

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Maestría en Filosofía



Título: Afectividad y angustia en la ontología fundamental de Martin Heidegger

Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía que presenta:

Lic. Rolando González Padilla

Director de Tesis:

Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta

Agosto - 2016

Agradecimientos

Quiero agradecer el riguroso y metódico asesoramiento que he recibido del Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta, así como las interesantes pláticas en las que nos hemos enfrascado durante horas y su incondicional apoyo. También quiero transmitir mi sincero agradecimiento al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez por abrirme las puertas de un camino que hoy se ha concretado en esta investigación. A la secretaria de la Maestría en Filosofía, Conchita, le transmito mi cariño y gratitud por haber podido contar con ella en todo momento durante este tiempo. Por último agradezco al Dr. José Ramón Fabelo que ha sido un padre en estos dos años.

Dedicatoria

*A mi familia, por su amor, que es un temple fundamental (Grundstimmung) más
necesario que la angustia...*

“La angustia es el vértigo de la libertad”

Søren Kierkegaard

Índice:

Introducción	1
Capítulo 1. Disposición afectiva y estado de ánimo	9
1.1. <i>La transgresión metafísica de la temporeidad como imposibilidad de una reflexión hermenéutica de los estados de ánimo</i>	9
1.2. <i>La Affection kantiana como contraste metafísico de la Befindlichkeit heideggeriana</i>	13
1.3. <i>Disposición afectiva, Comprender y Significatividad</i>	16
1.4. <i>La ontología hermenéutica de los estados de ánimo</i>	19
1.5. <i>Disposición afectiva, Coestar y Mundo</i>	24
1.6. <i>Disposición Afectiva, Condición de Arrojado y el Uno</i>	29
1.7. <i>Disposición Afectiva y Aperturidad</i>	33
1.8. <i>Disposición Afectiva y Temporeidad</i>	36
Capítulo 2. La angustia y la finitud del Dasein	43
2.1. <i>La función metodológica de la disposición afectiva y de los estados de ánimo</i>	43
2.2. <i>El carácter ontológico del temple fundamental de la angustia, su función metodológica y su relación metafísica con la nada</i>	48
2.3. <i>¿Qué es metafísica?</i>	57
Capítulo 3. De la angustia a la mismidad del Dasein	64
3.1. <i>La angustia y la muerte</i>	64
3.2. <i>La angustia y la resolución precursora</i>	72
3.3. <i>La angustia y la mismidad</i>	76
Conclusiones	81
Bibliografía:	83

Introducción

Ser y Tiempo constituye una de las obras de más significativo y controvertido impacto en la constelación filosófica del siglo XX. Heredera de la fenomenología de Edmund Husserl, a quien Heidegger la dedica, y portadora de diferentes influencias como Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Kierkegaard, el neokantismo y Dilthey, por solo mencionar algunas, en el texto que vio la luz de manera sorpresiva en 1927, el filósofo de Friburgo se sitúa en una posición de carácter crítico en relación a la filosofía occidental e intenta una superación de la metafísica tradicional a partir de la pregunta por el ser. Esta será la interrogante conductora de todo el camino del pensar heideggeriano, independientemente de las variaciones que experimentará, principalmente a partir de 1936 donde la ontología fundamental será reemplazada por el pensar ontohistórico, debido a que el filósofo alemán muy pronto advierte el sesgo metafísico que todavía contiene su más famosa obra, colocándola solamente en una posición de tránsito.

La fenomenología reflexiva husserliana deviene fenomenología hermenéutica a partir de la interpretación y mostración de las estructuras ontológicas constitutivas de la existencia fáctica del único ser comprensor de ser: el *Dasein* (ser-ahí). La ruptura con la definición aristotélica tradicional del hombre como animal racional y con categorías metafísicas como la de sujeto, se evidencia en la nueva conceptualización del ser humano como proyecto arrojado o comprensión afectiva. El pensamiento heideggeriano implica un intento de superación de la metafísica al no partir de la idea, sino de la facticidad de la existencia, primeramente en el modo como se muestra en su inmediatez y cotidianidad y luego desde un modo propio de asumirla resueltamente. Se trata de un pensar que reivindica la finitud del ser humano a partir de la mostración de la constitución tempórea de su ser.

La originalidad de *Ser y Tiempo* se puede mostrar de múltiples formas, pero no quedan dudas que la reflexión fenomenológica-hermenéutica sobre la dimensión afectiva del *Dasein* abre nuevos caminos para la investigación filosófica. Por una parte rompe con la sobriedad racional del sujeto absoluto, y

por otra parte se aparta de consideraciones psicológicas o religiosas sobre los sentimientos, las pasiones y el alma. Heidegger muestra la vulnerabilidad constitutiva del ser humano desde un abordaje ontológico sobre la afectividad que remueve los cimientos de la metafísica tradicional y conduce a una transformación y ampliación del horizonte filosófico. En relación con este nuevo camino filosófico, esta investigación tiene por *tema*:

- La disposición afectiva y el estado de ánimo de la angustia en la ontología fundamental de Martin Heidegger.

En correspondencia con este objeto, el *problema de investigación* es:

- ¿Cómo la reflexión fenomenológica-hermenéutica sobre la disposición afectiva y el estado de ánimo fundamental de la angustia por parte de Heidegger muestra la finitud del *Dasein*?

Para responder al problema, se proponen los siguientes *objetivos y preguntas de investigación*:

Objetivo general:

- Analizar la reflexión fenomenológica-hermenéutica heideggeriana sobre la disposición afectiva y el estado de ánimo fundamental de la angustia como mostración de la finitud del *Dasein*.

Objetivos específicos:

- Determinar la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como estructura ontológica de los estados de ánimo (*Stimmung*) en *Ser y Tiempo*.
- Analizar la función metodológica de la disposición afectiva y del estado de ánimo de la angustia en la ontología fundamental de Heidegger.
- Mostrar el carácter ontológico del estado de ánimo fundamental de la angustia en *Ser y Tiempo* y *¿Qué es metafísica?* como modo de acceso a la finitud del *Dasein*.
- Establecer la copertenencia del estado de ánimo fundamental de la angustia con el estar vuelto hacia la muerte, la resolución precursora y la mismidad del *Dasein*.

Preguntas de investigación:

- ¿Cómo la disposición afectiva constituye ontológicamente a los estados de ánimo en *Ser y Tiempo*?
- ¿Cuál es la función metodológica de la disposición afectiva y del estado de ánimo de la angustia en la ontología fundamental de Heidegger?
- ¿Cómo la ontologización del estado de ánimo fundamental de la angustia en *Ser y Tiempo* y *¿Qué es metafísica?* se convierte en un modo de acceso a la finitud del *Dasein*.
- ¿Cuál es la copertenencia entre el estado de ánimo fundamental de la angustia con la estar vuelto hacia la muerte, la resolución precursora y la mismidad del *Dasein*?

La definición del problema, los objetivos y las preguntas de investigación condicionan la *hipótesis* siguiente:

- El carácter ontológico de la disposición afectiva y del estado de ánimo fundamental de la angustia muestra la copertenencia entre mundo, nada, trascendencia y temporeidad extática en la existencia del *Dasein* como develamiento de la finitud de su ser.

Justificación:

El periodo de la ontología fundamental ha sido el más estudiado desde la aparición de *Ser y Tiempo* en 1927, ofreciendo la posibilidad de abordar numerosas problemáticas desde un nuevo enfoque metódico. El análisis fenomenológico hermenéutico de la dimensión afectiva en esta investigación permite reconsiderar la afectividad y los estados de ánimo en su función metodológica y en su carácter ontológico como condiciones de posibilidad para mostrar la finitud constitutiva de la existencia del ser humano.

Esta tesis se enmarca dentro de la fenomenología-hermenéutica como líneas de investigación de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), posibilitando reforzar su trabajo académico e investigativo para así contribuir a la consolidación del posgrado. Del mismo modo se convierte en la necesaria

continuidad de la Tesis de Licenciatura que se defendió en la Universidad de la Habana en el 2013 y se tituló *La mística de la nada en Heidegger*.

Debido a la nacionalidad del investigador, uno de los resultados esperados es lograr un impacto considerable en los trabajos de la Escuela de Filosofía Cubana que posibilite la apertura de líneas de investigación sobre fenomenología y hermenéutica. Además, potenciar los trabajos sobre la obra y la figura de Martin Heidegger.

También se pretende reforzar la investigación de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), debido a la filiación como miembro asistente de esta sociedad por parte del investigador. Como Director Regional y Editor de la Revista *Filosofía y Cotidianidad*, ECORFAN - Sección Cuba, se procuran generar publicaciones de significativo impacto y calidad, y posicionar representativamente a la revista en la constelación fenomenológica y hermenéutica Iberoamericana.

Estructura de la investigación:

La investigación consta de tres capítulos divididos en epígrafes. El Capítulo 1 se titula *Disposición afectiva y estados de ánimo*. En él se delimita conceptualmente la *Befindlichkeit* (Disposición afectiva) de la *Stimmung* (Estado de ánimo), concentrándose en el análisis estructural ontológico de la afectividad. Aquí se aborda el primero de los objetivos específicos propuestos y la primera de las preguntas de investigación. Para cumplir con este propósito se desarrolla una consideración preliminar sobre la transgresión de la temporeidad por la metafísica tradicional, un contraste con la reflexión kantiana sobre la *affection* y se establece la relación de la disposición afectiva con otras estructuras ontológicas del *Dasein* como la comprensión, el coestar y el mundo. Este capítulo es el más extenso y contiene ocho epígrafes:

1.1. La transgresión metafísica de la temporeidad como imposibilidad de una reflexión hermenéutica de los estados de ánimo

1.2. La Affection kantiana como contraste metafísico de la Befindlichkeit heideggeriana

1.3. Disposición afectiva, Comprender y Significatividad

1.4. La ontología hermenéutica de los estados de ánimo

1.5. Disposición afectiva, Coestar y Mundo

1.6. Disposición Afectiva, Condición de Arrojado y el Uno

1.7. Disposición Afectiva y Aperturidad

1.8. Disposición Afectiva y Temporeidad

El Capítulo 2 *La angustia y la finitud del Dasein*, es el núcleo central de la investigación; se enfoca en los objetivos específicos segundo y tercero, y en las preguntas de investigación segunda y tercera. Aquí la investigación se concentra en el análisis y determinación del carácter ontológico del estado de ánimo fundamental de la angustia tanto en *Ser y Tiempo* como en la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*, para lo cual previamente se considera la función metodológica de la disposición afectiva y de la angustia. El capítulo está dividido en tres epígrafes:

2.1. La función metodológica de la disposición afectiva y de los estados de ánimo

2.2. El carácter ontológico del temple fundamental de la angustia, su función metodológica y su relación metafísica con la nada

2.3. ¿Qué es metafísica?

El capítulo 3 titulado *De la angustia a la mismidad del Dasein*, vuelve sobre la finitud del *Dasein*, pero desde una reflexión sobre la copertenencia de la angustia con el estar vuelto hacia la muerte, la resolución precursora y la mismidad. A lo largo de este capítulo se muestra el modo propio de la existencia del *Dasein*. Contiene tres epígrafes:

3.1. La angustia y la muerte

3.2. La angustia y la resolución precursora

3.3. La angustia y la mismidad

Marco teórico y metodológico:

Los elementos principales para el desarrollo de la investigación son fruto del análisis del tratado de Heidegger de 1927 *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*), de modo que el periodo de la obra heideggeriana que se ha considerado es el de la ontología fundamental, aunque también la conferencia que imparte el filósofo de 1929 y que titula *¿Qué es metafísica?* tiene un peso significativo en el Capítulo 2 en lo que respecta al tratamiento de cuestiones referidas a la relación de la angustia con la nada, la libertad, la trascendencia y la metafísica. Concretamente se ha dedicado el epígrafe 2.3 de este capítulo para una profundización en esta conferencia, aunque también se hace referencia a ella en los otros dos epígrafes. Aunque muchos autores consideran que el texto *¿Qué es metafísica?* corresponde más bien a un periodo de tránsito en la obra de Heidegger, en el caso de esta investigación el propósito ha sido acentuar la continuidad de la obra heideggeriana y reforzar con elementos de esta conferencia, cuestiones ya enunciadas en *Ser y Tiempo*.

El capítulo 1 se ha iniciado, quizás en contra de una lógica secuencial, con una breve referencia al temple del asombro que será trabajado por Heidegger en el semestre de invierno de 1937-1938 y que ha sido traducido al castellano como *Preguntas fundamentales de la Filosofía* (GA 65). Si bien el tratamiento de este temple corresponde a la etapa de la obra del filósofo que ha sido denominada como pensar ontohistórico, la referencia a este estado de ánimo en conexión con los griegos, con el pensar inicial, ha brindado una oportunidad para introducir el tema de la afectividad en consideraciones referidas a la metafísica y a su incapacidad para visualizar ontológicamente la dimensión anímica del ser humano.

Los párrafos de *Ser y Tiempo* que han suscitado una mayor profundización en esta investigación han sido el 29 *El Da-sein como disposición afectiva*, el 40 *La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein*, el 53 *Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte*, el 58 *Comprensión de la llamada y la culpa*, el 62 *El modo existencial propio del poder-estar-entero del Dasein como resolución precursora* y el 64 *Cuidado y mismidad*. Por supuesto

que la profundización en estos párrafos solo puede tener lugar desde un previo análisis del tratado en su conjunto. No menos importantes son los párrafos 18, 26, 27, 30 al 32, 38, 41, 46 al 71.

Dentro de la bibliografía secundaria ha resultado de gran relevancia el texto que hace solo tres años (2013) publicó la investigadora Pilar Giraldi titulado *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. En cuestiones como la determinación del carácter ontológico de la angustia y la finitud del *Dasein* ha brindado una valiosa ayuda. También los trabajos de Jesús Rodolfo Santander *Comentario a un texto de M. Heidegger (I): ¿Pensar y decir la Nada?* y *Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el examen de la angustia*, han posibilitado una mejor comprensión de la función metodológica de la disposición afectiva y de los estados de ánimo tanto en *Ser y Tiempo* como en *¿Qué es metafísica?*

Los textos de Ángel Xolocotzi Yáñez *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo* y principalmente *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* también han sido claves en lo que respecta a la determinación de las influencias recibidas por el pensar heideggeriano y a una visión de la unidad y continuidad de su camino pensante. La tematización del *Dasein* como comprensión afectiva encontró en el segundo de los textos mencionados del investigador mexicano la ocasión para desarrollarse. En lo que respecta a aclaraciones conceptuales y etimológicas, la obra de Jesús Adrián Escudero *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927* fue de consulta obligatoria por la abundante información que ofrece sobre los conceptos empleados por el pensador alemán.

Concepción metódica de la investigación:

La investigación se construirá desde un enfoque metodológico cualitativo, cuya concepción metódica será la fenomenología – hermenéutica. La intención no es dirigirse hacia un objeto con los parámetros de la racionalidad pura, sino *mostrar* el aparecer del fenómeno que problematiza esta investigación. Por eso la dirección de la interrogante fundamental (Problema de Investigación) y la de las preguntas de investigación que se obtienen de la formulación de los

objetivos, no es la determinación o dilucidación de una *essentia*; no se pregunta ¿por qué (...)? sino ¿cómo (...)? Se trata de una mostración de carácter interpretativo en la cual también está envuelto el *sujeto* que investiga, forma parte del fenómeno.

El camino pensante de Heidegger desde el punto de vista metódico no puede entenderse más que a la luz de la fenomenología – hermenéutica. Esto lo confirma, entre otras cosas, la concepción de la verdad como *aletheia* (desocultamiento, descubrimiento, mostración) que rige el planteamiento de la pregunta por el ser, a diferencia de la concepción tradicional de la verdad como certeza del sujeto. No obstante, debido a la necesidad de articular determinados conceptos en la obra de Heidegger, así como rastrear su origen y evolución histórica, también la investigación contemplará en su desarrollo métodos tradicionales del enfoque cualitativo como el análisis, la síntesis y el lógico – histórico.

Capítulo 1. Disposición afectiva y estado de ánimo

1.1. La transgresión metafísica de la temporeidad como imposibilidad de una reflexión hermenéutica de los estados de ánimo

El origen de la cultura occidental es un estímulo afectivo ante la simplicidad de las cosas, el asombro ante lo más habitual del ente, que no es otra cosa que su ser, o expresado de una mejor manera, podría decirse su estar siendo. En la exacerbación racional de la civilización tecnocientífica actual que homogeniza las diferencias y elimina las distancias, parecería imposible situar en un temple de ánimo la génesis de todo lo que hoy se considera fruto de la capacidad racional, que descubrió el ser humano heleno de los cimientos de la cultura occidental. Incluso, al intentar una demarcación entre cultura occidental y cultura oriental, demarcación que no se puede realizar más que en el ámbito del pensamiento humano, se sitúa la filosofía como el más genuino y original producto de Occidente. Se considera al inicio del filosofar como la irrupción de la razón humana que se autodescubre y se impone dentro de todo el ámbito del ente dominado hasta el momento por las cosmologías y cosmogonías mitológicas. Para penetrar adecuadamente en el tema se debería intentar entender las diferencias y la copertenencia entre pensamiento, filosofía, razón y comprensión humana.

La dilucidación de estos temas podría comenzar por aquello que a primera vista resulta como lo más ajeno: un temple anímico fundamental, en el cual es desocultada la ignorada simplicidad y obviedad de las cosas. Se trata del *asombro*, que como Heidegger enuncia, es “esencialmente diferente, de todas las formas y niveles del quedar maravillado, de la admiración y del pasmo (...) el temple fundamental que se hace necesitar en el ser-necesario del preguntar inicial”.¹ Asombrado el ser humano, o más propiamente el *Dasein*, por la habitualidad de las cosas, por su *ser*, estas devienen como lo más inhabitual de todo, el ser se le descubre o desoculta (*aletheia*) al ser humano no en lo diferente, sino en lo propiamente igual, cotidiano, acostumbrado, carente de maravilla.

¹ Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*. Granada, Comares, S. L., 2008, p. 154.

