos a desfondarnos y abismarnos en nosotros mismos, en nuestro tiempo.¹⁵³

¹⁵¹ GA 29/30, 157/141.

¹⁵² Cfr. GA 29/30, 151/136.

¹⁵³ Refiriéndose a la diferencia entre la angustia y el aburrimiento, Jean-Luc Marion destaca: “Cuando se angustia el Dasein todos los entes se diluyen en la indeterminación (..) Pero en el aburrimiento el ente no está ausente diluyéndose en lo indeterminado, puesto que, por el contrario, el ente no cesa de advenir en todo su esplendor, de ofrecerse a la distracción, de colmar la inquietud, en síntesis, de celebrar su fiesta; la carencia viene de aquel que se aburre, porque se separa del ente, escapa de sus asiduidades, no responde a sus invitaciones; en síntesis, se ausenta en el seno mismo de su presencia obligada por la facticidad. De este modo, el aburrimiento se distingue tanto del nihilismo y de la negación como de la angustia: no estima no desprecia; no combate ni predica; no carece del

Tanto el aburrimiento como el pasatiempo están conectados con el tiempo, pero, en resumidas cuentas, ¿cómo el tiempo aburre en esta primera forma del aburrimiento, en “aburrirse por algo”? Al respecto, Heidegger destaca:

(...) para que la estación no nos aburra en esta forma determinada del aburrimiento, es necesario que demos con ella en su tiempo *específico*, que es en cierta manera el tiempo ideal de una estación, a saber, antes de la partida del tren. Si, evidentemente, las cosas tienen respectivamente *su* tiempo, y si nosotros damos con las cosas respectivamente en *su* tiempo, entonces tal vez no se produzca el aburrimiento. Dicho al revés: el aburrimiento solo es posible en general porque toda cosa, como decimos, tiene *su* tiempo. Si cada cosa no tuviera *su* tiempo, entonces no habría aburrimiento.¹⁵⁴

Solo cuando damos con las cosas en su tiempo o momento específico (*kairos*), podemos quedar absortos y cautivados por ellas en tanto pasatiempos y “evitar” o, más bien, refrenar esta primera forma del aburrimiento. ¿Pero podemos evitar así todo aburrimiento posible? ¿Detrás de las cosas asumidas como pasatiempos en el “aburrirse por algo”, no descansa otro aburrimiento más radical como una forma más originaria de la temporización del tiempo en la existencia?

Si el tiempo aburre, ¿no podrá también templar de otro modo a la existencia? Heidegger señala: “si el aburrimiento es un temple de ánimo, entonces el tiempo y el modo como es en tanto que tiempo, es decir, el modo como cuaja, tienen una parte peculiar en el templamiento del ser-ahí en general”¹⁵⁵ ¿Quiere decir esto que el “acorde” o “sintonía” entre el ahí y el ser, concebido desde el horizonte del tiempo, es anímico y que es la temporización del ser la que predispone anímicamente el “ahí”?¹⁵⁶ Pero de ser así, el ser jamás podrá ser “comprendido temáticamente”, en todo caso podrá ser presentido. ¿Cómo podrá desarrollarse la reducción

ente ni sufre el asalto de la Nada”. Más adelante añade: “Al aburrimiento deja en su lugar al ente, sin negarlo, despreciarlo o sufrir su asalto ausente. Deja al ente en su lugar, sin afectarlo, sobre todo sin dejarse afectar por él; abandona al ente pacífica y serenamente a sí mismo, como si no fuera nada...” (Jean-Luc Marion, *Op. cit.*, pp. 261-262)

¹⁵⁴ GA 29/30, 158/142.

¹⁵⁵ GA 29/30, 149/135.

¹⁵⁶ Del “acorde” o “sintonía” entre el ser y el ahí nos ocuparemos en el último epígrafe de este capítulo y en todo el tercer capítulo.

“fenomenológica” sobre la base de un temple anímico que nos lleva hacia el presentimiento (*Vor-ahnung*) del ser y no directamente ante su comprensión temática?

Por el momento se debe retener que el aburrimiento remite al abismo temporal de la existencia mientras que el pasatiempo absorbe a la existencia en la ocupación con las cosas. ¿Se abre acaso en el aburrimiento una posibilidad eminente donde la existencia pueda ser remitida reductivamente al horizonte total de sentido del ser? ¿Cómo puede fundarse la reducción fenomenológica en el aburrimiento? Y si fuera posible ¿Podrá llevarnos el aburrimiento ante el tiempo del ser? Si hay una llamada y si ella proviene del “ser” ¿podrá abrírsenos en ella el tiempo originario?

Es necesario examinar estas interrogantes con base en los análisis que Heidegger despliega respecto a las otras dos formas del aburrimiento. Así se verá qué tan radicalmente el aburrimiento puede desfondar a la existencia hacia el abismo temporal del ser.

§ 10. *El aburrirse en...*

Con el análisis temático de las otras dos formas del aburrimiento Heidegger pretende remontarse hacia el aburrimiento originario y hacia su fuente originaria¹⁵⁷. Esto implica develar las condiciones de posibilidad de lo manifiesto en la primera forma del aburrimiento, en el aburrirse por algo, pero remontándose a un ámbito que habitualmente no permanece manifiesto, de modo que su camino está marcado por este “descenso retrospectivo” desde lo desoculto o manifiesto hacia lo oculto o

¹⁵⁷ Con las pistas que se han ofrecido hasta el momento, se puede entender que no es lo mismo el aburrimiento originario que la fuente originaria del aburrimiento. Con el aburrimiento originario se indica una radicalización o, en palabras de Heidegger, una profundización del aburrimiento; mientras que la fuente originaria del aburrimiento tiene que ver con las relaciones temporales de ser que ensamblan abismalmente los dos momentos estructurales del aburrimiento en cada una de sus tres formas: el ser dejados vacíos y el darnos largas.

no manifiesto, tomando esto último como aquello que posibilita el aparecer de lo que aparece en la primera forma del aburrimiento.

El propio Heidegger caracteriza este remontarse hacia lo oculto como una manera de alcanzar un aburrimiento “(...) más mortal, que alcance más las raíces de nuestra existencia: un aburrimiento *más profundo* (...) en dirección al fundamento de nuestra esencia”¹⁵⁸. Se trata aquí de remontarse a las raíces, al origen, al fundamento mediante un retroceso gradual de la “mirada” desde lo que aparece hasta lo inaparente. En particular, en el análisis de la segunda forma del aburrimiento Heidegger mostrará cómo el pasatiempo y los momentos estructurales del ser dejados vacíos y del dar largas, son cada vez más inaparentes. El propósito heideggeriano es alcanzar el horizonte de “sentido” de lo que aparece. Esto significa conquistar la verdad de lo que aparece, el modo de enraizamiento en las estructuras de ser que condicionan algo así como la posibilidad del aburrirse por algo.

El rigor fenomenológico queda asegurado cuando la mostración fenomenológica no construye o imagina objetos, sino que reconstruye temática y descriptivamente el proceso experiencial indicando la interreferencia entre el ocultamiento y el desocultamiento que forma parte de la verdad del fenómeno. Por tanto, no le obligará a entrar en conceptos, sino que estos serán “extraídos” del propio ámbito experiencial. Lo temático y lo teórico extraerá su verdad (conceptual) de la verdad experiencial. Se trata de un retorno interpretativo hacia la experiencia fenoménica que el mismo Heidegger había denominado ya en *SuZ* una “vuelta fenomenológica interpretativa” (*phänomenologische interpretierende Hinkehr*).¹⁵⁹ Por tanto, el aburrimiento sobre el que se vuelve la reflexión fenomenológica deberá presentarse “realmente”, “en persona”, y no como un producto de la objetivación e imaginación teórica. Al respecto Heidegger apunta:

Si nos transponemos en un aburrimiento, o si nos transponemos en él imaginativamente y entonces lo acometemos y lo investigamos, estamos satisfaciendo la regla fundamental de la investigación. Y sin embargo, por muy

¹⁵⁸ GA 29/30, 162/145.

¹⁵⁹ SuZ, 185. Lo que nuevamente quedará sin explicitar será el tránsito desde la experiencia fundamental a la tematización de lo abierto experiencialmente en ella.

exacto que parezca el planteamiento de esta tarea, yerra la tarea (...) De esta manera *justamente no llegamos a la relación originaria con el aburrimiento*, ni él llega a nosotros. Si lo convertimos así en objeto, entonces le estamos denegando justamente aquello que ha de ser en la auténtica intención de nuestro preguntar. Le estamos denegando que se esencie como tal, como el aburrimiento con el cual nos aburrimos, para que de este modo experimentemos su esencia.¹⁶⁰

Si en la segunda forma del aburrimiento se “desciende” un nivel más originario con relación a la primera forma, entonces se trata de alcanzar la hendidura (*Fuge*)¹⁶¹ — abismal— donde el tiempo establece la unidad entre el ser dejados vacíos y el darnos largas, en tanto los momentos estructurales del aburrimiento que han quedado establecidos luego del análisis de la primera forma. Dice Heidegger: “Ambos (*momentos estructurales*) no pueden pertenecerse mutuamente de modo contingente, sino que ambos, ajustados uno a otro, han surgido conjuntamente de la esencia del aburrimiento”¹⁶².

En el análisis de la primera forma, Heidegger ya se había referido a un tipo de aburrimiento que no provenía de un ente en específico, sino que abarcaba a la situación completa, de modo que se producía una especie de acrecentamiento del aburrimiento donde parecía que este provenía de nosotros mismos. Al respecto comentaba: “En el aburrirse en..., el aburrimiento ya no está firmemente prendido a..., sino que comienza ya una amplificación. El aburrimiento entonces ya no ha nacido de esta determinada cosa aburrida, sino que, por el contrario, irradia sobre las demás cosas (...) todo se vuelve aburrido”¹⁶³.

Heidegger no esclarece si la primera forma del aburrimiento siempre deviene en este “aburrirse en...” indeterminado. Parece, de hecho, que no ha de suceder así siempre. Cuando el tren llega a la estación, interrumpe y reprime nuevamente el “aburrirse por algo determinado” que no se llega a acrecentar en un “aburrirse en...”.

¹⁶⁰ GA 29/30, 136/125. (Traducción modificada)

¹⁶¹ Alberto Ciria traduce este término como juntura. Sin embargo, empleamos “hendidura” porque indica mejor el carácter abismal del aburrimiento. También el término se puede traducir como ranura, ajuste o encaje.

¹⁶² GA 29/30, 161/144.

¹⁶³ GA 29/30, 138-139/127-128.

Pero el carácter distractor del pasatiempo y la represión constante del aburrimiento develan que este habita ahí en lo oculto de la existencia. Aunque Heidegger procede temáticamente desde el aburrimiento más superficial hasta el más profundo, y muestra hermenéuticamente el proceso gradual de “acrecentamiento” de este temple de ánimo, lo decisivo será invertir la mirada posteriormente, esto es, captar el aburrimiento más superficial a la luz de su proveniencia desde el aburrimiento más profundo.

Aunque Heidegger no explica cómo una forma superficial del aburrimiento puede devenir en otra más profunda y, por tanto, cómo se transita de una forma del aburrimiento a la otra, ofrece una pista cuando reclama pasividad de la existencia frente al aburrimiento y propone no resistirse ante él. ¿Acaso este no resistirse nos llevará necesariamente a la profundización y radicalización del temple de ánimo? Parecería ingenuo pedirle al hombre que espera “aburridamente” el tren que no lo tomara y se entregara “por completo” a este aburrimiento.

Es necesario entonces invertir la dirección de la argumentación: no es la existencia la que se entrega o no al temple, más bien el temple de ánimo “invade” la existencia, la ocupa y la toma (la existencia pertenece al ánimo)¹⁶⁴, manifestándose de diferentes maneras y formas, algunas más superficiales y otras más profundas y radicales. Queda incontestado, sin embargo, de dónde proviene la “suerte” de que la existencia sea reivindicada por un temple de ánimo fundamental.

Los análisis que brinda Heidegger sobre las diferentes formas del aburrimiento no deben ser considerados como una férrea e irreversible secuencia gradual. De hecho, también las diferentes formas del aburrimiento pueden ser consideradas de manera independiente. La existencia puede ser reivindicada “directamente” por un aburrimiento más profundo que el “aburrirse en...”, sin pasar por este necesariamente. El permanente “estar ocupados” que no ofrece ocasión a ningún tipo de aburrimiento puede transformarse en el aburrimiento más profundo, o la existencia puede mantenerse únicamente en un aburrimiento superficial.

¹⁶⁴ El Ser se abre anímicamente en la existencia.

Ni siquiera la interpretación hermenéutica y fenomenológica tiene que conformarse únicamente con las tres formas del aburrimiento que presenta Heidegger. ¡Es tan basta la experiencia! No obstante, la interpretación temática que Heidegger brinda describe un contexto amplio del fenómeno del aburrimiento anclado en la inmediatez de la existencia cotidiana, ámbito desde donde debe partir necesariamente todo análisis fenomenológico.

En la descripción del “aburrirse en...” Heidegger no parte de una experiencia cotidiana que brinde continuidad al ejemplo que empleó para la descripción del “aburrirse por algo”. Presenta directamente un ejemplo que remite a una situación distinta a la anterior. Se trata de una invitación, a la cual asistimos porque nos hemos dado tiempo para ello y, sin embargo, después que hemos regresado a casa, nos decimos: “En realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación”¹⁶⁵.

¿De dónde proviene el aburrimiento aquí que hemos dispuesto tiempo para el suceso? No hay un ente determinado, como en la forma anterior, que pueda ser identificado como lo que genera el aburrimiento. Pareciera, de hecho, que el *kairos* de la invitación es el adecuado, todo ha tenido su tiempo, la invitación ha cuajado conforme a su sentido y a lo que esperábamos de ella y, aún así, nos hemos aburrido. ¿Sucede quizás que esperábamos algo más que lo ofrecido por la invitación? ¿Necesitábamos acaso colmar algún vacío del que no nos habíamos percatado? ¿Quedó acaso la invitación impotente frente a ese vacío? Pero si fuese así ¿proviene entonces el aburrimiento desde nosotros mismos? O como Heidegger se cuestiona: “¿He sido yo lo aburrido para mí mismo?”¹⁶⁶. ¿Pero acaso la invitación no debía proporcionar el o los pasatiempos necesarios para refrenar ese aburrimiento que aparentemente se origina en nosotros mismos?

Así como esta forma del aburrimiento involucra a toda la situación en virtud no solo de su acrecentamiento, sino también de su indeterminación, el pasatiempo contra él también está referido a la invitación en su conjunto. Por ello, Heidegger

¹⁶⁵ GA 29/30, 165/147.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

afirma: “El pasatiempo no es el fumar como ocupación aislada, sino toda la conducta y el comportamiento: la velada entera, la propia invitación”¹⁶⁷. Y más adelante: “(...) la invitación es aquello en lo que nos aburrimos, y este ‘en lo que’ es al mismo tiempo el pasatiempo. En esta situación aburrida, el aburrimiento y el pasatiempo se entrelazan de un modo peculiar”¹⁶⁸.

En la invitación convergen el aburrimiento y el pasatiempo, pero no porque ambos provengan de entes determinados, sino porque los dos abarcan la situación en su integridad, de modo que tanto el aburrimiento como el pasatiempo no solo están íntimamente vinculados al punto de quizás coincidir, también ambos resultan cada vez más inaparentes e indeterminados. Como ya se indicó antes, es precisamente la inapariencia un indicador de la originariedad y profundidad del fenómeno. Podría decirse también que es un indicador de la horizonticidad del fenómeno. En ello se muestra que la existencia se está confrontando con un aburrimiento más profundo y radical.

En la invitación la persona se abandona, se entrega y se deja llevar por lo que sucede en la situación. Heidegger identifica esta “dejadez” (*Lässigkeit*) como un carácter de esta segunda forma del aburrimiento: “En esta dejadez nos abandonamos al estar ahí en la invitación (...) la búsqueda de un ser llenados por el ente de entrada no se produce”¹⁶⁹. Se aprecia en esta forma que el ente va resultando cada vez más insatisfactorio, al punto de que la existencia experimenta esa dejadez que consiste justo en dejarme ahí entre los entes, sin hacer nada a favor (como por ejemplo convertirlos en pasatiempo) ni en contra de ellos (anularlos como en la angustia). El aburrimiento se manifiesta aquí como una impotencia que la propia existencia experimenta respecto a sí misma en medio del ente.

Sobre la relación entre el ser dejados vacíos y la dejadez Heidegger afirma: “Lo que aburre tiene aquí también el carácter del dejar vacío, pero uno tal que ataca más profundamente: es un impedir aquel buscar, el expandirse de la dejadez”¹⁷⁰. Y

¹⁶⁷ GA 29/30, 170/150.

¹⁶⁸ GA 29/30, 170/151.

¹⁶⁹ GA 29/30, 177/155.

¹⁷⁰ GA 29/30, 177/156.

más adelante subraya: “La *dejadez inhlbídora* como modo profundizado del dejar vacíos es un momento del aburrimiento que con razón llamamos un *aburrirse en*”¹⁷¹. La dejadez obedece a un acrecentamiento del ser dejados vacíos que proviene del “no sé qué” que oprime y origina el aburrimiento en esta segunda forma.

La inapariencia del horizonte del ser dejados vacíos se evidencia en esta dejadez que no proviene de un denegarse del ente, sino de un abandonarse a la situación donde el ente presente no puede ofrecer nada. En este abandonarse a la situación también se produce un rebasamiento de la existencia, del “auténtico” sí mismo de la existencia, como señala Heidegger,¹⁷² debido a que esta tampoco puede ofrecer nada para llenar este vacío cuyo origen se desconoce. El aburrido estar ahí de la existencia en medio del ente que no ofrece nada es una expresión de un ser dejados vacíos más originario. La pasividad alcanzada en esta forma del aburrimiento remite a un horizonte más originario de donde proviene lo que oprime en el ser dejados vacíos. Pero si ni el sí mismo ni los entes tienen nada que ofrecer, ¿no significa ello que el aburrimiento ha despejado en la existencia el ámbito o región que la coloca más allá de sí misma y del ente?

Aquí hay que tener en cuenta el modo como cada forma del aburrimiento remite —hasta donde le es permitido llegar— hacia el horizonte de lo que aburre en cada situación. Si en el caso de la primera forma el origen se evidenciaba en el demorarse del tiempo, en esta segunda forma, como ya se ha referido, el hombre se ha dado el tiempo para la invitación, de modo que a primera vista no se vislumbra cómo el tiempo puede oprimir. Sin embargo, que no solo el pasatiempo y el momento estructural del ser dejados vacíos son más inaparentes aquí, también el tiempo lo es. ¿Cómo se manifiesta entonces el dar largas del tiempo en esta segunda forma del aburrimiento? En la invitación el tiempo se ha detenido para sujetarnos más originariamente; “(...) este *estar detenido del tiempo* es el *dar largas más originario*, y eso significa *oprimir*”¹⁷³.

¹⁷¹ *Ibíd.*

¹⁷² GA 29/30, 180/158.

¹⁷³ GA 29/30, 184/161 (Traducción modificada)

Mientras que en la primera forma del aburrimiento el tiempo daba largas demorándose, en esta segunda forma da largas perdurando, deteniéndose, haciéndose presente y cortando sus remisiones del pasado y del futuro. Estructuralmente tanto el perdurar como el demorarse del tiempo hacen referencia al mismo fenómeno: al “no pasar” del tiempo, al ahora detenido, al presente desconectado de los otros éxtasis. Solo la forma como estos fenómenos se temporizan en la existencia muestra experiencias distintas de la temporalidad. El tiempo se demora para aquel que aguarda un futuro y se encuentra entregado a él (la venida del tren, por ejemplo), donde el ente todavía puede ofrecer algo. Por el contrario, el tiempo perdura para aquel que no espera nada y que solo se entrega al presente que tampoco puede ofrecer nada, de modo que se desvanece y desfonda en el puro presente, en el ahora extendido que está acerrojado (*Abriegelung*) frente al pasado y desligado (*Abbindung*) del futuro. Heidegger explica:

Enteramente presentes para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro. Este estar cortados del pasado propio y del futuro propio no significa un fáctico quitarlos y extraerlos, sino una peculiar disolución del futuro y del pasado en el mero presente, una modificación del pasado y del futuro. El pasado y el futuro no se pierden, no dejan de estar ahí en absoluto, sino que se modifican en el modo peculiar del fusionarse en el mero presente, es decir, en el mero participar que hace presente.¹⁷⁴

Aunque estamos presentes para aquello que sucede, como señala Heidegger, lo que sucede no suscita nada en nosotros, no cautiva, no ofrece nada, de modo que quedamos atrapados en el puro o mero presente (*bloÙe Gegenwart*). Lo que atrapa no es la situación, no es el ente, sino el presente mismo, su forma pura, cortado de sus remisiones al pasado y al futuro. Por ello se trata de un ahora indeterminado y desconocido. El ahora detenido es una forma de la temporización del tiempo en la existencia, de modo que es nuestro propio sí mismo lo que está en juego: “Este tiempo detenido somos nosotros mismos, pero nuestro sí mismo como lo

¹⁷⁴ GA 29/30, 187-188/163 (Traducción modificada).

abandonado de su procedencia y su futuro”¹⁷⁵. Y más adelante agrega Heidegger: “Cuando nosotros, abandonados al estar ahí metidos, somos colocados así por el ahora detenido, que es nuestro propio sí mismo, pero renunciado y vaciado, nos aburrirnos”¹⁷⁶.

La unidad estructural entre el ser dejados vacíos y el darnos largas remiten también, en esta segunda forma del aburrimiento, al tiempo. El ahora indeterminado que proviene del tiempo detenido forma el vacío que da largas, oprime y aburre durante la velada. El aburrimiento aquí no proviene de fuera, sino del propio horizonte abismal de la existencia. “El aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia”¹⁷⁷. Desconectado de todo elemento distractor, esta forma brinda una posibilidad más genuina de explorar el abismo temporal de la existencia.

¿Qué se ha ganado en esta segunda forma del aburrimiento para la legitimación de una reducción fenomenológica que se base fenoménicamente en una experiencia fundamental que transponga a la existencia “más allá” del ente y de sí misma? Justamente se ha ganado esa dejadez (*Lässigkeit*) que desvincula a la existencia del ente y del ávido sí mismo lleno de ocupaciones y tareas, para remontarla al horizonte de posibilidad de toda donación. ¿El mero presente donde ha quedado desfondada la existencia puede abrirnos reductivamente a la temporalidad originaria? ¿El hundimiento en el ahora detenido tiene ya un carácter abismal? Es necesario examinar estas interrogantes con base en el análisis de la tercera forma del aburrimiento.

¹⁷⁵ GA 29/30, 188/164.

¹⁷⁶ GA 29/30, 189/165.

¹⁷⁷ GA 29/30, 191/166.

§ 11. El aburrimiento profundo

Heidegger comienza el análisis de la tercera forma del aburrimiento recordando, una vez más, que el filosofar procede de la profunda conmoción de la existencia (*Ergriffenheit des Daseins*) que tiene lugar a partir de un temple de ánimo fundamental.¹⁷⁸ El filosofar se funda, por tanto, en la radicalización de los temples de ánimo en nuestra existencia hasta lograr ese desfondamiento abismal al que ya se ha hecho referencia. La “función” de la experiencia fundamental consiste en reconducir a la existencia “reductiva” y retrospectivamente hasta el horizonte originario de sentido, hasta lo inaparente mismo. En la dirección de este propósito, se vio que en la segunda forma del aburrimiento la existencia gana esa dejadez (*Lässigkeit*) que la desvincula del ente. Sin embargo, falta todavía el “salto” que transponga a la existencia en el horizonte total de posibilidad.

¿Pero cómo el temple de ánimo puede templar de esta forma radical? ¿Cómo la segunda forma del aburrimiento puede llevarnos a un aburrimiento aún más radical? Al respecto Heidegger solo da pistas. Por una parte, se trata de un apropiado esperar (*eigentliche Warten*) que no se oponga al temple y le ceda espacio y libertad en la existencia.¹⁷⁹ Por otra parte, Heidegger afirma que “(...) podemos salir al encuentro de tal temple de ánimo fundamental (...) sólo en una pregunta, en una actitud inquiriente”¹⁸⁰.

Pero ¿cómo se conjuga este apropiado esperar con una actitud inquiriente (*fragende Haltung*)? Heidegger responde que el temple de ánimo fundamental se debe esperar desde esta actitud inquiriente. La pregunta mantiene abierto el

¹⁷⁸ GA 29/30, 199/173.

¹⁷⁹ Como se verá más adelante, lo decisivo en el recorrido que Heidegger hace a través de las tres formas del aburrimiento es ganar la libertad de la existencia. La radicalización del temple de ánimo conduce al hombre hacia la libertad de la existencia. Los temples de ánimo expresan la más originaria relación de libertad entre el ser y el ahí. Por ello Heidegger afirma que la libertad expresa la constitución más originaria de la ex-sistencia.

¹⁸⁰ GA 29/30, 200/174. Aquí ya se comienzan a poner de manifiesto algunas de las contradicciones que ya habíamos referido con relación a la tematización de la angustia en SuZ. A excepción quizás de la tematización del *thaumazein*, no queda claro en los análisis heideggerianos si la pregunta funda el temple o el temple se funda sobre la pregunta.

horizonte del esperar. Pero para lograr esto, añade Heidegger, “la esencia del aburrimiento tiene que estar para nosotros en una claridad”¹⁸¹. Pero ¿no hay aquí una contradicción con lo que Heidegger anteriormente había enunciado? ¿No es la interpretación fenomenológica de la esencia del aburrimiento únicamente posible “desde y a partir”¹⁸² del estar templados por este temple de ánimo fundamental? ¿No es esto acaso lo que Heidegger había enunciado a sus estudiantes al culminar el análisis de la segunda forma del aburrimiento?¹⁸³ ¿Cómo ganar la claridad conceptual para la interpretación temática del aburrimiento si no es a partir de la experiencia del aburrimiento en sí mismo?

Parece que en este “apropiado esperar” se trata solo de mantener abierta la posibilidad de que se radicalice el temple de ánimo. Solo hemos de mantener abierta la posibilidad de que se radicalice o profundice porque ya siempre nos movemos en él en la cotidianidad de nuestra existencia. En este mantener abierta la posibilidad le brindamos libertad al temple de ánimo y a la existencia. ¿Qué significa esto? Que no refrenamos el temple; más bien le permitimos moverse con libertad y le brindamos el “espacio” que necesita y reclama.

Sin embargo, pareciera como si esta libertad existencial para el temple de ánimo solo fuese posible a partir de una actitud deconstructiva de la concepción tradicional del hombre, de los temples de ánimo y del aburrimiento. Como Heidegger ya ha explicado anteriormente y también advierte al finalizar el capítulo cuarto, la concepción tradicional sobre el aburrimiento y sobre los temples de ánimo mantiene cerrada la posibilidad de una apropiación más originaria de la existencia, desde el carácter fundamental que desempeñan en ella los temples de ánimo. Y esto no solo en su posibilidad teórica-interpretativa, sino en su mismo carácter fenoménico. La subordinación de la afectividad a la racionalidad en el ámbito filosófico contemplativo corta la posibilidad de que la existencia fáctica pueda abrirse

¹⁸¹ *Ibíd.*

¹⁸² Este “desde y a partir” se debe entender prospectivamente, como ya se explicó previamente. No se trata de que la interpretación fenomenológica se ejecute simultáneamente a la experiencia del temple de ánimo fundamental, sino de que la interpretación solo es posible si está fundada fenoménicamente en un temple de ánimo fundamental.

¹⁸³ “No se trata de que ustedes se lleven a casa una definición del aburrimiento, sino de que aprendan a saber moverse en la profundidad de la existencia” (GA 29/30, 198/171)

fenoménica y experiencialmente a una relación más originaria con los temples de ánimo.¹⁸⁴

Con base en la concepción tradicional del aburrimiento, que lo entiende como algo molesto y superficial, el hombre procura siempre despacharlo, a la más mínima señal de su presencia, con alguna ocupación o pasatiempo.¹⁸⁵ Esto conduce, por lo general, a que la existencia no pase de la primera forma del aburrimiento, y ello solo cuando determinadas condiciones “fácticas” nos obligan, como en el ejemplo de la espera del tren en una estación, que en el siglo XXI perdería toda su vigencia siempre que dispongamos de una línea activa de celular con datos móviles.¹⁸⁶ Heidegger afirma:

Pero si tal cosa como el aburrimiento se entiende en el sentido vulgar, entonces es justamente el dominio de esta comprensión lo que refrena el aburrimiento profundo e incluso contribuye constantemente a retener al aburrimiento ahí donde se lo quiere ver, para arremeter contra él en el campo de las ocupaciones de la existencia superficial. Aquí se aprecia que una concepción de los sentimientos y similares no es tan inofensiva como pensamos, sino que codecide esencialmente sobre su posibilidad y su alcance y profundidad.¹⁸⁷

La concepción tradicional sobre los temples de ánimo y sobre el aburrimiento impide que podamos comprender adecuadamente su esencial carácter existencial. La deconstrucción teórica y la claridad interpretativa que se ha de ganar en el análisis del aburrimiento tienen como propósito impedir que la existencia refrene el temple. En este sentido, la pregunta y la claridad interpretativa mantienen abiertos el

¹⁸⁴ Recordemos una vez más el argumento de *SuZ*: “(...) la interpretación existencialmente más originaria abre también posibilidades para un comprender existencialmente más originario, a condición de que los conceptos ontológicos no corten su vinculación con la experiencia óptica.” (*SuZ*, 295)

¹⁸⁵ Cfr. GA 29/30, 238/203.

¹⁸⁶ Aunque a falta de esto, seguramente el capitalismo neoliberal tendrá preparado otros dispositivos distractores: seguramente alguna franquicia de *McDonald*, de *Starbucks*, o simplemente algún *Café* donde pasar el rato y conectarnos a su red de WiFi. Quizás el parangón que le podamos encontrar al ejemplo heideggeriano en esta época sería la espera en algún aeropuerto en la zona de conexiones de vuelos. Aunque en estos lugares muchas veces falta la “Free WiFi” o simplemente está limitada a unos pocos minutos, esto no es más que un recurso para obligarnos a echar mano de los otros dispositivos de distracción que están preparados para nosotros, aunque ello solo signifique echar un vistazo en algunas de las múltiples tiendas que nos asaltan, quizás no para comprar en ese momento, pero sí en algún otro vuelo en conexión o cuando regresemos a casa.