El asombro acontece cuando lo más insignificante y pre-ontológicamente sobreentendido resplandece para el *Dasein* y es origen de inquietud, de interrogantes fundamentales y fundantes, en este caso fundante de una historicidad genuina y propia que no es otra que la occidental. Absortos en el hecho de que *las cosas son*, producto del asombro, los pensadores iniciales griegos lanzan una pregunta: ¿Qué son las cosas? ¿Qué es *lo que es*? ¿Qué es el *ser* de las cosas, del ente? ¿Qué es *ser*? O más resumidamente: ¿Qué es? ¿Por qué *ser*? Esto muestra que el origen del pensamiento occidental está determinado por la copertenencia entre afectividad y comprensión humanas. Esto hubo de separarse en la teoría, en la reflexión teórica, racional, objetiva. El motivo se encuentra en el modo mismo del preguntar inicial, en la dirección de la pregunta, en el ¿Qué es...?, en el interés por la esencia, ¿acaso las cosas, el ente, tienen esencia? ¿Ser o esencia? o ¿Ser y esencia? o en todo caso ¿Ser = esencia?, ¿Hay la esencia o el ser humano se ve necesitado a producir una esencia de las cosas, del ente?²

Basta detenerse en el planteamiento socrático como viva prueba de esta forma de interrogar, en la que se evidencia la preocupación por la dilucidación de la esencia absoluta: ¿Qué es la virtud? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el bien? ¿Qué es la belleza? Estas preguntas socráticas pugnan contra el relativismo sofístico, esto es un hecho conocido. Pues ¿cómo fundar un conocimiento verdadero sino es justamente desde la atemporalidad de las esencias? La necesaria dependencia de la *phrónesis* a la *sophía* para Sócrates, requería el *conocimiento* de la esencia; una *ratio* de la virtud, del bien y de lo justo era lo único capaz de salvar una acción virtuosa, buena o justa. El conocimiento de la verdad, que tanto para Sócrates como para Platón, así como para buena parte de la cultura occidental, significó un conocimiento de la verdad moral, como única garantía de una acción política justa, privilegió la capacidad racional, dejando en segundo plano la determinación de la afectividad en el ser humano. Podría decirse que este fue el momento cuando la racionalidad desplazó la comprensión afectiva, no tematizada así durante esa época.

² Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué es la Filosofía?*. Barcelona, Herder, 2004.

Nietzsche consideró a Sócrates como el asesino de la tragedia, responsable del desplazamiento del elemento dionisiaco en virtud del elemento apolíneo, así expresa: “En Sócrates se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella **claridad apolínea**, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la **ciencia**, que asimismo debía nacer en Grecia”.³ Claridad apolínea, ciencia, no traducen más que la transparente racionalidad; lo extraño es lo anímico, lo afectivo, lo incontrolable.

Determinar la esencia absoluta y universal de los fenómenos y de las cosas significa la transgresión de la temporalidad humana; su posibilidad no fue más que la metafísica, cuyo fundador fue Platón. Aferrado a *eídos* intemporales fundó el conocimiento válido e invariable. La metafísica, tales *eídos*, no concentran más que el sistema de creencias y prejuicios de Occidente, retomados siglos más tarde por el cristianismo como posibilidad del imperio de la evangelización, cuya propagación⁴ no representa más que la victoria de un modo de pensar constitutivo del *ahí* occidental que ha desterrado el tiempo a través de prejuicios intemporales. La validación de estos prejuicios, de estas ideas absolutamente necesarias o valores universales, no se obtiene más que a partir del pensamiento racional. Doblegar lo pasional, lo afectivo, lo anímico, hacerlo sucumbir al imperio de la razón, ha sido una tarea de Occidente.

Con este intento irrumpe la modernidad, que aun logrando una escisión del Estado y de la Religión e intentando la constitución de una moral laica, no deja de ser una modernidad platónica, cristiana, metafísica, opositora del libertinismo (escepticismo, materialismo, ateísmo). Se descubre la subjetividad y se identifica con la razón. Deliberadamente se pretende la consecución de la verdad (*veritas*) como certeza (*certitudo*) absoluta del Sujeto. La justificación de la falsedad se excluye del ámbito de la razón y vuelve a caer bajo todo lo que le es extraño a éste sin perder su atadura con el ámbito moral. Falsedad es errar, pecar, conducirse en disconformidad con la idea del bien platónico-cristiano. Las incontrolables pasiones y la amplitud de la voluntad son las que yerran;

³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires, Alianza, 1995, p. 222.

⁴ En la campaña evangelizadora del cristianismo se puede ver uno de los antecedentes más notorios de la globalización metafísica de la época medieval y moderna que llega hasta la actualidad en la invariabilidad de multitud de prejuicios.

mientras que la razón conducida metódicamente y restringida a su propio ámbito es la única garantía de lo cierto, de lo adecuado, de la verdad. Así el propio Descartes comenta:

¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo mi voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extendiendo también a las cosas que no entiendo, y siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque.⁵

La cultura occidental ha asumido la tarea de atribuirle un sentido moral al contenido ontológico de la verdad, de identificar verdad y bien, y entender la consecución de este último como el más sublime logro del ser humano, como promesa de eternidad y transgresión de la temporalidad. El dios instaurado por Occidente es el No Tiempo, como expresión de lo insoportable que le ha resultado la conciencia de su finitud y vulnerabilidad. Esto explica ontológicamente el ansia globalizadora, expansiva, colonizadora e imperialista, la tecnificación racional y la falta de validez del ámbito afectivo como apertura a la verdad. El Sujeto kantiano que mediante sus estructuras apriorísticas conforma la realidad testimonia esta concepción exclusivamente racional de la verdad. Del mismo modo su concepción del ser humano como un ser racional finito, segmentado en capacidad racional e inclinaciones naturales, que considera como obstáculos para la realización del deber ser puro. Por eso su imperativo categórico no expresa más que el mandato de que el ser humano, ser racional finito, actúe como un ser racional puro, no contaminado por pasiones.

Debía alcanzar la modernidad su mayor esplendor con la filosofía del espíritu absoluto hegeliano, considerando la verdad absoluta como culmen de todo movimiento de devenir histórico y hallando en la conciencia autotransparente su única y legítima posibilidad. La razón devenida en espíritu absoluto sintetiza y finaliza todo movimiento dialéctico, vence el tiempo, es la medida tanto para el ámbito natural como para el ético,⁶ se convierte en dios.

⁵ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. La Habana, Ciencias Sociales, 2002, p. 33.

⁶ Jesús Rodolfo Santander, *Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria, Técnica planetaria y nihilismo*. México, Eón-BUAP, 2011, p. 5.

La crisis de la modernidad se cifró en el cuestionamiento de la razón: desde la reivindicación de la voluntad y de las pulsiones por Schopenhauer, el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis, la declaración de la muerte de dios por Nietzsche, la defensa de la comprensión por la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey, así como la pregunta por la vida formulada por éste último, la filosofía trascendentalista del valor de Heinrich Rickert,⁷ la propuesta de lo psíquico como un ámbito prerreflexivo al que le corresponde una intuición muy cercana a lo afectivo por parte de Max Scheler, y la irrupción de la fenomenología de Edmund Husserl, condujeron directa o indirectamente a la ontología fundamental de Martin Heidegger, que en su obra central: *Ser y Tiempo*, desarrolló la analítica del *Dasein* con base en la comprensión afectiva que abre las redes de significatividad en las que se mueve de acuerdo a su constitución fundamental como estar-en-el-mundo.

La resignificación del ser humano como *Dasein*, comprensión afectiva o proyecto yecto (arrojado), coloca la ontología fundamental de Heidegger en un lugar privilegiado para romper con la tradición hegemónica que desde Aristóteles ha definido al hombre como *animale rationale*, destacando así el ámbito de la razón, de la actividad o bien de la subjetividad como en la época moderna.

1.2. La Affection kantiana como contraste metafísico de la Befindlichkeit heideggeriana

Las interpretaciones heideggerianas de la filosofía kantiana muestran que para Kant el sujeto no solo está determinado por la actividad, sino también lo está por la receptividad y en ello se funda la consideración de la persona como sustancia espiritual finita que encuentra un límite en las otras sustancias. Esto genera un “*commercium* entre las sustancias” donde cada una produce efectos como fruto de su actividad y al mismo tiempo recibe los efectos de las otras sustancias y es *afectada* por ellas. Las sustancias finitas son inalterables en su substancialidad, pero en sus accidentes y predicados son alterables, susceptibles al influjo de las otras en este *commercium* recíproco o

⁷ Cfr. 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.

influxus realis, como lo denomina Heidegger, quien destaca: “La substancia finita (...) no puede ser solo espontaneidad, sino que debe ser determinada, en un modo igualmente original, como receptividad, como capacidad de recibir los efectos de otras substancias”.⁸ Habría que añadir también la necesaria dependencia del sujeto a lo *nouménico* como confirmación de la tesis heideggeriana de la finitud de la persona, que “no es sólo función, conocer, sino también afección (*Affektion*)”.⁹

Si bien estas tesis sobre la finitud de la persona y su capacidad de ser afectada permiten reconsiderar toda una serie de planteamientos e interpretaciones tradicionales de la metafísica, el hecho de concebir esta acción recíproca bajo el esquema sujeto-objeto impide el desarrollo de una analítica existencial como la desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. No obstante es decisivo destacar la influencia kantiana porque resulta evidente que durante la elaboración de su principal tratado la lectura del filósofo de Königsberg fue determinante para Heidegger.

El posible paralelo entre la *Affektion* del sujeto kantiano y la *Befindlichkeit* como una de las estructuras fundamentales del *Dasein* no hace más que mostrar esta continuidad, aunque aquí es determinante analizar las nuevas bases a partir de las que Heidegger concibe esta estructura ontológica en tanto modo de aperturidad de la constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo. La *Affektion* kantiana se piensa sobre las bases de la relaciones sujeto-objeto, substancia-accidente e interioridad-exterioridad, enfatizándose los efectos que una substancia inamovible puede generar en los accidentes o en la exterioridad de otra substancia igual de inamovible, o bien en la aprehensión racional que la subjetividad puede realizar de un objeto sin captar su substancialidad o constitución intrínseca, porque ésta solo la puede conocer quien la produce.

Rompiendo con este dualismo metafísico, Heidegger concibe al *Dasein* como el ente privilegiado cuya comprensión abre el mundo significativamente, es decir, como un ente abierto en su *ahí*, que existe fácticamente. Es desde

⁸ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000, p. 190.

⁹ *Ibíd.*

esta aperturidad del mundo que el *Dasein* se comprende preteoréticamente a sí mismo, a los otros *Dasein* y al resto de los entes. La conexión recíproca entre unos y otros no se patentiza en los efectos que una exterioridad genera en otra o en la salida de un sujeto como fruto de su espontaneidad que toca así a un objeto y de este modo lo afecta. Por el contrario, los nexos de respectividad que conectan a los entes son resultado de la comprensión significativa del *Dasein* desde el mundo que ha abierto previamente como una “totalidad originaria”. No hay efectos lineales de un ente a otro, sino un “encontrarse” (*Befindlichkeit*)¹⁰ del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

El *Dasein* no sale de sí a otro *Dasein* o a un ente cualquiera de modo que éste último resulte tocado o “afectado”, sino que abre una situación fáctica, vital, que no le resulta indiferente; y tal situación concierne al *Dasein* antes que éste se haya propuesto comprenderla y conocerla reflexiva y teóricamente. Esto sucede así porque el *Dasein* se encuentra constituido ontológicamente por la *Befindlichkeit* (Disposición afectiva), cuya manifestación óntica es la *Stimmung* (Estado de ánimo). En relación a la diferencia entre la disposición afectiva y el estado de ánimo, así como entre la comprensión y las posibilidades, y el modo como esto representa una ruptura con el ámbito de la conciencia, Ángel Xolocotzi comenta:

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*.¹¹

¹⁰ En este caso se ha utilizado la traducción que José Gaos realizó del término *Befindlichkeit*, pero anteriormente y en lo adelante se ha empleado y empleará la traducción de Jorge Eduardo Rivera, es decir, “disposición afectiva”. El no ceñirse a una única traducción obedece al hecho de no reducir las posibilidades expresivas del lenguaje, sobre todo porque ambas traducciones contribuyen a una mejor comprensión del término alemán. La elección de una u otra traducción dependerá del contexto.

¹¹ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 201-202.

1.3. Disposición afectiva, Comprender y Significatividad

El énfasis en la comprensión afectiva subvierte la prioridad de un sujeto racional exclusivamente teórico, y pretende partir fenomenológicamente de las cosas mismas tal como se muestran en la interpretación cotidiana y fáctica que realiza el *Dasein* de sí mismo, de otros *Dasein* y del resto de los entes. Conmover la prioridad de la razón no significa rechazar o anular a ésta, sino otorgarle su adecuado lugar como forma de acceso a uno de los modos de ser del ente intramundano, al *estar ahí* puro de la contemplación teórica. Lo radicalmente novedoso es mostrar que este conocimiento racional como modo de acceso al ente que *está ahí* es un derivado de una estructura ontológica más originaria del *Dasein* que es la *comprensión*, no en el sentido como la entendían los representantes de la hermenéutica romántica, referida únicamente a los textos, sino como comprensión fáctica, de la cotidianidad mundana y preteórica.

Resulta necesario aclarar el concepto de facticidad del modo como lo entiende Heidegger: “El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en tal forma que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”.¹² El *Dasein*, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, es aperturidad como condición ontológica de posibilidad del comparecimiento de los entes intramundanos en los dos modos de ser que tematiza Heidegger: lo a *la mano* del útil y el *estar ahí* del objeto teórico. Este comparecimiento de los entes se realiza a través del comprender los nexos de significatividad mundanos por parte del *Dasein*, los respectos en los cuales se mueve y se realiza la comprensión de los entes intramundanos.

Heidegger enuncia: “La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente está siempre vuelto en su comportamiento”¹³. Esto es posible porque el *Dasein* está-en-el-mundo, o bien el *Dasein* es su mundo, o más originariamente el *Dasein* es su *ahí*, porque mediante su comprensión abre tal *ahí* como forma

¹² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 2009, p. 77.

¹³ *Ibíd.*, p. 107.

de realizar su existencia. El *Dasein* ex-siste abriendo un mundo mediante su comprensión en el cual comparecen cada uno de los entes en *condición respectiva* (*Bewandtnis*), en su estar vuelto a otros entes mediante el para-qué de cada uno de ellos. Así se enlazan en una totalidad respeccional que no remite más que a la primaria apertura de mundo desplegada por el *Dasein* a través de su comprensión significativa, porque cada uno de los respetos (para-qué, para-esto, por-mor-de), que muestran la utilidad de los entes a la mano, no son más que redes de significatividad abiertas primariamente por el *Dasein*. Heidegger destaca:

Estos respetos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su estar-en-el-mundo. Al todo respeccional de este significar lo llamamos *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. *El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en sí.*¹⁴

El comprender es el modo mediante el cual se realiza la aperturidad del ahí por parte del *Dasein*. Antes que comprender cualquier cosa en específico, lo que el *Dasein* comprende es *ser*, por eso se define como un ser comprensor de ser; comprende preteoréticamente que las cosas, los entes, *son* y en la interacción con los mismos, cuya posibilidad es la comprensión del *Dasein*, genera y despliega las continuas, ininterrumpidas e infinitas posibilidades en las cuales realiza su existencia a cada momento.

El *Dasein* mediante su comprensión libera las posibilidades que lo constituyen como un ente (el único) existente. Estas posibilidades no son fruto de la reflexión teórica; originariamente son posibilidades fácticas. Por ejemplo: me acuesto, me levanto, tomo café, salgo a caminar, hago ejercicios, desayuno, voy a la Universidad, entro al aula del segundo piso en el ala derecha, me siento, tomo notas, escucho al profesor mientras proyecto lo que haré el fin de semana: quisiera ir a la playa, a Cancún. Entonces éste proyecto como todos los actos anteriores no son más, ni menos, que posibilidades. Dice

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 108-109.

Heidegger: “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible”.¹⁵

Antes que conclusión de actos, acabamiento de hechos, o bien realidad o efectividad, el *Dasein* es posibilidad; y cada una de estas posibilidades que genera el *Dasein* aglomerada e ininterrumpidamente, imposibles de contabilizar o de ubicar en una secuencia, las libera a partir de la comprensión, que originariamente es preteorética. Este poder-ser o comprensión de posibilidades es la forma como el *Dasein* se relaciona con los entes intramundanos, con los otros *Dasein* y consigo mismo. El *Dasein* incesantemente está absorto en posibilidades, o bien se proyecta en posibilidades. Heidegger expresa: “El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* (*Entwurf*) (...) El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades- en forma temática”.¹⁶ Podría decirse que mediante la proyección de posibilidades que abren el ahí del *Dasein*, éste siempre se encuentra más allá de sí, pero a su constitución fundamental le corresponde el estar-en-el-mundo, y toda posibilidad liberada o abierta por mucho que involucre al *Dasein* con otros entes y otros *Dasein* y lo desentienda de “sí mismo”, nunca trasciende el mundo, y éste pertenece al “sí mismo” del *Dasein*, en el sentido de su estructura ontológica.

De igual modo la disposición afectiva constituye ontológicamente al *Dasein* y muestra a éste en su carácter de arrojado, de ya encontrarse en un mundo, en una determinada posibilidad. Como afirma el Heidegger: “El *Dasein*, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades (...) El *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*”.¹⁷ El *Dasein*, antes de cualquier elección, se encuentra siempre afectivamente dispuesto y anímicamente templado. Disposición afectiva y comprensión se copertenecen

¹⁵ *Ibíd.*, p. 162.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 164.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 163.

originariamente. Un determinado estado de ánimo, por ejemplo: la alegría, posibilita que la comprensión abra determinadas posibilidades; mientras que una posibilidad puede conducir a un determinado temple anímico, o bien la ejecución de un hecho, de una posibilidad fáctica, o una actitud pragmática siempre van acompañadas de un temple de ánimo. Comenta Heidegger: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”.¹⁸

En la comprensión afectiva se muestra la temporalidad propia y originaria de la existencia humana. Proyectándose comprensivamente en posibilidades, el *Dasein* anticipa su futuro y éste remite a su pasado o haber sido, a su carácter de arrojado, a los prejuicios o interpretaciones dominantes del existir con los que se ha familiarizado el *Dasein* desde su nacimiento y que posibilitan el tipo de posibilidades en las que se proyecta. Esta conjunción de futuro y pasado abren el presente en el que el *Dasein* se encuentra en cada momento.