¹⁸⁷ GA 29/30, 238/204.

horizonte de este apropiado esperar, porque posibilitan que la existencia no refrene el temple a la más mínima señal de su presencia, sino que se mantenga abierta a él y le ceda “espacio”.

Pero, aun así, ¿cómo ganar apropiadamente la pregunta y la claridad interpretativa si no es desde la propia experiencia retrospectiva del temple de ánimo fundamental? El pasatiempo, más que una forma de refrenar el aburrimiento, ¿no es acaso un elemento que lo constituye esencialmente y que se manifiesta en cada forma del aburrimiento de diferente manera? ¿La radicalidad del temple de ánimo no consiste precisamente en la fuerza con que nos atrapa más allá de cualquier intento por refrenarlo o zafarnos de él? ¿La destrucción no es acaso el último de los momentos del método fenomenológico?

De igual modo que en el análisis de la angustia en *SuZ*, esta circularidad entre la base fenoménica que ha de brindar la experiencia del temple de ánimo y su interpretación temática, que a su vez influye en que el temple no pase desapercibido y no sea refrenado inmediatamente, no encuentra una solución inmediata en el análisis heideggeriano.

La circularidad hermenéutica de la fenomenología ya había sido advertida por Heidegger en la exposición de la pregunta por el ser en el § 2 de *SuZ* y en el análisis de la relación entre el comprender y la interpretación en el § 32. Aquí se había destacado que toda pregunta presupone ya una “cierta” comprensión de lo preguntado y se mueve en una “cierta” relación con lo preguntado. Sin esa previa comprensión no es posible la pregunta, y al mismo tiempo la pregunta repercute en el modo de relacionarnos con aquello por lo que se pregunta.¹⁸⁸

Frente a todo esto, no obstante, hay que destacar la prioridad de la experiencia fenoménica en sí misma como aquello que *pone en marcha* el “círculo hermenéutico” de la fenomenología, si es que la filosofía debe ser entendida como ese apropiado esperar del preguntar a partir de la profunda conmoción del temple.

¹⁸⁸ “En la pregunta por el sentido del ser no hay un ‘círculo en la prueba’, sino una singular ‘referencia retrospectiva o anticipativa’ de aquello que está puesto en cuestión -el ser- al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente” (*SuZ*, 8)

No se trata aquí solo de preguntar por el sentido del ser. Aunque la pregunta misma implica siempre ya una relación con el ser, se trata más bien de que la experiencia retrospectiva que nos reconduce hacia la proximidad de la fuente originaria del sentido, abra prospectivamente la posibilidad de un preguntar transformador de la existencia que, en tanto apropiado esperar, nos mantenga siempre en la proximidad de la posibilidad de repetición de la experiencia fundamental.

Pero ¿cómo puede llegar la existencia a la radicalidad de esa experiencia anímica fundamental, a ese aburrimiento profundo? ¿Qué lo puede desencadenar? Mientras que algunos ejemplos guiaron el análisis de las dos primeras formas del aburrimiento, en el caso de la tercera forma Heidegger prácticamente no hace alusión a ejemplos. Heidegger no explica cómo se llega a ese aburrimiento profundo porque “cuanto más profundo es el aburrimiento, tanto más silencioso, privado, tranquilo, inaparente y amplio es”¹⁸⁹. Y más adelante añade que el aburrimiento profundo “(...) no se refiere a una situación determinada ni a una disposición determinada y similares, como en la primera y la segunda formas del aburrimiento. *Es ist einem langweilig*, “uno se aburre”: esto puede suceder inesperadamente, y precisamente cuando no se lo espera en absoluto”¹⁹⁰.

Mientras más se profundiza el aburrimiento o bien mientras más se radicaliza un temple de ánimo, tanto menos control tiene la existencia sobre él. Por el contrario, en esta radicalización y en este hacerse más profundo, es el temple de ánimo el que tiene a la existencia. Mientras más profundo es un temple de ánimo, más remota y abismal es su procedencia. Por eso solo podemos ir en la dirección en la que este temple de ánimo nos conduce.¹⁹¹ Esto lo confirma, además, la falta del pasatiempo en esta tercera forma del aburrimiento. Tan poco poder tiene la

¹⁸⁹ GA 29/30, 202/176.

¹⁹⁰ GA 29/30, 203/177.

¹⁹¹ No obstante Heidegger aduce un ejemplo sobre una circunstancia en la que puede desencadenarse esta tercera forma del aburrimiento: “Por nombrar una ocasión posible, pero no obligatoria, en la que tal vez uno u otro se haya encontrado sin haber estado expresamente preparado o cerrado por sí mismo a la aparición de este aburrimiento: ‘*es ist einem langweilig*’, cuando va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde” (Ibíd). A este ejemplo, bastante precario y provinciano, Heidegger no le dedica ni una línea más.

existencia frente a este temple fundamental, que no puede convocar un objeto o una ocupación que lo distraiga del mismo.

Si en la segunda forma del aburrimiento la existencia experimenta esa dejadez donde el ente, ahí presente, no puede ofrecer nada, en la tercera forma tanto menos puede ofrecer el ente, porque quedamos transpuestos en lo propiamente posibilitador (*Ermöglichende*) del ente y de la existencia. En el aburrimiento profundo la existencia queda rendida a lo que el temple de ánimo le revela. El escuchar al que quedamos dispuestos es un importante dato fenoménico de la labor reductiva que el temple ejerce sobre nosotros. “No autorizar el pasatiempo significa ceder la supremacía a este aburrimiento. Ello supone comprender ya este aburrimiento en su supremacía”¹⁹².

La neutralización de nuestra “actividad” por el temple de ánimo, la indiferencia en la que quedamos sumergidos y el reconocimiento de la supremacía (*Übermächtigkeit*) del aburrimiento no significan que quedamos “reducidos” a la “vivencia” de una contemplación mística.¹⁹³ La reducción fenomenológica que se funda en el temple de ánimo del temple de ánimo elimina los supuestos reflexivos que nos impiden apropiarnos originariamente del fenómeno, pero deja intactos aquellos “supuestos” que son necesarios para que la existencia entre en el ámbito de aquello que se le ha de revelar a partir, en este caso, del aburrimiento. Ceder la supremacía al aburrimiento significa que solo le “ponemos” a la experiencia anímica lo que esta reclama de nosotros porque quedamos entregados a su convocatoria. Dispuestos a esta escucha estamos abiertos a lo que se nos ha de decir o revelar. Heidegger comenta:

Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es *no querer escuchar*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *auténtico*

¹⁹² GA 29/30, 205/178.

¹⁹³ La reducción a partir del temple de ánimo elimina los supuestos reflexivos que nos impiden apropiarnos originariamente del fenómeno, pero deja intactos aquellos “supuestos” que son necesarios para que la existencia entre en el ámbito de aquello que se le ha de revelar a partir, en este caso, del aburrimiento.

tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*. El “*es ist einem langweilig*”, el “uno se aburre”, nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.¹⁹⁴

¿Cómo se pueden conciliar la coerción “reductiva” que el aburrimiento profundo ejerce sobre la existencia con esta “libertad más íntima” (*innerste Freiheit*)? ¿Acaso coerción y libertad no se contraponen? Si ello es así ¿No hay acaso un desenvolvimiento más libre de la existencia en las dos primeras formas donde podemos rechazar y despachar al aburrimiento? ¿De qué tipo de libertad se trata? ¿Cómo ganar la libertad de la existencia desde el “estar forzados a un escuchar” (*Gezwungensein zu einem Hören*)? Más bien deberíamos interrogar: ¿Cómo se puede ganar fenomenológicamente un concepto ontológico de libertad a partir de la libre movilidad del temple? ¿En qué medida en la libre movilidad del temple se patentiza la más originaria libertad existencial? No se trata aquí de subordinar la libertad a los imperativos de la racionalidad, sino de aprehender fenomenológicamente la libre movilidad abismal de la existencia a partir de la apertura fenoménica del temple.

Volviendo sobre algunos de los puntos comparativos de la consideración heideggeriana sobre las dos primeras formas del aburrimiento, son particularmente interesantes la diferente amplitud de vibración (*Unterschied der Schwingungsweite*), la procedencia u origen (*Herkunft*) y la dirección del profundizarse (*Richtung des Tiferwerdens*). En la primera forma, el aburrimiento procede de fuera y la existencia queda adherida a lo que aburre. En la segunda forma, el aburrimiento se origina en la existencia misma que queda prendida de la situación. Ambas formas del aburrimiento, sin embargo, se originan a partir de la temporalidad. En el primer caso se trata de la temporalidad del objeto en cuestión que aburre, mientras que en el segundo caso se trata de la temporalidad de la existencia ¿Podrá el aburrimiento profundo satisfacer la exigencia de abrimos hacia la temporalidad del ser?

¹⁹⁴ GA 29/30, 205/178.

Examinemos entonces la tematización heideggeriana de la tercera forma del aburrimiento.

§ 12. *El aburrimiento profundo y la temporalidad del instante*

La profundización del aburrimiento en la tercera forma se debe considerar a partir de los siguientes elementos:

- a) Indiferencia (*Gleichgültigkeit*)¹⁹⁵ de todo el ente: en el análisis de las anteriores formas del aburrimiento hemos visto que el ente se deniega de alguna u otra manera, pero siempre en relación con una situación determinada. En la primera forma la estación no puede ofrecer lo que se espera de ella, en la segunda forma el ente que forma parte de la situación abandona a la existencia a sí misma, pero en el aburrimiento profundo es el ente en tanto ente lo que se termina denegando. El ente en su conjunto deviene insignificante. De ahí que no sea necesaria la alusión a una situación determinada.
- b) Indiferencia de la existencia respecto a sí misma: no solo el ente “otro” resulta indiferente para la existencia, también la existencia en sí misma se hunde en la indiferencia en medio del ente, de modo que existencia y ente resultan equivalentes en su insignificancia.¹⁹⁶ El ente deviene insignificante porque la existencia no puede llegar significativamente a él. “El ente (...) se ha hecho indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas”¹⁹⁷. Con ello se pone de manifiesto el momento estructural del ser dejados vacíos (*Leergelassenheit*): “(...) el vacío consiste aquí en la

¹⁹⁵ Este término, que Alberto Ciria traduce en unas ocasiones como equivalencia y en otros casos como indiferencia, se refiere a que me da igual tal o cual cosa, en cuanto un no poder estar sumergido en el trato con las cosas porque ahora todas ellas han perdido su fuerza de atracción en mí.

¹⁹⁶ “Esta indiferencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas no es el resultado de una suma de valoraciones, sino que de golpe todo se vuelve indiferente, todo a una se arrima en una indiferencia” (GA 29/30, 207-208/180).

¹⁹⁷ *Ibíd.*

indiferencia que abarca al ente en su conjunto”¹⁹⁸. La denegación significativa del ente en su conjunto, incluida la propia existencia, se convierte en una posibilidad fenoménica excepcional para que se abra ese vacío donde la existencia queda confrontada con el horizonte de posibilitación.¹⁹⁹

La denegación significativa del ente en su conjunto implica una apertura de lo posibilitador (*das Ermöglichende*) en cuanto tal, esto es, del inaparente horizonte de comprensión del ente en su conjunto.²⁰⁰ En esta remisión a lo posibilitador se haya una ocasión excepcional para la transformación del hombre en Dasein. ¿En qué sentido? Depuesta de su personalidad y de su yoidad, la existencia puede asumirse como ahí del ser.

En la llamada que proviene de lo posibilitador no se trata de una explícita indicación a seguir un camino determinado. La existencia no recibe ningún tipo de mandamiento que deba velar escrupulosamente. *Nadie* llama, manda u ordena. En la denegación del ente en su conjunto no quedamos remitidos a un *algo* que nos ponga delante las posibilidades que debemos asumir.

El vacío al que quedamos expuestos es tan amplio y abismal, tan insondable es este vacío que se abre en la denegación del ente y de la existencia, tan impotentes somos ante el ente, tan aburridos estamos, que hemos sido rebajados a nuestra mayor pobreza: el quedar dispuestos ante lo posibilitador, esto es, ante la amplitud del horizonte de sentido: “(...) Este empobrecimiento peculiar que con este

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ Heidegger destaca: “(...) ‘es ist *einem* langweilig’, ‘uno se aburre’, no yo en tanto que yo, pero pese a todo uno, y uno en tanto que este determinado ser-ahí”. Y más adelante: “El ser dejados vacíos en esta tercera forma del aburrimiento es el estar entregada la existencia al ente que se deniega en su conjunto (...) La existencia ya solo cuelga en medio del ente que se deniega en su conjunto. El vacío no es un agujero en medio de algo llenado, sino que atañe a todo el ente, y sin embargo, *no* es la *nada*”. (GA 29/30, 181/182)

²⁰⁰ “Esto extremo y primero que posibilita todas las posibilidades de la existencia en tanto que posibilidades, esto que porta el poder ser de la existencia, sus posibilidades, es afectado por el ente que se deniega en su conjunto” (GA 29/30, 215-216/186). Al respecto, Giorgio Agamben comenta: “Las que son tenidas en suspenso, las que permanecen en suspenso, son ahora las posibilidades específicas del Dasein, su poder hacer esto o aquello. Pero este desactivarse de las posibilidades concretas hace manifiesto por primera vez aquello que, en general, hace posible (*das Ermöglichende*) la posibilidad pura -o, como dice Heidegger, “la posibilitación originaria (*ursprüngliche Ermöglichung*)” (Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 124). Y más adelante agrega: “Se trata del revelarse de la potencia pura” (*Ibíd.*, p. 125)

“*es ist einem langweilig*” se opera con relación a nuestra persona *trae* al *sí mismo* por primera vez en toda su desnudez, *a él mismo* en tanto que el *sí mismo* que es *ahí* y que ha asumido su ser-ahí. ¿Para qué? *Para serlo.*”²⁰¹

Con la denegación del ente se sustrae a lo posibilitador de su habitual ocultamiento. Lo posibilitador en cuanto tal no se refiere a una revelación mágica que nos descubriese fenomenológicamente al ser cual un contenido determinado. Justamente se trata aquí de una confrontación de la existencia con el horizonte más indeterminado de todo, en cuanto horizonte de lo posible. Heidegger agrega:

Este llamar las posibilidades en cuanto tales, que va unido con el denegarse, no es un indeterminado indicar posibilidades arbitrarias y cambiantes de la existencia, sino un indicar absolutamente inequívoco lo posibilitador, que porta y conduce todas las posibilidades esenciales de la existencia, para lo que, pese a todo, según parece no tenemos ningún contenido, de modo que no podemos decir lo que es, como cuando apuntamos a cosas presentes y las determinamos como esto o aquello.²⁰²

La articulación de posibilidades significativas proviene de este horizonte que permanece oculto, por ello la confrontación existencial con él implica la apertura del “entre” del Dasein, que en cuanto tal puede ser considerado ahora como *Da-sein*, esto es, el ser que reverbera en el ahí, el ser que articula significativamente su comprensión a partir de un horizonte de sentido. La experiencia fundamental no crea esta escisión, más bien la radicaliza existencialmente proveyendo la base fenoménica para una aprehensión fenomenológica de las remisiones propias de este horizonte.

¿Significa esto que se ha logrado la base fenoménica necesaria para la reducción fenomenológica hacia el ser en general? ¿Ha posibilitado el aburrimiento la reducción del ser en general? Heidegger destaca: “(...) el ente que se deniega en

²⁰¹ GA 29/30, 215/186.

²⁰² GA 29/30, 216/186. Esta cita es de una importancia crucial para no confundir el ámbito de sentido originario con contenidos significativos, lo cual equivale a decir que no se puede confundir el ser con el ente.

su conjunto no anuncia posibilidades arbitrarias de mí mismo (...) sino que este anunciar es un *llamar*, lo propiamente posibilitador de la existencia en mí”²⁰³.

La llamada no se produce en la forma de un decir algo, por eso las posibilidades que se abren en esta llamada no refieren a ningún contenido. La escucha no se abre ante ninguna palabra, por eso no ha de acatar ningún imperativo. La llamada y la escucha se encuentran originariamente en el silencio abismal que “resuena” anímicamente a partir de la denegación del ente en su conjunto. La llamada (*Anruf*) es una insinuación, una interpelación, a soportar *ser* ese ahí del ser, que proviene de la libertad de sentido que alcanza la existencia en la denegación del ente en su conjunto.

Solo porque nadie llama, nadie interpela, nadie insinúa y nada se escucha, podemos hablar de libertad originaria, libertad que en cuanto tal es esencialmente libertad de sentido. Solo porque hay tal libertad la existencia se encuentra interpelada a asumir su ahí como un mantenerse abierta a la siempre posible revocabilidad de toda posibilidad significativa fáctica. Heidegger destaca: “Apuntar anunciando a lo que propiamente posibilita la existencia en su posibilidad es un forzar al vértice único de esto posibilitador original”²⁰⁴. Y luego añade: “De este ser abandonados por el ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzados a este vértice extremo del auténtico posibilitamiento de la existencia en cuanto tal”²⁰⁵.

¿Cómo entender este horizonte posibilitador en tanto fuente originaria de sentido? ¿Cuál es el carácter de sus remisiones ontológicas? Para ello debemos atender al segundo momento estructural del aburrimiento: el darnos largas (*Hingehaltenheit*). “Con ello hemos determinado el *darnos largas específico de la tercera forma: ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*”²⁰⁶. El vértice posibilitador de la existencia y del ente guarda una referencia al tiempo que es necesario aclarar. “Este dejar vacío que tiende a la amplitud, a una

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ GA 29/30, 216/186.

²⁰⁵ GA 29/30, p. 216/187.

²⁰⁶ *Ibíd.*

con el dar largas que agudiza, es el modo original del templar del temple de ánimo que llamamos aburrimiento”²⁰⁷.

Mientras que en la denegación del ente en su conjunto encontramos el momento estructural del ser dejados vacíos, en el vértice posibilitador se halla el momento estructural del darnos largas. De igual forma que en el análisis de las dos primeras formas del aburrimiento, la unidad entre los dos momentos estructurales remite al tiempo, pero aquí entendido de una forma más originaria. No se trata aquí de ser retenidos por el curso moroso del tiempo²⁰⁸, como en la primera forma, o bien del perdurar del ahora que ha cortado sus remisiones del pasado y del futuro²⁰⁹, como en la segunda forma. En el aburrimiento profundo la existencia queda remitida al horizonte originario de la temporalidad. El ente en su conjunto se deniega desde el horizonte unitario del tiempo, articulado por la atención (*Hinsicht*), la consideración retrospectiva (*Rücksicht*) y la intención (*Absicht*).²¹⁰

Si la referencia extática al ente ha sido cortada por el propio horizonte unitario del tiempo, ello implica que la existencia no puede llegar significativamente al ente. “El ente se nos sustrae, pero sigue quedando como el ente que es”²¹¹. ¿Qué significa esta sustracción del ente? Evidentemente, como Heidegger ha destacado, el ente sigue ahí, pero se ha cortado, suspendido, la posibilidad de que la existencia establezca un vínculo significativo con el ente. El ente solo desaparece significativamente. ¿Pero cómo puede desaparecer el ente, ahí presente, significativamente? No se trata de que las intenciones significativas queden vacías de todo contenido óptico, ni de que el ente no pueda satisfacer nuevas intenciones significativas que provendrían de la experiencia fundamental. Más bien, no hay intenciones significativas: “El temple temple de tal modo que la existencia así templada no es capaz de esperar nada en ningún sentido del ente en su conjunto, porque en el ente no hay ni siquiera nada que incite”²¹².

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ GA 29/30, 196/169.

²⁰⁹ GA 29/30, 187/188-163.

²¹⁰ GA 29/30, 218/188.

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² GA 29/30, 221/190.

Pero ¿puede acaso la existencia esperar algo en el aburrimiento profundo? ¿Podemos proyectar algún tipo de expectativa en este abismo donde la existencia se encuentra sumergida? ¿Por qué el ente no cautiva en absoluto en el aburrimiento profundo? Los motivos deben ser radicalmente diferentes a la dejadez que la existencia experimentaba en la segunda forma del aburrimiento a partir del estar detenido del tiempo. No se trata en el aburrimiento profundo del tiempo detenido ni del anulamiento de dos éxtasis temporales a partir del otro éxtasis, como en la segunda forma, donde el presente cortaba su vínculo del pasado y del futuro. Aquí todavía es posible encontrar intenciones significativas frustradas. En el aburrimiento profundo no solo el ente no cautiva, sino que no puede cautivar en absoluto porque las intenciones significativas resultan denegadas ya en su mismo posibilitamiento, de modo que no pueden llegar al ente y resultar frustradas como en la segunda forma.

Esto permite entender la radical diferencia del aburrimiento profundo con otras formas de aburrimiento. En el aburrimiento “por esto” o “por aquello”, la intención significativa no queda satisfecha en el ente ahí presente en las circunstancias específicas de la situación. En el aburrimiento profundo no solo no hay recuerdo ni expectativa, es tan radicalmente aburrido que de la existencia no emerge ninguna intención significativa desde el horizonte unitario del presente, del pasado y del futuro. Precisamente porque no hay intenciones el ente puede sustraerse. Y se sustrae *en su conjunto* porque las intenciones significativas quedan suspendidas en su triple posibilidad temporal: no hay atención (Presente), ni consideración retrospectiva (Pasado), ni intención (Futuro). Con ello la existencia queda confrontada con el horizonte temporal (*Zeithorizont*) en cuanto tal:

Lo *cautivador* no es otra cosa que el *horizonte temporal*. El tiempo cautiva la existencia, pero no en calidad de tiempo detenido a diferencia del flujo temporal, sino el *tiempo más allá de tal fluir y de su estar detenido*, el tiempo que, en cada caso, es la *existencia misma en su conjunto*. Todo este tiempo, en tanto que un horizonte, cautiva. Cautivada por el tiempo, la existencia no puede llegar al ente que,

en este horizonte del tiempo cautivador, se *está mostrando como lo que se deniega* en su conjunto.²¹³

Se produce aquí un giro desde la comprensión significativa hasta la confrontación de la existencia con el horizonte temporal en tanto fuente de sentido originario y posibilitamiento de toda intencionalidad significativa. La existencia no puede llegar al ente porque queda cautivada (*gebannt*) por el horizonte temporal. El movimiento retrospectivo de la existencia desde la significatividad hasta el sentido originario debe entenderse a partir del horizonte temporal, que corta la posibilidad de que la existencia llegue significativamente al ente y, por tanto, esta queda expuesta a un vacío de contenidos significativos.

Heidegger emplea varios términos para explicar esta situación como el sustantivo *Bann* (encantamiento o hechizo)²¹⁴ y el verbo *bannen* (cautivar). Por ejemplo, la sustantivación *Bannende* (cautivador), la adjetivación *gebannt* (cautivado) que proviene del participio segundo del verbo *bannen*, y la sustantivación de esta adjetivación con su correspondiente combinación con el verbo *sein*: *Gebanntsein* (ser cautivado). Alberto Ciria traduce todos estos términos a partir de la forma verbal “anular” y mantiene este significado en sus posibles sustantivaciones y adjetivaciones dependiendo del contexto.²¹⁵

Sin embargo, como el mismo traductor expone, la traducción de *bannen* como “anular” puede generar confusiones.²¹⁶ El horizonte temporal, en tanto fuente de sentido originario, jamás podrá *anular* ni la existencia ni el ente. Heidegger es explícito en este punto, como ya hemos referido anteriormente: “El ente se nos sustrae, pero sigue quedando como el ente que es”²¹⁷. Tampoco la existencia

²¹³ GA 29/30, 221/190-191. (Traducción modificada)

²¹⁴ Ejerciendo quizás una innecesaria violencia sobre el lenguaje en este caso, podríamos traducir también este término como “cautivación” para mantener la misma raíz en el verbo y los sucesivos adjetivos que se explicarán a continuación.

²¹⁵ Por ejemplo: anulador (*Bannende*), anulado (*gebannt*), estar anulado (*Gebanntsein*) y fuerza anuladora (*Bann*).

²¹⁶ Alberto Ciria da razones de esto cuando explica su traducción de *bannen* por anular. Al respecto comenta: “En este sentido lo traducimos como ser anulado, no como ser aniquilado, sino como ser hechizado, quedar embelesado por algo de modo que ya no se es capaz de reacción” (GA 29/30, 188, Nota 4) Tomando en la claridad del traductor en el asunto, nos parece como mayor razón poco atinada su traducción de *bannen* como anular.

²¹⁷ GA 29/30, 218/188.

resulta anulada, de modo que no tiene caso hablar de la “fuerza anuladora” del horizonte temporal.

La existencia, en el aburrimiento profundo, sigue *ahí* en medio del ente, aunque, como afirma Heidegger, “(...) ya solo cuelga (*hängt*) en medio del ente que se deniega en su conjunto”²¹⁸. ¿Qué significa este “colgar” (*hängen*)? El ente no significa “nada” para la existencia, porque esta, sumergida en el aburrimiento profundo, ha quedado cautivada, o bien “encantada”, por el horizonte temporal en cuanto tal.

En el aburrimiento profundo el ente se deniega en su conjunto significativamente y la existencia queda cautivada por el horizonte temporal como ámbito originario de libertad ante la cual se abren todas las posibilidades de la existencia. Heidegger afirma: “Así se evidencia que el ser dejados vacíos sólo es posible como el ser cautivados por el horizonte temporal en cuanto tal, y que en este estar cautivada la existencial ente se puede sustraer y denegar a ésta”²¹⁹. La apatía (*Apathie*) e insensibilidad (*Gefüllosigkeit*) que en el aburrimiento profundo experimenta la existencia para con el ente, donde todo da igual (*gleichgültig*) desde el punto de vista comprensivo, es reemplazada por el cautivar (*bannen*) y saturar (*sättigen*) que ejerce el horizonte temporal sobre la existencia.

Confrontada con el horizonte temporal, la existencia queda abierta al misterio originario del ser, que se mantiene horizontalmente rehusado como condición de posibilidad de la constitución de significados ónticos. Desde su ocultamiento para la comprensión, el horizonte temporal se manifiesta solo horizontalmente —sin aparecer o mostrarse en sí mismo—, en tanto posibilita la aparición significativa del ente. “La existencia no está presente al lado de las otras cosas, sino que a través de la manifestabilidad de todo el horizonte temporal queda colocada en medio del ente”²²⁰.

²¹⁸ GA 29/30, 210/182.

²¹⁹ GA 29/30, 221-222/191. (Traducción modificada)

²²⁰ GA 29/30, 224/192. (Traducción modificada)

Si el sentido en tanto horizonte es la condición de posibilidad del comprender significativo, como ya vimos que Heidegger señala explícitamente desde el § 32 de *SuZ*, es evidente que no pueda ser alcanzado estructuralmente por el propio comprender, solo se abre fenoménicamente en la libertad del temple de ánimo fundamental.²²¹ Sumergida en el aburrimiento profundo, la existencia ha queda cautivada y retenida por el ámbito de libertad de sentido que le proporciona el horizonte temporal. Lo que anuncia el tiempo denegando es la libertad de la existencia en cuanto tal: “Pero lo que cautiva en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado (...) nada menos que la libertad de la existencia en cuanto tal”²²².

Confrontada con esta libertad originaria, la existencia se confronta con la posibilidad de asumirse como ser-ahí en cuanto tal. No se trata aquí de que la existencia asuma una posibilidad determinada, sino de que se decide pura y simplemente a ser ese ahí del ser, en cuanto custodio, guarda, del misterio originario. Pero tampoco hemos de entender ese misterio originario y su custodia por parte de la existencia en términos místicos. Cuando la existencia se asume como ahí del ser, deviene libre para el horizonte de sentido que articula todas las posibilidades significativas determinadas. ¿Qué significa este “devenir libre para el horizonte de sentido”? Asumirse como el fundador de la verdad en sus múltiples, plurales, heterogéneas, equívocas y revocables posibilidades significativas.

El hombre habita originariamente en la *inter*-referencia entre sentido y significado. Asumiéndose como ahí del ser la existencia cuida del sentido como fuente originaria de significado. Mientras que la otra posibilidad radica en mantenerse aferrado a significados constituidos —al ente— sin atender a la libertad de sentido que proviene del horizonte temporal originario -olvido del ser. Pero ¿cómo se produce esta “liberación” del Dasein?²²³ Heidegger responde: “Pues esta libertad del Dasein solo está en el liberarse del Dasein. Pero el liberarse del Dasein

²²¹ Como el inalcanzable horizonte de un atardecer, que se rehúsa a la comprensión, pero que lo podemos experimentar en el nostálgico instante extático de la conmoción esencial.

²²² GA 29/30, 223/192. (Traducción modificada)

²²³ En el sentido del giro desde el significado (*Bedeutung*) al sentido (*Sinn*), o bien del ente al ser.

acontece solamente, cuando este se *resuelve para sí mismo*, es decir, cuando se resuelve para sí mismo como Da-sein”²²⁴.

El hombre deviene Da-sein cuando asume el cuidado del sentido originario (Ser) sin aferrarse a significados específicos, cuando cuida del ser sin atenerse exclusivamente al ente. En tanto guarda del sentido, el hombre, devenido “propriamente” Da-sein, se mantiene abierto para el ámbito originario de comprensibilidad. Por el contrario, cuando se aferra a los significados ónticos “cierra” este horizonte originario de sentido.

Con base en la distinción entre sentido, significatividad y significado que realizamos en el capítulo anterior, se pueden distinguir diferentes niveles en las estructuras significativas que van desde lo preteorético hasta lo teórico y desde lo individual hasta lo epocal. Quizás pueda parecer absurdo *asumir la decisión* de mantener abierto el ámbito de sentido originario para orientar significativamente nuestro trato preteorético con los útiles. Es probable que en el caso del trato que establecemos con un vaso, una mesa o un bolígrafo no sea tan evidente lo que puede significar mantenerse abiertos para el horizonte de sentido. Sin embargo, nuestros prejuicios raciales o de género, que también se fundan en estructuras de significación, de igual forma orientan preteoréticamente nuestra conducta respecto a los otros seres humanos y respecto a la totalidad del ente.