1.4. La ontología hermenéutica de los estados de ánimo

Al inicio del párrafo 29 de *Ser y Tiempo* Heidegger hace referencia a la cotidianidad de los estados de ánimo. El ser humano tiene un cierto conocimiento de ellos porque *constantemente* se encuentra en uno u otro: la alegría, el temor, la seguridad, la desconfianza, la esperanza, no hacen más que confirmar este juicio. Sin embargo, al hombre le es difícil establecer la concatenación de los estados anímicos en los que durante un día ha estado. Después de un periodo de tiempo determinado y aun cuando se volviese atrás del modo más atento y minucioso quizás solo se le harían patentes momentos anímicos cumbres de su día: la alegría ante un evento determinado o el dolor ante una situación difícil. En esta hipotética reconstrucción de un pasado anímico parecería que hay momentos, muchos momentos, neutrales anímicamente, o, como Heidegger los denomina, de indeterminación afectiva (*in solcher Ver Stimmung*). Pero contrariamente a lo que pudiera parecer, tal indeterminación anímica no hace más que patentizar un peculiar estado de ánimo: “La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 161-162.

descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo”.¹⁹

El *Dasein* siempre está en un estado de ánimo aun cuando no pueda reconstruir un historial anímico. Esta imposibilidad obedece a que la temporalidad del *Dasein*, de su vida fáctica, no es un flujo continuo de horas como puntos de una secuencia infinita fácilmente identificables. La existencia del *Dasein* no transcurre sobre una línea donde solo se desarrolla un acontecimiento a la vez, sino que en cada evento de su vida se conjugan futuro y pasado como condición de posibilidad del presente y desde este horizonte de copertenencia de los éxtasis temporales, se abren los acontecimientos de su vida también en una copertenencia recíproca. Expresado coloquialmente puede decirse que el *Dasein* hace muchas cosas a la vez, vive su vida en la confluencia de multitud de acontecimientos en los que siempre se encuentra en un estado de ánimo.

Es importante no confundir la *Stimmung* con sentimientos o pasiones del alma. Éstas apuntan a un ámbito metafísico, donde su substancializa (*subjectum*) al ser humano. Heidegger enuncia: “Los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes”.²⁰ El tratamiento de los sentimientos por parte de la metafísica remite éstos a un ámbito interior del ser humano. Los sentimientos, por así decirlo, brotan desde dentro, desde el alma, mientras que el mundo es lo exterior. “Se los considera como vivencias fugaces que ‘colorean’ la ‘totalidad del estado del alma’”.²¹ Se produce aquí una segmentación entre interioridad y exterioridad como ya se señaló en el caso de la filosofía de Kant. Esto representa un problema en lo que atañe a la trascendencia del mundo con respecto a la conciencia y también conduce a trastocar el modo de ser del ente en cuestión (el ser humano), tomándose como un ente que está ahí presente a

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 153-154.

²⁰ *Ibíd.*, p. 158.

²¹ *Ibíd.*, p. 355.

la contemplación teórica, y no como un ente existente que está-en-el-mundo. El pensador alemán señala: “Sólo que la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”.²²

Los párrafos de *Ser y Tiempo* dedicados al comprender, la disposición afectiva, los estados de ánimo, la interpretación, el enunciado y el discurso forman parte del Capítulo Quinto, Apartado A, que lleva por título “*La constitución existencial del ahí*”. Luego en la segunda sección cuando Heidegger repite el análisis de estas estructuras pero a la luz de la temporeidad como sentido de ser del *Dasein*, titula al párrafo 68 “*La temporeidad de la aperturidad en general*”. Cada uno de estas estructuras ontológicas se refieren al estar-en, al ahí, a la aperturidad del *Dasein*. El pensador de Friburgo en todo momento intenta mostrar que el *Dasein* no es un ente cerrado, sino abierto, su peculiaridad es que comprende ser y que esta comprensión siempre se realiza desde un determinado estado de ánimo como forma de manifestación de esta apertura. “En efecto, *desde un punto de vista ontológico* fundamental es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’”.²³

Si fenomenológica y hermenéuticamente se subvierte el modo de considerar al ser humano como un ente que está ahí, superándose también la dualidad entre alma y mundo, es porque en cada una de estas estructuras ontológicas se manifiesta la íntegra y total existencia del *Dasein*, su estar-en-el-mundo, lo que destruye por completo la posibilidad de pensar en una interioridad y en una exterioridad, en un sentimiento que surgiera en el alma y que luego, al expresarse, trascendiese al mundo. Los estados de ánimo no surgen desde un espacio interior, no son movimientos psíquicos, sino una posibilidad de apertura del ahí (*Da*) del *Dasein* como estar-en-el-mundo en cada acontecimiento de su vida fáctica. Dice Heidegger: “(...) Si bien los estados de ánimo son conocidos ónticamente, no son empero reconocidos en su función existencial originaria (...) Lo que para la observación presenta el

²² *Ibíd.*, p. 137.

²³ *Ibíd.*, p. 157.

carácter de un fugaz aparecer y desaparecer, pertenece a la estabilidad originaria de la existencia”.²⁴

Que los estados de ánimo muten, cambien, varíen, no es un argumento en favor de la inestabilidad de los mismos, al menos no si se analiza la estructura ontológica de los mismos (*Befindlichkeit*) como elemento que forma parte de la constitución fundamental del ser humano, cuestión que se abordará más adelante. Lo decisivo es ver en ellos un aspecto insoslayable de la aperturidad de la existencia del *Dasein* como estar-en-el-mundo, no algo que atenúe la capacidad racional de un sujeto o bloquee e interfiera en la claridad y sobriedad de la conciencia, o bien desvíe al entendimiento. El salto metafísico que representa la fenomenología-hermenéutica heideggeriana hay que verlo en el hecho de no partir de la idea, sino de las cosas mismas; esto significa no poner un sujeto o una conciencia. Metafísicamente los sentimientos, afectos y pasiones son inestables en un doble sentido: no pueden formar parte de un sujeto racional puro y al interferir en el sujeto finito (ser humano) disminuyen y desvían su sobriedad y capacidad racional ante el mundo. Pero la fenomenología hermenéutica, al considerar la trama unitaria del estar-en-el-mundo y entender la existencia de esta forma, invierte el proceder metafísico, parte de las cosas, de la cotidianidad, de la facticidad de la existencia, para mostrar el aparecer de los fenómenos. No se trata de certeza (*certitudo*) sino de desocultamiento, mostración, aparecer (*aletheia*).

Desde esta perspectiva, los estados de ánimo forman parte de la cotidianidad de la existencia como un modo de descubrimiento de la misma, y no en un sentido especulativo, sino fáctico. Mientras el ser humano camina por la calle hacia el encuentro de su prometida experimenta la seguridad ante sí mismo y ante los entes con los que se va relacionando en su caminar, y la inseguridad ante la expectativa del encuentro. Al respecto Ángel Xolocotzi explica:

En el trato cotidiano con las cosas hay un específico temple en relación con ellas. Al sentarme en la silla tengo la seguridad de que no me caeré, al caminar tengo la confianza en el piso que me sostiene, incluso en un experimento científico tengo confianza en sus resultados (...) Precisamente porque la cotidianidad se vive

²⁴ *Ibíd.*, p. 355.

afectivamente, lo que encontramos puede llegar a sernos familiar y no sorprendernos en cada trato. La confianza o seguridad que experimentamos en el trato con las cosas conduce a la experiencia monótona de la cotidianidad (...) La monotonía no es en un sentido estricto un determinado temple de ánimo, sino más bien el carácter afectivo en nuestro 'conocimiento' de los entes.²⁵

Se pueden conjugar varios estados de ánimo del mismo modo como se conjugan varios acontecimientos,²⁶ pero no en una secuencia lineal temporal, sino en un copertenecerse recíproco. Sin embargo, producto de la confusión con los sentimientos, el *Dasein*, aun cuando le es imposible reconstruir linealmente su pasado porque no es el modo como vive su temporalidad, tiende a interpretar su comportamiento cotidiano con los entes, fundamentalmente aquellos entes que no son *Dasein*, como si se desarrollara libre de estados o temples anímicos. Para una mejor aclaración de este malentendido es necesario analizar la estructura ontológica de la *Stimmung*, es decir, la *Befindlichkeit*, para luego ahondar en determinados temples o estados de ánimo fundamentales, como Heidegger los denomina.

La variación y el cambio repentino de los estados de ánimo, la poca estabilidad de cada uno de ellos y la remplazabilidad continua a la que están sujetos, muestra que el *Dasein* siempre se *encuentra* en uno o varios de ellos o bien está en disposición afectiva. El carácter disposicional de la afectividad, a diferencia de los estados de ánimos, muestra una estructura de ser constitutiva del *Dasein*, irremplazable y estable. Aquí se patentiza la diferencia entre el ámbito óntico y el ontológico de la afectividad. En cuanto disponer o encontrarse el *Dasein* es estable en su afectividad, es vulnerable, está abierto, a la intemperie, en estado de concernimiento. Es estable porque ontológicamente está constituido de esta forma, no puede evitarlo, como fundamento de esta estructura ontológica se encuentra la nihilidad de su ser que tiene que asumir sin poder elegir.

La *Befindlichkeit* es condición de posibilidad de su ser mismo porque es un momento estructural de su ser entendido como cuidado (“(..) anticiparse-a-

²⁵ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 195-196.

²⁶ Comenta Pilar Giraldi : “*Un estado de ánimo es ya una pluralidad de estados de ánimo*” (Pilar Giraldi, Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930), Bonilla Artiga Editores, México, D. F., 2013, p. 155)

sí-estando-ya-en(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”²⁷). El *Dasein* no puede proyectar la afectividad como ninguna otra estructura ontológica de su ser, por el contrario el *Dasein* se proyecta desde estas estructuras estables de su ser que sobrepasan su capacidad de elección. Lo variable, mutable, cambiante e inestable (ámbito óntico) es la posibilidad misma como conclusión de lo posibilitado por la comprensión, o el estado anímico, el temple, como lo manifestado por el constante disponer de la afectividad. La disposición afectiva hace del *Dasein* un ser tal cual es a diferencia de los entes que no son *Dasein*, es decir, un ser que comprende afectivamente. Encontrarse en disposición afectiva hace referencia a la vulnerabilidad de la existencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Sobre este punto Ángel Xolocotzi et al. en *Heidegger, del sentido a la historia* expresan:

Heidegger coloca la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que indica *cómo* uno está, *cómo* a uno le va mostrando, al mismo tiempo, la forma en la que “son abiertas las posibilidades del comprender” (Xolocotzi, 2009a: 21). De hecho, la comprensión es entendida únicamente en relación con la disposición afectiva, que recubre de cierta tonalidad los momentos activos y espontáneos del comprender. La *Befindlichkeit* está presente en todo momento y expresa la vulnerabilidad de la existencia en la que el hombre se encuentra rodeado de las cosas del mundo.²⁸

1.5. Disposición afectiva, Coestar y Mundo

El carácter disposicional de la afectividad posibilita la constitución de temples anímicos a los que se les podría atribuir un carácter individual; sin embargo, esto podría correr el riesgo de tender hacia cierto psicologismo que interpretaría los estados de ánimo como movimientos psíquicos del ser humano hacia sí mismo. Es decir, movimientos de introspección, del modo como se analizó anteriormente. La disposición afectiva manifiesta el carácter de arrojado del *Dasein* en el mundo y fenomenológicamente solo se puede hablar de un mismo mundo para todo *Dasein*, pertenezca éste a uno u otro espacio o a una u otra época histórica.

²⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 210.

²⁸ Ángel Xolocotzi et al., *Heidegger, del sentido a la historia*. México D. F., Plaza y Valdés, 2014, p. 84.

En la fenomenología se habla de un proto-mundo o de la unicidad del mundo, o heideggerianamente de la mundaneidad como estructura ontológica del mundo, porque de otra manera se impediría la reducción fenomenológica en tanto se correría el peligro no solo de cierto subjetivismo sino incluso de un posible solipsismo. Si cada quien filosofa desde su propio y particular mundo, ¿cómo verificar la validez de una reducción fenomenológica que no podría apelar a un mundo en común con los otros para corroborarse en otro posible sujeto trascendental? ¿Fenomenológica y husserlianamente de dónde se extraerían los criterios de objetividad fenoménica si no es desde el horizonte de un mundo en común desde el que múltiples sujetos trascendentales realizan reducción?

Sobre este mismo mundo es que se fundan los posibles mundos particulares o privados que ya tienen un sentido óntico. Heidegger ha dicho que la constitución fundamental del *Dasein* es la de estar-en-el-mundo, en un mundo que de algún modo ya siempre se encuentra pre-dado, no se tiene propiedad personal o individual sobre ese mundo que tiene un carácter ontológico. Husserl ha hablado de una comunidad trascendental intersubjetiva y Heidegger ha afirmado el Ser-con (*Mitsein*) como una estructura ontológica del *Dasein*. La existencia siempre va de la mano con otras existencias, no se realiza como un repliegue individual, originariamente es un estar-con-los-otros. “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el ‘con’, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un coestar con los otros. El ser en sí de éstos es la coexistencia (*Mitdasein*)”.²⁹

La coexistencia³⁰ es un comparecer de otros *Dasein* para cada *Dasein* fundada en el coestar³¹ (*Mitsein*), que a su vez remite al mundo (entendido

²⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 139.

³⁰ Jorge Eduardo Rivera afirma que la coexistencia “(...) se refiere al *Dasein* de los otros que están conmigo. La palabra co-existencia no debe ser entendida de ningún modo como el convivir de unos con otros, sino que debe entenderse en el sentido de la existencia o *Dasein* del otro, de los demás, o mejor todavía, como los otros, los demás, en tanto que también son *Dasein*, es decir, existencia humana (...)” (*Ibíd.*, pp. 467-468)

³¹ Jorge Eduardo Rivera aclara que “Coestar” significa, pues, estar con otros en el mismo mundo, y es una estructura de cada *Dasein*. todo *Dasein* individual está-con-otros-en-el-mundo; a esta estructura ontológica es a la que se llama coestar. Nótese, pues, la diferencia del coestar respecto de la coexistencia: el coestar es una estructura existencial del *Dasein*; en

como un mundo en común) como momento estructural del estar-en-el-mundo. El mundo es una estructura fija y un constitutivo ontológico, en el sentido que determina cada mundo particular por el mundo en sentido ontológico, o expresado en otros términos, por el proto-mundo o por la mundaneidad del mundo³². Se trata de un estar con los otros (coestar) en el mismo mundo, y sobre esta base podrá concebirse la coexistencia de mundos particulares (como los mundos particulares o personales de otros *Dasein*) pero nunca el coestar de éstos, en cuanto el coestar es el *a priori* fundamental, manifiesta la unicidad e invariabilidad ontológica de esta estructura del *Dasein*. A la mundaneidad como estructura ontológica le corresponde el Ser-con o el coestar (*Mitsein*), mientras que a los mundos particulares de otros *Dasein* le corresponde la coexistencia (*Mitdasein*).

El *Dasein* no comprende a los otros *Dasein* desde su mundo, si entendemos este *su* en el sentido de propiedad personal, de individualidad, sino desde el mundo común, desde un ser-en-el-mismo-mundo. Este comprender a los otros, saber de ellos, no lo desarrolla el *Dasein* como un apartarse de sí mismo, como un ir más allá de sí; el comprender a los otros le va en su ser, en su autocomprensión o en la apertura de sí ya está implicada la comprensión de los otros. Heidegger enuncia: “La apertura –implicada en el coestar- de la coexistencia de otros significa: en la comprensión del ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros”.³³

El *Dasein* tiene una visión transparente sólo cuando no pasa por alto el mundo y su coestar; el conocimiento de sí no se dirige hacia un dentro, sino a

cambio, la coexistencia no es una estructura del *Dasein*, sino que son los otros *Dasein*, el *Dasein* de los demás.” (*Ibíd.*, p. 468)

³² Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 14, pp. 86-87 (Heidegger refiere cuatro sentidos de la palabra “mundo”. Desde un punto de vista óntico puede concebirse como la “totalidad del ente que puede estar ahí dentro del mundo”. El segundo significado apunta a la estructura ontológica del anterior sentido “Y así ‘mundo’ puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes”. Nuevamente puede ser entendido en un punto de vista óntico “como ‘aquello *en lo que*’ ‘vive’ un *Dasein* fáctico en cuanto tal”; aquí se señala la posibilidad de entender el mundo en un sentido público o propio, privado. Por último, el cuarto sentido, que Heidegger toma para su analítica existencial, designa “el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad* (...) encierra en sí el *a priori* de la mundaneidad en general”. La explicación de la mundaneidad como significatividad ya se realizó más arriba en el apartado *Disposición afectiva, Comprensión y Significatividad*, pero su consideración estricta se encuentra en el parágrafo 18 de *Ser y Tiempo* titulado *Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo*)

³³ *Ibíd.*, p. 143.

la comprensión del plexo abierto que constituye la trama de la existencia a partir de sus estructuras fundamentales. El pensador alemán afirma: “El ente existente ‘se’ tiene a la vista tan sólo en la medida que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en su coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”.³⁴

Si se trata de un mismo mundo y cada *Dasein* ya en su constitución ontológica apunta a otros *Dasein* y por otra parte todos se hayan dispuestos afectivamente, entonces se puede hablar de una comunidad anímica donde se encuentran temples de ánimo individuales. Comunidad anímica en el sentido que cada temple de ánimo también está en el mundo, forma parte del coestar. Los otros bien pueden ser la confirmación, identificación o entendimiento de un estado de ánimo que un *Dasein* porta o bien su contradicción y desacuerdo, pero en fin de cuentas la existencia en su estar con los otros se desarrolla anímicamente. Esa comunidad anímica entendida como convivencia anímica significa un encontrarse de cada *Dasein* con sus estados de ánimo y con los de los otros *Dasein*, conformando incluso temples de ánimo epocales,³⁵ aunque no como la sumatoria de los temples de ánimo individuales, porque es un hecho que el estado de ánimo que cada *Dasein* porta es siempre *su* estado de ánimo, en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*),³⁶ aunque emane de la convivencia anímica

³⁴ *Ibíd.*, p. 165.