Los diferentes niveles de la significatividad, de acuerdo con lo que Heidegger señala remitiéndose a Scheler, tiene que ver con las diferentes posibilidades de descubrimiento del ente —o bien de “descubribilidad” (*Entdeckbarkeit*)—. ²²⁵ Cada forma o posibilidad de descubrimiento del ente se basa en diferentes estructuras de significación, que probablemente pudiesen indicarse desde diferentes niveles,

²²⁴ GA 29/30, 223/192. (Traducción modificada)

²²⁵ Cfr. GA 26, 213/196. Para una aproximación a la influencia de Scheler en el pensamiento heideggeriano Cfr. Ricardo Gibu Shimabukuro, “Elementos schelerianos en el Kriegsnotesemester (1919) de Heidegger”, en Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 25-50), BUAP-ALDVS, Puebla, 2016.

aunque sería una tarea interminable —desde lo preteorético hasta lo sagrado o sacramental, desde lo individual hasta lo epocal—. ²²⁶

Evidentemente el horizonte de sentido originario nunca se encuentra totalmente cerrado. Se trata más bien de que el hombre no se vuelve a este ámbito originario para atender a las plurales y equívocas posibilidades que están contenidas en él, y solo se atiende a los significados ya constituidos ópticamente, tomándolos como un criterio de legitimidad universal y atemporal (Metafísica).

Este horizonte temporal es el fundamento originario del sentido y el carácter ontológico primario de las distintas constelaciones de significatividad que se abren, por ejemplo, históricamente. Aunque a cada época pertenece un horizonte de significatividad que articula sus estructuras de significación, el conjunto de los horizontes de significatividad epocales se fundan en el horizonte total de la temporalidad originaria. Mientras los horizontes epocales se mueven ya en significaciones que estructuran el comportamiento cotidiano para con el ente en contextos determinados, el horizonte temporal provee el marco originario de sentido a partir del cual un significado puede constituirse en tanto significado, esto es, el horizonte temporal es la condición de posibilidad del aparecer en cuanto tal.

El sentido originario en tanto horizonte temporal se alcanza en el movimiento de liberación que los templos de ánimos fundamentales ejecutan en la existencia. El aburrimiento profundo posibilita este liberarse de la existencia donde el hombre se transforma en Dasein y se asume como ahí del ser. “Pues esta libertad de la existencia solo está en el liberarse de la existencia. Pero el liberarse de la existencia

²²⁶ La tarea que indicamos aquí y que nos parece de suma importancia excede los propósitos de esta investigación. El desarrollo temático de la pregunta de cómo a partir del horizonte de la temporalidad originaria se constituyen los diferentes niveles de la significación y la pluralidad de horizontes significativos que en ello se encuentran coimplicados, involucra no solo un análisis de la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Heidegger, cuyas bases procuramos presentar en esta investigación, sino también y, de modo fundamental, una inmersión en la fenomenología genética de Husserl. En esa dirección se concentran una buena parte de las investigaciones de Roberto Walton (Cfr. Roberto Walton, *Horizonticidad e historicidad*, Aula, Cali, 2019)

solo sucede en cada caso cuando esta se resuelve para sí misma, es decir, cuando se abre para sí misma como Da-sein”²²⁷.

En la experiencia fundamental del temple de ánimo la existencia alcanza el “éxtasis instantáneo” que la coloca entre la amplitud del horizonte temporal y la simplicidad del actuar esencial. El horizonte temporal queda reunido para la existencia en el instante (*Augenblick*) del resolverse. “El instante no es otra cosa que la mirada de la resolución en la que toda la situación de un actuar se abre y se mantiene abierta”²²⁸.

Cautivada anímicamente por el horizonte temporal, la existencia no puede reflexionar,²²⁹ de modo que solo puede resolverse por lo que esa experiencia fundamental le revela. Resolverse implica seguir al temple de ánimo que invade radicalmente a la existencia. La libertad se alcanza cuando las estructuras de significación no bloquean esta experiencia originaria. Inmersos en el éxtasis instantáneo del aburrimiento profundo, la existencia es libre porque ante ella se abre el ámbito de sentido originario en toda su amplitud. Sin embargo, el hombre es forzado por el temple de ánimo a esta libertad originaria: “El *forzamiento del Dasein al vértice de lo propiamente posibilitador* es el ser forzados *por el tiempo cautivador a este mismo* a la propia esencia de este, es decir, *al instante* en cuanto posibilidad fundamental de la propia existencia del Dasein”²³⁰.

Pero ¿puede alcanzarse la libertad originaria en el ser forzados (*Hingezwungenheit*) a un resolverse que se nos presenta como un mandato irrevocable? El aferrarse a significados ónticos o bien el dirigirse hacia el ámbito de sentido originario no pueden entenderse como dos posibilidades que cuelguen de la voluntad personal. La confrontación con el horizonte temporal se produce a partir de la resonancia que ejerce en la existencia el aburrimiento profundo y no a partir

²²⁷ GA 29/30, 223/192. (Traducción modificada)

²²⁸ GA 29/30, 224/192. (Traducción modificada)

²²⁹ “El horizonte temporal cautiva la existencia, de modo que ella ya no puede seguir al ente, en medio de lo cual se encuentra en todo momento, ya no ve ni busca ninguna posibilidad de reflexionar, concretamente en atención a sí misma, dentro de esto ente en medio de lo cual está colocada” (GA 29/30, 226/194. Traducción modificada)

²³⁰ GA 29/30, 224/193. (Traducción modificada)

de una volición personal. La radicalidad de la resonancia del temple porta consigo el resolverse de la existencia ante el cual pareciera que no hay elección posible. Ante el desafuero del temple no hay posibilidad de reflexión ni de elección. Y es justamente en esta ausencia de reflexión y de elección que, según Heidegger, la existencia alcanza la libertad originaria en tanto se desfonda abismalmente.

Precisamente como lo tematizamos en el capítulo anterior, la libertad debe entenderse como esencia de la trascendencia, esto es, como el oscilar originario del Da-sein entre el horizonte de sentido y las posibilidades significativas. En este sentido Heidegger comenta en *VWG*:

La libertad es el fundamento del fundamento (...) Pero en cuanto tal fundamento, la libertad es el no-fundamento, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino.²³¹

Hay varios conceptos que resultan decisivos para el análisis: abismo (*Abgrund*), libertad (*Freiheit*), horizonte temporal (*Zeithorizont*) sentido originario (*ursprünglicher Sinn*), trascendencia (*Transzendenz*) y destino (*Schicksal*). ¿Cómo entender su relación e interreferencia más allá de que estos conceptos nombran un mismo fenómeno? La temporalidad es horizontal porque carece de cualquier contenido. Provee únicamente el ámbito de sentido a partir del cual la existencia puede aprender un significado en tanto significado en la medida que se remonta trascendentemente a este horizonte. En la existencia siempre es ejecutada esta trascendencia originaria desde el horizonte temporal hacia el ente para poderse comprender a sí misma y al ente en medio del cual se encuentra.

Desde diferentes caminos se trata del único y mismo fenómeno del ser que jamás podrá ser aprehendido como un contenido determinado, sino en su carácter transitivo, abismal, horizontal y de rehusamiento. El aburrimiento profundo jamás nos podrá colocar ante el ser como un “sí mismo”, sino en el “entre” de la amplitud del horizonte temporal y el instante del actuar esencial, esto es, en el “entre” del

²³¹ GA 9, 174.

horizonte de sentido —horizonte temporal— y el instante en el que se abren las posibilidades significativas que resultan esenciales para la existencia. En este “entre” la existencia alcanza la oscilación originaria a través del esenciamiento del temple de ánimo. Este deviene fundamental cuando es capaz de conducir a la existencia a la abertura del “entre” para que oscile y contraoscile. Así lo declara Heidegger en lo que podríamos considerar como una de sus más sobresalientes definiciones del templar (*stimmen*):

(...) el que nosotros, el que el Dasein en nosotros oscile hacia la amplitud del horizonte temporal de su temporalidad; y que así justamente sólo pueda contraoscilar armónicamente hacia instante del actuar esencial. Este oscilar en el “entre” de tal amplitud y tal vértice es el templar, este aburrimiento como temple de ánimo.²³²

La oscilación que alcanza la existencia en el aburrimiento profundo se dirige hacia afuera, hacia la amplitud del horizonte temporal, y en este dirigirse hacia afuera “sintoniza” con el instante, en cuyo vértice quedan reunidos las tres dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro. En el horizonte de la temporalidad se abre la excedencia originaria del sentido, así como la posibilidad de la revocabilidad de toda posibilidad fáctica. La apertura del horizonte temporal emplaza a la existencia, no obstante, al instante de la resolución. El instante proporciona la posibilidad del vínculo, es la negación de la libertad, la contralibertad propia de la trascendencia que ya referimos al finalizar el capítulo anterior. La existencia está forzada al instante, esto es, está forzada por la amplitud del horizonte temporal a la resolución en el instante como cumplimiento del doble movimiento de la trascendencia.

¿En qué consiste, sin embargo, el privilegio del “vínculo” significativo instantáneo a diferencia de los vínculos significativos en los que permanecemos absortos cotidianamente? Heidegger comenta: “Pero este resolverse de la

²³² GA 29/30, 227/195. (Traducción modificada): „(...) daß wir, daß das Dasein in uns in die Weite des Zeithorizontes seiner Zeitlichkeit hinausschwingt und so gerade nur einschwingen kann in den Augenblick des wesentlichen Handelns. Dieses Schwingen im Zwischen solcher Weite und solcher Spitze ist das Stimmen, diese Langeweile als Stimmung“.

existencia por sí misma, es decir, a ser en cada caso en medio del ente lo determinado que se le encomienda ser, este resolverse es el instante”²³³. Que el horizonte completo de la temporalidad quede reunido en el instante significa que el hombre puede establecer el vínculo significativo con su destino desde la libertad del horizonte de lo posible. Desde la apertura del ahí, desde la apertura del claro, el hombre, que se ha comprendido en la posibilidad propia de su ser como el ente que es, como *Da-sein*, asume su finitud y se vincula originariamente con su destino a partir de la potencia de lo posible.

Mientras que las remisiones extáticas de la angustia en *SuZ* solo brindaban la base fenoménica para el develamiento de la temporalidad extática en tanto horizonte para la comprensión del ser del *Dasein*, con el análisis del aburrimiento se alcanza retrospectivamente la base fenoménica para la tematización fenomenológica del sentido del ser a partir el tiempo. Si el aburrimiento remite a la existencia a la oscilación entre horizonte e instante, esto significa que en el aburrimiento la temporalidad total —y no solo la temporalidad extática— se temporiza originariamente: “Lo que aburre en el aburrimiento profundo (...) lo único y propiamente aburridor, es la temporalidad en una determinada forma de su temporización”²³⁴.

Además, en la apertura fenoménica de este oscilar, hay también una evidencia originaria de la trascendencia del *Dasein*: aburrirse solo puede significar que el hombre se remonta desde el ente concreto que se hunde en un “vacío” de significado, hasta el horizonte temporal que cautiva, para desde este horizonte abarcar al ente en su conjunto y retornar luego a él, a partir de las posibilidades asumidas en el instante, en tanto reunión del triple horizonte de la temporalidad.

En tanto la temporalidad se temporiza originariamente en el aburrimiento profundo, se alcanza con este temple de ánimo la base fenoménica para la exposición fenomenológica de la trascendencia que tiene lugar en el *Dasein*. El oscilar entre horizonte e instante no hace más que poner de manifiesto la abertura

²³³ GA 29/30, 224/192. (Traducción modificada)

²³⁴ GA 29/30, 237/202. (Traducción modificada)

entre *Da* y *sein* al interior del *Da-sein*, donde el horizonte se corresponde con el ahí (*Da*) y el instante con el ser (*sein*). El horizonte de la temporalidad es la condición de posibilidad de la reverberación y apropiación comprensiva del ser en el instante por parte del hombre, así como de su proyección fenomenológica. Solo en el instante asumido deviene el hombre *Da-sein*.

Pero ¿no es esta escisión entre “ahí” y “ser” la escisión entre mundo y poder-ser propia de la constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo? El ser-en (*In-sein*) que tematizamos en el capítulo anterior ¿no se refiere precisamente a esta escisión en la que el *Dasein* oscila y contraoscila originariamente? ¿No se trata con ello del esclarecimiento de la plenificación del poder-ser del *Dasein* a partir del horizonte coabierto del mundo? El planteamiento de estas interrogantes nos introduce directamente en la concepción heideggeriana del mundo, que en el curso de 1929/1930 alcanza una de sus más sobresalientes tematizaciones como consumación del giro metaontológico al que nos referimos en el capítulo anterior. Sin embargo, esta consideración solo podrá entenderse en el marco de desarrollos temáticos que tienen lugar en textos como el ya referido *VWG* y *WM*.

§ 13. Mundo, finitud y filosofía: hacia una metafísica del tiempo

Como ya explicamos, en el horizonte de la temporalidad se funda el primer momento estructural del aburrimiento: el ser dejados vacíos. Solo porque el ente se deniega en su conjunto, sobresale como tal este “en conjunto” (*im Ganzen*), esto es, la “forma pura” de la comprensibilidad del ente en cuanto tal. El “en conjunto” tiene el carácter del sobrepasamiento y de la amplitud. La confrontación con el horizonte temporal es una confrontación con esta amplitud sobrepasante en tanto forma pura del aparecer de lo que aparece, en el que se alcanza una visión del “en conjunto” desde el cual la existencia puede llegar ya siempre y en cada caso al respectivo ente. Pero lo sobrepasado como tal en el “en conjunto” no es solo el ente, sino también la existencia que siempre se halla ya en medio del ente. En un sentido ontológico el

“en conjunto” es entonces el vacío originario a partir del cual la existencia puede llegar al ente y a sí misma significativamente.

¿No se mienta entonces con este “en conjunto” el “mundo” en tanto condición de posibilidad de la manifestación comprensible del ente? ¿No habíamos dicho en el capítulo anterior que el mundo es la condición ontológica de posibilidad del descubrimiento respectivo del ente y que además el mundo se encuentra fundado en el horizonte ekstemático de la temporalidad? Efectivamente, “a esta amplitud de este “en conjunto” que se manifiesta en el aburrimiento profundo la llamamos mundo”²³⁵.

Con el develamiento del mundo a partir del temple de ánimo del aburrimiento profundo se logra el acceso fenomenológico a la condición de posibilidad de la manifestabilidad del ente en cuanto tal, esto es, a la manifestabilidad en cuanto tal, al aparecer en cuanto tal del ente en su conjunto. El mundo, por tanto, posibilita el acceso significativo al ente a partir de una previa comprensión del ser, en la que el ente se manifiesta comprensiblemente en su conjunto.²³⁶ Que el hombre exista en la oscilante interreferencia entre horizonte e instante solo puede significar que el hombre existe mediante la configuración del mundo: “el hombre, en la esencia y en el fundamento de su existencia, es configurador de mundo”²³⁷. En ello radica el acontecer fundamental de la existencia. Constituir un mundo significa existir en la diferencia ontológica, esto es, en la diferencia entre ser y ente.²³⁸

Por tanto, la constitución del mundo contiene tres características fundamentales: 1) el ofrecerse de la existencia a una vinculatoriedad (*Verbindlichkeit*), 2) el completamiento (*Ergänzung*), y 3) el descubrimiento del ser del ente.²³⁹ En el caso de la vinculatoriedad Heidegger se refiere al vínculo significativo que la existencia siempre establece con el ente respectivo. Con el completamiento se trata del carácter horizontal del mundo. La posibilidad del vínculo

²³⁵ GA 29/30, 251/217.

²³⁶ Cfr. GA 29/30, 412/343.

²³⁷ GA 29/30, 418.

²³⁸ Cfr. GA 29/30, 519-520/423-424.

²³⁹ GA 29/30, 511/417.

radica en el descubrimiento originario del ser a partir del horizonte sobrepasante y omniabarcador del mundo. Que el ser quede descubierto significa que el ente puede ser articulado comprensivamente en las diferentes y múltiples regiones ontológicas.²⁴⁰ El ser aparece precisamente en el “entre” que se halla entre mundo y ente. Descubrir el ser significa entonces existir en el “entre” como Da-sein, esto es, llegar comprensivamente al ente a partir del horizonte del mundo.

La articulación de esta triplicidad radica en el “pro-yecto”, en cuanto estructura fundamental del acontecer de la existencia. En el “pro” del “pro-yecto” se pone de manifiesto ese poder-ser que se adelanta hacia lo real posible. La partícula “yecto” se refiere, por el contrario, a que todo adelantarse lo hace siempre desde un horizonte codescubierto, esto es, desde un ámbito de posibilidad (*Ermöglichung*). El proyecto es, entonces, como Heidegger lo denomina, un retorno que arranca (*fortnehmende Zukehr*), que establece el vínculo (*Bindung*) entre el horizonte de posibilidad pre-descubierto, esto es, el mundo, y lo real posible en cada caso: el ente respectivo. Con el proyecto el horizonte de posibilidad alcanza un límite en lo real posible en cada caso. La posibilidad de la libre vinculatoriedad se articula mediante el proyecto. En el proyecto el hombre constituye, abre, forma un mundo. Que el hombre es formador de mundo, tesis central al menos en la segunda parte del curso de 1929/1930, no es más que expresar el carácter trascendente del Da-sein, como Heidegger afirma en *VWG*: “Que «el Dasein trasciende» quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser”²⁴¹.

²⁴⁰ “(...) Este ‘en su conjunto’ no está cortado a la medida de un ámbito particular o siquiera de un tipo particular de ente, sino a la inversa, que este ‘en su conjunto’, el mundo, permite precisamente la manifestabilidad de entes múltiples en sus diversas conexiones de ser: otros hombres, animales, plantas, cosas materiales, obras de arte, es decir, todo lo que somos capaces de encontrar como ente.” (GA 29/30, 513/419). Recuérdese que el problema de la articulación de los diferentes modos de ser a partir de la idea del ser en general Heidegger lo considera en GA 24 uno de los problemas fundamentales de la fenomenología (Cfr. GA 24, 24/43).

²⁴¹ GA 9, 158/136. Recordemos que la tesis principal que Heidegger defiende en la segunda parte del curso de 1929/1930 es que, a diferencia de la piedra y del animal, el hombre es formador de mundo (*Mensch ist weltbildend*). Por otra parte, Enrique Muñoz considera que es en el esclarecimiento de la estructura del proyecto en el curso de 1929/1930 que se alcanza la conversión del hombre al Dasein como un paso decisivo para el giro (*Kehre*) heideggeriano hacia el pensar ontológico (Cfr. Enrique Muñoz, Heidegger y la pregunta por el hombre, *Veritas*, vol. II, no. 16, 2007, pp. 91-105).

Pero ¿en qué consiste la vinculatoriedad en sí misma? ¿Cómo el proyecto vincula el horizonte de posibilitación y lo real posible? ¿Cómo el proyecto vincula mundo y ente? ¿En qué consiste el oscilar y el contraoscilar del proyecto? El proyecto vincula mediante la comprensión del ser. Comprender ser significa existir en la vinculatoriedad entre mundo y ente, entre horizonte de sentido y posibilidad significativa: “El *proyectar*, en tanto que este *desencubrir la posibilitación* es el auténtico *acontecer esa diferencia entre ser y ente*. El proyecto es la irrupción en este «entre» de la diferencia. Él posibilita por primera vez a los diferentes en su diferenciabilidad. El proyecto *descubre el ser del ente*”²⁴². Y más adelante destaca Heidegger que en el proyecto “(...) *acontece el dejar imperar el ser del ente en el conjunto de su vinculatoriedad en cada caso posible. En el proyecto impera el mundo*”²⁴³.

Pero ¿no se manifiesta en el proyecto el carácter extático de la existencia? ¿No se refiere Heidegger con este retorno que arranca a la salida extática de la existencia hacia el futuro y hacia el haber-sido? Efectivamente, el proyecto es ese adelantarse extático hacia el futuro a partir del extático retrotraerse hacia un haber-sido. Pero con esto ¿no estamos diciendo lo mismo que lo ya expuesto en el análisis de la temporalidad extática en *SuZ*? Mientras que en *SuZ* el descubrimiento del ente se entendía como una presentación (*Gegenwärtigen*) a partir de la correlación extático-esquemática del presente, esto es, la presentación del ente en cuanto salida extática hacia él solo es posible a partir del horizonte esquemático de la presencia que se articula unitariamente con los horizontes esquemáticos del futuro y haber-sido, en el último párrafo de GA 29/30 se produce una transformación en la correlación extático-esquemática del presente que implica una reconceptualización de la existencia.

En el § 76 de GA 29/30 el mundo, en tanto horizonte de sentido para la comprensión del ser, no aparece fundado primariamente en el éxtasis del futuro, sino en el retrotraerse extático de la existencia, esto es, en el éxtasis del haber-sido,

²⁴² GA 29/30, 529/430. (Traducción modificada)

²⁴³ GA 29/30, 530/431.

mientras que el descubrimiento del ente no se funda en la correlación entre presentación-extática y presencia-esquemática, sino en el adelantarse extático hacia una posibilidad real. El proyecto es como tal el “tránsito” extático desde el haber-sido hasta el futuro en el que se descubre el ente a partir del mundo previamente abierto. El tránsito es la vinculatoriedad, la comprensión del ser. Solo el que transita en el sentido indicado puede comprender algo así como el ser. Transitar desde la apertura del mundo al descubrimiento del ente mediante la comprensión del ser es el significado esencial del acontecer de la existencia del Da-sein. Pero en el tránsito el Dasein no está presente en el sentido de algo real inamovible, sino que siempre salta desde el haber-sido hasta el futuro para volver a remontarse oscilantemente al mundo en cuanto horizonte temporal de la posibilidad.

El presente del Da-sein es siempre, por tanto, un no-presente, esto es, una ausencia. En este balanceo oscilante y contraoscilante se esencia el Dasein abriéndose al abismo: “El hombre está *extáticamente* en el tránsito y, por tanto, esencialmente “*ausente*”. Ausente en un sentido fundamental: nunca presente, sino ausente, en tanto que se des-esencia hacia el haber-sido y hacia el futuro, au-sente y nunca presente, pero existente en la au-sencia”²⁴⁴.

En cuanto el Dasein existe en el “entre”, esto es, oscilando y contraoscilando en el abismo, su esenciarse es una des-esenciación (*Ab-wesenheit*). El abismo es la abertura entre amplitud y vértice, horizonte e instante, sentido y significado, mundo y posibilidad “real”. Que la existencia se des-esencie en el tránsito significa que la amplitud llega a un vértice, que el horizonte deviene instante, que el sentido se transforma en significado y que el mundo se “concreta” en una posibilidad “real”. Pero justamente en ello consiste la finitud de la existencia: “La esencia de la unidad y la juntura de ambos (...) lo llamamos la finitud de la existencia”²⁴⁵.

²⁴⁴ GA 29/30, 531/432. (Traducción modificada). “Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher wesenhaft *>abwesend<*. Abwesend im grundsätzlichen Sinne - nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in ,die *Zukunft*, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der *Ab-wesenheit existent*.”

²⁴⁵ GA 29/30, 252/218.

Esto permite entender el sentido de la contralibertad propia del vínculo con lo posible real a partir de la amplitud del horizonte de posibilidad. La contralibertad del vínculo no es una negación de la libertad sino un liberarse lo posible en lo real a partir de la amplitud del horizonte de posibilidad. El horizonte, el mundo, en un sentido más originario, no es tampoco “en sí mismo” un ámbito de libertad. Solo hay libertad allí donde se produce el vínculo, o más bien allí donde se produce la vinculatoriedad en cuanto tránsito (trascendencia). La libertad es un liberar la fuerza de la posibilidad en la posibilidad real y ese liberar es el tránsito en cuanto trascendencia originaria de la ex-sistencia. El liberar las posibilidades en lo real solo acontece en cuanto la libertad deviene contralibertad. La posibilidad de esa vinculatoriedad radica en la finitud de la existencia que en cuanto tal libera las posibilidades a partir de su trascender originario.

El horizonte, por tanto, no cautiva en el aburrimiento profundo en el sentido de un detener o inhibir, sino como un forzar o emplazar a la realización de lo posible. Tampoco la existencia queda atrapada en el horizonte como en una visión o contemplación mística. El horizonte total de la temporalidad emplaza a la existencia a que esta se apropie de la trabazón entre mundo y ente en el instante de la resolución, esto es, a que se apropie de su abismo, de su finitud, de la comprensión finita de ser como la siempre posible revocabilidad de cualquier posibilidad significativa “real”. En el instante queda retenido el horizonte de lo posible. Asumir la finitud significa existir en la posibilidad, en la diferencia, en el balanceo, en la equivocidad, en el tránsito, en el abismo; asumir la finitud significa abismarse, retirarse desde lo real a lo posible. La finitud en cuanto tal es el vínculo entre el mundo y el ente, es la ejecución de la comprensión del ser desde el horizonte de sentido que abre el mundo. En la asunción de la finitud deviene con propiedad el hombre Da-sein.

Heidegger pregunta, “¿No es la finitud de la existencia la que resuena y nos templa del todo en el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo?”²⁴⁶ Efectivamente, en tanto “en este temple de ánimo, el abismo entero de la existencia

²⁴⁶ GA 29/30, 252/218.

se abre en medio de la existencia”²⁴⁷, en él se haya una posibilidad fenoménica eminente para una confrontación de la existencia con su propia finitud, así como para una apertura fenomenológica del mundo en tanto horizonte de la comprensión del ser en general. El carácter filosófico del temple del aburrimiento profundo radica que en él la existencia se encuentra “afectada” en el ánimo de modo esencial por su propia finitud. En este sentido el aburrimiento conduce a la existencia justamente al ámbito desde donde él mismo procede: la finitud. En cuanto la confrontación con la finitud es justamente la apertura fenoménica de esa vinculatoriedad, en el aburrimiento profundo queda coabierto, como ya explicamos, el “en conjunto”, esto es, el mundo desde el cual la existencia llega significativamente al ente.²⁴⁸

Si el aburrimiento profundo devela el mundo significa que sitúa a la existencia ante el horizonte total de comprensibilidad, esto es, ante el horizonte de la comprensión del ente “otro” y de sí misma en tanto existencia finita. Si con el aburrimiento se alcanza fenoménicamente el horizonte de comprensión del ser en general, ello implica que se obtiene la base fenoménica para toda metafísica, en tanto preguntar conceptualmente abarcador que interroga por las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad del ente en su conjunto e involucra, por tanto, al que interroga.²⁴⁹

²⁴⁷ GA 29/30, 411/342.

²⁴⁸ Recordemos que el análisis del mundo que Heidegger desarrolla en este curso lo hace a través de una exposición comparativa con la piedra, que es sin mundo y el animal que es pobre de mundo. En este sentido el carácter “reductivo” que ejerce el aburrimiento en el hombre en cuanto lo trae al horizonte de lo abierto, esto es, al mundo en cuanto el “en conjunto”, no es, como ya referimos, un inhibir como le sucede al animal con el círculo de los inhbídores, o el detenerse en una fascinante contemplación mística. El cautivar del horizonte, en cuanto traer a lo abierto del mundo, es todo lo contrario a un detenerse contemplativo, sino un emplazamiento a la asunción de la finitud en cuanto las posibilidades “reales” de la existencia a partir del horizonte de posibilidad. En tanto el aburrimiento nos trae a lo abierto del mundo y pone de manifiesto la trascendencia originaria del Da-sein, Giorgio Agamben considera que en este temple de ánimo fundamental el hombre deviene como tal Da-sein para la analítica fenomenológica, porque es sacado de la inhibición en el ente a lo abierto del mundo donde se muestra el ámbito total de lo posible. Al respecto Agamben destaca: “lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir Da-sein del viviente hombre. Pero este pasaje, este devenir-Dasein del viviente hombre (o, como escribe también Heidegger en el curso, esta asunción por parte del hombre del fardo que es, para él, el Dasein)” (Giorgio Agamben, *Op. cit.*, p. 126).

²⁴⁹ “Metafísica, conocimiento metafísico, es un preguntar conceptualmente abarcador, conceptualmente abarcador en el doble sentido de que: 1) en toda pregunta metafísica está comprendido en cada caso el ente en su conjunto; 2) quien pregunta metafísicamente está en cada caso introducido en la pregunta, es coafectado por el preguntar y por lo propio preguntado” (GA

Pero si la existencia solo puede llegar a una confrontación con el abismo de su ex-sistencia a partir de un temple de ánimo fundamental, ello supone que la filosofía y, con mayor rigor, la metafísica, en cuanto interrogar conceptualmente abarcador, deberán fundarse siempre en un temple de ánimo fundamental. La posibilidad de la apertura conceptual del mundo a partir de la fenomenología y, por consiguiente, la posibilidad de la reducción fenomenológica hacia el ser del ente, dependen de la apertura fenoménica del “en conjunto” que tiene lugar en el temple de ánimo fundamental.

¿Significa esto una salida o posible respuesta a la circularidad entre preguntar y templar? Aunque Heidegger no ofrece una respuesta definitiva hay algo que queda claro: lo proyectado en el preguntar solo se puede alcanzar fenoménica y existencialmente a partir de la apertura del temple de ánimo fundamental y, por otra parte, el preguntar en cuanto tal hunde sus raíces en la finitud de la existencia. En este sentido puede pensarse en una radicalización del preguntar a partir de la experiencia fundamental, o bien en una reapropiación de la pregunta a partir del temple de ánimo fundamental. Esta radicalización o reapropiación del preguntar acontece a su vez como una asunción de la finitud a partir del temple fundamental. Temples de ánimo, finitud y mundo conciernen de modo fundamental a la filosofía en cuanto bosquejan el lugar donde se originan óptica y ontológicamente las pocas preguntas de las que se ocupa toda auténtica filosofía.²⁵⁰

En el temple de ánimo fundamental se alcanza la necesidad (*Not*) del filosofar en cuanto carga pesada (*Bürde*), opresión (*Bedrängnis*) y misterio (*Geheimnis*) de la existencia; esta necesidad es justamente la confrontación con el “en conjunto”, con el mundo, en tanto horizonte fenomenológico para la pregunta por el sentido del ser. El mundo “oprime”, la finitud “pesa” y el misterio que resplandece en el “entre” es el “ser”.

29/30, 268/230). De modo parecido Heidegger comenta en *WM*: “Toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda pregunta metafísica queda incluido el Dasein que pregunta en la pregunta” (GA 9, 119/105). Recordemos que a la discusión del concepto de metafísica Heidegger dedica todo el tercer capítulo de GA 29/30 en los marcos de una discusión con la ontología antigua (Cfr. GA 29/30, 37-87/50-86).

²⁵⁰ Cfr. GA 29/30, 259/223.

La confrontación existencial con el mundo emplaza a la existencia a asumirse en el tránsito, desde cual la existencia se libera para sí misma porque llega a sí misma, esto es, se des-esencia. “Solo es libre quien puede darse una carga pesada”.²⁵¹ Este tránsito es justamente el traspasamiento (*Überstieg*) que en tanto trascendencia originaria constituye la mismidad del Dasein, como Heidegger señala en *VWG*: “En el traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él en cuanto él “mismo”. La trascendencia constituye la mismidad”²⁵². Que esta mismidad del Dasein debe ser entendida como ese libre trascender, lo confirma Heidegger inmediatamente después: “Pero en la medida que el Dasein existe como Mismo, y sólo en esa medida puede conducirse en relación con el ente, aunque solo siempre que este haya sido previamente traspasado”²⁵³.

En cuanto la posibilidad de la confrontación con el mundo y de la asunción de la finitud, esto es, en cuanto la posibilidad de que el hombre se asuma como el ente que originariamente trasciende proceden de la experiencia fundamental que hunde sus raíces en la temporalidad de la existencia, entonces “la temporalidad de la existencia, y por tanto la esencia del tiempo mismo, es la raíz para estas tres preguntas (mundo, finitud, aislamiento), que en sí mismas, en su unidad peculiar, acoplan la pregunta fundamental de la metafísica que nosotros designamos la pregunta por el ser: ser y tiempo”²⁵⁴. Pero, más adelante Heidegger agrega, “no se puede afirmar que este determinado temple de ánimo fundamental sea por sí mismo el único camino para estas tres preguntas. Precisamente si son realmente metafísicas, entonces tienen que poder desarrollarse a partir de todo temple de ánimo fundamental de la existencia”²⁵⁵.

En efecto, en la conferencia de 1928 *WM* Heidegger conduce la pregunta por la esencia de la metafísica a partir de la angustia, en cuanto este temple de ánimo fundamental nos revela eso otro del ente que es la nada. El oscilar originario que en

²⁵¹ GA 29/30, 248/212.

²⁵² GA 9, 138/121.

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ GA 29/30, 256/221. Hemos añadido en esta cita entre paréntesis las tres cuestiones sobre las que pregunta la metafísica.

²⁵⁵ GA 29/30, 269/231.

tanto esencia del Da-sein se revela mediante al aburrimiento profundo, Heidegger lo tematiza en la conferencia de 1928 como “un estar inmerso en la nada”²⁵⁶ (*Hineingehaltenheit in das Nichts*) a partir del fundamento de la angustia. Tanto el aburrimiento profundo como la angustia ponen de manifiesto el ámbito fenoménico de las preguntas fundamentales de la metafísica porque ambos templos de ánimo confrontan al hombre con el fenómeno originario de la trascendencia que tiene lugar en el abismo de la existencia del Dasein, esto es, en el “entre” de Da-sein.²⁵⁷

A la remisión al “entre” de la diferencia ontológica es lo que Heidegger denomina el desistimiento (*Nichtung*) de la nada.²⁵⁸ Por ello también en la angustia tiene lugar esa transmutación del hombre en Da-sein que juega un papel decisivo en el análisis del aburrimiento profundo.²⁵⁹ Aunque en esta conferencia Heidegger no desarrolla directamente un análisis de la temporalidad como tal, el emplazamiento a la asunción de la finitud que la angustia implica,²⁶⁰ presupone ya

²⁵⁶ GA 9, 115/102.

²⁵⁷ “Estando inmerso en la nada, El Dasein está ya siempre más allá del ente en su totalidad. Este estar más allá del ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose al ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo” (Ibíd). Alexander Schnell considera que aquí se produce un punto de inflexión metaontológico respecto a la tematización de la trascendencia en GA 26 porque no se considera a la trascendencia en su proveniencia del Dasein o bien fundada en la libertad del Dasein, sino que es la nada la que pone al Da-sein en una relación consigo mismo y con el ente (Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, p. 242).

²⁵⁸ “Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento (...) La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al Da-sein ante el ente como tal” (GA 9, 114/101-102). Giorgio Agamben considera que en el desistimiento se encuentra una forma de lo que será tematizado por Heidegger como claro (*Lichtung*). El desistimiento de la nada no es más que la apertura al claro originario. En esta dirección y en relación también con la conversión del viviente en Da-sein comenta Agamben: “El ser está atravesado desde el origen por la nada, la *Lichtung* es cooriginariamente *Nichtung*, porque el mundo se ha abierto solamente para el hombre a través de la interrupción y la aniquilación de la relación del viviente con su desinhabidor” (Giorgio Agamben, *Op. cit.*, p. 129)

²⁵⁹ “Para ello es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre en su Da-sein, que toda angustia hace acontecer en nosotros” (GA 9, 113/101).

²⁶⁰ “(...) el propio ser es finito en su esencia y solo se manifiesta en la trascendencia del Dasein que se mantiene inmerso en la nada”. Y más adelante agrega Heidegger: “Solo en la nada del Dasein llega el ente en su totalidad a sí mismo de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito” (GA 9, 120/106. Traducción modificada).

la problemática del temporalidad como el ámbito que abarca los problemas fundamentales de la metafísica.²⁶¹

Heidegger se orienta a atribuirle ya de *facto* al temple de ánimo fundamental un carácter filosófico. En cuanto en el filosofar no se trata de “(...) describir la conciencia del hombre, sino (de) conjurar la existencia en el hombre”²⁶², mantener abierto el ámbito del preguntar fundamental a partir del temple de ánimo es el “ejercicio” más originario del filosofar en cuanto tal. Filosofar es entonces asombrarse y solo se asombra quien se estremece desde la radicalidad de un temple fundamental.²⁶³

Pero ¿no es justamente el asombro el temple de ánimo fundamental por excelencia, esto es, el temple de ánimo fundamental que Heidegger tematiza como portador de la filosofía griega y, por tanto, como condición de posibilidad de toda la filosofía occidental? ¿Significa ello que todo temple de ánimo fundamental es esencialmente asombro y que además el temple, más que un destino individual determina un destino histórico? El hecho de que la filosofía se mueve en el círculo de las mismas preguntas determina, según Heidegger, la historicidad propia del

²⁶¹ Como en la lección de 1928 no se aborda el tema de la temporalidad de modo directo, solo hemos hecho referencia a los elementos de esta conferencia que son relevantes para nuestro análisis. Para una aproximación a las diferentes temáticas que de esta conferencia Cfr. Jesús Rodolfo Santander *Comentario a un texto de M. Heidegger (I): ¿Pensar y decir la Nada?, La lámpara de Diógenes*, Año 4, Número 7, Vol. 4, enero-junio, 2003, Revista de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Jesús Rodolfo Santander, *Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el exámen de la angustia*, La lámpara de Diógenes, Año 5, Números 8 y 9, Vol. 5, enero-junio / julio-diciembre, 2004, Revista de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Jesús Rodolfo Santander, *Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929*, Revista de Filosofía, Año 39, Número 118, enero-abril, 2007, Universidad Iberoamericana; Boris Ferreira, *Op. cit.*, pp. 261-281; Pablo Redondo, *Op. cit.*, pp. 142-157; Romano Poci, *Op. cit.*, pp. 90-190; Pilar Giraldi, *Op. cit.*, pp. 149-172. Para un análisis comparativo entre los temples de ánimo de la angustia y del aburrimiento Cfr. Leandro Catoggio y Diego Parente, *Angustia y Aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger*, ERGO, no. 22-23, 2008, Revista de Filosofía, Universidad Veracruzana, pp. 7-24.

²⁶² GA 29/30, 258/222. Al inicio del curso del semestre de invierno de 1928/1929 Heidegger afirma de una manera parecida: “No filosofamos de vez en cuando, sino constante y necesariamente, en tanto existimos como hombres (...) Ser hombre significa ya filosofar. El Dasein humano se erige como tal ya en su esencia y no ocasionalmente en la filosofía” (GA 27, 3. Traducción propia). Posteriormente Heidegger se refiere a que el filosofar de manera originaria se funda en la trascendencia originaria de la existencia: “El Dasein humano en cuanto tal filosofa; existir significa filosofar. El Dasein filosofa porque trasciende. En la trascendencia se encuentra la comprensión del ser” (GA 27, 214. Traducción propia).

²⁶³ “Y sólo donde se da la peligrosidad del estremece se da la bienaventuranza del asombrarse” (GA 29/30, 531/432).

acontecer de la filosofía.²⁶⁴ La transformación al interior de la filosofía significa el preguntar siempre las mismas preguntas a partir de un temple de ánimo fundamental que determina el destino histórico de una época. El carácter filosófico de los temples de ánimo no radica únicamente en que despiertan el preguntar fundamental en la existencia individual sino en la vinculatoriedad epocal que ejercen:

Este acontecimiento del propio temple de ánimo fundamental, y más aún el de su elección en la intervención de la existencia del filósofo, está enraizado en la historia de la existencia (...) Si el respectivo temple de ánimo fundamental de una metafísica, y el modo y la medida en que él temple, son destino (...) entonces, después de todo, la filosofía permanece en la proximidad excepcional de un determinado temple de ánimo fundamental.²⁶⁵

Los temples orientan más bien la experiencia filosófica de una época en relación con las preguntas de la metafísica. Esta es la razón por la cual son metafísicos los temples de ánimo fundamentales. En cuanto la historia occidental es historia de la metafísica se halla esencialmente determinada por temples de ánimo fundamentales. Y justo por el hecho de que el preguntar inicial de la metafísica se encuentra fundado en el asombro, entonces toda nueva experiencia anímica fundamental deberá reconducir a ese asombro inicial en cuanto replanteamiento de las mismas preguntas de la metafísica. A lo sumo, lo que puede suceder es que el temple se encuentre reprimido, como en el caso del aburrimiento profundo, que, como Heidegger repite, dormita en los abismos de nuestra existencia actual. Dejar que el aburrimiento nos temple es liberarnos para para ese “velante estar asombrado que es el hálito de todo filosofar”²⁶⁶.

Aunque la relación entre el preguntar y el templar se esclarece en el curso a partir de la orientación histórica que adopta la tematización de los temples de ánimo, se mantiene sin respuesta cómo se completa la reducción fenomenológica en cuanto tematización expresa y aprehensión conceptual de lo abierto en la

²⁶⁴ GA 29/30, 259/223.

²⁶⁵ GA 29/30, 270/232.

²⁶⁶ GA 29/30, 531/432. (Traducción modificada)

experiencia fundamental²⁶⁷ y la posibilidad de la legitimación de la reducción desde la existencia individual del filósofo. Que la filosofía se funde en el originario carácter trascendente de la existencia que queda abierto como tal en el asombro, no explica el tránsito hacia la aprehensión temática de lo que el asombro y, por ende, cada temple de ánimo fundamental devela fenoménica y existencialmente.

No obstante, en el curso de 1929/1930 Heidegger ofrece las primeras pistas de la orientación histórico-metafísica que tomará su tematización de los templos de ánimo fundamentales. Además, no solo se consuma en este curso el giro metaontológico que analizamos en el capítulo anterior, en tanto tematización del ente en su conjunto a partir de la base fenoménica de un temple de ánimo fundamental, sino que la metaontología deviene en lo que podría considerarse una metafísica del Dasein con proporciones históricas y que implicará un abordaje de la existencia a partir del modo como la metafísica determina la historicidad occidental.

Como Alexander Schnell destaca, la tematización del mundo permite transitar desde una metafísica del Dasein hasta una metafísica de la finitud.²⁶⁸ Pero esto no hace más que confirmar que la cuestión que en el fondo resuena es el problema del tiempo. Las tematizaciones del mundo y de la finitud sientan las bases para una metafísica del tiempo que encuentra su unidad en la estructura extático-abismal del proyecto. En tanto el mundo permite explicar el horizonte de la comprensión del ser como ese horizonte de la temporalidad que se temporiza primariamente en el extático retrotraerse, es en el proyecto donde “cuaja” la temporalidad en su íntegro carácter extático-horizontal.²⁶⁹

²⁶⁷ Que la reducción fenomenológica, incluso en su carácter metafísico, solo se completa en la aprehensión conceptual del ‘fenómeno’, lo vuelve a reafirmar Heidegger en *WM*: “La metafísica es el preguntar más allá del ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto” (GA 9, 118/105).

²⁶⁸ Cfr. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, pp. 193-198. De una manera parecida Jean Greisch considera que la metafísica del Dasein reclama una filosofía de la finitud (Cfr. Jean Greisch, *Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins*, en *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Dieter Thomä (ed.), J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 2013, p. 93).

²⁶⁹ Este extático retrotraerse o remontarse hasta el mundo es también uno de los elementos que se ponen de manifiesto en el análisis de la angustia en *WM* y que confirman, una vez más, la relevancia del problema del tiempo en esta conferencia. Al respecto Schnell comenta: “El pasaje más importante de este tratado dice «*In der Angst liegt ein Zurückweichen vor...*». Se trata de un retirarse ante algo

El proyecto, en tanto vínculo entre mundo y ente, o bien entre sentido y posibilidad significativa “real”, se funda en la temporalidad total. Este es el motivo por el cual Heidegger lo denomina dispensador-anticipador (*enthebend-vorwerfend*): “El proyecto y el proyectar son en sí dispensadores para posibles vinculaciones, y vinculan en el sentido de ofrecer un conjunto dentro del cual puede realizarse esto o aquello real en tanto que real de lo posible proyectado”²⁷⁰.

En el proyecto, por tanto, se temporiza la temporalidad en tanto unidad o vínculo de haber-sido, futuro y presente; presente, que como ya referimos, debe ser entendido como au-sencia, des-esencia, o bien como el “movimiento” de trascendencia de la comprensión del ser. A diferencia de *SuZ* y los cursos de 1927 y 1928, donde el éxtasis del futuro tenía un carácter prioritario en la temporalidad, a partir del curso de 1929/1930 el presente se vuelve cada vez más relevante en cuanto es el ámbito del vínculo como tal, pero a condición de que el presente se entienda como ese “en camino a”, en cuanto dinamismo oscilante que llega a lo real desde el mundo horizontalmente abierto.

En el presente, entendido como ese abismo del oscilar entre mundo (haber-sido) y ente (futuro), es donde tiene lugar la comprensión del ser, es donde irrumpe como tal el *Da-sein* y acontece la historia. La unidad de la temporalidad que se produce en este oscilar abismal es justamente lo que Heidegger denomina en este curso el esenciarse del aburrimiento que oscila entre el ser dejados vacíos y el darnos largas, esto es, entre horizonte e instante.²⁷¹ La temporalidad se temporiza como tal en ese instante que será la forma más originaria de entender el presente.²⁷²

El enlace entre tiempo y abismo será el elemento donde se radicaliza la metafísica heideggeriana y el punto donde la metafísica del mundo y de la finitud,

o frente a algo. Lo decisivo aquí es el *zurück...vor*. En la angustia reside la retirada del *Dasein* de cara al ente en su totalidad. La preposición *vor* puede tener un sentido de frente a algo, pero también un sentido temporal. Heidegger en realidad se refiere a que los éxtasis temporales que en *Ser y Tiempo* son los modos del ser fundamentales del *Dasein*, provienen de la nada” (Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini...*, p. 242).

²⁷⁰ GA 29/30, 528-529/430.

²⁷¹ Cfr. GA 29/30, 241/207.

²⁷² Recordemos que el resultado del análisis de la segunda forma del aburrimiento era justamente ese desfondamiento de la existencia en el presente.

que encontramos en el curso de 1929/1930, deviene como tal en una metafísica del tiempo, que será reapropiada por Heidegger en el marco de la problemática de la verdad del sEr para dar cuenta del componente metahistórico de la historia del sEr.²⁷³

La posibilidad del nuevo giro (*Kehre*) estará dada por la radicalización del abismo en el que ex-siste como tal el Da-sein. La tematización del presente como au-sencia donde se produce la des-esenciación del Da-sein, no hacen más que develar algo en lo que parece insistir Heidegger desde 1928, si bien de una forma no lo suficientemente clara: la trascendencia no proviene de la comprensión del ser del Dasein, sino que el Dasein comprende ser porque trasciende en el fondo de su des-esencia. Esto significa que la trascendencia no se encuentra subordinada al contenido estructural del ser del Dasein, al cuidado, como en *SuZ*, sino que todo este ensamblaje estructural se encuentra “fundado” en el carácter abismal de la trascendencia originaria.

Por tanto, el hombre no funda el sentido como tal, más bien el sentido funda al hombre. Heidegger se reapropiará de esta tesis a partir de una reformulación y explicitación de su concepción de la verdad que desempeñará un rol decisivo en el pensar ontohistórico: el hombre está en la verdad como el juego entre ocultamiento y desocultamiento, y esto significa que la verdad exceda al hombre. El sentido es siempre excedente y no solo es el límite de las posibilidades propias del Dasein.²⁷⁴

Esto implica, además, una reformulación de la concepción horizontal del sentido que ahora no lo aprehende solamente en tanto límite, esto es, desde el más acá del horizonte como tal. El horizonte se ensambla oscilantemente en el abismo como un juego de ocultamiento y de desocultamiento. Al horizonte le es propia una

²⁷³ Como referiremos en el siguiente capítulo, Alejandro Vigo distingue entre un nivel metahistórico y un nivel propiamente histórico en el marco de la problemática del *Ereignis* (Cfr. Alejandro Vigo, *Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleiteología*, Revista de Filosofía Claridades, 12/2/2020, Asociación para la promoción de la filosofía y la cultura (FICUM) pp. 60). Nuestra intención será tematizar de modo fundamental el componente metahistórico, cuya posibilidad se encuentra en lo que hemos denominado una metafísica del tiempo.

²⁷⁴ “La verdad es más grande que el hombre” (GA 34, 75). Para una ampliación de las implicaciones del problema de la verdad el giro ontohistórico de Heidegger Cfr. Alejandro Vigo, *Meditación, historia, contención...*, pp. 45-74).

dimensión del más acá que abarca el hombre con su perspectiva, pero también le es propio ese más allá que traspasa toda perspectiva humana, esto es, ese ámbito de ocultamiento que no se alcanza a “divisar”. El horizonte brota como tal desde el abismo y por eso nunca podemos abarcarlo en su plenitud. En lo que se esconde del horizonte está contenida la excedencia originaria de sentido.²⁷⁵ La pregunta por el sentido del ser se convertirá entonces en la pregunta por la verdad del ser,²⁷⁶ como ese juego entre ocultamiento y descocultamiento en tanto temporización originaria de la temporalidad.

Que el Dasein ex-siste significa que está situado o arrojado a ese “entre” abismal, que en el curso de 1927/1928 y en *VWG* es entendido como el trascender desde la falta de fundamento (*Halt-losigkeit*) del ser-en-el-mundo²⁷⁷ y en *WM* como el trascender desde la nada. Lo que definitivamente está en juego en ese “entre” es que en él el hombre se des-esencia de forma finita,²⁷⁸ de modo que el abismo de la falta de fundamento, en el que se sostiene como tal el Da-sein, tiene un carácter esencialmente temporal. Además, como parece apuntar Heidegger con la tematización del aburrimiento en el curso de 1929/1930, el ser se dona en la abertura del “entre” a partir del abismo del tiempo, pero esta donación tiene un carácter histórico que solo puede presentarse mediante templos de ánimos fundamentales enraizados como tal en la historia del ser.

¿Significa ello que en el abismo la temporalidad alcanza un nuevo horizonte o que justamente se abre a la falta de todo horizonte posible? ¿No se alcanza en el abismo lo opuesto a la finitud del Dasein, esto es, la excedencia originaria del sentido? ¿No se abre en el abismo la eternidad en cuanto oposición al instante? Y si fuese así ¿significaría ello que el tiempo se esencia a partir del “juego” abismal

²⁷⁵ En esta dirección Roberto Walton considera que “Heidegger identifica el horizonte con la determinación y sitúa más allá lo otro del horizonte, esto es, un ámbito originario al que considera previo a la horizonticidad” (Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula, Cali, 2015, p. 455).

²⁷⁶ Cfr. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 99.

²⁷⁷ “Ser-en-el-mundo es en sí mismo falta de fundamento” (GA 27, 337. Traducción Propia). Como Heidegger agrega unas páginas adelante, esta falta de fundamento pone de manifiesto que el Dasein no es “fáctico, sino en su esencia metafísica in-fundado” (GA 27, 342. Traducción propia; Cfr. también Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 94-96).

²⁷⁸ “La finitud es el acontecimiento fundamental de la metafísica” (GA 28, 47).

entre eternidad e instante? Entonces ¿no es la metafísica del tiempo con mayor propiedad una “ontocronía” en lugar de una ontología?²⁷⁹ ¿Constituye la verdad del ser un nuevo horizonte del tiempo? Para responder a estas preguntas debemos introducirnos necesariamente en la tematización de la temporalidad en los *BzP*, tarea que acometeremos en el próximo capítulo.

²⁷⁹ Como Jean Greisch destaca, es en la confrontación que Heidegger sostiene con Hegel y en particular con la tesis hegeliana sobre la infinitud del ser en el curso del semestre de invierno de 1930/1931, que Heidegger propone entonces entender la ontología como una ontocronía (*Ontochronie*), en la medida que la comprensión del ser hunde sus raíces en la temporalidad (Cfr. Jean Greisch, *Op. cit.*, 97; GA 32, 144).

Capítulo III: El proyecto ontohistórico del sentido del sEr en el tiempo

§ 14. Hacia el oscilar abismal del Ereignis

Antes de introducirnos en el análisis del tiempo en el contexto de la problemática de la “verdad del sEr” en los *BzP*, debemos presentar de forma breve el contexto de los problemas del denominado giro (*Kehre*) del pensar heideggeriano que tiene lugar en la primera mitad de la década del 30 y que se ensambla (para no decir que queda sistematizado) de forma fundamental en los *BzP*, aunque no se pueden desconocer una serie de textos que también forman parte de esta nueva etapa y donde se encuentran desarrollados muchos de los temas que forman parte del denominado pensar ontohistórico (*Seinsgeschichtelechtes Denken*).²⁸⁰ Sin embargo, el hilo conductor para el análisis de la relación entre tiempo y sentido que desarrollaremos lo extraeremos de forma fundamental del texto de los *BzP*. No obstante, primero debemos echar un vistazo a los resultados de los análisis que hemos efectuado hasta el momento para desde este ámbito extraer entonces el contexto conceptual y problemático desde el cual es posible pensar el giro de los años 30.

En los dos capítulos anteriores llegamos a resultados parecidos: tanto en la ontología fundamental como en el giro metaontológico Heidegger se encamina a determinar el horizonte de la temporalidad como el sentido del ser. La base fenoménica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general la proporcionaron en ambos casos los temples de ánimo fundamentales. En un primer momento la angustia y posteriormente el aburrimiento, del cual nos ocupamos de forma más detallada, revelaron una conexión con la temporalidad originaria que nos

²⁸⁰ Nos referimos sobre todo a los volúmenes *Besinnung* (GA 66), *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), *Über den Anfang* (GA 70), *Das Ereignis* (GA 71).

ofreció la base fenomenénica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general, lo cual significó la posibilidad de responder a la pregunta conductora de estas dos primeras grandes etapas del pensar heideggeriano: ¿cuál es el horizonte de sentido que funda la posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein? La *Temporalität*, la unidad esquemática, la unidad ekstemática o simplemente el horizonte del tiempo se revelaron como la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein.

La comprensión del ser en general significa la comprensión significativa de todo ente, esto es, del ente que es a la mano, del ente que está presente cual objeto para la contemplación teórica, del ente que se revela en tanto naturaleza o animal, del ente que soy yo mismo y del ente que tiene el mismo modo de ser del Dasein. En el proyecto primario de la comprensión del ser quedan abiertas ya las diferentes regiones ontológicas. La tematización de la posibilidad de la comprensión del ser significó a su vez una caracterización estructural del ser del Dasein. Esto supuso remontarnos desde la ontología fundamental al horizonte de sentido de la comprensión del ser en general.

Para ello tuvimos que poner primero de manifiesto que en el pensamiento heideggeriano se encuentran implicados dos conceptos o significados fundamentales de ser: por una parte, el significado estructural y por la otra el horizontal. La pregunta por el sentido es una pregunta por el horizonte, de modo que en la posibilidad de develar ese horizonte se concentra la tarea de las dos primeras etapas del pensamiento heideggeriano. En ello consiste, además, el carácter genealógico de la fenomenología heideggeriana en cuanto persigue remontarse siempre el horizonte último de toda comprensión del ser.

Sin embargo, la tematización del horizonte implica una vuelta fenomenológico-comprensiva a la caracterización estructural que se había ofrecido previamente del ente que comprende ser, del Dasein. En la ontología fundamental la totalidad estructural del ser del Dasein quedó tematizada como cuidado, pero posteriormente y ello con la guía metódica de los templos de ánimo fundamentales se develó la trascendencia como un carácter de ser aún más originario de este ente,

o más bien como el acontecimiento fundamental de la existencia del Dasein. En la trascendencia se temporiza originariamente la temporalidad en cuanto se produce la “trabazón” entre mundo y ente, esto es, la “trabazón” entre sentido y significado. Heidegger, además, encuentra en la libertad la esencia de la trascendencia. La libertad debe entenderse en un sentido eminentemente ontológico, en tanto el darse una posibilidad significativa a partir del horizonte preabierto y coabierto del mundo.

La tematización del “trascender libre” en cuanto fundamento de la esencia del Dasein colocó la mirada cada vez más en el “entre” del Da-sein. El ser queda articulado comprensivamente a partir de su reverberación en el ahí. Existir significa, por tanto, llegar a la comprensión a partir de un ahí, de un claro, de un mundo, de un horizonte y justamente este “llegar a”, este “tránsito” es la trascendencia originaria. El Da-sein existe, por tanto, entre sentido y significado, entre mundo y ente, y en este “entre” la existencia oscila originariamente. En el “entre” encontramos el fundamento del Da-sein, pero este fundamento a su vez se nos reveló como abismo. La apertura privilegiada de los templos de ánimo fundamentales radica en que nos remiten existencialmente a ese a-bismo de la existencia.

Con este propósito desarrollamos el análisis del aburrimiento en el segundo capítulo. Desde la exposición de las dos primeras formas del aburrimiento se puso de manifiesto la relación de este templo con el tiempo a partir de dos momentos estructurales: el ser dejados vacíos y el darnos largas. Estos dos momentos quedaron articulados en la segunda forma como un mero presente que da largas en tanto el ente se deniega porque no puede ofrecer nada. En el aburrimiento profundo el ente, de una forma mayúscula, se deniega en su conjunto, de modo que la existencia queda remitida al horizonte del tiempo y emplazada por este horizonte al instante del vínculo significativo. El horizonte temporal da largas en cuanto emplaza a la existencia a liberar las posibilidades significativas reales en el instante, a partir del horizonte total de posibilitación que es entendido como mundo. Nuevamente la existencia se entiende a partir de la conjugación entre trascendencia y libertad que tiene lugar en el “entre” donde el Da-sein oscila. El énfasis en la caracterización del

“entre” como abismo aumenta. Además, a esto se añade la idea de que la esenciación del Dasein en el abismo es como tal una des-esenciación que guarda una relación fundamental con el presente entendido como au-sencia.

Todo ello no hace más que reafirmar la idea heideggeriana de la falta de fundamento o carácter abismal del Da-sein. La comprensión del ser acontece como tal en el abismo del “entre” donde el Da-sein trasciende libremente hacia el vínculo con posibilidades significativas, esto es, articula como tal el sentido a partir del vínculo con lo real. Este vínculo es además el sentido más originario de la finitud y de la relación de la existencia con el tiempo. Existir es llevar lo abierto del mundo o bien el horizonte de posibilidad de la temporalidad a una posibilidad finita real. Que la temporalidad se temporee en la libre trascendencia del Da-sein significa con igual originariedad que la temporalidad se temporeiza en la finitud. Si invertimos la perspectiva esto supone que en el horizonte tiene lugar una excedencia originaria del sentido con relación a las posibilidades “reales” con las que en cada caso puede vincularse el hombre. En el “entre” el Da-sein oscila abismalmente entre la excedencia del sentido y el instante del vínculo finito con una posibilidad real.

Tanto los análisis de la ontología fundamental como del giro metaontológico nos llevaron a ese oscilar abismal como el acontecimiento fundamental de la existencia en cuanto trascendencia originaria. Sin embargo, como destacamos al finalizar el segundo capítulo, mientras que en la ontología fundamental la trascendencia se encuentra subordinada a la comprensión del ser del Dasein, a partir del giro metaontológico y con mayor énfasis en el curso de 1929/1930 la comprensión del ser queda tematizada como una posibilidad de la trascendencia misma, de modo que la relevancia del a-bismo para la aprehensión fenomenológica de la comprensión del ser así como una caracterización estructural del ser del Da-sein resulta cada vez más relevante. Como señalamos brevemente, en la conferencia *WM* el trascender en el abismo se entiende como un trascender a partir de la nada en la que se encuentra inmerso originariamente el hombre.