³⁵ El desarrollo de una consideración sobre los temples de ánimo epocales en el pensar ontológico de Heidegger corresponderá a una segunda etapa de investigación que se iniciará al concluir la presente.

³⁶ La *Jemeinigkeit* en uno de los elementos a los que más referencia hace Heidegger a lo largo de todo *Ser y Tiempo* para caracterizar al *Dasein* y romper con la idea metafísica de pensar al *Dasein* como un género como propiedades, como es el caso de la definición del hombre por parte de Aristóteles como animal racional. En el párrafo 9 destaca: “El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez mío. Por eso, el *Dasein*, no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí (...) La referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente- tiene que connotar el pronombre *personal*: ‘yo soy’, ‘tú eres’” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 64). Respecto a este asunto Jesús Adrián Escudero destaca: “El *Dasein* es en cada caso mi tener que ser (*Zu-sein*). La *Jemeinigkeit* se expresa en los existenciales del ‘estar-vuelto-hacia-la-muerte’ (*Sein zum Tode*) y del ‘tener-conciencia’ (*Gewissen-haben*). La muerte es en cada caso mi muerte (...) La conciencia también es en cada caso la mía. La llamada de la conciencia es un llamamiento a nuestro poder-ser más propio. En este sentido, se puede decir que Heidegger (...) considera la *Jemeinigkeit* como una peculiar forma de autorreferencia práctico-moral del *Dasein* a su propio ser” (Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder, 2009, p. 120). En fin de cuentas la *Jemeinigkeit* apunta a que el ser del *Dasein* no es un universal de carácter abstracto, sino que lo vive en la facticidad de su existencia. Como apunta Escudero, esto se hace más notorio y evidente, se le patentiza al *Dasein*, en el ámbito propio de su existencia como el estar-vuelto-hacia-la-muerte y la llamada de la conciencia. Pero que la *Jemeinigkeit* se

que tiene como base el estar-en-el-mundo. Que la convivencia se desarrolle anímicamente no significa que *mi* estado de ánimo sea el estado de ánimo de todos, pero tampoco mi estado de ánimo es mío porque está en mi interior, sino que brota de mi existencia como coestar con los otros y se expresa como un estado de ánimo no solo para mí sino también para los otros.

La disposición afectiva muestra la vinculación del *Dasein* con *su* entorno, con *su* ahí, con *su* mundo. Por eso estar *en* disposición afectiva es estar-en-el-mundo. La partícula *en* significa abierto, concernido, involucrado, susceptible, vulnerable; hace alusión a la relación de pertenencia del ser humano con su entorno, tanto el familiar como el lejano. El mundo no le es indiferente al *Dasein* porque pertenece a su constitución fundamental. Como afirma Heidegger: “El *Dasein*, existiendo, es su mundo”.³⁷ El soplo del viento, los autos que transitan, el perro que ladra, el niño que llora, la frustración de un plan, la guerra en Irak, el delicioso alimento, la celebración nacional, el cambio de trabajo, la visualización de una película, el estar dormido, la soledad, un hecho violento, el cariño de la pareja, el saludo de un amigo, entre otros ejemplos de la vida cotidiana. En cada uno de estos acontecimientos y en todos los que se desarrollan en la existencia del ser humano, aun los más triviales y simples, el *Dasein* se tiene a sí mismo con su entorno, está *dispuesto* a él, lo *afecta* y es *afectado*. La vida fáctica del *Dasein* se despliega estando fuera, en la apertura, ex-sistiendo. Por eso cada *afección* con el entorno genera en el *Dasein* un estado de ánimo, aun cuando pase inadvertido para él mismo.

Tal vulnerabilidad o el estar dispuesto afectivamente no se deben interpretar en un sentido axiológico o moral, es decir, como una afección negativa o quizás positiva, en términos valorativos. No se trata de restarle importancia al ámbito moral ni a la reflexión ética; por supuesto que los juicios de valor respecto a los acontecimientos de la existencia gozan de toda legitimidad, no es lo mismo el cuidado que la familia tiende hacia el *Dasein* que una agresión física por parte de un asesino. Sin embargo la *Befindlichkeit* hace

encuentre en cierto sentido velada por el Uno (*Das Man*) en la impropiedad de la existencia del *Dasein*, no significa que no tenga lugar, y así no solo la muerte es mi muerte, sino también cada estado de ánimo es mío, cada-vez-mío, yo me *encuentro* en ese particular estado de ánimo. *Yo siempre soy yo*, aunque el *Das Man* vele mi propia mismidad. Por otra parte, resulta interesante el juicio de Escudero para anticipar la posible vinculación del Uno con la moral.

³⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 378.

referencia a un ámbito más originario, ontológico; y solo porque las cosas, el entorno, el mundo, los otros *Dasein*, competen a cada *Dasein*, lo *afectan*, éste puede generar juicios de valor teniéndose a sí mismo en los estados de ánimo más diversos, incluso opuestos entre sí algunos de ellos. Ontológicamente ningún ser humano es más vulnerable que otro o menos dispuesto afectivamente porque originariamente todos son *Dasein* y a su estructura pertenece el comprender afectivamente. Pilar Giraldi comenta:

Estar dispuesto afectivamente para el *Dasein* (...) significa ser vulnerable, 'abordable'. Se trata de una vulnerabilidad ontológica, lo que significa que el hombre puede ser tocado de raíz. Por ello, en los templos anímicos, el propio ser es experimentado como un ser expuesto, a la intemperie. Solo porque la existencia es ella misma, como modo de ser, exposición, puede ser herida.³⁸

1.6. Disposición Afectiva, Condición de Arrojado y el Uno

El encontrarse dispuesto afectivamente por parte del *Dasein* es previo a cualquier posibilidad abierta por el comprender. Solo porque el ser humano se encuentra ya en una situación determinada, concernido por ella, es que puede liberar alguna posibilidad de su existencia. El *Dasein* se proyecta y anticipa su vida desde la situación específica de su ahí manifestada en la disposición afectiva. Ángel Xolocotzi plantea: "La comprensión (por su ser) tendrá que ser pensada a partir de la disposición afectiva (con su ser)".³⁹ Es enteramente adecuada la traducción del término *Befindlichkeit* por parte de José Gaos como *encontrarse*. Efectivamente el *Dasein* se encuentra, está ya; y no como fruto de una elección o de una decisión de su voluntad, porque el *Dasein* no puede elegir su ser, es decir, no puede elegir ser. El ser humano no puede elegir existir, quizás sí terminar de existir. Heidegger destaca:

(...) siendo sí mismo, el *Dasein* es el ente arrojado en cuanto sí mismo. Dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento. El *Dasein* no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que éste brotara de un proyectarse del propio *Dasein*, pero siendo sí-mismo, el *Dasein* es, sin

³⁸ Pilar Giraldi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, D. F., Bonilla Artiga Editores, 2013, p. 108.

³⁹ Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, p. 199.

embargo, el *ser* de este fundamento. Éste es siempre tan sólo fundamento de un ente cuyo ser tiene que asumir el ser-fundamento.⁴⁰

El ser humano no puede elegir cuándo, cómo ni dónde nacer; tampoco puede regular su abrirse; puesto que ya siempre se encuentra en disposición afectiva con el hecho de *que es*, con la obligatoriedad de ex-sistir. El pensador de Messkirch enuncia: “Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos la *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) de este ente en su Ahí”.⁴¹ Arrojadamente el *Dasein* comienza a ser y es durante toda su existencia. Esto significa que el ser humano siempre lleva tras de sí un pasado como carga y que en principio este pasado no es susceptible de ser elegido; se puede pensar en la cultura, la familia, el momento histórico, el lugar. No todo ser humano lleva tras de sí el pasado que hubiese elegido para sí de ser posible tal elección. Primeramente este pasado, el estado de yecto, de arrojado, el ahí, queda abierto en la disposición afectiva. El comprender, conocer, querer, negar, actuar se ejecutan desde el *encontrarse dispuesto afectivamente*. Incluso puede afirmarse radicalmente que el comprender en cualquiera de sus manifestaciones solo es posible porque previamente el *Dasein* se encuentra afectivamente dispuesto.

Solo porque el *Dasein* se encuentra primariamente *hasta cierto punto* consigo mismo puede proyectar posibilidades y ejecutar así su vida fáctica. Encontrarse dispuesto afectivamente significa descubrirse preteoréticamente en la facticidad de la existencia. En relación con esto Heidegger expresa: “Alcanzamos así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: *la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora*”.⁴²

¿Qué significa esta aversión esquivadora? ¿Qué esquiva el *Dasein*? Se esquiva a sí mismo, a su mismidad y a sus posibilidades más propias para absorberse y caer en el mundo de la ocupación circunspectiva con los entes y solícita con los otros *Dasein*. Esta aversión esquivadora significa un

⁴⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 301.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 154.

⁴² *Ibíd.*, p. 155.

movimiento de repliegue sobre sí mismo por parte del *Dasein* donde no hace más que cerrarse para absorberse en la cotidianidad que le ha sido entregada y manifiesta irreflexivamente en la disposición afectiva. Inmediatamente el ser humano no se detiene a considerarse o pensarse a sí mismo, sino que en esta afección continua del encontrarse dispuesto no hace más que vivir el estar-en-el-mundo en la forma que le ha sido revelado por su condición de arrojado. El ser humano *re-acciona* afectiva e irreflexivamente a su entorno, al pasado con el que se ha tropezado, a las interpretaciones dominantes que se le han transmitido; reaccionar en este caso no significa oponerse o apartarse, sino involucrarse ateóricamente, saberse a sí mismo no por lo que puede llegar a ser de acuerdo a sus posibilidades más propias, sino en virtud de una tradición dominante de la que forma parte que le dicta cómo vivir y llevar su existencia.

La condición de arrojado que abre la disposición afectiva en la forma de la aversión esquivadora no significa para el *Dasein* más que entrar en los prejuicios de la tradición. Por ello más arriba se dijo que el *Dasein* en la disposición afectiva solo se encuentra consigo mismo *hasta cierto punto*. Esta expresión hace referencia a que en un primer momento el *Dasein* se encuentra consigo mismo solo parcialmente, es decir, con una parte de sí, con su tradición. Esto no mienta una dualidad del *Dasein*, sino la *impropiedad* de la existencia en la que inmediata, regularmente y durante toda su vida se encuentra. Tampoco significa que la disposición afectiva cierre la *propiedad* de la existencia del *Dasein*; por el contrario solo un temple anímico fundamental constituye la condición de posibilidad para que el *Dasein* se resuelva a asumir *propiamente* su existencia, pero tal temple no se presenta en la inmediatez de la facticidad. Además, solo desde la aversión esquivadora de la impropiedad es que el *Dasein* puede encontrarse en propiedad y ni siquiera para anular o hacer desaparecer aquélla. Por eso el *Dasein* en la inmediatez de la cotidianidad no está del todo cerrado.

Heidegger se pregunta quién es el *Dasein* y responde que habitualmente no es él mismo, sino el Uno o el Se (*Das Man*) y enuncia una serie de características que emanan de esta forma de ser del *Dasein* que van desde la distancialidad, dominio, medianía, nivelación, alivianamiento y curiosidad (avidez de novedades de carácter vacío). “Perdido en lo público del uno y en su

habladuría, el *Dasein*, al escuchar el uno-mismo, desoye su propio sí mismo”.⁴³ Esto expresa la homogeneidad y el dominio del *Das Man* sobre la comunidad del *Dasein* y emana del estar con los otros como una instancia reguladora. “Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el quién del *Dasein* cotidiano, es el nadie al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros”.⁴⁴ Esta es la forma impropia de la existencia del *Dasein* que no puede abandonar ni siquiera después de una experiencia tan radical como la de la angustia que lo lleva a la resolución precursora como forma propia de la existencia. El *Dasein* propio también se mantiene dentro de la impropiedad porque es una determinación ontológica de su existencia. “El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*”.⁴⁵

Aún el *Dasein* resuelto se mantiene bajo el dominio del *Das Man* que no puede evadir; y esto también se debe a que el *Dasein* ontológicamente es coestar. Aunque suene arriesgado se puede decir que el *Dasein* es comunitario y el Uno es una instancia reguladora de la comunidad. El *Das Man* es el conjunto de opiniones, interpretaciones medianas, usos, habitualidades, homogeneidades, costumbres cotidianas que anónimamente dirige, dictamina y determina la existencia del *Dasein*. El Uno es una coacción reguladora que sobrepasa y determina el coestar. “El *Dasein* cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno”.⁴⁶

Basado en esto se propone una interpretación del *Das Man* que Heidegger no expresa pero a la que se considera que puede conducir su argumentación: el *Das Man* es la instancia moral de carácter atemático y ateorético en que se mueve la existencia del *Dasein*. Atemático y ateorético porque el *Dasein* originariamente en la inmediatez de su cotidianidad no tematiza ni teoriza sobre las costumbres, valores, principios, normas y leyes reguladoras de su convivencia, solo las reafirma mediante su acción pública apelando a ellas como lo que se debe hacer, decir e incluso pensar. La moral

⁴³ *Ibíd.*, pp. 287-288.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 147.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 148.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 149.

en este sentido no tiene un carácter reflexivo, sino pre-reflexivo, ya siempre el *Dasein* se encuentra en ella y forma parte del horizonte de sentido de su cotidianidad, ya él siempre sabe en cada lugar o circunstancia lo que se debe hacer; y a ese se apela incluso cuando se equivoca para justificar su equivocación.

El *Das Man* como instancia moral atraviesa la existencia en un doble sentido, por una parte para posibilitarla como convivir y por la otra para dictaminarla ya siempre a un *se*. Su causa también está vinculada con la disposición afectiva porque pone de manifiesto el carácter de arrojado del *Dasein*; éste ya siempre entra a formar parte de un determinado *se* que no ha elegido, aquí también se manifiesta la nihilidad de la existencia en tanto el ser fundamento que tiene que asumir, que *no* elige, como ya se aclaró anteriormente. Heidegger expresa: “Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el *Dasein* queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existen antes de su fundamento, sino siempre solo desde él y como él (...) Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo”.⁴⁷

1.7. Disposición Afectiva y Aperturidad

Heidegger plantea como segundo carácter esencial de la disposición afectiva lo siguiente: “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo”.⁴⁸ Al respecto Pilar Giraldi refiere: “Que el encontrarse abra cooriginariamente al mundo, a la coexistencia, esto es al ser-unos-con-otros y a la propia existencia, significa que su abrir no está dirigido a un aspecto determinado de lo ente sino al ente en su totalidad”.⁴⁹ La disposición afectiva no puede abrir solo un ámbito de lo ente porque el *Dasein* es aperturidad del “estar-en-el-mundo en su totalidad”,⁵⁰ no es yuxtaposición de estructuras ontológicas, sino copertenencia de éstas con base

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 300-301.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 156.

⁴⁹ Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 156.

en su constitución fundamental como estar-en-el-mundo. Refiriéndose a esta constitución fundamental del *Dasein*, Jesús Rodolfo Santander comenta:

Las disposiciones afectivas se revelan como un componente constitutivo de esta estructura y, por su carácter revelador, aparecen vinculadas al fenómeno fundamental de la verdad –fenómeno que, como se sabe, Heidegger interpretó en el sentido de la *aletheia*, término con el que los filósofos griegos designaban la verdad y que él tradujo por *desocultamiento*.⁵¹

El *Dasein* abre un mundo que funda una totalidad respeccional desde donde comparecen los entes con los que se ocupa. Este comparecimiento, como Heidegger destaca, “tiene el carácter de un ser concernido (*Betroffenwerden*), como lo podemos ver ahora más claramente a partir de la disposición afectiva”.⁵² El trato con los entes que tienen el modo de ser de lo a la mano también *afecta* al *Dasein*, no es neutral ni libre de estados de ánimo, quizás el mejor modo como se patentice este hecho es en las barreras con las que muchas veces tropieza el ser humano en su trato con los útiles. Cuando se rompe el martillo mientras se desarrolla una ocupación con él, difícilmente el ser humano controla el enojo, muchas veces llega a la ira, y no solo por el martillo en sí, sino por la cadena respeccional que se fracciona y como tal concierne al *Dasein*, pero incluso cuando se martilla normalmente también esta actividad afecta anímicamente al ser humano, los ejemplos sobre el sentarse en la silla y el caminar que más arriba se analizaron confirman esta tesis. Pilar Giraldi plantea: “La refencialidad, la respectividad es ella misma afectiva, y este carácter no es algo añadido, sino el modo en el que las cosas nos son dadas en la apertura. La praxis como modo de ser del *Dasein* está determinada por la afectividad”.⁵³

No debe tomarse esto en el sentido de la tradicional distinción entre el ámbito práctico y el teórico que, aunque está presente en Heidegger como lo *Zuhandenheit* (estar-a-la-mano) y lo *Vorhandenheit* (estar-ahí, referido a la contemplación teórica), no significa que la afectividad solo sea propia de la praxis o del trato intramundano del *Dasein* con útiles a la mano. También en la

⁵¹ Jesús Rodolfo Santander, *Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el examen 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, p. 28.

⁵² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 156.

⁵³ Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 108.

actividad teórica se juega la praxis del ser humano y no en vano para el pensador alemán este es un ámbito derivado del trato circunspectivo. El dualismo teórico de la metafísica que coloca a un Sujeto y al mundo por separados se revierte en Heidegger para adquirir la forma del estar-en-el-mundo como estructura fundamental y trama en la que se desarrollan todas las actividades del *Dasein* porque él, “existiendo, es su mundo”,⁵⁴ desde las actividades “triviales” y preteoréticas de la cotidianidad hasta las más “agudas” de carácter contemplativo.