Todo ello implicará un replanteamiento de la concepción horizontal del sentido que a partir de la segunda mitad de la década del treinta dejará de

entenderse en el pensamiento heideggeriano en un sentido esquemático. El riesgo de esquematizar el sentido radica en reducirlo al ente existente, como había sucedido en la ontología fundamental y también, aunque en menor medida, en el giro metaontológico.²⁸¹ Los tres horizontes de sentido fenomenológicos que quedaron tematizados para las respectivas reducciones hacia el ser del ente intramundano, hacia el ser del Dasein y hacia el ser en general, arraigaban en última instancia en el “pro-yecto” en cuanto constitución del mundo por parte del Dasein. Por tanto, los tres horizontes de sentido fenomenológicos se encontraban inscritos en la constitución existencial del Dasein y ello, además, conforme a las exigencias de la analítica existencial misma. En ello Heidegger reconoce el gran riesgo de subjetivar el Dasein.²⁸²

El giro hacia el pensar ontohistórico que se concreta a partir de 1936 no puede entenderse ni como un nuevo piso sobre el edificio que se venía

²⁸¹ Nos referimos con ello a la dependencia de la comprensión del ser general con respecto al horizonte esquemático de la temporalidad que está inscrito en la constitución existencial del ser del Dasein. Si el horizonte total para la comprensión del ser se “reduce” al esquema de la temporalidad entonces resulta difícil avistar la posibilidad de una excedencia del sentido, del cual el Dasein, en todo caso, sería su guarda. Como referimos al final del capítulo anterior, el horizonte es siempre lo que limita, de modo que si el sentido se reduce al horizonte esto significa que encuentra aquí su propio límite. Por supuesto, que el sentido debe de alguna manera esquematizarse para poder “orientar” el comportamiento significativo del Dasein, pero ello no significa que en última instancia el sentido procede o se origine en el horizonte. Aquí está el tránsito hacia lo otro del horizonte que jugará un papel tan importante en el pensar ontohistórico, en cuanto posibilidad originaria de la constitución esquemático-epocal del sentido. A esto otro del horizonte Heidegger no se refiere en la ontología fundamental, sin embargo, en GA 29/30 comenzamos a ver una inquietud cada vez más marcada por el carácter abismal del Dasein y sobre todo en *WM*, como Schnell observa y como comentamos al finalizar el segundo capítulo, hay un giro con relación a la concepción de la trascendencia que entiende a esta más bien ahora proviniendo de la nada en la que el Dasein se encuentra originariamente inmerso. Por eso nos referimos a que la radicalización del carácter abismal del Dasein obedece a un “avistamiento” de eso otro del horizonte como lo que se oculta en el abismo. En el abismo, en definitiva, siempre se produce la apertura de un claro de luz desde la oscuridad. En ese claro de luz radica la posibilidad de continuar pensando en un horizonte esquemático que “orienta” nuestra comprensión significativa de el ente, pero en la oscuridad es esconde —queda resguardado— lo otro del horizonte, esto es, la excedencia del sentido como tal. A esto es precisamente a lo que nos referiremos con el “giro” hacia la verdad del sEr y que procuraremos tematizar en este capítulo, en cuanto avistamiento —o presentimiento— de lo retenido en el “juego” originario entre donación y rechazo. El hombre (y ya no el Dasein) existe como tal en el claro, o más bien, el hombre puede comprender gracias al claro que se abre desde el ocultamiento, lo que no significa que el sentido se reduzca al hombre en cuanto ente existente, al menos “no” en su origen que remite siempre a la dimensión del ocultamiento del sEr. Nos referimos aquí el hombre y no estrictamente al Dasein, porque como veremos a continuación el Dasein debemos entenderlo ahora a partir del esenciarse del *Ereignis*.

²⁸² Cfr. GA 65, 250 (§ 132).

construyendo ni como una demolición de lo alcanzado hasta ese momento. Como ya hemos dicho en ocasiones anteriores el carácter genealógico del pensamiento heideggeriano radica en que “crece hacia abajo”, hacia las fuentes, hacia el origen, hacia el ámbito originario del sentido. No hay como tal un “enlace progresivo” entre el pensamiento anterior y las consideraciones que comenzarán a exponerse a partir de 1936. Entre una y otra etapa hay más bien fisuras y fugas que manifiestan núcleos conceptuales que serán retomados a partir de una problemática más originaria, pero cuyo centro continúa radicando en el “entre” del Da-sein.

Aunque a partir de 1936 Heidegger nos confronta también con un nuevo lenguaje, cuya intención radica en superar lo que él había diagnosticado como subjetivismo en la concepción esquemático-horizontal del Dasein, hay conceptos como abismo y oscilación que cumplirán con la exigencia de “decir” de una forma no subjetivista la relación entre ser y tiempo. De lo que se tratará a partir de 1936 será de radicalizar la excedencia de sentido que se había puesto de manifiesto en el oscilar abismal del Dasein, pero ahora como parte del problema de la verdad del sEr en una orientación ontohistórica.

Como ya referimos en el capítulo anterior, en el abismo el horizonte se abre a una doble dimensión. Por una parte, lo que se muestra, lo que limita, que como tal es el significado formal de horizonte, y, por otra parte, lo que se oculta, lo otro que excede. En este sentido, la tematización de la verdad como la tensión entre ocultamiento y desocultamiento (*a-letheia*) ocupará un rol cada vez más relevante en el pensamiento heideggeriano, y sobre todo el momento que corresponde al ocultamiento, entendido justamente como ese abismo desde donde proviene el claro (*Lichtung*) de la comprensión del ser.²⁸³

El claro, además, no es lo otro del abismo, sino que emerge más bien del abismo, de la misma manera que el desocultamiento le es arrebatado al ocultamiento y que, como Heidegger explica reiteradamente, queda formalmente expresado en lengua griega con la “α” privativa de *a-letheia*. Que el claro se abre

²⁸³ Cfr. *VWW* (GA 9, sobre todo pp. 188-198); Cfr. también la detallada y minuciosa discusión que Heidegger hace del concepto de *aletheia* en el volumen *Parménides* (GA 54, sobre todo pp. 14-96).

desde el abismo y que el desocultamiento es ganado desde un ocultamiento originario, no hace más que mostrar esa tensión que Heidegger mediante diferentes conceptos intenta esclarecer como parte del esenciarse originario del Da-sein.

Como destacamos al finalizar el segundo capítulo, Heidegger se enfoca en aprehender al Da-sein justamente como tránsito o vinculatoriedad. El ahí abierto abismalmente llega a una comprensión del ser y así se produce la des-esenciación del Da-sein. En tanto se intenta expresar esta fuga abismal del Da-sein muchos de los conceptos que se emplean para describir este “llegar a la comprensión del ser del hombre” se escriben con un guion intermedio: por ejemplo, des-esenciación, falta de fundamento (*Halt-losigkeit*) o el propio concepto de Da-sein. En este sentido y a diferencia de la ontología fundamental, es cada vez más importante el presente, entendido como au-sencia, esto es, como el devenir de la comprensión misma, como el oscilar en el “entre”.

Todos estos conceptos resultan reapropiados por Heidegger en el marco del pensar ontohistórico. El cambio fundamental radica en que no se intentará aprehender ahora al Dasein en su constitución estructural o en su neutralidad metafísica, sino al sEr en su historia y con ello el proceso de fundación como tal del Da-sein; esto es, el modo como el ser se “da” al hombre en el ahí significativamente. El sentido, por tanto, sí se abre para el Da-sein en el “entre”, pero históricamente. Con ello Heidegger pretende explicar la historia de la metafísica occidental como la sucesión de una serie de constelaciones u horizontes epocales de sentido que proceden del modo como el sEr mismo se dona al hombre en el ahí históricamente. La secuencia epocal de los diferentes horizontes de sentido se entenderá, además, a partir de la tensión originaria del sEr en su verdad, esto es, a partir de la tensión entre ocultamiento y desocultamiento del sEr, o bien, de donación y rehúso. Para dar cuenta de ello Heidegger escribirá sEr (*Seyn*) en lugar de ser (*sein*).

En esta dirección, Alejandro Vigo reconoce muy atinadamente dos núcleos fundamentales de problemas. Por una parte, el autor destaca una dimensión histórica, a la que denomina hermenéutica histórica, en cuanto exposición temática de las diferentes constelaciones epocales de sentido. Al respecto señala: “la

meditación sobre el acontecer histórico de la verdad del ser, tal como busca elaborarla el pensar ontohistórico, constituye más bien una suerte de rememoración meditativa de la «historia del sentido»²⁸⁴.

Por otra parte, Heidegger explica este acontecer histórico del sEr a partir de una estructura (cuasi-)trascendental en un nivel que Vigo denomina metahistórico y que obedece como tal a la tematización de la tensión entre ocultamiento y desocultamiento al interior de la verdad del sEr.²⁸⁵ Resumiendo los planteamientos de Vigo podríamos decir que la explicación de las diferentes constelaciones epocales de sentido, debemos buscarla a partir de un corte transversal en la historia del sentido, que da cuenta del proceso de constitución del sentido mediante una tematización de la tensión constante entre dación y rehúso del sEr en su verdad.

A esta dimensión metahistórica, que podría decirse que ontológicamente es más originaria, Heidegger la denomina la fundación del ahí y su análisis se desarrolla a partir de la tematización del originario y recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Mientras que la hermenéutica histórica, para continuar empleando los conceptos de Vigo, se refiere a una historia del sentido, en el nivel metahistórico se trata de la fundación como tal del sentido en tanto ahí donde se abre el claro de toda comprensión de ser. La fundación del sentido radica en el esenciarse del sEr a partir de la tensión originaria entre rehusamiento y dación.

Aunque aquí la pregunta conductora no se dirige al develamiento de la *Temporalität* en tanto horizonte de sentido esquemático para la comprensión del ser, esto no significa que el tiempo no desempeñe un rol fundamental.²⁸⁶ De hecho,

²⁸⁴ Alejandro Vigo, *Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleiteología*, Revista de Filosofía Claridades, 12/2/2020, Asociación para la promoción de la filosofía y la cultura (FICUM), p. 70.

²⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 60.

²⁸⁶ En este sentido Gunter Seubold y Thomas Schmaus consideran que “algo así como «el sentido del ser en general» no hay más para Heidegger ahora; «ser en general» es absurdo. Hay, de acuerdo con la perspectiva de Heidegger, las correspondientes transformaciones históricas del Ser” (Günter Seubold y Thomas Schmaus, *Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun*, en *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Dieter Thomä (Ed), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013, p. 336. Traducción propia). Sin embargo, como veremos en las próximas páginas, que no haya más para Heidegger “el sentido del ser en general” no significa que para Heidegger no siga siendo relevante la problemática de la constitución o “dación” del sentido como tal.

podemos agregar a las tesis de Vigo que las consideraciones que Heidegger despliega en este nivel metahistórico pueden ser entendidas como una metafísica del tiempo originario o bien, para emplear un término heideggeriano al cual hicimos alusión al finalizar el capítulo anterior, como una ontocronía.

La relación entre los niveles histórico y metahistórico se puede entender también como una relación más originaria entre finitud y temporalidad. El esenciarse de la verdad en tanto temporización originaria es la condición de posibilidad de la finitud de la historia. La temporización de la verdad del sEr no es más que el vínculo entre la excedencia del sentido que queda resguardada en el ocultamiento y la finitud de las constelaciones significativas epocales, o bien, no es más que el vínculo entre eternidad e instante (la fuga instantánea de la eternidad). Cada constelación epocal de sentido no hace más que poner de manifiesto la “presencia” del ser en el tiempo.²⁸⁷

En el esenciarse originario del sEr se produce, por tanto, esa tensión entre libertad y contralibertad que ya desde el primer capítulo empleamos para referirnos a la esencia abismal del Dasein, solo que el vínculo con las posibilidades significativas es reaprendido en el contexto del pensar ontohistórico como el acontecer de una determinada constelación epocal significativa o como la “presencia” de un determinado horizonte de significatividad.

El concepto que Heidegger emplea para dar cuenta de este esenciarse originario del sEr es el de *Ereignis*, que habitualmente se ha traducido al castellano como “evento” o “acontecimiento apropiador”. Que el sEr se esencia en su verdad

²⁸⁷ En esta dirección, Seubold y Schmaus argumentan: “Todos esos «conceptos de ser» se basan nuevamente en una comprensión común: Ser en tanto presencia, mantenerse en el tiempo, presente, pero este sentido común no es el sentido del «ser en general»” (Ibíd, Traducción propia, p. 337). Aunque estos autores destacan el importantísimo papel del “presente” como ámbito de apertura de las diferentes constelaciones de sentido en la historia del ser, a la argumentación que ofrecen le falta justamente la distinción que Vigo realiza de las dos dimensiones en que se mueve el pensar ontohistórico, además de la precisión de que no se trata del sentido del ser en general desde una perspectiva horizontal-esquemática. Si preguntamos por un sentido unitario de las diversas constelaciones epocales de sentido lo encontraremos en el esenciarse del sEr en su verdad o, de una manera más precisa y que todavía guarda una relación con el lenguaje de las etapas anteriores del pensamiento heideggeriano, en la temporización del sEr.

significa para Heidegger a partir de 1936 que el sEr *er-eignet*.²⁸⁸ Solo porque el sEr *er-eignet* (*das Seyn er-eignet*) hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido. ¿Pero qué significa que el sEr *er-eignet* o concretamente qué significa *Ereignis*? Las traducciones al castellano de este término lo interpretan a partir del momento estructural que corresponde a la historia del sEr misma. Con “acontecimiento” o “evento” se resalta el darse del sEr en la historia a partir de diferentes constelaciones epocales de significatividad. Sin embargo, el *Ereignis*, en cuanto esenciarse de la verdad del sEr, es la condición de posibilidad de la historia del sEr. El *Ereignis* tenemos que entenderlo con relación al componente metahistórico que condiciona la historia del sentido en cuanto tal. Por tanto, el *Ereignis* no es el “acontecer” de una o varias constelaciones de significatividad, sino la condición de posibilidad del acontecer mismo.

El *Ereignis* se refiere al juego recíproco entre ocultamiento y desocultamiento pero en la perspectiva de la fundación del Da-sein en cuanto apertura originaria del sentido. Podríamos decir que el *Ereignis* mienta la fundación metahistórica del sentido, a partir del cual es posible pensar como tal en un acontecer histórico del sentido por medio de diferentes constelaciones epocales significativas.

Este es el motivo por el cual Thomas Sheehan ha insistido en entender el *Ereignis* como una reapropiación del carácter del estar arrojado (*Geworfenheit*) que en *SuZ* es solo uno de los momentos estructurales de la constitución del ser del Dasein como cuidado. El autor reitera que la mejor forma de traducir *Ereignis* sería en todo caso como “a-propiación”, en tanto movimiento hacia un *propium* (*Eigenes*), que no es más que el claro (*Lichtung*) del sentido, de lo que ha sido originariamente lanzado, arrojado.²⁸⁹

²⁸⁸ Recordemos que en una nota al pie de una de las primeras páginas de la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger expresa que “«Ereignis» es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar” (GA 9, 316).

²⁸⁹ Cfr. Thomas Sheehan, *But What Comes Before the “After”* en *Op. cit.*, pp. 50-55; Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger...*, sobre todo p. 238. También Richard Polt se refiere a la importancia del carácter de arrojado en el marco del problema de la verdad del sEr, y a ello se refiere en un directo contraste con los peligros de la subjetivación del Dasein en *SuZ* que el propio Heidegger advierte: “El lenguaje en *SuZ* puede generar la impresión de que el Dasein es un sujeto, cuyos límites establecen las condiciones a partir de las cuales el ente mismo en cuanto objeto se presenta y que

Como Sheehan argumenta, lo que está en el centro del *Er-eignis* es justamente el Da-sein, sin embargo, nosotros agregamos que ello no debe entenderse únicamente en el sentido del ser arrojado, ni tampoco el Dasein se entiende ahora con el carácter subjetivo que tenía en la ontología fundamental. En este caso debemos incluso distinguir entre Dasein y hombre. Con Da-sein, visto desde el *Ereignis*, Heidegger se refiere ahora a la fundación del sentido en cuanto tal, del cual el hombre se apropia históricamente. El Da-sein no llega a su *propium* únicamente en la dirección del ser arrojado, del “sEr” al “ahí” (*Sein* → *Da*), sino en el recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Por tanto, al *Ereignis* pertenece también el “movimiento” del “ahí” al “sEr” (*Da* → *Sein*) y ello con igual originariedad. El *Er-eignis* no es más que el Da-sein (desubjetivado) en su recíproca oscilación y contraoscilación.

El devenir Dasein del hombre que Heidegger había tematizado en los cursos de 1928 a 1932 y al cual hicimos referencia en varios momentos del análisis del aburrimiento, se transforma ahora más bien en una tematización de cómo el Da-sein deviene hombre o, expresado de una manera más rigurosa, cómo a partir de la recíproca oscilación y contraoscilación del *Er-eignis* se abre el sentido que constituye el hombre histórico mediante diferentes constelaciones epocales de significatividad.

La idea de la oscilación (*schwingen*), que desde 1928 Heidegger había empleado para referirse a la trascendencia del Dasein, está en el centro de la problemática del *Er-eignis*, lo cual solo significa que permite una apropiación más originaria del esenciarse del Da-sein mismo, aunque Heidegger no se refiera a él

estos límites de la objetividad constituyen el ser. En oposición a esto quiere Heidegger destacar ahora que el sEr tiene lugar al mismo tiempo con el ente y con el Dasein. Muy alejado de dominar el sEr, pertenece más bien el Da-sein al sEr, porque nosotros no podemos en realidad ser nosotros mismos si no correspondemos a la exigencia de la llamada que el sEr nos dirige. Cada proyección de sentido es ya un ser arrojado. Por tanto, es imposible para el hombre determinar o crear el sentido del ser. En lugar de eso debe ser comprendido el hombre como el arrojador que ha sido arrojado (*der geworfene Werfer*) (GA 65, 304); como alguien que ha tomado necesariamente parte en el acontecer del sEr pero que no puede nunca dominar ese acontecer” (Richard Polt, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Ein Sprung in die Wesung des Seyns*, Traducción propia, en *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Dieter Thomä (Ed), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013, p. 156)

ahora en los términos de una constitución trascendental. En este sentido Heidegger comenta en el numeral 140 de *BzP* titulado *El esenciarse del sEr (Die Wesung des Seyns)*: “Da-sein «es» sólo, donde y cuando el Ser de la verdad. Un, sí el viraje, que precisamente indica la esencia del ser mismo como el *Ereignis* en sí contraoscilante. El *Ereignis* funda en sí al Da-sein (I). El Da-sein funda al *Ereignis* (II)”²⁹⁰; y en el siguiente numeral: “En el *Ereignis*, él mismo oscila *en la contraoscilación*”²⁹¹.

Esta oscilante reciprocidad entre en sEr y hombre en el *Ereignis*, Heidegger la entiende en términos de un necesitar y pertenecer. Por una parte, el sEr necesita del hombre, se a-propia en él. Esta a-propiación es la fundación del sentido como tal. Y, por otra parte, como Polt, Sheehan y también Roberto Walton destacan, el hombre no produce el ser, sino que lo experimenta como arrojado. El sEr no se “reduce” a un horizonte de respectos significativos que el hombre proyecta, porque el conjunto de respectos significativos a partir del cual el hombre se autointerpreta en cada caso a sí mismo e interpreta a la totalidad del ente tienen un carácter histórico.

El hombre existe como arrojado en una constelación de significatividad y la multiplicidad de estos horizontes epocales deben entenderse como un relampagueo del sEr en el ahí, como el necesario advenimiento del sEr en el ahí a partir de la pertenencia del hombre al sEr: “*Esta contraoscilación entre el necesitar y el pertenecer* constituye el ser como *Ereignis*, y lo primero que en el pensar nos incumbe es llevar a la simplicidad del saber, y fundar en su verdad la oscilación de *esta contraoscilación*”²⁹².

²⁹⁰ GA 65, 261/215. “Da-sein »ist« nur, wo und wann das Sein der Wahrheit. Eine, ja *die* Kehre, die eben das Wesen des Seins selbst als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt. Das Ereignis gründet in sich das Da-sein (I.). Das Da-sein gründet das Ereignis (II.)”.

²⁹¹ GA 65, 262/215 (Traducción modificada). “Im Ereignis, es selbst schwingt im Gegenschwung”. Para otros lugares de *BzP* donde es relevante la idea de la oscilación Cfr. GA 65, 239/198; 251/207; 261/215; 262/215; 351/282; 372/298; 280/304; 387/309.

²⁹² GA 65, 251/207 (Traducción modificada). “*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus, und die Schwingung dieses Gegenschwunges in die Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen, ist das Erste, was uns denkerisch obliegt”. Roberto Walton explica muy bien este punto de la siguiente manera: “El proyecto o proyección (*Entwurf*) del Dasein, en tanto arrojador o proyectante (*Werfer*) es experimentado como arrojado (*geworfen*), es decir, como un despliegue que lleva a lo propio a partir de un arrojar o una yección (*Zuwurf*) del ser. La proyección tiene que ser a la vez una experiencia de la condición de arrojado

En el *Ereignis* el hombre pertenece (*zugehören*) al sEr y el sEr necesita (*brauchen*) del hombre. En esta oscilación (*Schwingen*) y contraoscilación (*Gegenschwung*) entre el sEr y hombre, entre el pertenecer (*Zugehören*) y el necesitar (*Brauchen*), la verdad se esencia originariamente en el abismo (*Abgrund*) como una aclarante ocultación (*lichtende Verbergung*). El concepto de abismo Heidegger lo retoma para explicar ese doble movimiento del *Ereignis* que tiene lugar en el “entre” del Da-sein. El abismo es como tal el “entre” mismo cuyas dos dimensiones son la ocultación, en tanto la excedencia de sentido retenida, y el claro, en cuanto apertura a la comprensión del ser que deviene historia. En su referencia al claro el abismo abre constelaciones epocales de significatividad y en su referencia a la ocultación o rehúso el abismo retiene excedentemente el sentido. Ese sentido retenido posibilita la apertura de las constelaciones históricas de significatividad. El abismo aclara y oculta y en esa medida es el fundamento in-fundado de la verdad misma. Al respecto Heidegger destaca:

A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad (...) Y ello es la oscilación del viraje entre clamor y pertenencia, la A-propiación, el sEr mismo.²⁹³

Los conceptos de abismo y oscilación, que Heidegger empleó para referirse a la trascendencia del Dasein, se convierten ahora en una guía temática para captar el “flujo” o movilidad, la “*kinesis*” del *Ereignis*. Si el sentido tiene un carácter histórico, esto implica que el *Ereignis* en su recíproca y abismal oscilación contiene ya

(*Geworfenheit*) y de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. Esto significa que el hombre pertenece al ser y corresponde a la interpelación en un viraje (*Kehre*), y que el ser necesita del hombre y lo interpela en un contra-viraje (*Wider-kehre*). En el medio de ambos, el *Ereignis* se despliega como una oscilación o recíproco balanceamiento (*Gegenschwungung*)” (Cfr. Roberto Walton, *El camino hacia lo inaparente*, en Alfredo Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger hoy, Estudios y Perspectivas*, Grama Ediciones, Bogotá, 2011, p. 191, nota 31).

²⁹³ *Ibíd*, p. 380/303-304 (Traducción modificada). “Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes. In der Versagung öffnet sich die ursprüngliche Leere, geschieht die ursprüngliche *Lichtung*, aber die *Lichtung* zugleich, damit sich in ihr die Zögerung zeige. Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit (...) und das ist die Schwingung der *Kehre* zwischen Zuruf und Zugehörigkeit, die *Er-eignung*, das Seyn selbst.”

remisiones temporales. Hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido solo porque la verdad se temporiza originariamente en el *Ereignis*.

Para ser más rigurosos, Heidegger no solo se refiere a una temporización de la verdad, sino también a un espaciamiento originario de la verdad. La fundación del Da-sein obedece a ese equi-originario espaciamiento y temporización que tiene lugar en la oscilación y contraoscilación a-bismal del Ereignis: “El a-bismo es así el sitio instantáneo del «entre» en sí temporizado-espaciado-contraoscilante, como el cual el Da-sein tiene que estar fundado”²⁹⁴. En el siguiente epígrafe nos referiremos al carácter espacio temporal del Ereignis.

§ 15. La temporización del sEr y la fundación del sentido en el Ereignis

Aunque los fragmentos referidos al tiempo y al espacio en los BzP son algunos de los más complejos, representan, no obstante, uno de los elementos nucleares de la fundación del Da-sein y del hombre histórico como tal. Como una de nuestras intenciones principales es comprender cómo el sentido se funda a partir del tiempo, debemos referirnos necesariamente a las consideraciones que Heidegger dedica al tiempo y al espacio en el marco de la fundación abismal del Da-sein. En concreto Heidegger procura aquí explicar cómo el sentido histórico se funda a partir de la temporización y del espaciamiento originarios, a partir de lo que hemos ya denominado una metafísica del tiempo u ontocronía.

Por una parte, el *Ereignis* implica una apropiante aclaración en el ahí (*Da*) de la ocultación del sEr: el ser humano se apropia del sEr y, por otra parte, el sEr se dona al hombre en el ahí rehusándose. Que la donación del sEr al hombre implique siempre un rehusó, es la condición de posibilidad de las épocas históricas. Cada constelación epocal no es más que un relámpago del sEr al hombre. El rehusó del

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 387/309 (Traducción modificada). “Der Ab-grund ist so die in sich zeitigend-räumend-gegenschwingende Augenblicksstätte des »Zwischen«, als welches das Da-sein gegründet sein muß”.

sEr es la condición de posibilidad de un nuevo comienzo a partir de la revocación de una constelación epocal anterior:

(...) el rehúso es el primer sumo obsequio del sEr, su esenciarse inicial mismo. Acaece como la sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada como el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehúso, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo.²⁹⁵

En esta tensión entre ocultamiento y desocultamiento se esencia el Da-sein, esto es, el Da-sein llega a su *proprium*, el *Ereignis* a-propia porque se abre el claro que funda una constelación epocal de significatividad. Heidegger afirma: “De este modo el sEr, como rehúso asignante, es la a-propiación del *Da-sein*”²⁹⁶. Y justamente en este oscilar abismal en cuanto recíproco esenciarse de la verdad se abren el espacio y el tiempo originarios: “el espacio-tiempo pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del sEr como *Ereignis*”²⁹⁷.

El espacio y el tiempo no se fundan en el proyecto del *Dasein*, tal y como había sido tematizado en *SuZ*, sino que el proyecto histórico de comprensión del ser es posible porque el Da-sein llega a su *proprium* a partir de la temporización y del espaciamiento originario del *Ereignis*. La concepción de la temporalidad que en *SuZ* se puso de manifiesto es ya una forma derivada de la temporalidad, por eso *SuZ* solo provee una indicación “transitoriamente orientadora”²⁹⁸. El espacio y el tiempo son formas mediante las cuales el *Ereignis* se ensambla en el abismo. Por

²⁹⁵ GA 65, p. 241/199. “(...) *die Verweigerung die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst ist. Sie ereignet sich als der Entzug, der einbezieht in die Stille, in der die Wahrheit ihrem Wesen nach neu zur Entscheidung kommt, ob sie als die Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann. Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehörenlassen in das Befremdliche eines anderen Anfangs.*”

²⁹⁶ GA 65, p. 240/199 (Traducción modificada). “So ist das Seyn als die zuweisende Verweigerung die *Er-eignung* des *Da-seins*”. En esta dirección Roberto Walton argumenta citando a Heidegger: “El *Ereignis* se despliega como el simple medio que permite a hombre y ser alcanzar lo que tienen de propio o estar apropiados (*ge-eignet*) y pertenecerse uno al otro, es decir, se despliega como “la contenciente apropiación (*Er-eignung*) del *Da-sein* por medio del ser (*Seyn*) y la fundación de la verdad del ser en el *Da-sein*” (Roberto Walton, *El camino hacia lo inaparente...*, p. 191) (Cfr. GA 65, p. 262)

²⁹⁷ GA 65, p. 372/297 (Traducción modificada). “Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des Seins als Ereignis”.

²⁹⁸ GA 65, p. 372/297-298. “Von hier aus erst zu begreifen, warum der Bezug von »Sein und Zeit« übergänglich wegweisend ist”.

eso “este origen del espacio-tiempo corresponde a la singularidad del sEr como *Ereignis*”²⁹⁹.

El espacio y el tiempo son “formas” de este oscilar abismal donde el sEr se tiende hacia el hombre en una rehusante donación (aclarante ocultamiento [*lichtende Verbergung*]) y el hombre se tiende hacia el sEr en una pertenencia que no es “posesión” sino abandono (*Verlassenheit*)³⁰⁰. El sEr abandona al hombre, lo deja ser, lo pone en libertad y lo interpela mediante los claros del relampaguear. Heidegger afirma: “El espacio-tiempo es la apropiada abertura de las vías de viraje del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del sEr y claros del relampaguear (¡el estremecerse de la oscilación del sEr mismo)”³⁰¹.

La historia del sEr debe comprenderse entonces como esos claros del relampaguear en los cuales el hombre ve repentinamente y sin proponérselo. Este ver repentino e inesperado es el sentido de los verbos *erblicken* y *eräugen* que Heidegger emplea. En el primero resalta como tal la mirada y en el segundo el mirar. Se trata del mirar y de la mirada que se producen, por ejemplo, a la luz de un relámpago en la oscuridad. Debemos pensar en la oscuridad de la noche en la que de repente un relámpago nos posibilita ver algo. Este posibilitar ver es el sentido del donarse del sEr en el claro, del venir a la presencia, del abrir una época y fundar una constelación epocal de significatividad. En estos verbos resuena además que el aclarar del relámpago no se encuentra sujeto a nuestra voluntad, no somos nosotros los que fundamos o abrimos el claro, sino que es este cual regalo el que se abre a través de nosotros. Es, de hecho, el sEr el que llega a sí mismo a través de nosotros, el que se llama a sí mismo a través de nosotros. En esta dirección Heidegger destaca en 1957 en *Identidad y diferencia*: “Er-eignen significa

²⁹⁹ GA 65, p. 375/300. (Traducción modificada). “Dieser Ursprung des Zeit-Raumes entspricht der Einzigkeit des Seyns als Ereignis”.

³⁰⁰ *Verlassenheit* también puede significar “soledad”, “desolación” o simplemente “estar solo” (*alleinsein*). Sin embargo, esta soledad o abandono debe entenderse en el sentido de un “dejar ser” (*lassen sein*).

³⁰¹ GA 65, p. 372/298. “Der Zeit-Raum ist die ereignete Erklüftung der Kehrbahnen des Ereignisses, der Kehre zwischen Zugehörigkeit und Zuruf, zwischen Seinsverlassenheit und Erwirkung (das Erzittern der Schwingung des Seyns selbst!)”.

originariamente: mirar repentinamente, esto es, mirar los claros del relampaguear, llamarse hacia sí en el mirar, a-propiar”³⁰².

En esos claros del relampaguear queda proyectada la luz que ilumina la comprensión epocal del ser del hombre. El sEr se a-propia (*er-eignet*) en esos claros y justamente esa interreferencia del relampaguear, en el sentido del encenderse y apagarse o bien en el sentido del venir (a la presencia) y retirarse, tiene un carácter espacio temporal. El espacio y el tiempo son las vías del abismo por medio de las cuales el sEr se desoculta y oculta, se dona y se rehúsa.

El abismo, además, es vacilante (*zögernde*), en cuanto juego recíproco entre ocultación y claro: su claro (*Lichtung*) proviene de la ocultación y esta deviene en el claro, por eso el “A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el claro originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación”³⁰³. La “dimensión” originaria del espacio y del tiempo se constituye a partir del vacío extático que se abre en el abismo como un vacilante rehúso del sEr (*zögernde Versagung des Seyns*).

Pero ¿cuál es lo fundante (*gründende*) del fundamento: el proto-fundamento (*Ur-grund*)? Heidegger establece una diferencia entre el abismo en tanto fundamento y el sEr en tanto el fundante (*der gründende*) o bien proto-fundamento (*Ur-grund*)³⁰⁴: “El *proto-fundamento*, el fundante, es el sEr, pero respectivamente esenciándose en su verdad”³⁰⁵. El esenciamiento de la verdad del sEr significa justamente ese llegar al ahí a partir de las remisiones espacio temporales del abismo como fundación del hombre histórico. Que el sEr llegue al ahí es el

³⁰² GA 11, 45, Traducción propia. Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h., erblicken, Im Blicken zu sich rufen, an-eignen“.

³⁰³ GA 65, p. 380/303. “Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes. In der Versagimng öffnet sich die ursprüngliche Leere, geschieht die ursprüngliche *Lichtung*, aber die *Lichtung* zugleich, damit sich in ihr die Zögerung zeige”.

³⁰⁴ Dina Picotti traduce *Urgrund* como “fundamento originario”, mientras Breno Onetto prefiere emplear el término “proto-fundamento”. Por el hecho de que tanto el abismo (*Abgrund*) como el Ser (*Seyn*) pertenecen a una esfera originaria, nos parece que es preferible la traducción que Breno Onetto hace de este término para significar que el Ser (*Seyn*) en su rehusarse es el fundante del abismo y, por tanto, el proto-fundamento. Además, Heidegger no añade el adjetivo *ursprüngliche* (originario) al sustantivo *Ur-grund*.

³⁰⁵ GA 65, p. 380/304 (Traducción modificada). “Der Ur-grund, der gründende, ist das *Seyn*, aber je wesend in seiner Wahrheit”.

establecimiento de la originaria correlación del Da-sein. El abismo en cuanto tal es el fundamento del Da-sein (el “entre”), pero hay abismo solo en tanto el sEr se dona y se rehúsa.

En cuanto en el sEr (fundante [*gründende*]) prima el rehúso (*Sichversagen*) es el proto-fundamento (*Ur-grund*). Pero este rehúso no es una “huida”, por eso es vacilante (*zögernde*), oscilante (*schwingen*) y estremecedor (*erzittern*)³⁰⁶: el rehúso (*Versagung*) es la condición del ahí (*Da*). El rehúso contiene la remisión a una donación (*Schenkung*) y apropiación (*Ereignung*). “Mas lo que se rehúsa se rehúsa vacilando, dona así la posibilidad de la donación y de la apropiación”³⁰⁷. Solo hay rehúso allí donde se intenta preservar algo. El claro, la donación, no puede profanar el misterio. Por tanto, el rehusamiento del sEr es la originaria preservación del misterio. La tensión originaria del Ereignis puede ser entendida como esa tensión entre misterio y profanación, entre sentido y significado, o también, como indicaremos más adelante, entre eternidad e instante.

Esta primera remisión de la ocultación (*Verbergung*) al claro (*Lichtung*), constituye el fundamento como apertura del abismo. Solo porque el sEr se rehúsa puede fundarse la verdad en el ahí, donde ingresa el hombre. El esenciarse originario de la verdad significa la apertura del ahí. Al respecto Heidegger afirma: “(...) la verdad como aclarante ocultamiento, (es) verdad del sEr como *Ereignis*; del acaecimiento oscilante hacia este y el otro lado, que fundándose en la verdad (el esenciarse del ahí), en ella y sólo en ella se gana también el claro para su ocultarse”³⁰⁸.

³⁰⁶ Nótese la proximidad que existe entre los significados de: *zögernde*, *schwingen* y *erzittern*. Todo lo que vacila, oscila y estremece. También estos tres términos permiten ilustrar cómo los temples de ánimo conmuevan al ser humano en la experiencia fundamental.

³⁰⁷ GA 65 384/306 (Traducción modificada). “Das Sichversagende aber versagt sich zögernd, es schenkt so die Möglichkeit der Schenkung und Ereignung.

³⁰⁸ GA 65, p. 381/304 (Traducción modificada). “Und dies deshalb, weil die Wahrheit als lichtende Verbergung Wahrheit des Seyns als des Ereignisses, der herüber und hinüber schwingenden Ereignung, die in der Wahrheit (der Wesung des Da) sich gründend in ihr und nur in ihr sich auch die Lichtung gewinnt für ihr Sichverbergen”.

En el vacilante rehúso (*zögernde Sichversagen*) se abren los claros del relampaguear del sEr: “La seña es el vacilante rehusarse”³⁰⁹. El vacilante rehúso del sEr funda —por eso es el fundante— el abismo donde se abre el vacío extático (*entrückende Leere*), el vacío espacio-temporal (*zeit-räumliche Leere*), por esto la esencia del vacío (*Leere*) es el abismo: “Ahora se trata sólo de determinar la esencia del vacío mismo, ello quiere decir: pensar el carácter abismal del abismo; *cómo el abismo funda*”³¹⁰. El abismo funda el vacío extático y en este se constituyen el tiempo y el espacio que abren el ahí (*Da*).

Heidegger no establece una clara diferencia entre el abismo y el vacío, aunque las indicaciones que ofrece permiten pensar que el abismo funda el vacío extático y en este se constituyen el espacio y el tiempo donde se abre el ahí. Por una parte, el término vacío es una referencia al espacio y, por otra parte, con el término extático se mienta la temporización originaria que tiene lugar en este vacío. Por eso la mejor manera de comprender este carácter espacio-temporal del vacío es pensándolo como vacío extático. “El vacío tampoco es la mera insatisfacción de una espera y un deseo. Es sólo como *ser-ahí*, es decir, como la retención (...), el contenerse ante el vacilante rehúso, a través de lo cual se funda el espacio-tiempo como el sitio instantáneo de la decisión”³¹¹.

Heidegger reconoce que el término “vacío” no es lo suficientemente apropiado para pensar el *Ereignis* por la orientación representacional hacia el “espacio cósmico y el tiempo procesual”³¹². Como se analizará en lo adelante, en el vacilante rehúso del sEr —en el abismo— ya se produce el espaciamento y la temporización originarias. Por esto Heidegger presenta en muchas ocasiones el

³⁰⁹ GA 65, p. 383/306. “Der Wink ist das zögernde Sichversagen”.

³¹⁰ GA 65, p. 381/304 (Traducción modificada). “(...) jetzt gilt es nur, das Wesen der Leere selbst zu bestimmen, das will sagen: die Ab-gründigkeit des Abgrundes zu denken; wie der Ab-grund gründet”.

³¹¹ GA 65, p. 382/305. “Die »Leere« ist auch nicht die bloße Unbefriedigung einer Erwartung und eines Wünschens. Sie *ist* nur als *Da-sein*, d. h. als die *Verhaltenheit* (...), das Ansichhalten vor der zögernden Versagung, wodurch der Zeit-Raum als die Augenblicksstätte der Entscheidung sich gründet. Por estos motivos, se ha optado por las expresiones “vacío abismal” y “abismal vacío” cuya intención es mostrar la unidad entre el abismo y el vacío.

³¹² Cfr. *Ibíd.* Heidegger destaca que el vacío no puede entenderse como un contenedor de las formas puras del ordenamiento espacio-temporal en un sentido físico matemático. Al respecto Cfr. *Ibíd.* pp. 189/160; 383/305; 386/308.

espacio y el tiempo en su directa proveniencia del abismo: “El a-bismo, como el primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporización y espaciamiento”³¹³.

No obstante, hemos optado por emplear las expresiones “vacío abismal” y “abismal vacío” porque consideramos que la idea del vacío reafirma aún más el carácter no solo temporal sino también espacial del abismo. El vacío extático indica la oscilante remisión desde la ocultación (*Verbergung*) al claro (*Lichtung*), desde el rehuso (*Versagung*) a la apropiación (*Ereignung*) que tiene lugar en el abismo. Esta es una remisión extática (*entrückende*) a partir de la cual el tiempo se temporiza originariamente en su unidad con el espacio. Heidegger destaca: “El rehusarse no sólo crea el vacío de la privación y la espera, sino con éstas el vacío como un en sí *extático*, *extático* en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero recordante-aguardante”³¹⁴.

En el vacío extático se ensamblan el espacio y el tiempo a la vez. No hay una primacía de uno sobre otro, sino un mutuo pertenecerse y copertenecerse de ambos. En el abismal desfondamiento que se acusa en el vacío y que procede del rehusarse del sEr se produce el espaciamiento (*Räumung*)³¹⁵ originario, pero como este rehusarse es vacilante (*zögernde*), genera también —simultáneamente— las remisiones extáticas de la temporización (*Zeitigung*) originaria. La unidad entre

³¹³ Ibid. p. 383/305. “Der Ab-grund als erste Wesung des Grundes gründet (läßt den Grund als Grund wesen) in der Weise der Zeitigung und Räumung”.

³¹⁴ GA 65, p. 383/306 (Traducción modificada). “Der Wink ist das zögernde Sichversagen. Das Sichversagen schafft nicht nur die *Leere* der Entbehrung und Erharrung, sondern mit diesen die *Leere* als eine in sich *entrückende*, *entrückend* in *Künftigkeit* und damit zugleich *aufbrechend* ein *Gewesendes*, das mit dem *Künftigen* auftreffend die *Gegenwart* als *Einrückim*g in die *Verlassenheit*, aber als die *erinnernd-erharrende*, *ausmacht*”.

³¹⁵ *Räumung* significa “desalojo” o “despeje” en el sentido de “desocupar”. Se encuentra asociado al verbo *räumen* cuyos posibles significados son precisamente “vaciar”, “desocupar”, “desalojar”, “despejar” (Cfr. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [DWDS]). Todas estas acciones indican “hacer un espacio (*Raum*)” en el lugar que previamente estaba ocupado por algunos objetos. En el uso coloquial indica una acción *aposteriori*, por ejemplo, “desocupar el cuarto” que estaba lleno de “objetos”. Para Heidegger *Räumung* indica la “constitución” del espacio originario, pero también un “hacer espacio” que tiene lugar cuando el sEr se rehúsa y dona la posibilidad de la apertura del claro. Este “donar” (*schenken*) significa literalmente “regalar”, “obsequiar”. En efecto el sEr obsequia la luz del relámpago que nos permite mirar, esto es, comprender.

espaciamiento y temporización constituyen el ahí (*Da*) donde el hombre ingresa en el abandono (*Verlassenheit*) del sEr.

Además de la referencia al carácter extático del vacío, Heidegger emplea el término *Berückung* para referirse al espaciamiento originario. *Berückung* puede traducirse al castellano como encanto³¹⁶ o fascinación³¹⁷, aunque el sentido que Heidegger le atribuye a este término es más próximo a su origen latino como “engaño” (*captio, deceptio, fraus*). En castellano el término “engaño” es sinónimo de “mentira” y tiene una connotación teológica. Sin embargo, hay un tipo de engaño que se refiere al “no decir” o al “callar que solo da pistas”. Se trata de una especie de “simulación”³¹⁸. Este término, a diferencia de mentira o engaño, tiene una connotación ontológica vinculada al “juego” entre ocultamiento y desocultamiento del sEr mismo. Además, todo encanto o fascinación implican previamente una especie de simulación de eso que encanta o fascina.

En el contexto de los *BzP* el término “simulación” permite comprender ese rehusarse del sEr que no es un completo ocultamiento, sino un vacilante rehusarse desde el cual el sEr relampaguea. Por tanto, el espaciamiento (*Räumung*) es esa “simulación” (*Berückung*) del vacilante rehusarse del sEr que constituye el sostén abarcador (*Umhalt*)³¹⁹ de la reunión (*Sammlung*)³²⁰ extática de la temporización. Heidegger comenta: “Espacio es el simulante carácter abismal del sostén abarcador. Tiempo es el extático carácter abismal de la reunión. La simulación es

³¹⁶ Así lo traduce Dina Picotti.

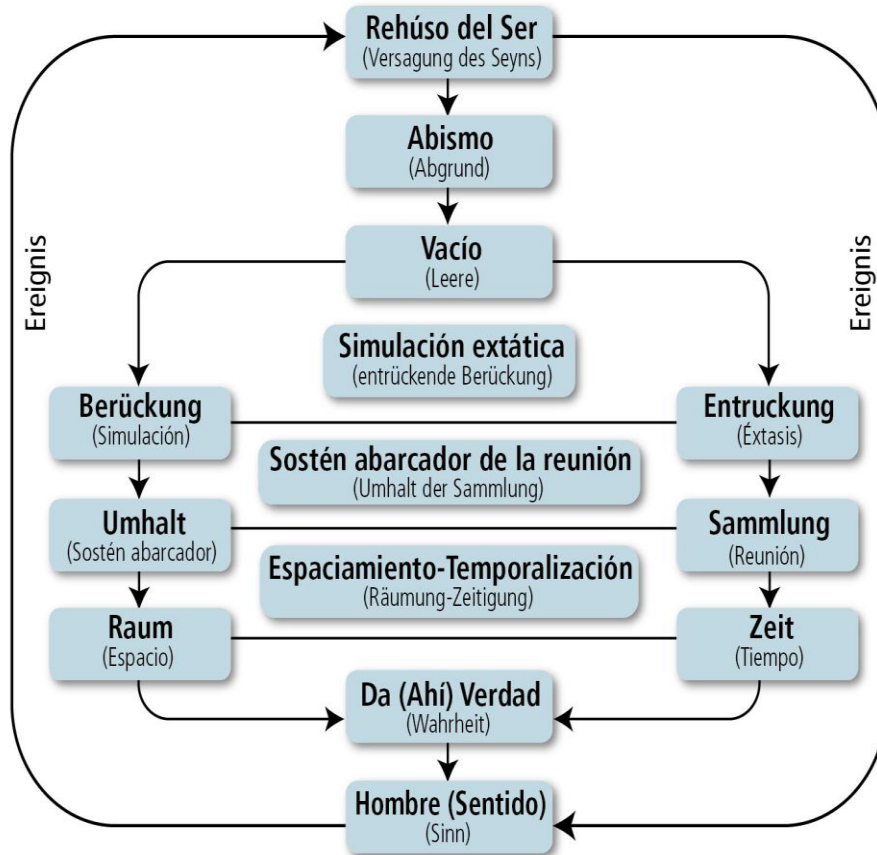
³¹⁷ Así lo traduce Breno Onetto Muñoz.

³¹⁸ El recorrido semántico que propongo es el siguiente: *Berückung* es una sustantivación del verbo *berücken* que significa encantar, fascinar, hechizar, cautivar (*bestriicken*). También significa acometer (*überfallen*) y engañar (*überlisten*). Sus raíces latinas son *decipere, fallere* (burlar, engañar). *Berückung*, por tanto, significa trampa (*captio* [Cfr. La Biblia, Romanos 11,9]), fraude (*fraus*), o bien engaño, disimulación, fingimiento (*deceptio*). He optado por traducir *Berückung* por “simulación”, *berücken* por “simular” y la adjetivación *berückend* por simulador. (Cfr. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [DWDS])

³¹⁹ Esta sustantivación procede del verbo *halten*, que significa “aguantar”, “estar fijo”, y del prefijo *um*, que significa “alrededor”, “en torno a”. Heidegger quiere indicar la forma como el espaciamiento (*Räumung*) originario funge como “sostén abarcador” (*Umhalt*) de la reunión extática (*entrückende Sammlung*). Por ello es correcta la traducción de Dina Picotti.

³²⁰ En *SuZ* Heidegger emplea la expresión *ekstatischen Einheit* para referirse a la “unidad extática” de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). En GA 65 emplea el sustantivo *Sammlung* que significa “reunión” o “colección” para referirse a la forma como se congregan los éxtasis (*Entrückungen*) a partir del sostén abarcador (*Umhalt*) que ofrece la simulación (*Berückung*) del rehúso del sEr.

el abismal sostén abarcador de la reunión. El éxtasis es la abismal reunión sobre el sostén abarcador.”³²¹ Esto se puede entender mejor mediante la siguiente figura:



Como se aprecia en la Figura no hay aquí un orden de fundamentación del espaciamento respecto a la temporización o viceversa. Ninguno es más originario que el otro,³²² sino que uno y otro proceden del vacilante rehusarse del sEr en el abismo que simula extáticamente: del *Ereignis*. En la simulación hay ya una

³²¹ GA 65 p. 385 (Traducción propia). “Raum ist die berückende Ab-gründung des Umhalts. Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung. Die Berückung ist abgründiger Umhalt der Sammlung. Die Entrückung ist abgründige Sammlung auf den Umhalt.”

³²² Leticia Baso Monteverde, por el contrario, considera al espaciamento como una forma de la *Temporalität* y en este sentido es más originario que la temporización (*Zeitigung*) porque esta se considera como la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* (Cfr. Leticia Baso Monteverde, *Op. cit.*, p. 246).

remisión extática y los éxtasis solo pueden sostenerse a partir de la simulación que se acusa en el vacilante rehusarse del sEr.

En la simulación se sostiene abarcadoramente (*Umhalt*) la posibilidad de lo venidero (*Künftigend*) —el parcial ocultarse que relampaguea es venidero—, que remite a lo sido (*Gewesend*) —al sEr que se rehúsa—, cuya unidad abre el presente (*Gegenwart*) del ahí donde ingresa históricamente el hombre. Pero a la misma vez, esta reunión extática donde ingresa el hombre solo se puede sostener a partir de la abismal y abarcadora simulación. Espaciamiento y temporización proceden equi-originariamente del rehusarse del sEr en el abismo, por eso “el a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad”³²³.

Si bien el juego y contrajuego entre ocultamiento y desocultamiento implica esa tensión entre futuro y haber sido, en tanto el desocultamiento contiene una remisión extática al futuro y el ocultamiento la remisión extática al haber-sido, la unidad de ese contrajuego y contraempuje es la presencia que tiene lugar en el ahí. El propio Heidegger apunta en *Identidad y diferencia*: “El claro de lo rehusado (tiempo) hace posible la presencia (ser)”³²⁴. En el ahí se conjuga la unidad entre ocultamiento y desocultamiento, haber-sido y futuro, en cuanto la apertura de una constelación de sentido, de una posibilidad histórica de comprensión del ser, supone siempre la retención y la salvaguarda del misterio, de la excedencia del sentido.

La presencia en ese sentido es también una au-sencia, de modo parecido a como lo tematizamos en el capítulo anterior, solo que ahora reapropiado en una dimensión histórica. La tensión entre donación y rehúso que se produce en la presencia es la condición de posibilidad de las constelaciones de significatividad, así como de su revocabilidad. La apertura de nuevas constelaciones se funda en lo negado a las anteriores constelaciones, esto es, en lo retenido en el rehúso del sEr. La historia, más que una superación, es una reapropiación de lo negado, de lo

³²³ GA 65, p. 380/303. “Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit”. (Cfr. Nota 41)

³²⁴ GA 11, p. 151 (Traducción propia). “Lichtung des Sichvergebens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein)”.

retenido. La historia del sEr se funda en el espaciamento y en la temporización del *Ereignis*.

El hombre que habita en esas constelaciones de sentido puede proyectarse comprensivamente hacia un futuro que remite a su condición de arrojado como lo sido y cuya unidad abre la situación presente porque el ahí donde ingresa (por eso *Da-sein* significa “ser del ahí”) ya está espaciado y temporizado en la simulación extática del abismal rehusarse del sEr. La “diferencia” entre espaciamento y temporización tampoco puede entenderse vinculando el espaciamento al sEr y la temporización al *Dasein*,³²⁵ porque el vínculo recíproco entre ser y “ahí” se constituye a partir del ensamble originario entre espaciamento y temporización del *Ereignis*. La problemática del *Ereignis* no es, por tanto, una negación de lo alcanzado en la ontología fundamental, sino una reapropiación más originaria de la concepción del ser en el tiempo.

El espaciamento y la temporización originarias abren el ahí donde ingresa el hombre como un memorante esperar (*erinnendes Erharren*) en el que “(...) (recordando una encubierta pertenencia al sEr, (y) esperando un clamor del sEr, pone a decisión el si o si-no del acceso al sEr”³²⁶. Solo porque la verdad se esencia a partir del ensamble entre espaciamento y temporización se origina la historia y el ámbito del sentido donde el hombre puede comprender afectivamente.³²⁷ Heidegger afirma: “El espacio-tiempo es el sostén abarcador de la reunión simulada-extáticamente, el a-bismo así ensamblado y correspondientemente *templado*, en cuyo esenciarse en la fundación del ahí a través del *ser-ahí* (sus vías esenciales del abrigo de la verdad) se *vuelve* histórico”³²⁸.

³²⁵ Leticia Basso Monteverde, *Op. cit.*, p. 246.

³²⁶ GA 65, p. 384/306. “(erinnernd eine verhüllte Zugehörigkeit zum Seyn, erharrend einen Zuruf des Seyns) stellt zur Entscheidung das Ob oder Ob-nicht des Anfalls des Seyns.”

³²⁷ En este sentido *Beiträge zur Philosophie* no representa una superación de *Sein und Zeit*, sino un paso —o varios pasos— atrás en el develamiento de la esfera originaria de donde procede la analítica existencial del *Dasein*.

³²⁸ GA 65, p. 386/308 (Traducción modificada). “Der Zeit-Raum ist der berückend-entrückende sammelnde Umhalt, der so gefügte und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründung des »Da« durch das Da-sein (seine wesentlichen Bahnen der Bergung der Wahrheit) geschichtlich wird.”

§ 16. La reducción fenomenológica hacia el sEr en la historia de la metafísica y la posibilidad histórica de la filosofía

En tanto la historia se constituye a partir de ese relampaguear del sEr, la tensión entre ocultamiento y descocultamiento no es más que la tensión temporal entre eternidad e instante. La eternidad no se entiende ahora en el sentido que la metafísica occidental la ha concebido, esto es, como fuera del tiempo en cuanto sucesión ininterrumpida de ahoras, sino como lo que se retrae en el instante para volver nuevamente de forma transformadora.³²⁹ Para la comprensión de la relación tempórea entre eternidad e instante es decisivo el numeral 238 de los *BzP*, donde Heidegger afirma casi lapidariamente: “Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo igual, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el sEr, de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo”. Y para concluir el fragmento Heidegger interroga: “¿Qué es entonces eterni-zamiento?”³³⁰.

El fundamento de la historia es entonces la temporalidad que se temporiza en el *Ereignis* entre eternidad e instante. Así como cada época histórica debe

³²⁹ Para un análisis detallado de la relación entre eternidad e instante en el contexto del problema de la verdad del sEr así como la evolución del concepto de eternidad en el pensamiento heideggeriano Cfr. Mario Martín Gómez Pedrido, *La temporareidad originaria del Ser (Seyn) en los Beiträge zur Philosophie: entre el instante y la eternidad*, en Leandro Catoggio y Diego Parente (eds.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30* Eudem, Mar del Plata, 2010, pp. 219-244. Gómez Pedrido afirma: “El instante se presenta como relampagueo (Erblitzen) del ser y en ese relampaguear se retrae la eternidad. El instante se revela como una morada para la eternidad (...) Lo eterno es lo que puede al retraerse, volver y repetirse en el instante” (p. 236) y más adelante “El instante deviene como la morada o paraje donde la eternidad muestra o hace relampaguear la totalidad del tiempo en su forma originaria” (p. 239).

³³⁰ GA 65, p. 371/297 (Traducción modificada). Para Gómez Pedrido “la eternalización se revela como la búsqueda, infructuosamente en *Sein und Zeit*, temporareidad (*Temporalität*) del sentido del ser en cuanto tal. La temporareidad como sentido del ser en general se revela ahora como eternidad, o sea como el volver sustractivo de la totalidad del tiempo en el instante” (Mario Martín Gómez Pedrido, *Op. cit.*, p. 238). Aunque nos parece acertada la definición de eternidad que Gómez Pedrido presenta al final de esta cita, no estamos de acuerdo con identificar en ello la *Temporalität* del ser, una vez que el eje temático del pensamiento heideggeriano a “descendido” a un nivel más originario. Como ya comentamos siguiendo los argumentos de Seubold y Schmaus, no se trata ahora de captar el ser en general, esto es, el ser de una diversidad de modos de ser o de regiones ontológicas, sino el movimiento de donación y rehúso del sEr mismo y, por tanto, su correspondiente temporización y espaciamento en tanto condición de posibilidad de la historia.

entenderse en función de la presencia que se temporiza en unidad como el futuro del desocultamiento y el haber-sido del ocultamiento, el instante es como tal la condición de posibilidad del presente, esto es, el presente se abre a partir del instante. Al respecto Carlos Másmela afirma: “El ser-presente designa la desocultación de la presencia en el sentido de hacerse presente. Al ser-presente como patentización de la presencia pertenece el tiempo que irrumpe en el presente bajo la forma del instante”³³¹.

Para Heidegger estos instantes en los que se abre el presente se corresponde con la fundación de las diferentes épocas de la historia de la metafísica occidental por parte de un pensador o conjunto de pensadores que son capaces de mirar en el horizonte abierto por el relámpago del sEr. Los pensadores llevan a la palabra y al concepto lo divisado en el instante del claro y esto funge como horizonte de significatividad para una época histórica. La historia que Heidegger está pensado aquí no es otra que la historia de la metafísica occidental. El sEr llegó por primera a la palabra y al concepto —para “inmediatamente” sustraerse y rehusarse— en el pensamiento presocrático griego. A este Heidegger lo reconoce como el primer inicio donde está resguardado todo lo oculto, esto es, lo eterno que puede regresar transformadoramente, y a partir del cual se debe dar el salto al otro comienzo.³³²

La historia tematizada por Heidegger no es la historia universal, sino la historización filosófica del sEr, a partir de la interpelación inicial del sEr en el pensamiento griego. Las sucesivas épocas históricas que de aquí se derivan representan un alejamiento cada vez más intenso de lo experimentado en ese inicio, esto es, un olvido del sEr y una afirmación del ente. Podría decirse que el claro

³³¹ Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000, p. 115. Recomendamos esta obra para una profundización en la tematización del instante en la obra heideggeriana de *SuZ a ZuS (Zeit und Sein)*.

³³² Como nuestra intención es solamente referirnos al componente metahistórico de la historia del sEr, esto es, a la posibilidad ontológica de la historia en cuanto tal, y no a las diferentes posiciones metafísicas o épocas de la historia occidental, recomendamos sobre todo la tercera parte de *BzP* titulada *Das Zuspiel (El pase)*, donde Heidegger prácticamente desarrolla una breve historia de la metafísica occidental a partir de su concepción de la historia del sEr (GA 65, pp. 169-224). En relación con la esencia de las posiciones metafísicas fundamentales Cfr. también GA 66, 68-80. Además Cfr. Martin Heidegger, 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens / 2. Einübung in das philosophische Denken (GA 88).

abierto en el primer inicio es cada vez más débil, de modo que nos aferramos cada vez más al ente y a los significados constituidos. Esto no implica desconocer la existencia de “posiciones metafísicas fundamentales” que representan, en diferentes momentos históricos, el espíritu de cada época y que se expresan a partir de la teoría de algunos filósofos.

Sin embargo, lo peculiar de los pensadores que abren cada época histórica no radica en su “fuerza visual”, en el sentido de una vigorosa capacidad analítica que les permita comprender o descifrar un determinado enigma. Por una parte, en cuanto somos arrojados al ahí en el cual el sEr llega a su *propium*, no podemos condicionar subjetivamente su a-propiación (*Er-eignung*), solo podemos corresponder a su don, esto es, a su regalo, obsequio. Y para poder corresponder a este don o llamada, Heidegger considera que debemos estar templados de manera fundamental. Por tanto, detrás de cada posición metafísica fundamental hay un temple de ánimo fundamental que posibilita la correspondencia con la interpelación del sEr. La historia de la metafísica no es sólo la historia de las grandes concepciones que han determinado las diferentes maneras de comprender el ser epocalmente, sino que es mucho más originariamente la historia de los temples de ánimo fundamentales a partir de los cuales el hombre a correspondido a la llamada, al relámpago del sEr en el instante. El ver en el claro ha sido más bien un pre-sentir la llamada en el instante de la donación del sEr.

A partir de los temples de ánimo fundamentales es que se constituyen los conceptos que determinan la comprensión de una época y ello por el gran poder que se deriva de la experiencia del temple de ánimo. Como ya hemos señalado, Heidegger reconoce al asombro (*thaumazein*) como el temple de ánimo fundamental del primer inicio que funda la historia de la metafísica occidental. La filosofía es, por tanto, tal y como Heidegger lo dice al final del curso de 1929/1930, asombro. El carácter fundamental de un temple radica entonces en reconducirnos a ese asombro inicial ante la habitualidad de las cosas, ante la habitualidad del ser de los entes, ante la maravilla de ser. En ese sentido Heidegger se refiere ya en los inicios de *BzP* a la retención (*Verhaltenheit*) como el temple de ánimo fundamental

del otro comienzo, en cuanto es “la pre-disposición del estar dispuesto al rehúso como donación. En la retención domina, sin apartar aquel retroceder, el volverse al vacilante negarse como esenciarse del sEr”³³³. La retención es, por tanto, el pre-sentimiento de lo retenido en el primer inicio, esto es, el pre-sentimiento del ocultamiento del sEr como tal.

Sin embargo, el volverse a lo retenido no es un fruto de la voluntad. El círculo metódico entre conceptos y templos de ánimo, que en los dos capítulos anteriores diagnosticamos en la argumentación heideggeriana, parece alcanzar en su proyección ontohistórica una posible respuesta en la a-propiación del sEr en el *Ereignis*. El sEr, en tanto proto-fundamento, siempre se dona originariamente en el ahí. Sin esta donación no hay comprensión del ser —al menos no hay comprensión filosófica del ser ni historia filosófica del sEr—. El sEr interpela al hombre en el ánimo, de modo que el hombre debe aguardar “serenamente” a la interpelación del sEr. ¿Significa ello un abandono de la fenomenología en favor de una mística del sEr? ¿Podemos continuar aquí hablando de fenomenología? ¿No ha devenido esta ontocronía histórica en la más nefasta metafísica del sEr?

La posibilidad de continuar hablando de fenomenología depende aquí de la posibilidad de la reducción fenomenológica como tal. Por supuesto que si la característica primaria del sEr es su vacilante rehúso en el *Ereignis*, con ello la “donación” —del sEr— adquiere un papel protagónico. Por tanto, en la fenomenología se trata de alcanzar reductivamente lo que ya siempre se ha dado históricamente mediante una serie de constelaciones significativas regidas por conceptos de carácter metafísico. Un primer momento de la reducción fenomenológica en el marco de la historia del sEr sería identificar en qué conceptos y experiencias fundamentales se expresa el espíritu de una época. A ello correspondería una reconstrucción de la historia de la filosofía a partir de las experiencias (ánimicas) fundamentales que han servido de base para la legitimación de los conceptos que han regido las diferentes épocas de la historia del sEr. Pero, a su vez, la identificación “reductiva” de los conceptos fundamentales que

³³³ GA 65, 15/31 (Traducción modificada).

se han legitimado históricamente a partir de experiencias anímicas de carácter epocal es posible por un (“nuevo”) temple de ánimo fundamental que nos sitúa en el tránsito hacia una nueva época.