Las estructuras ontológicas constituyen al *Dasein* en su existencia de manera total e íntegra, de modo que aun en el intento de sobriedad y de relegación de lo anímico de la actividad reflexiva el *Dasein* está dispuesto afectivamente. Y solo porque el *Dasein* se encuentra siempre en disposición afectiva puede tener lugar una actitud contemplativa o bien un encuentro con el ámbito teórico donde quede concernido por el conocer esencial. Toda actitud teórica porta siempre un determinado temple anímico. “(...) lo que solo está ahí no se lo muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas]”.⁵⁵

De aquí que el tercer carácter esencial de la afectividad Heidegger lo destaque del siguiente modo: “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*”.⁵⁶ Es en el estado de ánimo donde se revela fácticamente el *Dasein* existiendo en el mundo y es desde el mundo que se produce todo comparecimiento que afecta al *Dasein* en su encontrarse dispuesto. La *Befindlichkeit* muestra la apertura originaria que es el *Dasein* en su ser.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 378.

⁵⁵ *Ibíd.*, p.157.

⁵⁶ *Ibíd.*

1.8. Disposición Afectiva y Temporeidad⁵⁷

En el primer apartado de este capítulo se destacó la transgresión del tiempo que representa la metafísica, desde la idea platónica hasta la conciencia absoluta de Hegel en el modo de filosofar occidental ha predominado la necesidad de encontrar un principio no temporal en sí mismo. Las ideas de infinitud y eternidad han sido más poderosas que la del tiempo mismo, al menos en cuanto insistencia pensante de encontrar un fundamento sólido, presente y constante al *ser* del ser humano. Nuevamente lo riguroso del método fenomenológico–hermenéutico consiste en no partir de un substrato predado como el Sujeto o la conciencia, sino de la facticidad de la existencia misma, de la carne viva del existir. De este modo brota la temporeidad como lo irreducible en sí mismo, como la condición de posibilidad del existir o bien como la existencia misma. Dice Pilar Giraldi: “El Dasein es tiempo no porque *esté en el tiempo*, sino porque él mismo es *el ahí del ser que es tiempo*”.⁵⁸ La temporeidad conforma el horizonte (sentido) que abre la posibilidad del ahí (*Da*) del *Dasein*. El tiempo, entendido no como ente (metafísica), sino como ser, en conjunción con el ahí (*Da*) que abre funda el ser-ahí, el *Dasein*, el ente que en su ser es tiempo.

El análisis heideggeriano está encaminado a mostrar la copertenencia entre ser y tiempo. En un primer momento logra revelar que el ser del *Dasein* entendido como cuidado (*Sorge*) se funda en el tiempo en la medida que cada

⁵⁷ *Zeitlichkeit*: con este término Heidegger se refiere a la constitución temporal o tempórea de la existencia, del *Dasein*, al horizonte de comprensión del ser del *Dasein* o sentido de su ser. José Gaos lo traduce como temporalidad, mientras que Jorge Eduardo Rivera prefiere el término temporeidad. Heidegger distingue el sentido del ser del *Dasein* del sentido del ser en general como principal propósito de la ontología fundamental y por eso para éste emplea otro vocablo: *Temporalität*, que tanto Gaos como Rivera vierten al castellano como temporariedad, mientras que otros traductores como Jesús Adrián Escudero utilizan también temporaneidad. Escudero señala: “El análisis de la temporaneidad como condición de posibilidad de la comprensión del ser debía haberse realizado en la tercera parte no publicada de *Ser y Tiempo*. En las lecciones del semestre de verano de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, se ofrece un amplio tratamiento de este concepto. Pero la imposibilidad de pensar la temporaneidad del ser desde el horizonte de la temporalidad del *Dasein* lleva a Heidegger a pasar de la temporalidad extático-horizontal de *Ser y Tiempo* a la temporaneidad del ser que acontece epocalmente” (Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 161). En el caso de esta investigación, respecto a estos conceptos se seguirá la traducción de Jorge Eduardo Rivera. Si bien en términos como *Befindlichkeit* las diferentes traducciones contribuyen al enriquecimiento de la semántica de la palabra y por eso se han utilizado en dependencia del contexto, en el caso de *Zeitlichkeit* y *Temporalität*, emplear diferentes traducciones en la misma investigación puede conducir a confundir al lector, debido a que las variaciones no son tan representativas.

⁵⁸ Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 136.

uno de los éxtasis del tiempo constituyen los momentos estructurales del cuidado. El anticiparse del cuidado remite a la comprensión de posibilidades del comprender que se funda en el futuro como éxtasis principal de la temporeidad. El estar ya en un mundo se relaciona con la disposición afectiva y la condición de arrojado del *Dasein* que se funda en el haber-sido o pasado. Mientras que el estar en medio del ente que comparece intramundaneamente, significa la absorción cadente del *Dasein*⁵⁹ en la ocupación circunspectiva de la cotidianidad que se basa en la presentación.⁶⁰ Así como el *Dasein* no es comprensión, afectividad y ocupación intramundana de manera aislada, tampoco la temporeidad es futuro, pasado y presente de forma independiente. Se trata de un copertenecerse recíproco de los momentos estructurales del cuidado y de los éxtasis de la temporeidad.⁶¹ Así, el cuidado, como ya se señaló previamente es “(..) anticiparse-a-sí-estando-ya-en(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁶² y la temporeidad es el “futuro que está siendo sido y que presenta”.⁶³

Resulta interesante resaltar el contenido erótico de la terminología heideggeriana que no hace más que poner de manifiesto la apertura originaria del *Dasein*. Ex-sistencia mienta el estar colocado fuera, la ex-centricidad que le es propia, su originario desamparo y su continua vulnerabilidad.⁶⁴ Los éx-tasis

⁵⁹ Comenta Jorge Eduardo Rivera: “En efecto, la *existencialidad* se refiere al anticiparse del *Dasein* en sus posibilidades, la *facticidad* mienta la condición de arrojado que es propia del *Dasein*. lo normal habría sido nombrar como tercer carácter ontológico fundamental el *estar en medio de los entes*. Heidegger, en cambio, nombra la caída. Esto le ha sido objetado por algunos comentaristas. Pero se podría defender el modo de proceder de Heidegger por el hecho de que la caída representa el modo habitual y normal como el *Dasein* está en medio de los entes, entiéndase: estar con los demás sumergido en el ‘mundo’ de los quehaceres inmediatos, es decir, absorto en el *presente*” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 478)

⁶⁰ “El anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación” (*Ibíd.*, p. 342)

⁶¹ Refiere Pilar Giraldi : “En este ir hacia atrás, Heidegger ha puesto de manifiesto la necesidad de ir del orden de lo ente al orden del ser, lo cual se revela como búsqueda por la unidad. La unidad buscada es previa a la multiplicidad, no proviene de ésta (...) De tal forma cuando Heidegger habla de unidad lo que busca es poner de manifiesto que se trata de un fenómeno articulado. La unidad buscada no es pues aquella a la que podría referir la identidad, sino la articulación (y por ende el sentido)” (Pilar Giraldi, *op. cit.*, pp. 130 – 131)

⁶² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 210.

⁶³ *Ibíd.*, p. 341.

⁶⁴ Dice Ángel Xolocotzi: “ Lo simple del asunto consiste en que la existencia al estar colocada fuera, al hallarse fuera, en sentido estricto no consiste en algo (...) Así, *algo* más bien persiste, pero no existe (...) lo que existe no puede, pues, estar-ahí, ya que más bien está fuera de la persistencia. Por ella la existencia no puede ser meramente algo. En la medida en que el estar siendo de la existencia no consiste en un estar-ahí de algo como cualquier ente no existente, sino que es en tanto no está-ahí; en esa medida es siempre un estar fuera de sí” (Ángel

(*Ek-stasen*) también refieren una arrebatada apertura, una salida, un hacia fuera. “*Temporeidad es el originario ‘fuera de sí’, en y por sí mismo*”.⁶⁵ Es desde y por el tiempo que el *Dasein* se constituye como un ente abierto. No es de extrañar que la verdad sea concebida por Heidegger como *aletheia*, desocultamiento, desencubrimiento, abrirse, brotar de sí. La verdad, como el *Dasein* y el tiempo son de manera inconclusa, inacabada. Pero esta apertura originaria no mienta más que la facticidad de la existencia, que el *Dasein* es en su estar siendo.

El sujeto kantiano portaba el tiempo como una estructura apriorística que condicionaba junto al espacio la posibilidad de la constitución de la realidad objetiva, pero ni el tiempo ni el espacio eran condición de posibilidad del sujeto mismo. Para Heidegger el tiempo es condición de posibilidad del *Dasein*; el tiempo no es algo que está ahí, susceptible de ser aprehendido como un objeto, sino que se es *tiempo*. El tiempo es mostrable en cuanto un experimentar el propio tiempo. Esto es lo que hace de la fenomenología heideggeriana una hermenéutica de la facticidad enraizada en la finitud de la existencia, una filosofía de carne y hueso.⁶⁶

Kant, en el momento de realizar el análisis de la persona moral tiene que hablar de un segundo sujeto: el sujeto finito, a diferencia de aquel sujeto racional puro que constituye la realidad objetiva mediante el tiempo pero siendo trascendental (antes de) con respecto al tiempo. Heidegger, al mostrar la copertenencia de ser y tiempo en el *Dasein* y romper con la idea metafísica de concebir el tiempo como una secuencia ininterrumpida de ahora, pensándolo como la sincronía de futuro, haber-sido y presente, derriba la necesidad de un sujeto absoluto trascendental, enfatizando la finitud de la existencia. El pensar heideggeriano se desenvuelve siempre desde la finitud. Pero el *Dasein* es finito porque es tiempo y también por este hecho es fáctico y se encuentra siempre afectivamente dispuesto mediante estados de ánimo. Solo porque el *Dasein* es tiempo, también es el *entre* del nacimiento y la muerte. Dice el pensador

Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México D. F., Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 28-29

⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 344.

⁶⁶ Esta es una expresión del filósofo español Miguel de Unamuno que me parece muy apropiada para caracterizar la filosofía de Heidegger.

alemán: “El tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilidad la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito”.⁶⁷ Previamente había enunciado: “El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*”.⁶⁸

El tiempo es finito y como horizonte o condición de posibilidad del *Dasein* constituye a éste de modo finito. El éxtasis dominante de la temporeidad es el futuro de acuerdo a la estructura del cuidado que como ser del *Dasein* tiene como primer momento estructural al anticiparse-a-sí que pone de manifiesto el ser posible de forma inconclusa que es el *Dasein*. Sin embargo, el proyectarse en posibilidades remite al pasado (haber sido), a la condición de arrojado desde la cual se proyecta cada posibilidad. Toda posibilidad proyectada porta ya en sí un pasado que se abre en el momento que se pone de manifiesto el ser posible del *Dasein*, por eso el éxtasis dominante es el futuro. La conjunción de futuro y pasado abre el presente. La temporeidad propia se temporiza desde el futuro cuando el *Dasein* se proyecta en las posibilidades más propias de su existencia, cuya principal es la muerte. La temporeidad impropia se temporiza desde el presente, cuando el *Dasein* se absorbe en la ocupación de la cotidianidad y su mismidad le resulta velada por el Uno (*Das Man*).

La prioridad del futuro en la comprensión, del haber sido en la disposición afectiva y del presente en la caída, no significa una fragmentación de la temporeidad. Heidegger utiliza el término “primariamente” para referir que la primacía de un éxtasis temporal sobre un momento estructural del cuidado no excluye a los otros éxtasis, porque la temporeidad siempre se temporiza *completamente*, en la unidad de sus tres éxtasis. Del mismo modo el *Dasein* no es de manera independiente en cada una de sus estructuras ontológicas, sino en la unidad de todas. La necesaria fragmentación del análisis ontológico no significa una falta de unidad en el *fenómeno* que se pretende mostrar.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Op. Cit.*, pp. 345-346.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 344.

Es importante hacer lo anterior esto para destacar que no es solo el haber sido el que posibilita el estar dispuesto afectivamente de la facticidad de la existencia, sino la temporeidad en conjunto.⁶⁹ Pilar Giraldi destaca: “(...) sólo un ente que *ha sido* (...) no como algo concluido (o que ha cesado en su ser), sino como aquel *sido* que aparece sincrónicamente con el porvenir y el presente, puede desvelarse algo así como la facticidad”.⁷⁰ El sujeto kantiano no condicionado por el tiempo era invulnerable, pero el *Dasein* en la medida que es tiempo es frágil, vulnerable, se encuentra dispuesto a la afección, a la interperie, es concernido por su entorno.⁷¹ La fragilidad de la existencia que se evidencia en los estados de ánimo del ser humano nace de la constitución de la existencia del hombre como tiempo. El sentir de los temples de ánimo se posibilita por el tiempo.

Resulta interesante hacer una breve comparación con el cuento *El Inmortal* de Jorge Luis Borges⁷² donde se recrea una comunidad de hombres inmortales que han transgredido el tiempo y se han situado fuera de su curso.

⁶⁹ “El llevar ante el ente arrojado que es uno mismo no crea el haber sido, sino que es el éxtasis del haber sido el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo. El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la *disposición afectiva* se temporiza *primariamente* en el haber-sido. El estado de ánimo se temporiza, y esto quiere decir que su éxtasis específico pertenece a un futuro y a un presente, pero de tal modo que el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios” (Martin Heidegger, , *Ser y Tiempo*, p. 355)

⁷⁰ Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 138.

⁷¹ “Un ente concebido fuera del tiempo sería incapaz de sentirse afectado, incapaz de sentir una profunda tristeza o melancolía” (Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 140)

⁷² Sobre el pensamiento de Borges y en particular este cuento ya se han desarrollado varios análisis en relación con la filosofía heideggeriana (Cfr. Yazmin Tisnado, *El ser para la muerte. Entre Heidegger y Borges*, Reflexiones Marginales, Número 28, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/>; Luis María Etcheverry, *El salto abismal. Martin Heidegger en Antonio Di Benedetto, JorgeLuis Borges y Julio Cortázar*. Buenos Aires, Mediarte, 2015; Rolando González Padilla, *La herida radical de la muerte, fundamento de la vulnerabilidad humana: Cavarero, Heidegger, Borges, II Coloquio Internacional: Actualidad de la Filosofía: instituciones, prácticas y resistencias*. Río Cuarto, UniRío Editora, 2014). Borges en sus Cuentos Completos solo menciona a Heidegger una vez en el cuento titulado *Guayaquil*, incluido en el libro de 1970 *El informe de Brodie* (Jorge Luis Borges, *Cuentos Completos*. Bogotá D. C., Lumen, 2012). En esta mención se refiere al pensador alemán como el “venerado existencialista”, lo cual denota quizás un no muy amplio conocimiento del pensar heideggeriano. Es conocido que los filósofos de cabecera de Borges eran Schopenhauer (a cuya lectura le debió el aprendizaje de la lengua alemana) y Berkeley. Por parte de Heidegger probablemente ni siquiera leyó una página de Heidegger. No obstante, algunos estudios han destacado la proximidad de ambos pensamientos, por una parte desde la literatura y por la otra desde la filosofía. Esto muestra que el universo del pensar es mucho más amplio y al mismo tiempo cercano que lo que normalmente se cree. Que sirva esto como una puesta en duda de esa manera un tanto escolástica de proceder que busca influencias sólo allí donde son evidentes: en maestros, pensadores anteriores en orden cronológico, similitud de tendencias, etc. El universo del pensar es un mapa que conecta un punto con todos los caminos posibles, tanto aquellos que se han recorrido como los que están por andarse.

Independientemente que la concepción del tiempo que rige aquí dista mucho de la de Heidegger por mantenerse dentro de la metafísica (Borges era un metafísico) y pensarse como la secuencia infinita e ininterrumpida de ahora, lo decisivo es hacer notar que aún así la inmortalidad como transgresión del tiempo conduce a la invulnerabilidad, se deshace el ámbito de los estados de ánimo y del encontrarse afectivamente dispuesto. Escribe Borges:

He mencionado las antiguas canteras que rompían los campos de la otra margen; un hombre se despeñó en la más honda; no podía lastimarse ni morir (...) El cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba cada mes la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua y de una piltrafa de carne.⁷³

La búsqueda de la inmortalidad por el protagonista del cuento: Marco Flaminio Rufo, Joseph Cartaphilus u Homero, se revierte en la búsqueda de la mortalidad, de la condición temporal, una vez que la transgresión del tiempo ha carcomido el sentido de su existencia. La muerte entendida como futuro es tiempo y la temporeidad se temporiza desde el futuro. La inmortalidad entonces significa una transgresión del tiempo. Pero si el tiempo es el sentido de la existencia, el horizonte que posibilita la comprensión del ser, una vez que la existencia infringe el tiempo (en el hipotético caso de este cuento) quiebra su sentido. Marco Flaminio en pro de rescatar el sentido necesita recuperar la condición mortal, volver a *sentirse* (a *ser*) tiempo. He aquí el momento cuando recobra el sentido de su existencia tal y como lo narra Borges:

En las afueras vi un caudal de agua clara; la probé, movido por la costumbre al repechar la margen, un árbol espinoso me laceró el dorso de la mano. El inusitado dolor me pareció muy vivo. Incrédulo, silencioso y feliz, contemplé la preciosa formación de una lenta gota de sangre. De nuevo soy mortal, me repetí, de nuevo me parezco a todos los hombres. Esa noche, dormí hasta el amanecer⁷⁴.

El protagonista se siente hombre, mortal, temporal, al recobrar su vulnerabilidad y fragilidad, al sentirse afectado, capaz de un estado de ánimo. Se evidencia aquí la tesis heideggeriana donde enuncia que el descubrimiento del mundo se realiza a través del encontrarse dispuesto de los estados de ánimo. Pero como el mundo forma parte de la constitución fundamental del ser

⁷³ Jorge Luis Borges, *Cuentos Completos*. Bogotá D. C., Lumen, 2012, p. 234.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 236.

humano como ser-en-el-mundo lo que se descubre es la existencia fáctica misma y su sentido.