Esto significa para Heidegger la tematización de la historia de la metafísica desde los presocráticos hasta Nietzsche, tomando como hilo conductor el alejamiento de la experiencia inicial del *thaumazein* en Grecia mediante la sobriedad del pensamiento racional y calculador que cada vez se atiene más al ente como aquello de lo que puede disponer y controlar.³³⁴ Respecto a los conceptos fundamentales de la historia de la metafísica el propio Heidegger comenta de una forma resumida en *Identidad y diferencia*: “Hay Ser solamente en este y aquel histórico carácter: Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder y voluntad de la voluntad”³³⁵. La filosofía ha ejercido un papel rector de la vida cotidiana mediante estos conceptos metafísicos.

Lo que Heidegger nos quiere decir ahora en un nivel histórico es algo que podemos entenderlo en relación con el concepto de mundo que desarrolla ya en *SuZ*. Así como el plexo de remisiones significativas determina el comportamiento utilitario del hombre para con el ente, el conjunto de conceptos metafísicos de una época determina el comportamiento y autointerpretación del hombre respecto a sí mismo y a la totalidad del ente. Sin embargo, detrás de estos conceptos, y esto es lo verdaderamente radical y novedoso de Heidegger, hay experiencias fundamentales que se encuentran respaldadas por temples de ánimo, de modo que la historia de la metafísica, más que una historia de esos conceptos que acabamos de mencionar, es una historia de los temples de ánimo fundamentales que han despertado como tal el cuestionar filosófico y detrás de los cuales se encuentra

³³⁴ Para una aproximación al tema de cómo los temples de ánimo fundamentales han determinado la historia del ser Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Porrúa, México, 2011, pp. 71-84.

³³⁵ GA 11, 72-73. De modo parecido comenta Heidegger en 1968 en *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*: “Si ya la metafísica a través de toda su historia se refiere al ser del ente en las diferentes modificaciones de idea, energeia, actualitas, mónada, objetividad, espíritu absoluto, saber absoluto, voluntad de poder, ¿desde dónde se determina entonces la esencia del ser?” (GA 14, 147. Traducción propia).

siempre, aunque quizás solo solapadamente, el asombro del pensamiento inicial griego.³³⁶

Sin embargo, como la historia de la metafísica se debe entender siempre como un alejamiento de la experiencia inicial del asombro, entonces lo fenomenológicamente relevante no es solamente “reducir” cada época a su horizonte conceptual de significatividad, ya que ello Heidegger lo entiende siempre como un alejamiento del sEr y una afirmación cada vez mayor del ente, sino mirar en la dirección contraria a cada época y en ese sentido mirar en la dirección contraria a la metafísica, esto es, dirigirse a lo retenido como tal en el primer inicio.

Así como en la ontología fundamental el propósito heideggeriano era lograr la reducción hacia el ser en general a partir de la determinación de su horizonte total de comprensión y, para ello, identificamos la ejecución de tres reducciones fundamentales que se encontraban coimplicadas entre sí en una remisión genealógica a un nivel siempre más originario de apropiación, de modo que los horizontes de comprensión del ser del ente intramundano y del ser del Dasein remitían ambos a la *Temporalität* como horizonte de sentido total para la comprensión del ser en su pluralidad de modos de ser, en el marco de la historia del sEr, como afirma Paul Slama, se entiende la reducción de todas las reducciones como la reducción de todos los “modos de retiro del ser a lo largo de la historia”³³⁷. Efectivamente, la reducción fenomenológica más radical es aquella que se dirige a

³³⁶ Cfr. Paula-Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt, 2002. Quizás sea este el estudio más completo que hasta el momento se ha realizado sobre el respaldo afectivo y anímico de las posiciones fundamentales de la historia de la metafísica.

³³⁷ Paul Slama, *En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique?*, Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 1, 2018 ISSN 1782-2041 <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/>, p. 16. El fragmento completo donde Slama expresa esta idea es el siguiente: “Entonces podemos entender cómo Heidegger está *fuera de la metafísica*, en un nuevo comienzo de pensamiento. Él está afuera metodológicamente: practica, por así decirlo, la *epokhè* de la *epokhè*, la reducción de todas las reducciones que han tenido lugar a lo largo de la historia del ser. No basta con pensar en la historia del ser para responder a la llamada del ser contemporáneo, sino que se trata de responder a todas las llamadas, por así decirlo, estar atento a todos los modos de retiro del ser a lo largo de la historia, lo que implica una *doble reducción*. Reducción tanto del ser que se da en la era de la tecnología, como también la reducción de todos los modos de donación en la historia del ser. La empresa de Heidegger debe, por lo tanto, salir de la metafísica para hacer historia de ella, tanto desde su época como desde todas las demás que deben ser apropiadas a través de la interpretación, es decir la *escucha* de los grandes textos de la tradición” (Ibíd. Traducción propia).

lo denegado en todas las constelaciones de sentido de la historia de la metafísica y que, por tanto, procura remontarse a lo retenido en la experiencia inicial del pensamiento filosófico occidental.³³⁸

Por tanto, eso que denominamos “primer momento reductivo”, en cuanto reducción de la historia de la metafísica a sus conceptos y experiencias fundamentales, está fundando doblemente en templos de ánimo. Por una parte, las constelaciones significativas se han constituido históricamente mediante templos de ánimo epocales y, por otra parte, la posibilidad de la reducción fenomenológica de todas esas constelaciones epocales se debe a un nuevo templo de ánimo que abre a su vez una nueva época. La fenomenología se entiende aquí como el movimiento del aparecer histórico del sEr —que con propiedad es más bien un rehuir— y la reducción como la posibilidad de la fundación de una nueva constelación significativa —de una nueva época— y la revocación de la anterior.³³⁹

³³⁸ A este remontarse desde lo dado o desoculto hasta lo retenido, hasta lo simple, es lo que Roberto Walton denomina una fenomenología de lo inaparente, si bien su análisis no lo proyecta en el sentido propiamente histórico al que nos estamos refiriendo en este caso. (Cfr. Roberto Walton, *El camino hacia lo inaparente...*)

³³⁹ En esta reapropiación del concepto de “reducción” y de fenomenología hay ciertos paralelismos con Hegel que el mismo Heidegger muestra en su lección de 1930/1931 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Allí dice que la expresión “fenomenología del espíritu” se puede entender de dos maneras: por un lado, como si se tratara de un genitivo objetivo. Lo que significaría que el espíritu es el objeto al que pertenece la expresión fenomenología. La fenomenología es algo que un filósofo hace en donde tiene como objeto de estudio al espíritu. Heidegger dice que este es el sentido en que se entiende la expresión fenomenología en Husserl. Pero, por otro lado, la expresión puede ser entendida como un genitivo subjetivo. Lo que significaría que la fenomenología le pertenece al espíritu. La fenomenología no es entendida como una ciencia que versa sobre el espíritu. Más bien el espíritu tiene a la fenomenología en el sentido en que esta no es una ciencia sino un acontecer del propio espíritu. La obra de Hegel versa sobre esto último, es decir, sobre el proceso de aparición o fenomenización del espíritu. Expresamente Heidegger destaca: “Fenomenología es el modo —no uno entre otros— sino el modo como el espíritu mismo es. Fenomenología del espíritu designa la aparición total y propia del espíritu. ¿Frente a quién? ¡Frente a él mismo! Ser fenómeno, aparecer, significa presentarse y, además, presentarse de modo tal que con ello algo diferente se muestre frente a lo antecedente, que lo que se presenta se presente en contra de lo anterior y que lo anterior descienda con ello a la apariencia” (GA 32, 34 [Traducción propia]; para la delimitación de este concepto de fenomenología frente a la fenomenología de la conciencia de Husserl Cfr. GA 32, 40). Definitivamente parecería que el concepto heideggeriano de fenomenología en el marco de la historia del sEr se encuentra en una dirección más próxima a esta interpretación de Hegel que al concepto husserliano de fenomenología. Sin embargo, como hemos argumentado, no podemos subestimar el peso que en el pensar ontológico tiene la “reducción de todas las reducciones” como superación de la metafísica, lo cual nuevamente vuelve a aproximar a Heidegger a su concepto temprano de fenomenología en un directo vínculo con Husserl.

Sin embargo, la reducción que propone Heidegger es aún más radical porque no solo implica la revocación del horizonte significativo anterior —cuyo espíritu habría quedado expresado en el pensamiento de Nietzsche—, sino de la metafísica en su conjunto que se remonta hasta la “idea” platónica. Esto implica que el temple de ánimo tiene que templar de forma tal que sea removida la metafísica hasta sus mismos cimientos. Por eso, como hemos expresado, Slama argumenta que Heidegger se sitúa al margen de la metafísica. Sin embargo, tenemos que añadir que la legitimidad del situarse fuera de la metafísica, en última instancia, no obedece a una voluntad heideggeriana, sino a la radicalidad del temple en cuanto tal. Quizás por eso, el proyecto del otro comienzo permanece tal cual: solo como presentimiento.

Precisamente como la historia de la metafísica está determinada por temples de ánimo fundamentales, la posibilidad de la ejecución fenomenológica de esta reducción de las reducciones radica en un temple de ánimo fundamental que, como ya indicamos, Heidegger denomina retención y que se encuentra en una proximidad esencial con el espanto (*Erschrecken*) y el temor (*Scheu*). Respecto al primero Heidegger afirma: “El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez cautivante”³⁴⁰. Con relación al temor (*Scheu*) Heidegger destaca: “Del temor en particular surge la necesidad del silencio y éste es el predisponente dejar esenciarse del sEr como *Ereignis*, que determina toda posición respecto del ente y actitud con respecto al mismo”³⁴¹.

En la unidad de estos temples de ánimo fundamentales se encuentra la posibilidad de ser remontados silenciosamente al rehúso y ocultamiento del sEr en cuanto un presentimiento de lo retenido.³⁴² Así como el carácter ontológico de los

³⁴⁰ GA 65, 15/30. Traducción modificada.

³⁴¹ GA 65, 15/31. Traducción modificada.

³⁴² En un primer momento Heidegger denomina presentimiento (*Ahnung*) al temple de ánimo fundamental del otro comienzo, en cuanto unidad de los temples del espanto, retención y temor (Cfr. sobre todo numerales 5 y 6 de *BzP* [GA 65, 11/27-23/37]). Sin embargo, ya desde aquí destaca que “la retención es el *centro* para el espanto y el temor. Estos caracterizan sólo más expresamente lo

temples de la angustia y del aburrimiento cumplían con la función metódica de abrir existencialmente el horizonte de la temporalidad para la reducción fenomenológica hacia el ser en general, la retención y el presentimiento nos remiten a la tensión extático-espaciante del juego entre donación y rehúso del *Ereignis* y nos disponen para lo oculto en cuanto posibilidad de otro comienzo, que Heidegger lo entiende en contraposición a la afirmación metafísica del ente.

Por tanto, la reducción de todas las reducciones implica, a la par de una proyección conceptual de lo reducido y de una destrucción (deconstructiva) de las concepciones fundamentales de la historia de la metafísica, la fundación de una nueva época y la inauguración de una nueva constelación de sentido que esté dispuesta anímicamente para la revocabilidad de los horizontes de sentido de la metafísica. Al margen de las diferencias que se pueden apreciar en las constelaciones de sentido de la metafísica, todas ellas están determinadas por un alejamiento del sEr y un predominio de la racionalidad a partir de diferentes horizontes conceptuales que encuentran su máxima expresión en la técnica planetaria contemporánea que Heidegger intenta aprehender mediante el concepto de la maquinación (*Machenschaft*).

Siguiendo a Byung-Chul Han puede decirse que la metafísica está determinada por una afirmación de lo positivo del ente o por un exceso de positividad y que mediante el temple de la retención se trata de que nos remontemos anímicamente a la negatividad del *Ereignis*, en cuanto excedencia originaria que posibilita la fundación de una nueva época dispuesta no solo para lo positivo, para la técnica, para lo pornográfico, para lo manipulable y controlable, sino también y sobre todo para lo negativo, para lo revocable, para el misterio, para el *Eros*.³⁴³

En la ejecución de la fenomenología se siguen manteniendo aquí los tres momentos del método que Heidegger desde el curso de 1927 había determinado,

que originariamente le pertenece" (GA 65, 15/31). Más adelante la retención se identifica directamente como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo (Cfr. numeral 13, *BzP* [GA 65, 33/44-36/46]).

³⁴³ Cfr. entre otros textos del autor Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, Trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014.

solo que ahora en un proyecto de carácter histórico. La reducción implica el remontarse a lo retenido del *Ereignis*, la construcción supone la fundación y apertura de una nueva época (El otro comienzo [*Der neue Anfang*]) y la destrucción se entiende en términos de una demolición de la metafísica. Además, tal y como la angustia y el aburrimiento condujeron a la analítica existencial y metaontológica al horizonte de la temporalidad, es también un temple de ánimo fundamental el que deberá articular fenoménicamente los tres momentos del método fenomenológico en este caso.³⁴⁴

Esa disposición para un nuevo comienzo es, además, la más originaria libertad, en cuanto apertura a la negatividad del sEr y a la revocabilidad de lo constituido. La filosofía y en particular en este caso el pensamiento de Heidegger es un ejercicio de libertad o bien de “liberación”, en cuanto disposición para lo nuevo, pero no en el sentido del curioso que solo invierte la dirección de las fórmulas conocidas, sino para eso nuevo que puede serlo como tal porque hunde sus raíces en lo ontológicamente más originario de todo: el rehúso y negatividad del sEr. Y aunque Heidegger prefiere no emplear el concepto de trascendencia en este caso, podemos decir que la filosofía, en cuanto superación, es ya la originaria trascendencia, en cuanto apropiación de la oscilación y contraoscilación del *Ereignis*.

Así como en los capítulos anteriores, y sobre todo al finalizar el segundo, tematizamos que la trascendencia significaba ese libre oscilar del Da-sein entre sentido y significado, entre horizonte e instante, la *kinesis* del *Er-eygnis* implica ese extático y espaciante vacilante rehúso, a partir del cual la excedencia originaria de

³⁴⁴ Recordemos que el propio Heidegger en 1962 en el *Protokoll zu einem Seminar zu dem Vortrag «Zeit und Sein»* se refiere al carácter fenomenológico de todo su camino del pensar, motivo por el cual fue posible el planteamiento de la pregunta por el ser. Al respecto comenta: “Este procedimiento puede nombrarse fenomenológico, en tanto no se entienda por fenomenología un modo o dirección especial de la filosofía, sino algo que en cada filosofía reina. Este algo puede nombrarse de la mejor forma mediante la conocida máxima «A las cosas mismas». Fue justamente en este sentido que las investigaciones de Husserl se destacaron como algo nuevo y tremendamente estimulante frente al modo de proceder del neokantismo, como lo vio por primera vez Dilthey (1905) (...) De hecho, sin la actitud fenomenológica fundamental no hubiese sido posible la pregunta por el ser” (GA 14, 54. Traducción propia)

la negatividad deviene (en el ahí) sentido abierto a la siempre posible revocabilidad. Pero como el *Er-ignis* es como tal la a-propiación del ser en el ahí y, por tanto, no es más que una nueva forma de aprehender el Da-sein, podríamos decir que la trascendencia se encuentra reformulada ahora en tanto el ir y venir, en tanto donarse y rehusarse y no como la apropiación de un horizonte en el instante. De hecho, lo retenido en el *Er-ignis*, lo no-donado es aquello que está más allá de todo horizonte, más allá de todos los horizontes de significatividad de las épocas de la historia de la metafísica.³⁴⁵

En tanto la posibilidad de la reducción de todas las reducciones ha de provenir de ese más allá de todos los horizontes, en el temple no se puede suscitar un quedar cautivados por un horizonte como en el caso del aburrimiento profundo, sino un ir más allá del horizonte en cuanto disposición para lo oculto. Una vez más la arbitrariedad del temple decide los destinos no solo de la fenomenología, sino, en este caso, de la historia. El destino de la filosofía depende del temple de ánimo fundamental. Que la filosofía esté muerta significa que nos movemos en los marcos de un horizonte de sentido epocal gastado, lleno de curiosidad y esencialmente

³⁴⁵ Después de *BzP* Heidegger se referirá a este ámbito originario del sentido mediante el concepto de *Gegend*, La superación del carácter horizontal de la pregunta por el sentido del ser en el pensar ontológico de Heidegger a partir del concepto de *Gegend* (ámbito originario) ha sido destacada por Von Herrmann en su texto *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, que es uno de los estudios más amplios del pensamiento de Heidegger a partir de 1936. En él Von Herrmann destaca la relación entre los conceptos de *Gegend* y *Lichtung* (claro). Al respecto comenta el autor: “Lo que Heidegger ahora nombra *Gegend*, significa para él por lo demás el desocultamiento, la verdad o el claro del ser. Lo abierto mismo, *Gegend* en cuanto el claro para el ser mismo, se muestra ahora mucho más en cuanto el destino del pensar futuro, que no es más una idea trascendental-horizontal. No experimentamos más el ser del ente como el horizonte esencial o a partir de la subjetividad del sujeto, sino a partir de la *Gegend* en cuanto claro. Entonces tampoco pensamos más el ente en cuanto objeto, que recibe su estructura objetiva a partir de la subjetividad. Mucho más experimentamos el ente en cuanto algo que, en lugar de pertenecer al sujeto, pertenece a la *Gegend* en cuanto claro del ser y a partir de este claro se basa en sí mismo, porque en él retorna al abrigo del Qué-es y Cómo-es” (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 381. Traducción propia). Respecto al concepto de *Gegend*, Roberto Walton destaca: “Heidegger (...) recuerda que el término *Gegend* o *Gegnet* remite a una palabra del alto alemán medio, *gegnet*, cuyo significado se mantiene en los verbos *entgegenkommen*, venir al encuentro, o *begegnen*, encontrarse con. Por tanto, el ámbito originario es lo que opone o presenta (*das Gegnende*) en el sentido de que nos sale al encuentro a la vez que reúne las cosas poniéndolas en presencia unas de otras (...) No equivale a un ámbito entre otros, sino que es “el ámbito de todos los ámbitos (*die Gegend aller gegenden*)” (Roberto Walton, *El camino hacia lo inaparente...*, p. 196). Aunque, como señalan Von Herrmann y Walton, el concepto de *Gegend* se entiende con relación al claro, no podemos perder de vista que el claro siempre se entiende a partir de la tensión con el ocultamiento en el *Ereignis*.

pobre en asombro. La posibilidad de la filosofía depende de la fundación de un nuevo horizonte de sentido, esto es, de un nuevo comienzo, y este solo puede ser dado por un temple de ánimo fundamental de carácter histórico. El destino de la filosofía es, por tanto, el destino de Occidente. Uno y otro penden de un temple de ánimo fundamental. Pero ¿cómo ha de interpelarnos este temple? O más específicamente ¿cuál es el motivo para que el temple se apodere de nosotros o al menos de los fundadores, en este caso, del fundador futuro?

El camino fenomenológico de Heidegger parece depender de la respuesta a esta pregunta. Al margen de las oscuras y casi esotéricas indicaciones que Heidegger ofrece en apartados como ese dedicado a *El último dios* en los *BzP*, podemos decir que no hay una respuesta a esa pregunta, si bien ahora tenemos la convicción histórica de que los conceptos que determinan el horizonte de cada época y de la metafísica en su conjunto hunden sus raíces en las experiencias de los temples de ánimo fundamentales. En ellos se pone como tal en marcha la filosofía y el filosofar mismo. En ellos se ponen en marcha los pensadores (y los poetas) que fundan y abren épocas mediante conceptos que determinan la vinculatoriedad de un horizonte histórico.

Sin embargo, en la descripción de los temples del otro comienzo que Heidegger ofrece hay al menos algunos elementos que señalan una dirección en la que nosotros podemos disponernos para el temple, en caso de que ello sea posible. Se trata de la reverencia al silencio.³⁴⁶ Pareciera como si solo aquel que calla, que permite que el silencio resuene en la experiencia del temple fundamental, puede escuchar la “voz” del sEr para entonces decir la palabra que funda. Recordemos, además, que el verbo alemán *stimmen* (templar) es etimológicamente muy próximo al sustantivo *Stimme* (voz). Solo desde el silencio podemos aguardar temerosamente la interpelación resonante del sEr. Y justamente porque el lenguaje,

³⁴⁶ Queda fuera de los propósitos de esta investigación un análisis detallado de las implicaciones fenomenológicas del silencio en el pensamiento heideggeriano y su relación con el lenguaje. Sin embargo, para una aproximación a este tema Cfr. Rubén Martínez Muñoz, Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger, Fénix Editora, Sevilla, 2006.

en cuanto guarda-medida del *Ereignis* e instaurador del concepto,³⁴⁷ se funda en el silencio, en este alcanzamos la apertura más originaria al sentido retenido, como destaca Jean-Luc Nancy en una directa remisión a Heidegger:

Habríamos así establecido que la escucha (se) abre a la resonancia, y que la resonancia (se) abre al sí mismo: es decir que se abre a la vez a sí (al cuerpo resonante, a su vibración) y al sí mismo (al ser en cuanto su ser se pone en juego por sí mismo) (...) De tal modo, entonces, el escuchador (si puedo darle ese nombre) se tensa, para terminar, a causa de un sentido (...) o bien es ofrecido, expuesto a un sentido (...) El sentido se abre en el silencio (...) Se trata en verdad, y debe tratarse hasta el final, de *escuchar* ese silencio del sentido (...) la escucha en cuanto está dispuesta al afecto y no sólo al concepto (que no compete más que al entender) (...) Esta disposición profunda (...) es una relación con el sentido, una tensión hacia él: pero hacia él con completa anterioridad a la significación, sentido en estado naciente, en un estado de remisión para el que no está dado el fin de esta última (el concepto, la idea, la información) (...) Estar a la escucha es estar dispuesto al inicio del sentido (...).³⁴⁸

¿Tendrá entonces que hacer silencio la fenomenología? Quizás sea esta la única forma de “resistir creadoramente en el a-bismo”³⁴⁹.

³⁴⁷ De esta manera concluye Heidegger *BzP*: “El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guarda-medida. Guarda la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la fuga y de su emsamble (*Ereignis*)” (GA 65, 510/401-402. Traducción modificada)

³⁴⁸ Jean-Luc Nancy, *A la Escucha*, Amorrotu, Buenos Aires, 2015, pp. 53-56.

³⁴⁹ GA 65, 36/46 (Texto modificado). Se trata en este caso de una definición del temple de ánimo de la retención que Heidegger ofrece al finalizar el numeral 13 titulado precisamente La retención. El pasaje en alemán reza así: “Die Verhaltenheit: das schaffende Aushalten im Ab-grund”.

CONCLUSIONES

En nuestra investigación hemos tematizado la relación ontológica entre la temporalidad y el sentido en las tres etapas que podríamos considerar fundamentales del pensamiento heideggeriano, estas son: la ontología fundamental, la metaontología y el pensar ontohistórico. Para esta tematización nos hemos servido metodológicamente de la apropiación heideggeriana de la reducción fenomenológica a partir de la base fenoménica experiencial que brindan los temples de ánimo fundamentales. Los temples nos llevaron estrictamente desde la apertura de la temporalidad extático-horizontal a la remisión a lo otro del horizonte, esto es, desde el develamiento de horizontes de sentido cada vez más originarios a la excedencia del sentido que en el pensar ontohistórico se entiende con base en el ocultamiento o rehúso del sEr.

En un primer momento se develó el mundo como el horizonte de sentido para la comprensión fenomenológica del ser del ente intramundano. Posteriormente la temporalidad extática nos permitió comprender la unidad estructural del ser del Dasein como cuidado y, al finalizar el primer capítulo, la temporalidad horizontal o esquemática se mostró como la región que permite articular fenomenológicamente la comprensión del ser en general, de modo que observamos aquí un descenso fenomenológico a un horizonte de sentido cada vez más originario. Sin embargo, este descenso a un horizonte cada vez más originario no supuso un abandono de los anteriores, sino una radicalización de estos, de modo que el mundo y el carácter extático de la temporalidad remiten y se fundan en el horizonte esquemático del tiempo.

Esta radicalización de los horizontes de sentido no solo permitió responder a la pregunta por el sentido del ser en general, también posibilitó una reapropiación estructural del Dasein en función de los conceptos de trascendencia y libertad. El Dasein es el ente cuya esencia está determinada por la trascendencia y esta consiste en la libre oscilación desde el horizonte esquemático de la temporalidad — desde el mundo fundado temporalmente— hasta el ente. En ese “entre” de la

trascendencia acontece la comprensión del ser como libre vinculatoriedad o trabazón entre mundo y ente. El carácter ontológico de la libertad radica precisamente en el “disponer” para esta vinculatoriedad, de modo que ella solo puede ser entendida a partir de su contraconcepto, este es, la contralibertad.

En esta primera etapa la angustia fue el temple de ánimo fundamental que condujo el análisis. Aunque Heidegger tematiza este temple después de que el análisis fenomenológico se encuentra muy avanzado en *SuZ*, es en él donde encontramos el fundamento fenoménico para la apertura total del horizonte de sentido para la comprensión del ser en general. Sin embargo, tuvimos que confirmar el análisis tempóreo-horizontal del sentido a partir del examen del aburrimiento, debido al carácter esencialmente temporal que este temple de ánimo manifiesta. A ello nos dedicamos en el segundo capítulo a partir de una consideración de las tres formas del aburrimiento que Heidegger analiza. La unidad entre ellas la encontramos en los dos momentos estructurales del “ser dejados vacíos” y del “dar largas” en cuanto remiten siempre al tiempo. En el aburrimiento profundo el “ser dejados vacíos” implicó una remisión al horizonte de la temporalidad que funda originariamente el mundo como posibilidad de la apertura de lo ente en su conjunto. El “dar largas” remitió, por el contrario, al “instante” de la resolución por las posibilidades más propias de la existencia.

El Dasein, por tanto, queda remitido en el aburrimiento profundo al “entre” que se abre abismalmente entre el horizonte temporal y el instante, entre el mundo y el ente, entre el sentido y el significado. Nuevamente nos tropezamos con la libertad en cuanto ese liberarse de la existencia para una posibilidad significativa y la correspondiente trabazón de esta con su horizonte de sentido. Sin embargo, mediante una breve exposición de las tesis fundamentales de *WM* vimos que ya aquí se produce un movimiento que orienta el análisis heideggeriano hacia un “avistamiento” de lo otro del horizonte. En esta conferencia queda invertida la relación entre comprensión de ser y trascendencia. No se trata de que el Dasein trasciende porque comprende el ser, más bien la comprensión del ser se abre en el Dasein a partir de su trascender originario en la nada.

En los últimos epígrafes de los dos primeros capítulos nos tropezamos con los conceptos de abismo y oscilación como una manera de “describir” la trascendencia que tiene lugar en el “entre” del Da-sein, solo que en el segundo momento —segundo capítulo— nos tropezamos con el abismo radicalizado, profundizado. De hecho, la profundización del aburrimiento es como tal una radicalización de este abismo que encuentra un parangón en el análisis de la nada a partir de la angustia en *WM*.

En ello encontramos una posibilidad para entender el salto hacia lo otro del horizonte que tiene lugar en la reapropiación heideggeriana de los conceptos de abismo y oscilación en el marco de la problemática del *Ereignis* en el pensar ontohistórico. Nos concentramos en el análisis de la fundación del sentido histórico para mostrar que en el ocultamiento del sEr se encuentra la posibilidad de la apertura histórica del sentido, esto es, de la fundación de las constelaciones u horizontes significativos del pensamiento occidental.

No se trata, por tanto, de que Heidegger abandone la concepción extático-horizontal de la temporalidad. De hecho, por una parte, la oscilación y contraoscilación del *Ereignis* contiene las remisiones extáticas originarias de la temporalidad. La fundación del sentido es como tal una temporización de la verdad que acontece en el juego y contrajuego entre dación y rehúso del *Ereignis*. Por otra parte, la apertura histórica del sentido tiene lugar por medio de constelaciones horizontales de significatividad que articulan las diferentes épocas de la historia occidental. El pensar ontohistórico no es tampoco una superación de la concepción horizontal sino una radicalización de esta que remite a lo otro del horizonte —al ocultamiento del sEr— como región originaria de la excedencia del sentido. La posibilidad de la apertura y revocabilidad de los horizontes temporales radica en esta excedencia de sentido como ámbito de la verdad retenida.

Aquí se produce una reapropiación del concepto de fenomenología que tiene dos elementos fundamentales. Podría decirse que el concepto ontohistórico de fenomenología tiene un carácter hegeliano-husserliano. En su dimensión hegeliana la fenomenología se entiende como el acontecer histórico del sEr mediante los

horizontes significativos epocales. Sin embargo, más allá de este acontecer Heidegger apuesta por una superación histórica de la metafísica que solo es posible a partir de lo que denominamos, en un sentido husserliano, la reducción de todas las reducciones, como la remisión a lo retenido en el primer inicio para el salto hacia el otro comienzo “no metafísico”.

En este “doble” concepto de fenomenología desempeñan también un rol fundamental los temples de ánimo, distanciándose Heidegger aquí tanto de Hegel como de Husserl. El aparecer histórico de las constelaciones significativas tiene lugar por medio de temples de ánimo epocales y, por tanto, la reducción de las reducciones solo es posible por medio del temple de ánimo de la retención, en cuanto presentimiento de lo retenido en el primer inicio. Además, en la relación y trabazón entre el rehúso del ser y la apertura de las constelaciones significativas radica el concepto más originario de libertad, en cuanto posibilidad del advenimiento y revocación de los horizontes significativos epocales.

En nuestra investigación hemos ganado las bases ontológico-fenomenológicas para el desarrollo temático de esa historia del sentido en el marco del pensamiento de Heidegger, que consideramos la principal tarea que deberá llevarse a cabo a partir de nuestro trabajo. Se trata, como anunciamos en la introducción, de aprovechar el impulso heideggeriano para “mirar” más allá de Heidegger en la elaboración temática de una historia del sentido que no se atenga únicamente a los criterios de la racionalidad y sea capaz de incorporar la pregunta de cómo los temples de ánimo epocales “fundan” las constelaciones históricas del sentido.