Capítulo 2. La angustia y la finitud del *Dasein*

2.1. La función metodológica de la disposición afectiva y de los estados de ánimo

Antes de finalizar el párrafo 29 de *Ser y Tiempo* Heidegger se refiere a la importancia metodológica de la afectividad para la analítica existencial. Ésta no solo es una estructura ontológica fundamental del *Dasein*, sino que su consideración posibilita la investigación de carácter fenomenológico que es la concepción metódica que el pensador alemán ha reivindicado como propia de esta obra. Sin embargo, esta función metodológica de la afectividad es múltiple y resulta necesario ir descubriendo el modo como esta estructura ontológica posibilita la integración del análisis heideggeriano en varios aspectos. Como bien ha comentado Heidegger, no se trata de abandonar la ciencia al sentimiento;⁷⁵ por una parte no es de sentimientos en el sentido tradicional de movimientos psíquicos a lo que Heidegger se ha referido con la afectividad, sino a algo más originario: el encontrarse del *Dasein* en su carácter de arrojado, yecto, vulnerable, abierto.

El proceder fenomenológico al ser una mostración de las cosas mismas, del ser del ente, ha de recibir la indicación del fenómeno, y esto no puede suceder sino es a partir de un juego inherente al des-ocultamiento del mismo. Aquí lo rector no son las ideas o la capacidad de objetivación de un sujeto, sino recibir la indicación de las cosas mismas, atender a su mostración “con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto”.⁷⁶ En esto se resume la inversión del proceder metafísico, no se parte del concepto: idea, forma, Dios, estructura apriorística, sino del fenómeno para proceder a una descripción del mismo, interpretación (*Auslegung*), que apunta al ámbito hermenéutico de lo fenomenológico. “La fenomenología del *Dasein* es

⁷⁵ “No debe confundirse, claro está, la mostración del constituirse ontológico-existencial del conocimiento determinativo en la disposición afectiva del estar-en-el-mundo con un intento de abandonar ónticamente la ciencia al sentimiento” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 157)

⁷⁶ *Ibíd.*

hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación”.⁷⁷

Un punto importante es que lo susceptible de ser mostrado ha de encontrarse abierto. Si la pregunta heideggeriana se refiere al ser y el modo de acceso para la elaboración de la misma es la analítica existencial del *Dasein*, entonces deberá lograrse la transparencia de éste en su ser, como bien indica al inicio del tratado. Para ello la afectividad como el encontrarse arrojado del *Dasein* se convierte en la piedra de toque, por ser la estructura ontológica que manifiesta la precedencia desde donde emerge el *Dasein* y se tropieza con el mundo que lo constituye, con el resto de los entes, con los otros *Dasein* y consigo mismo. Esta remisión desde el haber-sido que conforma al *Dasein* en unidad con los otros éxtasis temporales a partir de la afectividad muestra el carácter de concernimiento y apertura propios de la constitución de su ser. Otras estructuras ontológicas del *Dasein* muestran aristas particulares de su existencia: el comprender la estructura del proyecto, la caída su absorción en el mundo de la ocupación, el discurso la estructura del lenguaje, pero la afectividad muestra la precedencia desde donde son posibles cada una de estas estructuras. En la disposición afectiva se manifiesta el desnudo ser del *Dasein*, su completa vulnerabilidad y la apertura que le es propia. Desde esta desnuda apertura se constituye y edifica el *Dasein*.

Valdría la pena pensar en el nacimiento de un bebé y en el modo como se encuentra abierto en ese momento, incluso físicamente se abre al mundo desnudo, la proyección de posibilidades se produce luego, por eso el éxtasis que le corresponde es el del futuro, asimismo la determinación de su existencia por el Uno comienza cuando lo visten con determinada ropa, le inculcan ciertos modales, lo “educan”, lo adaptan, lo convierten en un ser sociable, y evidentemente todo ese fenómeno tiene lugar desde el instante que la madre lo carga en sus brazos en la sala de un hospital obstétrico bajo determinados criterios médicos y sociales, así al bebé se le lleva a la presencia, al presente.

Las posibilidades futuras o la caída en el presente solo pueden tener lugar porque el *Dasein* originariamente se encuentra abierto. Incluso la

⁷⁷ *Ibíd.* p. 57.

metáfora de que el ser humano siempre lleva dentro el niño que fue adquirirá un nuevo sentido desde esta perspectiva por el estado de vulnerabilidad y afección que es propio de toda la existencia del *Dasein*, solo que en este caso tocaría decir que el niño no se lleva dentro sino fuera, en el estar colocado fuera, en la continua exposición que posibilita la realización inacabada de la existencia del *Dasein*.

Si bien metodológicamente la disposición afectiva proporciona esta guía a la analítica existencial al mostrar al *Dasein* en su estado de abierto, también posibilita que se lleven a cabo los momentos del método fenomenológico: reducción, construcción y destrucción. En cuanto al primero de los momentos se trata de la comprensión de lo ente en su ser,⁷⁸ mientras que el segundo de los momentos designa el ámbito interpretativo de la proyección de lo ente en su ser⁷⁹. El. Al respecto, Ángel Xolocotzi explica: “Debemos, pues, considerar la construcción interpretativa como una reconstrucción en tanto que la vida fáctica se interpreta en su comprensión interpretable. La reconstrucción o construcción interpretativa se muestra, pues, como una figura explicativa del comprender, como una ‘intensificación del comprender’”.⁸⁰

La investigación devela las estructuras ontológicas que constituyen al *Dasein*, de las cuales la disposición afectiva es una de ellas, pero también la que permite el descubrimiento de las otras. El encontrarse dispuesto es la precedencia desde la cual se ejecuta la comprensión y su desarrollo hermenéutico interpretativo. El proyecto analítico existencial y el ámbito conceptual que le es propio tiene como base la disposición afectiva como ya se ha visto en estos dos momentos del método fenomenológico.

Sin embargo, la concepción fenomenológica requiere de un tercer momento metódico, que para llevarse a cabo dentro del proyecto

⁷⁸ “La reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente (proyectada sobre el modo de su estar develado [*Unverborgenheit*])” (Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47)

⁷⁹ “El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe siempre ser traído bajo la mirada en una libre proyección [*Entwurf*]. Designamos este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la construcción fenomenológica” (*Ibíd.*)

⁸⁰ Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004, p. 153.

heideggeriano, el encontrarse dispuesto resulta esencial. Se trata de la destrucción (*Destruktion*) en relación con la historia de la ontología, con el propósito de levantar las capas de los sucesivos encubrimientos que la tradición había generado sobre la cuestión del ser.⁸¹ Esto implica un retrotraerse hacia el ámbito más originario en busca de lo experienciable; la indagación por el origen para Heidegger resulta un elemento imprescindible durante todo su camino filosófico con el propósito de descubrir el ámbito fundacional de los fenómenos considerados. Jorge Eduardo Rivera explica que el concepto de destrucción “(...) debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como de-strucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen”.⁸²

El desmontaje conceptual de la metafísica que pretende Heidegger requiere de un elemento que subvierta su modo de proceder tradicional. No se trata de un golpe de racionalidad, sino de un golpe a la racionalidad desde sus fundamentos más originarios. Jesús Rodolfo Santander interroga: “¿No hay acaso que considerar que el círculo del sentido es más vasto que el de lo racional?”.⁸³ Superar para Heidegger tiene la connotación de regresar al origen y pensar lo impensado en los fenómenos originarios. En el primer capítulo ya se mostró cómo posteriormente el filósofo de Friburgo se refiere el asombro como el temple fundamental del primer inicio y sitúa en este estado de ánimo la génesis del conocimiento filosófico. Por otra parte ya se vio que incluso el conocimiento teórico de más fría científicidad siempre va acompañado y

⁸¹ “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 43) “Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción, esto es, una deconstrucción [Abbau] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente de la autenticidad de sus conceptos” (Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 48)

⁸² Jorge Eduardo Rivera, Notas del Traductor, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 456.

⁸³ 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, p. 37.

posibilitado por un estado de ánimo. ¿Será que la ocasión de pensar, de hacer ciencia, de teorizar, solo se posibilita para el ser humano cuando se siente *afectado*, cuando se encuentra dispuesto? El *Dasein* necesita encontrarse con el mundo para desplegar cualquier labor de carácter cotidiano o teórico científico, y el mundo se revela desde el estado de ánimo. La disposición afectiva resulta de importancia fundamental para la destrucción de los conceptos tradicionales de la metafísica porque es justamente el ámbito originario desde el cual se desprende la racionalidad y que ha sido pasado por alto por la filosofía occidental. La racionalidad, la lógica, el principio de contradicción y el de identidad se originan en un ámbito afectivo previo.

La reconstrucción del concepto de metafísica se emprende por parte de Heidegger desde una consideración fenomenológica hermenéutica de los estados de ánimo. Este es precisamente uno de los sentidos de la conferencia *¿Qué es metafísica?* que Heidegger pronuncia en 1929 donde ya se evidencia un movimiento de tránsito desde la ontología fundamental hacia lo que posteriormente será el pensar histórico del ser. Pero en lugar de analizar los elementos de ruptura, será necesario mostrar la continuidad entre *Ser y Tiempo* y *¿Qué es metafísica?* En ambos escritos el elemento afectivo reviste la importancia metódica de garantizar los tres momentos del método fenomenológico. Por otra parte, tanto en la obra de 1927 como en la conferencia de 1929, el temple fundamental de la angustia posibilita metodológica y existencialmente el intento de superación de la metafísica tradicional y la remoción radical de la existencia del ser humano respectivamente. El propósito heideggeriano referente a una experiencia originaria del ser más allá del ámbito conceptual de la tradición encuentra, en el temple de la angustia, una de las ocasiones más próximas a su cumplimiento.

¿Pero por qué la angustia? ¿Qué descubre Heidegger en la angustia que la distingue del resto de los temples de ánimo? ¿Cuál es la relación que la angustia guarda con la destrucción de la metafísica tradicional y la reconstrucción de un nuevo concepto de metafísica de carácter ontológico existencial? ¿Qué hace de la angustia un temple de ánimo fundamental? ¿En qué sentido un estado de ánimo de carácter óntico como la angustia reviste

una importancia ontológica fundamental dentro de la analítica existencial?
¿Cómo se ha de pensar la angustia de acuerdo a la reflexión de Heidegger?

2.2. El carácter ontológico del temple fundamental de la angustia, su función metodológica y su relación metafísica con la nada

Para mostrar fenomenológicamente el carácter del estado de ánimo de la angustia es necesaria una aclaración etimológica que permita una delimitación con el sentido coloquial que este temple puede tener. Dentro de los múltiples vocablos que en la lengua alemana se emplean para conceptualizar la angustia (*Verzweiflung, Kummer, Qual, Angst*), Heidegger utiliza *Angst* que se puede traducir también como estrecho, angosto, apunta a una experiencia en la que se estrecha y se reduce el camino, de cierta manera se comienza a cerrar, de modo que quien se angustia desde este punto de vista queda confrontado consigo mismo, se pierden las referencias, los nexos de respectividad se fragmentan y se deshacen, el vínculo con la totalidad del ente se cierra, el ser humano vuelve a sí mismo, re-torna a sí desde la cotidianidad y el ámbito interpretativo público que le sirve de pauta y orientación.

La angustia puede tener también un carácter coloquial más próximo al temor, al miedo, a la zozobra, a la aflicción o bien a la depresión desde un punto de vista psiquiátrico. Desde esta perspectiva un ser humano angustiado se refiere a alguien afligido o deprimido. Sin embargo, Heidegger ha tomado distancia con este sentido coloquial y también con los sentidos médico y religioso,⁸⁴ llegando a afirmar en *Ser y Tiempo* que en todo caso serían la serenidad y la alegría los estados de ánimo que acompañarían a un temple como el de angustia, de la manera que ha sido tematizada por él. “La serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad”.⁸⁵ Posteriormente en *¿Qué es metafísica?*

⁸⁴ En la nota al pie de la página 190 de la edición alemana al finalizar el párrafo 40, observa como uno de los límites del tratamiento del problema de la angustia el hecho de haber quedado circunscrito básicamente dentro de los marcos de la teología cristiana, tanto por San Agustín, Lutero y Kierkegaard (Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 208)

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 326.

refiere que “La angustia del temerario (...) se encuentra (...) en secreto vínculo con la serenidad y la templanza del deseo creativo”.⁸⁶

La reflexión heideggeriana sobre este temple se corresponde más con la experiencia que intentar mostrar que con el propio título o concepto que emplea. Lo interesante de la angustia desde esta perspectiva es que no se corresponde con un temple anímico que se pueda identificar de manera expresa en la cotidianidad como sucede con el resto de los temples. Esto no debe resultar sorprendente, un temple que muestra la nada en persona impide cualquier posible catalogación, no obstante Heidegger lo ha hecho, pero apuntando más a una experiencia o mostración fenomenológica hermenéutica que al concepto mismo. La prioridad está en lo que se muestra en la angustia, no en el término que se emplea. Sería difícil separar el ámbito conceptual del amor con sus posibles significados y experiencias, sobre todo por las variaciones que se pueden hacer notar con el querer, adorar, donde lo terminológico, lo semiótico, el concepto es decisivo, pero en la angustia lo determinante es lo que se muestra.

Su continua y necesaria latencia para el patentizarse de la nada ontologizan este temple de ánimo a diferencia del resto de los estados de ánimo que tienen un carácter óntico por la perenne referencia al ente que ponen de manifiesto. Comenta Pilar Giraldi:

A partir del reconocimiento de los estados de ánimo como fenómeno que libra acceso a la totalidad de lo ente, en *¿Qué es metafísica?* se puede observar el siguiente recorrido en el modo de consideración del fenómeno: se parte de la consideración óntico-ontológica de los estados de ánimo, para pasar a la consideración de lo que será denominado estado de ánimo fundamental, esto es, la angustia, para –en la tercera y última parte del texto– abandonar definitivamente el término estado de ánimo y ligar el término ‘angustia’ al término ‘metafísica, entendido como *diferencia*. De tal manera, a lo que se asiste es a la progresiva ontologización de los estados de ánimo.⁸⁷

A este texto se puede añadir que el movimiento de ontologización de los estados de ánimo a partir del temple fundamental de la angustia no es propio

⁸⁶ Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, Hitos. Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 104.

⁸⁷ Pilar Giraldi, *op. cit.*, pp. 156-157

solamente de *¿Qué es metafísica?*, ya en *Ser y Tiempo* se observa un movimiento similar. Solamente piénsese en los siguientes sentidos metodológicos y ontológicos existenciales de la angustia en Heidegger: revelar o poner de manifiesto la totalidad estructural que es el *Dasein* como cuidado, devolver al *Dasein* a sí mismo posibilitando la constitución de su mismidad, posibilitar la libertad para la propiedad y la impropiedad de su existencia, patentizar la nada como el abismo de la falta de fundamento de la existencia del *Dasein*,⁸⁸ posibilitar la mostración del horizonte temporal que constituye el sentido de ser del *Dasein*.

Metodológicamente la angustia permite la destrucción fenomenológica de la preeminencia de la lógica en el pensamiento, de la concepción metafísica tradicional y de la prioridad de la razón (racionalismo puro) como criterio de la verdad. Pero incluso el *ante qué* de la angustia entendido como el mundo en cuanto tal, es decir, la mundaneidad como estructura ontológica del mundo, ponen de manifiesto el carácter ontológico de este temple de ánimo que no se origina ante un ente, sino ante el mundo como totalidad estructural del *Dasein* que posibilita la aparición de los entes. El *Dasein* se angustia ante el mundo como posibilidad ontológica, no ante un ente específico. Heidegger comenta: “Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo”.⁸⁹ Mientras que el resto de los estados de ánimo son propios del mundo de la ocupación circunspectiva, de lo ente, la angustia hace referencia a la mundaneidad, a la nada, al ser.

Si la constitución fundamental del *Dasein* es el estar-en-el-mundo y la experiencia de la angustia se produce ante el mundo como tal y por el mundo como tal, puesto que en este fenómeno coinciden el *ante qué* y el *por qué* que caracterizan a la estructura de todo estado de ánimo, entonces aquello *ante lo*

⁸⁸ Esto se produce tanto en *Ser y Tiempo* como en *¿Qué es metafísica?* aunque es cierto que con algunas variaciones

⁸⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 205. Refiriéndose a este aspecto Pilar Giraldi destaca: “Decir que el *ante qué* de la angustia es el ser-en-el-mundo en cuanto tal, significa que el objeto de la angustia no se identifica con ente alguno, sino con aquello que, precisamente, hace posible la comparecencia de lo ente. Aquello que angustia tiene su origen en el ámbito de lo estructural, de lo posibilitante y no de lo posibilitado” (Pilar Giraldi, *op. cit.*, pp. 115-116)

que el *Dasein* se angustia y por lo que se angustia no es más que por su ser mismo que se le revela como nada.