APÉNDICE:

Evaluación crítica de los resultados de la investigación a partir de cada uno de los problemas fundamentales

Con el propósito de poner de manifiesto cuáles han sido los principales resultados con relación a los problemas fundamentales que hemos abordado en nuestra investigación y complementar las conclusiones, enumeraremos a continuación los principales núcleos conceptuales y explicitaremos las tesis a las que hemos llegado. Algunos de estos problemas se han mantenido de manera constante a lo largo del trabajo, otros han sido tematizados solo en un capítulo de la investigación, en otros casos se han mantenido solamente en el trasfondo, pero el propio desenvolvimiento investigativo nos ha obligado a posicionarnos con relación a ellos. Algunos ni siquiera fueron anunciados explícitamente en la introducción, pero han brotado por sí mismos y ha sido inevitable brindarles un lugar. No dedicaremos un punto temático a la cuestión del “sentido” porque estará implicada en todos los otros núcleos de problemas que estableceremos. Evitaremos, además, referirnos a cada capítulo por separado para no caer, en el último momento, en esa orientación cronológica que la mayoría de las veces repercute en perjuicio del trabajo filosófico. Hemos “concluido” —en cuanto posicionamiento crítico— estrictamente problemas y no solo capítulos. Por tanto, la lógica de la exposición temática de los resultados con relación a cada problema que desarrollaremos a continuación puede variar, de modo que podríamos muy bien comenzar por el último problema al cual nos referiremos y no por ello transformaríamos el sentido de lo alcanzado hasta el momento. Debajo de ello se encuentra la convicción de que una investigación “de filosofía” puede ser leída de muchas maneras, incluso en contra de la “lógica” convencional.

1. *Dasein y hombre*: la relación entre estos dos conceptos no es del todo explícita en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, hemos podido identificar tres formas fundamentales de considerar la relación entre Dasein y hombre. En el marco de la ontología fundamental el análisis existencial del

Dasein reviste el carácter de un análisis ontológico estructural del ser del hombre, de modo que en muchas ocasiones pueden confundirse ambos conceptos, lo cual de hecho tuvo como consecuencia que muchas de las primeras interpretaciones de *SuZ* tuviesen un carácter antropológico. El concepto de Dasein es en esta obra más bien el concepto fenomenológico del ser del hombre con el cual se pretende remontarse a su estructura ontológica de ser, al margen de todo psicologismo, antropologismo o biologicismo. En el giro metaontológico la relación entre ambos conceptos reviste otro carácter, una vez que Heidegger se refiere en muchos casos al “devenir Dasein del hombre” y escribe cada vez de forma más frecuente Da-sein con guion intermedio, con lo cual se pretende destacar el carácter abismal del ser de este ente. El Dasein es considerado aquí más bien en una neutralidad metafísica, cuestión que en *SuZ* no había resultado explícita. Por tanto, Dasein es un concepto que antecede —ontológicamente— al concepto de hombre. En ese sentido Dasein es un pre-concepto ontológico de hombre, si es que a la ontología le corresponde esa región de los “pre”. No obstante, con el giro idiomático del “devenir Dasein del hombre”, Heidegger procura destacar el liberarse del hombre para el horizonte de sentido que le es abierto en la experiencia fundamental del temple de ánimo. Aunque ello definitivamente tiene una relación con la propiedad existencial que fue tematizada en *SuZ*, queremos que ello no se entienda en términos de “superioridad”, sino como la liberación del Dasein para el horizonte total del sentido y la disposición para la revocabilidad de los significados “ónticos” a los cuales ya siempre se encuentra aferrado. En el pensar ontohistórico se trata, en una dirección que pudiese parecer contraria, del devenir hombre histórico del Dasein. Esto no es una negación de lo anterior. Se trata en este caso de que el Da-sein se piensa a partir del *Er-eignis*, como el esenciarse del *Er-eignis*, como el llegar a su propium, como el ser que llega al ahí y por tanto funda el sentido donde ingresa históricamente el hombre a partir de los horizontes de sentido epocales.

2. *Trascendencia*: aunque es un concepto que en *SuZ* no desempeña un rol fundamental —al menos no tiene el lugar central que adoptará en textos y cursos posteriores—, es este el concepto que a partir de 1927 se convertirá en el elemento central para la definición estructural del Dasein y en ese sentido “releva” o más bien radicalizará el concepto de cuidado. El Da-sein es trascendencia en el fondo de su ser y por tanto cobra sentido escribir Da-sein con guion intermedio. Trascender significa remontarse hasta el horizonte esquemático de la temporalidad para desde allí “regresar” comprensivamente a lo ente. Sin embargo, también hay un giro temático en el enfoque con relación a este concepto. Mientras que en los cursos de 1927 a 1929 la trascendencia se encuentra en una relación de dependencia con relación a la comprensión del ser, ya en la conferencia *WM* es más bien la comprensión de ser la que se funda en la trascendencia. En efecto, trascender es como tal llegar a la comprensión del ser sobre el fundamento oculto de la nada.

3. *Libertad*: como destacamos desde la introducción podríamos decir que nos tropezamos casi fortuitamente con este problema en el desarrollo de la investigación. Los límites establecidos en la investigación nos impidieron hacer un análisis más amplio de este concepto. A él nos referimos solo de forma aislada, pero se mantuvo en todo el desarrollo investigativo. Consideramos que la realización de un análisis temático de la libertad en el pensamiento de Heidegger es una de las consecuencias que se derivan de nuestro trabajo y que además recomendamos encarecidamente al punto de que sostenemos desde ya la tesis de que la fenomenología heideggeriana es una filosofía de la libertad. Este concepto no se puede entender aislado del concepto de trascendencia, porque en la libertad, como el mismo Heidegger afirma, se encuentra la esencia de la trascendencia. En la libertad, considerada siempre ontológicamente, radica la posibilidad del darse comprensivamente un ente a partir de un horizonte de sentido. En la libertad se produce como tal la vinculatoriedad o la trabazón entre horizonte de sentido y significado o bien entre mundo y ente, y es por ello que la libertad

no puede ser tampoco considerada al margen de su contraconcepto, este es, la contralibertad. En la libertad, por tanto, radica la posibilidad de la apertura de nuevos significados y de la revocabilidad de los ya constituidos. De una forma más originaria la libertad forma parte del esenciarse del *Ereignis*, como la tensión entre donación y rehúso, o bien entre excedencia de sentido y horizonte significativo epocal. Solo porque el *Ereignis* se esencia libremente tiene sentido hablar de algo así como la revocabilidad de las constelaciones significativas a partir del presentimiento de lo retenido en el primer inicio.

4. *Abismo y oscilación*: podría resultar curioso proporcionarles a estos dos conceptos un peso fundamental en la filosofía heideggeriana, sin embargo, justamente en ellos hemos descubierto la conexión temática entre las tres etapas del pensamiento heideggeriano a las que nos hemos referido. El abismo, que en alemán indica ese quedar “libre” de un fundamento firme — por eso *Ab-grund*—, nos abre la dimensión del “entre” del *Da-sein*, en cuya radicalización se encuentra siempre la posibilidad de un descenso fenomenológico hacia una región más originaria. El abismo es también lo otro del horizonte y, por tanto, se refiere también a ese “entre” del juego recíproco entre desocultamiento y ocultamiento. Por una parte, el abismo esconde lo retenido y, por otra parte, en él se abre el claro, que, en el caso de la historia del *sEr*, se refiera a las constelaciones epocales de significatividad. En el abismo, ya sea en el sentido de una inter-referencia trascendental entre horizonte y ente en el caso del *Da-sein*, o bien en el sentido del “juego recíproco” entre el darse y el rehusarse del *Ereignis*, se produce como tal una oscilación, que permite definir tanto al *Da-sein* como al *Er-eignis*.

5. *Horizontalidad, horizonte de sentido y horizonte trascendental*: el concepto de horizonte ha sido uno de los más importantes a lo largo de toda la investigación. La filosofía de Heidegger podríamos entenderla en su conjunto como un movimiento desde lo horizontal hacia lo otro del horizonte, y, por tanto, como un movimiento desde el sentido hacia la excedencia de sentido.

En la develación del horizonte se alcanza, en un primer momento, la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la comprensión del ser del ente intramundano, del ser del Dasein y del ser en general. En el horizonte se alcanza la dimensión del sentido desde un punto de vista fenomenológico, en tanto fondo a partir del cual pueden desarrollarse las reducciones hacia una determinada región de ser. En la tematización del ser del ente intramundano la reducción fenomenológica nos llevó hacia el horizonte del mundo, en el caso del Dasein se develó la temporalidad extática como el horizonte para la comprensión fenomenológica del ser de este ente en tanto cuidado. Con relación al ser en general se develó la temporalidad esquemática o *Temporalität* como el horizonte de los horizontes, esto es, como el horizonte para la comprensión fenomenológica del ser en general y de las diferentes regiones ontológicas. En el horizonte esquemático de la temporalidad, además, se funda el mundo de una manera más originaria, de modo que con su tematización se alcanza la posibilidad misma de la reducción fenomenológica hacia el ser del ente intramundano y hacia el ser del Dasein. El horizonte de la temporalidad es también trascendental porque desde él el Da-sein trasciende comprensivamente hacia lo ente. Sin embargo, no basta con el horizonte para remontarse a la región más originaria del sentido. Ya desde la tematización de la nada en *WM* pareciera que Heidegger “avista” lo otro del horizonte —el “*ab*” de *Ab-grund*— como lo que en el pensar ontohistórico nos remitirá a lo que se oculta, se retiene y se rehúsa en el *Ereignis*. No se trata en este caso de un abandono de la perspectiva horizontal-trascendental o simplemente de un cambio de perspectiva como varios intérpretes han sostenido. Al contrario, se trata de tematizar lo otro del horizonte como esa región donde se originan como tal los horizontes de la historia del sEr. Por tanto, tal y como hemos enunciado, no se puede leer a Heidegger en un sentido cronológico, sino más bien desde una perspectiva retrospectiva. En este caso debería leerse lo alcanzado en la ontología fundamental a partir de los *BzP* y no a la inversa, ya que en este último texto encontramos los fundamentos originarios de lo horizontal. Falta

la realización de una tematización de los horizontes de sentido epocales que se base en lo que Heidegger expone en esta dirección, así como en las contribuciones de Husserl. Esta es también una tarea que se desprende de nuestra investigación y que la mantenemos a la vista, justamente en el horizonte, como un paso siguiente que deberemos arriesgar.

6. *Temples de ánimo fundamentales*: son la base fenoménica de la reducción fenomenológica en cada uno de los niveles en que la hemos abordado. Mediante los temples de ánimo fundamentales se han abierto fenoménicamente en cada caso las regiones de ser que hemos tematizado como horizontes de sentido para la comprensión fenomenológica respectiva del ámbito de ser hacia el que Heidegger reconduce la “mirada”. Como hemos referido en varias ocasiones, permanece problemático la explicación del tránsito de la experiencia fundamental hacia la reducción como tal, pero no quedan dudas que los temples fundan el filosofar, incluso si este se considera como acontecer histórico. Uno de los propósitos fundamentales de nuestro trabajo fue sentar las bases que permitieran un abordaje temático de los temples fundamentales de la historia del sEr. Esta es una tarea que puede desarrollarse en toda su plenitud mirando más allá —y también “más acá”— de Heidegger. Por tanto, recomendamos el desarrollo de esta tarea como una forma de completar lo alcanzado en nuestro trabajo.

7. *Tiempo*: nos arriesgamos a decir que es este el concepto central del pensamiento heideggeriano, si entendemos que la interrogante conductora de su filosofía nunca fue una pregunta por el ser “a secas”, sino por el horizonte de sentido para la comprensión del ser que en cada uno de los niveles de su abordaje remitió siempre al tiempo. En cuanto las preguntas por el mundo y por la finitud remiten a la temporalidad, todo el ámbito de la metafísica puede denominarse como tal el desarrollo temático de una metafísica del tiempo o bien de una “ontocronía”. La temporalidad juega un rol decisivo incluso allí donde Heidegger mira a lo otro del horizonte en su pensar ontohistórico. En este caso el esenciarse del *Ereignis* es también una

temporización de la temporalidad en la que se funda como tal la apertura histórica del sentido. Todos los horizontes de sentido epocales remiten precisamente a la temporización del *Ereignis* en cuanto simulación extática entre donación y rehúso.

8. *Reducción, fenomenología y filosofía*: la reducción se reveló como el modo de acceso temático a las regiones de ser hacia las que se dirigió el análisis. Justamente en el componente temático se encuentra la diferencia con el carácter estrictamente fenoménico de los templos de ánimo fundamentales, que como tal son la base de la reducción. La reducción nos condujo hacia el ser del ente intramundano, hacia el ser del Dasein y hacia el ser en general en un primer momento. Esto significa que a través de la reducción se produjo el acceso temático a los horizontes de cada uno de estos ámbitos. La reducción es por tanto el modo de acceso temático a las condiciones de posibilidad del sentido y de la comprensibilidad en general. En el pensar ontológico no se produce un abandono de la reducción, sino una reapropiación en el marco de la historia del sEr. La reducción aquí no solo obedece a un método de la filosofía cual disciplina por lo demás fundamental, sino que se entiende como el mismo acontecer del sEr en su historia. La revocación de un horizonte de sentido y la fundación de otro presupone como tal la reducción hacia lo retenido en el horizonte anterior y, de una forma todavía más radical, la reducción de todas las reducciones presupone el salto desde la metafísica hacia el otro comienzo a partir de la “reducción” hacia lo retenido en el primer inicio. Por tanto, la idea de la fenomenología tiene que ver ahora con la historia de Occidente como tal, como las sucesivas reducciones hacia el sEr, aunque la mayoría de ellas hayan sido una afirmación de la metafísica. Quizás sea esta una indicación de que la filosofía solo es posible históricamente como metafísica. Aunque Heidegger a lo largo de toda su vida arremete violentamente contra ello, la “promesa” de un nuevo comienzo y, con ello, de una nueva experiencia del filosofar, permanece “retenido” cual oculto misterio del sEr en su “verdad”.

BIBLIOGRAFÍA

a) *Textos de Martin Heidegger: volúmenes de la Gesamtausgabe*

- GA 1. *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1978.
- GA 2. *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA 5. *Holzwege*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA 7. *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- GA 9. *Wegmarken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- GA 11. *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2006.
- GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 14. *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.
- GA 15. *Seminare*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986.
- GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1979.
- GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1979.
- GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1978.
- GA 27. *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.

- GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1982.
- GA 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1980.
- GA 34. *Von Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2012.
- GA 40. *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 42. *Schelling: Von Wesen der menschlichen Freiheit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1984.
- GA 54. *Parmenides*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1982
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA 66. *Besinnung*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.
- GA 70. *Über den Anfang*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2005.
- GA 71. *Das Ereignis*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- GA 73.1. *Zum Ereignis-Denken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 73.2. *Zum Ereignis-Denken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 77. *Feldweg-Gespräche*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1995.
- GA 80.1. *Vorträge*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2016.
- GA 94. *Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.

GA 95. *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.

GA 96. *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.

a) *Textos de Martin Heidegger: traducciones al español*

¿Qué significa pensar?, Trotta, Madrid, 2010. Trad. Raúl Gabás.

Aportes a la filosofía. Acerca del evento, Biblos, Buenos Aires, 2011. Trad. Dina Picotti.

Caminos de bosque, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Caminos de Campo, Herder, Barcelona, 2003. Trad. Carlota Rubies.

Conferencias y artículos, Del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau.

Cuadernos negros (1931-1938), Trotta, Madrid, 2015. Trad. Alberto Ciria.

Cuadernos negros (1938-1939), Trotta, Madrid, 2016. Trad. Alberto Ciria.

De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón, Herder, Barcelona, 2007. Trad. Alberto Ciria.

El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809), Waldhuter, Buenos Aires, 2015. Trad. Mariana Dimópulos.

Hitos, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Identidad y diferencia, Anthropos, Barcelona, 2008. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Introducción a la metafísica, Gedisa, Barcelona, 2003. Trad. Ángela Ackermann Pilári.

Kant y el problema de la metafísica, FCE, México, 2013. Trad. Gred Ibscher Roth.

La historia del ser, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013. Trad. Dina Picotti.

Lógica. La pregunta por la verdad, Alianza, Madrid, 2004. Trad. Alberto Ciria.

Los conceptos fundamentales de la metafísica, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Alberto Ciria.

Los problemas fundamentales de la fenomenología, Trotta, Madrid, 2000. Trad. Juan José García Norro.

Meditación, Biblos, Buenos Aires, 2006. Trad. Dina Picotti.

Parménides, Akal, Madrid, 2005. Trad. Carlos Másmela.

Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica», Comares, Granada, 2008. Trad. Ángel Xolocotzi.

Principios metafísicos de la lógica, Síntesis, Madrid, 2007, trad. Juan José García Norro.

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Alianza, Madrid, 2006. Trad. Jaime Aspiunza.

Schelling. De la esencia de la libertad humana, Monte Ávila, Caracas, 1985. Trad. Alberto Rosales.

Ser y tiempo, Trotta, Madrid, 2012. Trad. Jorge Eduardo Rivera.

Sobre el comienzo, Biblos, Buenos Aires, 2007. Trad. Dina Picotti.

Tiempo y ser, Tecnos, Madrid, 2011. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.

b) *Literatura secundaria*

AGAMBEN, Giorgio, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2008. Trad. Tomás Segovia.

AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto*, Trad., Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro.

ANGEHRN, Emil, "Kritik der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 226-236), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.

BARBARIC, Damir, *Aneignung der Welt: Heidegger – Gadamer – Fink*, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie (Band 14), Frankfurt, 2007.

BASSO MONTEVERDE, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Biblos, Buenos Aires, 2017.

- BIEMEL, Walter, "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikle und Heideggers Anmerkungen dazu (1950)", en NOACK, H. (ed.), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (pp. 282–315), Darmstadt, 1973.
- BRENCIO, Francesca, "Befindlichkeit: Disposition", en STANGHELLINI, G., RABALLO, A., BROOME, M., FERNÁNDEZ, A. V., FUSAR-POLI, P. y ROSFORT, R. (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 344-353), Oxford University Press, Oxford, 2019.
- CATOGGIO, Leandro y PARENTE, Diego, *Angustia y Aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger*, ERGO, no. 22-23, 2008, Revista de Filosofía, Universidad Veracruzana, pp. 7-24.
- CHEUNG, Wan Yik, *Stimmung und Zeit in Heideggers Deutung der Seisfrage*, Traugott Bautz, GmbH, Nordhausen, 2020
- CORIANO, Paula-Ludovika, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt, 2002.
- COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.
- CROWELL, Steven, *Heidegger, Husserl and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2001.
- DASTUR, Françoise, "Le role de la notion de Stimmung dans la comprehension de l'être de l'homme comme Dasein de Martin Heidegger a Werner Marx", en ESCOUBAS, E. y TENGELYI, L. (eds.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie, Affekt und Affektivität in der neuzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie* (pp. 239-266), L'Harmattan, Paris, 2008.
- DASTUR, Françoise, "Le tournant de l'Ereignis et la pensée à venir", en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- DE LARA, Francisco, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919 – 1923*, Karl Alber, Freiburg/München, 2008.
- DI SILVESTRE, Carlos, *La temporalidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein*, Revista Discusiones filosóficas, Año 11, No. 17, julio-diciembre, 2010.
- FERREIRA, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 2002.

- FINK, Eugen, *Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, en Kant-Studien, 38(1), pp. 319–383.
- FINK, Eugen, *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2010.
- FREDE, Dorothea, “Sein. Zum Sinn von Sein und Seinverstehen“, en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 279-285), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- FREDE, Dorothea, “Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung“, en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 308-315), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- GANDER, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Philosophische Abhandlungen (Band 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.
- GETHMANN, Carl Friedrich, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Philosophie und Wissenschaft. Transdisziplinäre Studien (Band 3), Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1993.
- GIBU SHIMABUKURO, Ricardo, “Elementos schelerianos en el Kriegsnotsemester (1919) de Heidegger”, en XOLOCOTZI, Ángel y GIBU, Ricardo (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 25-50), BUAP-ALDVS, Puebla, 2016.
- GIRALDI, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927 – 1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martín, “El a-priori temporal de la libertad y la preteridad trascendente del mundo”, en BERTOELLO, Adrián y BASSO, Leticia (eds.), *Tiempo y espacio* (pp. 47-72), Studia Heideggeriana, Vol. VII, Teseo, Buenos Aires, 2018.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martín, “La temporareidad originaria del Ser (Seyn) en los Beiträge zur Philosophie: entre el instante y la eternidad”, en CATOGGIO, Leandro y PARENTE, Diego (eds.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30* (pp. 219-244), Eudem, Mar del Plata, 2010.
- GREISCH, Jean, “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins“, en THOMÄ, Dieter (ed.),

- Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 91-102), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- HADJIOANNOU, Christos, “Angst as Evidence: Shifting Phenomenology’s Measure”, en HADJIOANNOU, Christos (ed.), *Heidegger on Affect*, Palgrave Macmillan, London, 2019.
- HAN, Byung-Chul, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996
- HAN, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014. Trad. Raúl Gabás.
- HANS-JOACHIM, Friedrich, *Der Urgrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Schellingiana (Band 24), Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2009.
- HENRY, Michel, “The power of revelation off affectivity according to Heidegger”, en MACANN, Christopher (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* (pp. 354-369), Vol. I, Routledge, London/New York, 1992.
- HENRY, Michel, *Fenomenología material*, Encuentro S. A., Madrid, 2009. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Band 1: ‘Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein’, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Band 2: ‘Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins §9-§27’, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997. Trad. Irene Borges Duarte.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- JARAN, François y PERRIN, Christophe, *The Heidegger Concordance*, Bloomsbury, London / New Delhi / New York / Sydney, 2013.
- JARAN, François, “Mirar a la metafísica a la cara. El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo”, en RAMOS DO REIS, Róbson y MUÑOZ,

- Enrique, *Estudios sobre los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30) de Martin Heidegger* (pp. 7-24), *Studia Heideggeriana*, Vol. VII, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), Madrid, 2019.
- JARAN, François, *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta, Bucarest, 2010.
- KOCH, Dietmar, "Fundaciones en el espanto asombrante", en XOLOCOTZI, Ángel (ed.), *Afectividad* (pp. 177-197), *Studia Heideggeriana*, Vol. IV, Teseo/Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, Buenos Aires, 2015.
- MARION, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo, Buenos Aires, 2011. Trad. Pablo Corona.
- MARTÍNEZ MUÑOZ, Rubén, *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Fénix Editora, Sevilla, 2006.
- MCMANUS, Denis, "Affect und Authenticity", en HADJIOANNOU, Christos (ed.), *Heidegger on Affect* (pp. 127-152), Palgrave Macmillan, London, 2019.
- NANCY, Jean-Luc, *A la Escucha*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015
- POCAI, Romano, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Karl Alber, Freiburg/München, 1996
- POLT, Richard, "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Sprung in die Wesung des Seyns", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 153-162), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- POLT, Richard, "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Sprung in die Wesung des Seyns", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 153-162), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- POLT, Richard, "Einführung in die Metaphysik. Eine Erkundung der physis und ihrer Entmachtung", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 144-151), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- POLT, Richard, *The Emergency of Being: On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.
- RAMALHO DA SILVEIRA, André Luis, "Abertura de mundo, natureza e finitude na preleção de 1929/30 de Heidegger", en RAMOS DO REIS, Róbson y MUÑOZ, Enrique, *Estudios sobre los Conceptos fundamentales de la*

- metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30) de *Martin Heidegger* (pp. 51-68), *Studia Heideggeriana*, Vol. VII, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), Madrid, 2019.
- REDONDO, Pablo, *Filosofía desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” de Heidegger*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Primera Sección*, Vol. 2., Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Segunda Sección*, Vol. 3., Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2015.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, María Teresa, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Introducción*, Vol. 1., Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008,
- RODRÍGUEZ, Ramón Rodríguez, “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 303-337), Tecnos, Madrid, 2015.
- RODRÍGUEZ, Ramon, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- ROJAS GODINA, Luis Ignacio, “Thaumazein y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre los orígenes del filosofar”, en XOLOCOTZI, Ángel y GIBU, Ricardo (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 117-144), BUAP-ALDVS, Puebla, 2016.
- ROSALES, Alberto, “Analogía y diferencia en el opúsculo De la esencia del fundamento”, en XOLOCOTZI, Ángel (ed.), *Afectividad* (pp. 201-226), *Studia heideggeriana*, Vol. IV, Teseo, Buenos Aires, 2015.
- RUBIO, Roberto, “Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein”, en XOLOCOTZI, Ángel (ed.), *Afectividad* (pp. 27-45), *Studia heideggeriana*, Vol. IV, Teseo, Buenos Aires, 2015.
- RUBIO, Roberto, *El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein (§§ 12-13)*, en: RODRÍGUEZ, Ramón (ed.), *Ser y Tiempo de*

- Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 89-117), Tecnos, Madrid, 2015.
- RUBIO, Roberto, *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Morphé-Verlag, Tübingen, 2006.
- SANDBOTHE, Mike, "Zeit. Von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit-Sprachspiele", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 285-290), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, *Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el exámen de la angustia*, La lámpara de Diógenes, Año 5, Números 8 y 9, Vol. 5, enero-junio / julio-diciembre, 2004, Revista de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, *Comentario a un texto de M. Heidegger (I): ¿Pensar y decir la Nada?*, La lámpara de Diógenes, Año 4, Número 7, Vol. 4, enero-junio, 2003, Revista de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, *Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929*, Revista de Filosofía, Año 39, Número 118, enero-abril, 2007, Universidad Iberoamericana.
- SANTISTEBAN, Luis César, "La angustia y la disposición afectiva fundamental del otro comienzo", en XOLOCOTZI, Ángel y GIBU, Ricardo (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 213-233), BUAP-ALDVS, Puebla, 2016.
- SCHALOW, Frank y DENKER, Alfred, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophie*, The Scarecrow Press, Lanham / Toronto / Plymouth, 2010.
- SCHNELL, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1225-1930*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2005.
- SENA, Sandro, "Nostalgia como Grundbefindlichkeit. Para un estudio heideggeriano sobre a existencialidade da velhice", en RAMOS DO REIS, Róbson y MUÑOZ, Enrique, *Estudios sobre los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30) de Martin Heidegger* (pp. 25-50), Studia Heideggeriana, Vol. VII, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), Madrid, 2019.
- SEUBOLD, Günter y SCHMAUS, Thomas, "Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 335-341), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.

- SHEEHAN, Thomas, "But What Comes Before the «After»", en POLT, Richard, y FRIED, Gregory (eds.), *After Heidegger* (pp. 41-55), Rowman Littlefield International, London, 2017.
- SHEEHAN, Thomas, "Heidegger: πάθος as the Thing Itself", en HADJIOANNOU, Christos (ed.), *Heidegger on Affect* (pp. 29-46), Palgrave-Macmillan, London, 2019.
- SHEEHAN, Thomas, *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield International Ltd., Maryland, 2015.
- SLAMA, Paul, "Les *Beiträge zur Philosophie* comme Philosophie transcendante du vouloir", en SCHNELL, Alexander (ed.) *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger* (pp. 231-251), Paris, 2017.
- SLAMA, Paul, *En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique?*, Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 1, 2018 ISSN 1782-2041 <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/>.
- SONDEREGGER, Ruth M., "Welt. Ihre Entschlossenheit und ihr Entzug", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 290-295), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- STEINMANN, Michael, *Die Offenheit des Sinns*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- TENGELYI, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, 2014.
- THOMÄ, Dieter, "Die Kehre. Was wäre, wenn es sich nicht gäbe?", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 102-108), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.
- VIGO, Alejandro, "El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83)", en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- VIGO, Alejandro, "El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 45-33)", en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.

- VIGO, Alejandro, “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico 9, 2018, pp. 115- 133.
- VIGO, Alejandro, “La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un «poder ser» propio y el «estado de resuelto»”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- VIGO, Alejandro, *Arquología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- VIGO, Alejandro, *Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleteología*, Revista de Filosofía Claridades, 12/2/2020, Asociación para la promoción de la filosofía y la cultura (FICUM), pp. 45-74.
- VOLPI, Franco, *Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie*, Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, Universidad Andrés Bello, 2008, pp. 43-63.
- WALTON, Roberto “Temporeidad e intratemporalidad como origen del concepto vulgar de tiempo (§§ 78-83)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- WALTON, Roberto, “El enraizamiento de la historicidad en el tiempo”, en BERTOELLO, Adrián y BASSO, Leticia (eds.), *Tiempo y espacio* (pp. 187-214), Studia Heideggeriana, Vol. VII, Teseo, Buenos Aires, 2018.
- WALTON, Roberto, “Intimidad, consonancia y reunión originaria de los temples”, en XOLOCOTZI, Ángel (ed.), *Afectividad* (pp. 145-176), Studia heideggeriana, Vol. IV, Teseo, Buenos Aires, 2015.
- WALTON, Roberto, “La interpretación de la correlación fenomenológica como invariante”, en BASSO, Leticia (ed.), *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar* (pp. 149-170), Biblos, Buenos Aires, 2020.
- WALTON, Roberto, *Horizonticidad e historicidad*, Aula, Cali, 2019.
- WALTON, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula, Cali, 2015.
- WELTON, Donn, *El mundo como horizonte trascendental*, Revista de filosofía La lámpara de Diógenes, no. 12 y 13, 2006, pp. 98-113. Trad. Ignacio Rojas Godina

- WETZ, Franz Josef, "Der Satz vom Grund. Ab-gründiges Denken", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 247-250), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- WRATHALL, Mark A., "Seinsgeschichte. Vom »Aufgang« zum »Ereignis«", en THOMÄ, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 328-335), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013.
- XOLOCOTZI, Ángel, "Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar", en XOLOCOTZI, Ángel y GIBU, Ricardo (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 51-68), BUAP-ALDVS, Puebla, 2016.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, Editorial Fontamara, Ciudad de México, 2018.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México D. F., 2007.
- ZABOROWSKI, Holger, "Herkunft, Freiheit und Gelassenheit. Zu Martin Heideggers zweitem «Feldweg-Gespräch»", en HILT, Annette, CESARONE, Virgilio y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger und die technische Welt* (Heidegger-Jahrbuch 9) (pp. 115-134), Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2015.