El resto de los estados de ánimo lanzan al *Dasein* al estado de *confort* y de seguridad del mundo homogeneizado por el Uno (*Das Man*), ocultándole el abismo y la falta de fundamento de su ser, la inidentidad de su esencia, la inestabilidad y temporalidad de su existencia, el continuo tambalearse al que está sujeto el ser humano, la incertidumbre de su vida fáctica y la certidumbre de su muerte. Pero esto sucede debido a la latencia de la angustia en el ser del *Dasein*, a la desazón del no-estar-en-casa desde donde emana. Justamente por esto el *Dasein* se refugia en la protección del Uno, en el mundo de la ocupación, evadiendo sus posibilidades más propias.⁹⁰ De modo que en cierto sentido en la latencia de la angustia se originan también el resto de los temples, porque el *Dasein* huye hacia el mundo de la ocupación y en la interacción con los entes y los otros *Dasein* se encuentra dispuesto en una multitud de estados de ánimo *mundanos* de carácter óntico.⁹¹

En Heidegger no se produce una clasificación de los estados de ánimo en buenos o malos, positivos o negativos; su ontología impide esto, más bien se trata de la propiedad e impropiedad de los temples aunque al parecer sólo uno correspondería a los temples propios: la angustia⁹², y todos los demás estarían dentro del ámbito de los temples impropios: el aburrimiento, el tedio, la alegría, el amor, la cólera, la irascibilidad. Se puede pensar en la referencia particular al ente que cada uno de estos temples comporta, todos son una salida de sí del *Dasein* (o una brutal salida de sí). Por ejemplo en el amor el ser humano se absorbe en el ser amado, asimismo en el odio en el ser odiado o en la ira y la cólera en la situación que despierta estos estados de ánimo. En estos

⁹⁰ “La huida cadente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón persigue constantemente al *Dasein* y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 207)

⁹¹ Esto lo muestra Heidegger en relación con el miedo: “Y sólo porque la angustia determina desde siempre en forma latente el estar-en-el-mundo, puede éste tener miedo, en cuanto es un estar en medio del ‘mundo’ ocupándose de él en una disposición afectiva. Miedo es angustia caída en el ‘mundo’, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma” (*Ibíd.*, p. 208)

⁹² La reivindicación del temple de la retención en la etapa del pensar ontohistórico de Heidegger no se inscribe dentro de una problemática sincronizada en lo propio y lo impropio.

temples el *Dasein* se tiene a sí mismo sólo en esa absorción y referencia óntica, y esto caracteriza la impropiedad de los mismos.

La propiedad de la angustia, entendida como desconexión con lo ente y referencia del *Dasein* a sí mismo, a la desazón de su no-estar-en-casa, a su estar-en-el-mundo en cuanto tal, a la nada que constituye su ser, hacen de ella un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*), a diferencia del resto de los estados de ánimo (*Stimmung*). Pero también Heidegger considerará, sobre todo en su pensar ontohistórico, a otros temples de ánimo como fundamentales, es el caso del asombro y de la retención principalmente, como los temples anímicos del primer inicio y del otro inicio respectivamente. En esta estructura de carácter histórico y epocal hacia el que girará (*Kehre*) su pensar, considerará que cada época histórica es abierta por un temple de ánimo que tiene una preponderancia sobre el resto de los estados de ánimo.⁹³

Aunque sea necesario llamar la atención sobre este giro, no se evidencia una ruptura entre la consideración afectiva de la ontología fundamental y la del pensar histórico del ser, más bien la analítica existencial es un paso previo y necesario que posibilita el despliegue del pensar ontohistórico. La constatación de temples anímicos fundamentales de carácter epocal no niega una experiencia como la de la angustia que lleva al *Dasein* a la nada de su no fundamento y que pone de manifiesto una específica referencia al ser y no al ente. Aquí está lo *fundamental* de este estado de ánimo y el carácter ontológico del mismo aunque comience como un movimiento óntico, es decir, como el sobrevenir de un temple anímico. En fin de cuentas la angustia no viola la estructura de todo estado de ánimo que Heidegger ha mostrado en su consideración sobre el miedo que quizás sea lo más antitético con respecto a la angustia: el *ante qué*, el *por qué* y el *tenerse* del *Dasein* en el estado de ánimo en el que se encuentra.

Lo ontológico no se encuentra en el temple mismo, sino en su referencia al ser *más allá de todo ente* y en el ámbito desde donde brota la misma angustia: la desazón del no-estar-en-casa enraizada en el ser del *Dasein*.

⁹³ Este tema será abordado detalladamente en una investigación posterior, cuyo anteproyecto ya se encuentra aceptado.

Aunque pudiese parecer que el tratamiento del aburrimiento, del tedio y de la alegría por parte de Heidegger en *¿Qué es metafísica?* lo lleva a atribuirle a estos templos cierto carácter fundamental por conducir al ser humano ante lo ente en su conjunto, precisamente aquí se oculta el aspecto fundamental de la angustia que es el de revelar no lo ente, sino la nada del ser.⁹⁴ Por eso la angustia es el *Grundstimmung* por excelencia, no obstante la extrañeza de su sobrevenir. En este sentido destaca Heidegger:

La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para sumir 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.⁹⁵

La estructura de la disposición afectiva como modo eminente de la apertura del *Dasein*, de su ahí, del claro del ser que se patentiza en el *Da* del *Dasein*, no es más que una salida del *Dasein*, por eso ex-siste y su horizonte de sentido lo conforman los éxtasis temporales. Pero si bien en cada templo la salida es hacia el cobijo del ente donde el *Dasein* se resguarda protegiéndose de sí mismo, de su mismidad, velándose sus posibilidades propias, en la angustia esta salida mantiene la estructura de la disposición afectiva pero la insignificancia del ente posibilita un retorno del *Dasein* a sí mismo, un

⁹⁴ “Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando (...) Eso sólo podía ocurrir de manera suficientemente originaria en un estado de ánimo que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento” (Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 99.) Al respecto Jesús Rodolfo Santander destaca: “La disposición afectiva será entonces, tal como lo vemos en el texto de WM, de una significación metódica fundamental también para las cuestiones última de la metafísica. Claro está, no cualquier estado de ánimo brinda el buscado acceso a la Nada, sino la particular disposición afectiva de la angustia. Es verdad que hay otras tonalidades como el temor, la alegría, o el tedio, ¿por qué entonces sólo la angustia goza de esta ‘prerrogativa’ y no las otras? Porque esas otras disposiciones afectivas no nos revelan la Nada sino sólo el ente en su conjunto. Destaquemos que ente ‘en su conjunto’ no quiere decir ‘totalidad del ente’” (Jesús Rodolfo Santander, *Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el exámen de la angustia*, pp. 32-33)

⁹⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 208-209.

movimiento de repliegue donde queda manifiesto solamente su puro ser en sí, es decir, su desnudo estar en el mundo sin identidad alguna.⁹⁶

Esta inidentidad que se patentiza en la experiencia de la angustia no tiene nada que ver con la homogeneización del Uno, es decir, con la medianía y la nivelación que el Uno revela como una de sus tendencias, porque precisamente la angustia arranca de esto. Una cosa es la identidad de la esencia y otra la mismidad del *Dasein* que más adelante se abordará. El Uno no priva de la identidad al *Dasein*, su nivelación y medianía también la ejerce conduciendo al ser humano a interpretarse desde un fundamento atemporal e inmóvil concebido como sustancia o sujeto. Más bien lo que el Uno bloquea es la posibilidad de la constitución de la mismidad por parte del *Dasein* al impedir que éste se proyecte desde sus posibilidades más propias. Por el contrario, como manifiesta Heidegger, “Con el ‘por’ del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein* como *ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”.⁹⁷

La falta de identidad que se patentiza en la experiencia de la angustia significa justamente un quiebre de esta autointerpretación que el *Dasein* obtiene del Uno y la apertura de la posibilidad de ser propia e impropriamente. Que la angustia sea un temple fundamental de carácter propio no significa que abriendo las posibilidades más propias de la existencia del *Dasein*, sólo lleve a éste por el camino de la propiedad relegando la impropiedad como algo malo, inadecuado o negativo. No se trata de una conversión de la impropiedad en propiedad a partir de la experiencia de la angustia, sino de la posibilidad de ser

⁹⁶ Jesús Adrián Escudero señala: “De una manera similar a la reducción husserliana, la angustia cumple la función metodológica de desconectar nuestra comprensión del mundo cotidiano, es decir, la angustia es el testimonio de un poder-ser sí mismo que abre la posibilidad de una elección propia o impropia. Sin embargo, esa desconexión no responde al mecanismo de una actitud reflexiva, sino que depende de una afección fundamental que sobreviene al *Dasein* sin previo aviso y que se apodera completamente de él. De este modo, la inhospitalidad y la insignificancia del mundo que experimentamos en la angustia desplazan la atención sobre las cosas del mundo y obligan a fijarlo en el *Dasein* mismo. Con este aislamiento y este fenómeno de singularización (*Vereinzelung*) se abre la posibilidad, por primera vez, de una modalidad de existencia propia, de un poder-ser auténtico” (Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, pp. 42-43)

⁹⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 206.

sí mismo y mantenerse también dentro del estado interpretativo público del Uno.⁹⁸

Aquí se pone de manifiesto también una concepción de la libertad que no es diferente a la sustentada por Heidegger durante el desarrollo anterior de *Ser y Tiempo*. La libertad había sido definida como el *dejar ser* al ente en su comparecencia y a los otros *Dasein* en su coexistencia, reivindicándose así la solicitud anticipativo-liberadora como forma propia del convivir porque *deja ser* al otro.⁹⁹ Del mismo modo en la experiencia de la angustia se posibilita la *libertad para* la propiedad y la impropiedad como posibilidades de ser del *Dasein*, fragmentándose así la dictadura del Uno que solo admite la impropiedad como forma del existir, la medianía y la nivelación de las posibilidades de ser a la que ya se ha hecho referencia.

No se trata de una libertad absurda como la conceptuada por Sartre en el *Existencialismo es un humanismo*, donde tal pareciera que todo lo que llega a ser el ser humano brota solamente de sí como ser individual e independiente, de sus elecciones en la existencia en cualquier tipo de situación. Quizás por esto también el filósofo de Friburgo no pueda nunca ser clasificado como existencialista, la libertad defendida por él siempre es *libertad para y desde*, dependiendo de las posibilidades de ser del *Dasein*. Por detrás

⁹⁸ “La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre para...* (*propenso in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 206) Posteriormente concluye el pensador alemán al final del párrafo 40: “Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra” (*Ibíd.*, p. 209) Y más adelante Heidegger destaca: “Ahora bien, en la medida que el poder-ser está determinado por la libertad, el *Dasein puede* comportarse también *involuntariamente* en relación con sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular” (*Ibíd.*, p. 211). Al respecto Pilar Giraldi comenta: “Los fenómenos de la propiedad y la impropiedad, que Heidegger introduce en el análisis de la angustia, no aluden a una consideración valorativa. Propiedad e impropiedad no son resultado de una deliberación, de una elección; por ende, no se sitúan en el orden de la acción moral. Propiedad e impropiedad pertenecen al ámbito de lo ontológico y lo que en ellos se expresa son los modos en los que la existencia es, antes de toda acción facultativa. Con ellos se expresa una modificación en el modo de asumir la cotidianidad. La angustia abre a la posibilidad misma de ser propia o impropia; no a la posibilidad de elegir entre ser propia o impropia, sino a la posibilidad misma, es decir, a la permanente e indisociable tensión entre propiedad e impropiedad” (Pilar Giraldi, *op. cit.*, 2013, p. 122)

⁹⁹ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, párrafos 18 y 23-26.

de la libertad se encuentra el ser y la condición de arrojado que funda el encontrarse dispuesto del *Dasein*. La libertad hace expreso el poder-ser que desde siempre es el *Dasein*. Esto implica que el *Dasein* no puede ser más de lo que ya es como poder ser, lo cual no debe entenderse en el sentido de que el *Dasein* sea un ente concluido, pero tampoco se trata de una libertad como la de Dios o como un puro y absoluto libre albedrío. La libertad del *Dasein* es esencialmente finita. “Tan abismalmente ahonda y socava la finidad en el *Dasein*, que a nuestra libertad se le niega la finitud más propia y profunda”.¹⁰⁰

La angustia y el aislamiento que le es propio no significa una vuelta o confrontación consigo mismo en el sentido de una autorreflexión o de una mirar dentro distanciado del mundo, de un observarse como objeto de conocimiento, no hay nada que reflexionar, ni que decir, porque el *Dasein* ha quedado aislado y confrontado con la nada que constituye su ser como precedencia y posibilitación del aparecer de todo ente, le ha sido manifiesto su mundo en cuanto tal,¹⁰¹ Sólo porque la nada atraviesa al *Dasein* es posible una experiencia óntica, o como expresa Pilar Giraldi: “Lo ente sólo puede ser accesible desde la nada porque ésta no es, a su vez, un ente. Sólo aquello que no es ente puede hacer posible la comparecencia de lo ente”.¹⁰²

Pero que el ser del *Dasein* sea tiempo como su horizonte de sentido o bien esté constituido por la nada que posibilita toda experiencia óntica, no puede llevar a pensar que el *Dasein* no sea un ente,¹⁰³ porque esto significaría

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 105.

¹⁰¹ “Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un solus ipse. Pero este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 206)

¹⁰² Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰³ Pilar Giraldi sugiere esta posible interpretación cuando comenta: “El análisis que se inicia en la primera sección de *Ser y Tiempo* concluye que el *Dasein* existe. En la segunda sección de esa obra, la existencia, el permanente estar fuera, es caracterizado como éxtasis, como tiempo. La partícula ‘ex’ del término existencia alude al carácter eminentemente temporal de dicho ente y nos conduce a la pregunta de si todavía este modo de ser, que ha sido caracterizado como tiempo, puede ser llamado ente. En efecto, a partir de la segunda sección de *Ser y Tiempo* parecería que el *Dasein* no puede ser comprendido como ente, por lo menos no del modo como lo ha hecho la tradición, ni como el propio Heidegger ha caracterizado a lo ente a lo largo de *Ser y Tiempo*, esto es, como lo que está-ahí, o a la mano. *Dasein* es por ello ‘más que ente’” (*Ibíd.*, p. 149) No obstante esta explicación de la autora, se puede ver en su texto que la intención definitiva no es afirmar que el *Dasein* no es un ente, sino un ente que existe de modo finito como se verá más adelante en otra cita.

casi afirmar que el *Dasein* no es. En la ontología fundamental el pensador alemán ha afirmado una y otra vez que no hay ser sin ente, que el ser es siempre el ser del ente, y después de la denominada *kehre* ha hablado del rehúso del ser como donación en el ente.

Heidegger ha recalcado una y otra vez que el *Dasein* es el ente en-cada-caso-mío. El *Dasein* es un ente particular, primordial, Dios también es un ente, pertenece a la región óntica y contiene también una particularidad esencial con respecto a cualquier otro tipo de ente, incluyendo al *Dasein*, siendo así el objeto de fundamental consideración de esa región de la *metaphysica specialis* que es la teología. Precisamente porque el *Dasein* es un ente, aunque el único que permite un modo de acceso a la cuestión del ser, es que Heidegger en su intento de superación de toda consideración de carácter óntico, se ve llevado a ir paulatinamente abandonando la analítica o consideración del *Dasein* en pro de una pregunta por el Ser (*Seyn*), pero no por el ser del *Dasein*, sino por el ser en cuanto ser, en cuanto radical precedencia.

Esto se puede evidenciar en *¿Qué es metafísica?*, pero ¿no sigue Heidegger recayendo una y otra vez en la metafísica aún en su continuo intento de superación de la misma? ¿La inherencia de la metafísica al *Dasein* de cada ser humano no implica que de una u otra manera se vuelve siempre a ella? ¿El orden de originariedad defendido por Heidegger, ese retroceso continuo al origen, no puede confundirse con un orden de fundamentación? Es necesario ver en qué sentido se produce la ruptura de Heidegger con el concepto teórico de la metafísica tradicional.

2.3. *¿Qué es metafísica?*

Heidegger conmueve la asimilación de la metafísica con una ontología de lo atemporal y de lo infinito. Tradicionalmente la metafísica ha sido referida siempre a un ámbito infinito como garante del flujo y devenir de todos los fenómenos: la idea, Dios, el Sujeto. Pero el filósofo de Friburgo sitúa la metafísica en un ámbito concreto, en un doble sentido, por una parte la arranca de lo infinito para encuadrarla en la finitud del *Dasein*; el más allá tradicional de la metafísica se convierte en un más acá, y a su vez esto permite no solo una

experiencia de carácter teórico de la metafísica, sino un vivenciar o experimentar de la misma como acontecimiento fundamental de la existencia del *Dasein*, posibilitadora del encuentro de éste con los entes y con el mundo de la ocupación cotidiana y del mismo modo de la reflexión teórica. Aquí se produce una *destrucción* del concepto tradicional de la metafísica y una *reconstrucción* ontológica de la misma, acorde al proceder fenomenológico.

La metafísica entendida como acontecimiento fundamental de la existencia deja de ser una disciplina escolar, y esto permite de modo decisivo acabar con todo rezago de la Escolástica, o bien de un modo de filosofar escolástico, disciplinar, fragmentado, regional, y quizás de modo intencionado lo manifiesta en su conferencia *¿Qué es metafísica?* por el público que tiene delante. La metafísica no se sitúa en el orden del fundamento sólido y unitario para las diferentes regiones del ente, sino en el orden del no-fundamento, de lo posibilitador, de la precedencia. Así la metafísica posibilita un ámbito del sentido, no un ámbito tético, explícito, porque justamente es nada, es decir, solo la posibilitación en cuanto posibilitación misma, o incluso pudiera pensarse desde una perspectiva espacial que es el espacio necesario que trae al ente hasta el *Dasein* para su encuentro. La metafísica solo puede formar parte de un ente que esencialmente existe de modo finito, que es tiempo y que su ser está constituido por la nada.¹⁰⁴ Quizás la concepción metafísica tradicional más próxima a este modo de pensar la nada por Heidegger sea el problema del *noúmeno* en Kant, el Sujeto no se basta a sí mismo para constituir la realidad objetiva sino es gracias a ese *noúmeno* (nada) que posibilita la actividad de sus estructuras apriorísticas.¹⁰⁵

Mientras que la actividad científica solo se refiere a entes,¹⁰⁶ y por ese tiene un esencial carácter óntico, independientemente de la región de entes

¹⁰⁴ Explica Pilar Giraldi: "Ser y nada se copertenecen, pero no porque sean indeterminados, sino porque el ser es finito. Su copertenencia reside en su propia constitución. De la finitud del ser, del propio ser, se deriva su ineludible e irremediable relación con el ente *Dasein* como lugar de manifestación, como el Ahí del ser. A tal punto el ser es finito (y no absoluto) que implica siempre ya al ente *Dasein*. Dicho de otra manera, a tal punto el ser es finito que siempre se dice de los entes" (*Ibid.*, p. 172)

¹⁰⁵ Cfr. Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*. Madrid, Editorial Revista de Occidente, S. A., 1965.

¹⁰⁶ "Y, sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, nosotros nos atenemos al propio ente (...) En todas las ciencias como tales reina una relación

que convierta en objetos de su proceder, la metafísica forma parte del ser del *Dasein*, de modo que no es una actividad teórica, sino un marco de posibilitación ontológica que permite el comportamiento del *Dasein* con entes, ya sea en su ámbito prerreflexivo propio de la cotidianidad de su existencia o como quehacer teórico científico. La metafísica acontece en la existencia del *Dasein* como precedencia ontológica. El *Dasein* es metafísico no en cuanto científico, ni siquiera en cuanto filósofo, sino en cuanto arrojado y dispuesto afectivamente, esto es, en cuanto claro del ser.

La metafísica forma parte de la existencia del *Dasein* en el ámbito de lo posibilitante, en su estructura ontológica. Si la ciencia es una actividad *mundana* en el sentido óntico, en su referencia al ente, y no por ello carente de rigor, la metafísica refiere a la mundaneidad, a la constitución ontológica fundamental del *Dasein* como estar-en-el-mundo, que en *¿Qué es metafísica?* se revela como nada. Así como en *Ser y Tiempo* había quedado esclarecido que cuando el *Dasein* se absorbía en el Uno rehuía la originaria desazón de su existencia, en la conferencia de 1929 queda plasmado que la actitud científica en su dirigirse al ente no hace más que rechazar la nada que desde el fondo del ser del *Dasein* lo acosa y posibilita toda actitud óntica. De ahí que el modo de acceso fenomenológico-hermenéutico a la metafísica no pueda realizarse desde la teoría ni desde cualquier temple anímico desde el cual el *Dasein* interactúe con los entes.

Solo la angustia como temple fundamental que permite la confrontación del *Dasein* con su ser puede penetrar en su estructura ontológica y revelarla como nada, como la nada del ser que posibilita su trascendencia respecto a todo ente. Así, el *Dasein* es el lugar de la trascendencia del ser. La afinidad de la metafísica con el temple fundamental de la angustia estriba en la referencia de ambos al ámbito de lo posibilitante, de lo ontológico, del ser y de la nada. De este modo se muestra la copertenencia entre metafísica, angustia, ser, nada y *Dasein* como lugar de apertura. Es desde la nada que se revela en la angustia como la esencial carencia de fundamento del *Dasein* donde se produce la

con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo y convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una" (Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 94)

trascendencia del ser respecto al ente en la que consiste la metafísica. Si la trascendencia del ser se produce en el *Dasein* es porque éste es el lugar de la diferencia ontológica. El *Dasein* es la diferencia ontológica y el lugar de la apertura de la verdad como desocultamiento, como la tensión entre aparecer y des-aparecer, entre ser y nada. La apertura se produce en el *Dasein* porque es el único ente cuyo modo de ser es el de la existencia.¹⁰⁷

Al final de la introducción de *Ser y Tiempo* Heidegger enuncia que el ser es lo trascendente por excelencia.¹⁰⁸ En una nota al pie de la página referente a esta cita, el pensador explica que la trascendencia expresada aquí no puede ser interpretada en el sentido metafísico griego o escolástico, sino como el horizonte extático-temporal que constituye el sentido del ser del *Dasein*. En fin de cuentas, se trata de poner de manifiesto la finitud del *Dasein* en la trascendencia que acontece en su existencia, cuestión que también queda mostrada en *¿Qué es metafísica?* pero haciendo referencia a la nada de la existencia del *Dasein* donde acontece la diferencia entre ser y ente.

En el inciso c) del párrafo 69 de *Ser y Tiempo*, titulado *El problema tempóreo de la trascendencia del mundo*, Heidegger pone de manifiesto que el mundo no es lo que está frente al *Dasein* como la totalidad de los objetos, sino que se funda en los esquemas horizontales de los éxtasis de la temporeidad.¹⁰⁹ Así el mundo, como también el *Dasein*, es fundamentalmente tiempo. La

¹⁰⁷ “Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase ‘sólo el hombre existe’ no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase ‘El hombre existe’ significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser. La esencia existencial del hombre es el fundamento para que el hombre pueda representarse al ente en cuanto tal y tener una conciencia de lo representado” (Martin Heidegger, *Introducción a “¿Qué es Metafísica?”*, Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 306)

¹⁰⁸ “Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óptica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del *Dasein* es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *transcendental*. La verdad fenomenológica (*apertura del ser es veritas transcendentalis*)” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 58)

¹⁰⁹ “La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte. Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un ‘hacia qué’ de la salida. A este ‘hacia qué’ del éxtasis lo llamamos esquema horizontal” (*Ibíd.*, p. 379)

condición tempórea del mundo evidencia su trascendencia como posibilitación de la comparecencia de los entes. El mundo es el ahí (Da) del *Dasein*, el claro, en el aparecen los entes.¹¹⁰ Pero si el mundo es tiempo es porque también es finito, su trascendencia no puede ser comprendida en el sentido de la trascendencia de Dios, como infinitud y atemporalidad, a la manera de la metafísica tradicional, sino como la diferencia ontológica por antonomasia que enraíza en la radical finitud del *Dasein* como el único ente comprensor de ser. Si el *ante qué* y el *por qué* de la experiencia de la angustia es el mundo en cuanto tal, o sea, en cuanto trascendencia y condición ontológica, entonces aquello *ante lo que* se angustia y *por lo que* se angustia el *Dasein* no es más que por su propia finitud con la que queda confrontado, el abismo de su existencia como diferencia ontológica.

En *Ser y Tiempo* la experiencia de este estado de ánimo fundamental ha quedado ligada principalmente al mundo, mientras que en *¿Qué es metafísica?* se le vinculó con la nada, ¿pero no se trata de lo mismo? ¿Acaso no es el mundo el que se revela como nada en la angustia? ¿Ante la revelación del mundo como condición ontológica, como horizonte extático-temporal, puede el *Dasein* pronunciar palabra alguna? ¿No son el mundo y la nada una mostración de lo mismo: de la trascendencia finita que acontece en la existencia del *Dasein* como diferencia en entre ser y ente? ¿No es en el desistir que Heidegger concibe como la esencia de la nada donde acontece la posibilidad del aparecer del ente para el *Dasein*¹¹¹? ¿De este modo el cuestión de la nada que se plantea en *¿Qué es metafísica?* como una interrogante metafísica, no se convierte en la ocasión para superar fenomenológicamente la propia metafísica en su concepción tradicional grecolatina y escolástica?

¹¹⁰ "Por estar fundado en la unidad horizontal de la temporeidad extática, el mundo es trascendente. El mundo tiene que estar ya extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. La temporeidad se mantiene extáticamente ya [desde un comienzo] en los horizontes de sus éxtasis y, temporizándose, retorna al ente que comparece en el ahí" (*Ibíd.*, p. 380)

¹¹¹ "Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este 'y no nada' añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal" (Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 102) En una nota marginal a esta cita Heidegger comenta que a lo que se refiere aquí es a la diferencia ontológica.

El *Dasein* en el fondo de su ser está determinado por la nada, independientemente del contrasentido que esta afirmación pueda tener para la lógica tradicional. En la obra de 1927 el pensador alemán había destacado que el *Dasein* está condicionado por la nada en un doble sentido: como proyecto negativo que para elegir una posibilidad tiene que negar otra, y como fundamento arrojado que tiene que asumir previamente a cualquier proyectarse deliberativo. En el párrafo 58 dedicado a estas cuestiones, Heidegger afirma: “El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad”.¹¹² En la conferencia de 1929, en un movimiento de radicalidad mayor, expresa: “Ser-aquí significa: estar inmerso en la nada”.¹¹³ Ambos enunciados ponen de manifiesto la precedencia que el *Dasein* es en su ser como nada, o sea, al ser del *Dasein*, ser que no puede escoger, le es inherente la nada¹¹⁴, esta es la trascendencia como lugar de la diferencia. “El estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia”.¹¹⁵

La latencia de la angustia en la existencia pone de manifiesto la determinación del ser del *Dasein* por la nada.¹¹⁶ La copertenencia entre temporeidad, mundo y nada en el ser del *Dasein* muestran su finitud cuya revelación se produce a través del temple fundamental de la angustia. La metafísica, como el movimiento de la trascendencia desde lo ente hasta el ser, tiene un carácter finito por acontecer existencialmente en la esencia finita que es el *Dasein*.

¹¹² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 301.

¹¹³ Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 102

¹¹⁴ Resulta interesante comparar las siguientes dos citas de Heidegger. En *Ser y Tiempo* afirma: “La nihilidad existencial no tiene, en modo alguno, el carácter de una privación, de una deficiencia respecto de un ideal propuesto y no alcanzado en el existir, sino que el ser de este ente es, previamente a todo lo que él pueda proyectar y que por lo general alcanza, ya negativo en cuanto proyectar” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 301) En *¿Qué es metafísica?* también la pertenencia de la nada al ser: “La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada” (Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 102)

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁶ Comenta Pilar Giraldi: “Que la angustia preceda al hombre y lo constituya significa en definitiva que la nada lo precede, que el propio ser está constituido por la nada” (Pilar Giraldi, *op. cit.*, p. 165)

La exposición de la función metodológica de la disposición afectiva y del estado de ánimo fundamental de la angustia ha permitido mostrar su imprescindible lugar dentro de la ontología fundamental. Por otra parte, el carácter ontológico de la angustia también ha develado de una mejor forma la finitud del *Dasein*, que también resalta en la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?* Para continuar en este camino es necesario analizar en el próximo capítulo la relación de la angustia con la muerte, la resolución precursora y la mismidad en *Ser y Tiempo*.

Capítulo 3. De la angustia a la mismidad del *Dasein*

3.1. La angustia y la muerte

En el capítulo anterior se concluyó que la angustia revela la finitud del *Dasein*. Entonces es necesario considerar otros fenómenos con los que se vincula la experiencia de este temple fundamental. El análisis sobre el cuidado reveló la totalidad estructural del ser del *Dasein*, pero una vez que Heidegger intenta considerar al *Dasein* en su acontecer desde el nacimiento hasta la muerte, resulta necesario precisar los límites ontológicos del *Dasein* en este sentido, de modo que el pensador alemán se ocupará de llevar a cabo una delimitación ontológica de la estructura de la muerte. Si la muerte ha de ser puesta de manifiesto en un análisis ontológico, ha de pertenecer por tal motivo al orden de lo posible, no de lo efectivo. Esto lleva a Heidegger a distinguir entre el carácter óntico de la muerte y su estructura ontológica. Mientras que el primer sentido pertenece al orden de lo efectivo, al *factum* del dejar de vivir que se evidencia en la experiencia cotidiana e interpretativa del Uno como el momento final de la serie ininterrumpida de ahora en la que consiste la *vida*, el segundo sentido ha de mostrar las condiciones de posibilidad del dejar de vivir mismo, de un *factum* tan cotidiano como acostumbrado para el ser humano y ante el que adopta una actitud evasiva.

La expresión alemana que emplea Heidegger para precisar el sentido ontológico de la muerte es *Sein zum Tode* que ha sido vertida al castellano de diferentes formas: estar vuelto hacia la muerte, ser-para-la-muerte o ser de cara a la muerte. Lo que trata de mostrar Heidegger con la articulación de esta frase es que la muerte no solo es el fin del *Dasein*, es decir, la muerte no es el último ahora que se deshace, la muerte no es el final, sino que la muerte la lleva el *Dasein* siempre consigo. El *Dasein* camina de cara a la muerte, existe confrontado *todo el tiempo* con la muerte misma. La muerte pertenece al orden de lo ontológico como la posibilitación del dejar de vivir, siempre es posible porque forma parte de la estructura de ser del *Dasein*; su ser, esencialmente finito, es de cara a la muerte como el límite insuperable de la existencia. Al respecto, destaca Jesús Adrián Escudero: “La muerte es un elemento constitutivo del *Dasein* que marca el horizonte irrebasable de su existencia, un

horizonte que el *Dasein* no puede eludir y hacia el cual tiende irreversiblemente”.¹¹⁷

Mientras que en la existencia el *Dasein* proyecta un sinnúmero de posibilidades a partir de la estructura del comprender que en cierto sentido y bajo algunos límites forman parte de su ámbito deliberativo, la muerte en tanto poder ser cierto e insuperable pertenece a la estructura ontológica del *Dasein* como el límite de todo proyectar. El ser humano puede elegir el momento del fin en muchos casos, como sucede por ejemplo con el suicidio, aquí el hombre proyecta su fin, o más exactamente el cuándo y el cómo del fin, pero nunca podrá proyectar o no proyectar la muerte como el poder ser cierto e insuperable que es el límite de su existencia. La muerte escapa al ámbito deliberativo del ser humano y a la estructura del proyecto, por eso no es cualquier posibilidad sino la posibilidad eminente. En la medida en que el *Dasein* es, ya es en la muerte. Dice el filósofo de Friburgo:

El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que se hace cargo el *Dasein* tan pronto como él es. “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir”.¹¹⁸

El *Dasein* es un ser arrojado en la muerte. La vinculación ontológica entre la vulnerabilidad y la muerte en el *Dasein* no resulta accidental, emana de su condición de arrojado de carácter finito, de su facticidad, de la nihilidad de su ser en la que se patentiza un proyecto esencialmente negativo; la nada acosa al *Dasein* y atraviesa su existencia. La muerte es “la absoluta nihilidad del *Dasein*”¹¹⁹ y revela la contingencia propia de la existencia humana que se sostiene en la nada. “La nihilidad que atraviesa originariamente el ser del *Dasein* de un extremo al otro dominándolo, se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte”.¹²⁰

La muerte remite al poder ser que se manifiesta en el comprender como el límite de todo proyectar, pero también es la frontera de toda afección posible. La vulnerabilidad del *Dasein*, su encontrarse dispuesto, también lo es de cara a

¹¹⁷ Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 151.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 262.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 322.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 322.

la muerte. En la condición de arrojado y en la muerte se evidencia una estructura unitaria que integra la temporeidad que constituye la existencia finita del *Dasein*. En tanto siendo ya en un mundo (haber sido), el *Dasein* ya lo es de cara a la muerte (futuro). El nacimiento es una apertura a la muerte, indeterminada en su cuándo, pero cierta en cuanto posibilidad ontológica. En la muerte se patentiza la finitud de la existencia del *Dasein* y los límites de su libertad porque no es una posibilidad susceptible de ser elegida; el *Dasein* está en la muerte.

Así como la experiencia de la angustia corta los nexos de respectividad del *Dasein* con la totalidad de lo ente revelándole el mundo en cuanto tal y aislándolo, de modo que este temple lo singulariza en la peculiar referencia a sí mismo que pone de manifiesto, también el análisis ontológico de la muerte evidencia un fenómeno parecido. No se puede considerar la muerte como un fenómeno abstracto y unitario, esta no es un universal cuya esencia se exprese mayúsculamente, tal como postulan las categorías fundamentales de la metafísica tradicional, porque no hay La Muerte, por el contrario, acontece mi muerte, tu muerte, su muerte. El pronombre posesivo indica la pertenencia radical de algo que no es un estado ni mucho menos una cosa que escojo mediante mi libre voluntad, sino el carácter ontológico fundamental de la unicidad humana que desde su nacimiento se constituye como un estar vuelto hacia el fin.

Una ontología de la muerte no significa sólo mostrar una estructura constitutiva del ser de todo *Dasein*, sino sacar a la luz el modo mismo como esta estructura forma parte del *Dasein*. La muerte es insustituible, de modo que la articulación del concepto siempre ha de hacer referencia a la singularización del *Dasein* que tiene lugar en el mismo. Dice Heidegger: “Nadie puede tomarle al otro su morir (...) El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella ‘es’, es por esencia cada vez la mía (...) En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia”.¹²¹

¹²¹ *Ibíd.*, p. 257.

La muerte es un fenómeno *propio* de la existencia de *cada Dasein* que queda abierta en la angustia en cuanto posibilitación de la confrontación del *Dasein* con sus posibilidades más propias. La propiedad de la muerte se refiere al carácter irrespectivo e insuperable del poder ser del que emana que cada *Dasein* tiene que asumir por sí mismo.¹²² Como la angustia singulariza al *Dasein*, aislándolo de la totalidad óptica, le permite volverse hacia su poder-ser más propio.¹²³ La confrontación con la posibilidad ontológica eminente de la muerte no puede provenir de un temple de ánimo cuya referencialidad sea exclusivamente de carácter óptico. Estos estados de ánimo cuando se refieren a la muerte solamente hacen patente las diferentes apropiaciones ópticas de la misma, en muchas ocasiones provenientes de saberes como la biología, la psicología o incluso de la teología, que en su enfoque cristiano, no ha hecho más que infundir el terror y el miedo por la muerte, por la finitud humana, como medio para hacer llegar el mensaje eclesiástico y divino de la salvación eterna en la *otra* vida.¹²⁴

La angustia, en cuanto confrontación con el ser más propio del *Dasein*, lleva ante la muerte en su posibilidad ontológica y abre el resto de las posibilidades propias de la existencia antepuestas a ella. La angustia, en la medida que enfrenta al *Dasein* a su propia muerte, es conciencia de la finitud de la existencia y necesario emplazamiento para su desarrollo resuelto con

¹²² “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatado de él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseins-unmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente” (*Ibíd.*, p. 267)

¹²³ “La angustia ante la muerte es angustia ‘ante’ el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El ‘ante qué’ de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El ‘por qué’ de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir. Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental ‘flaqueza’ del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia su fin*” (*Ibíd.*, pp. 267-268.)

¹²⁴ Cfr. Blas Pascal, *Las célebres Cartas Provinciales sobre la moral y la política de los jesuitas*. Madrid, Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos, 1846. Este texto es una crítica a la casuística jesuita y al modo como pretenden moralizar a las personas infundiéndole el terror en la muerte.

independencia de las determinaciones del Uno. Cuando la angustia lleva al *Dasein* ante su muerte, quiebra la caída de la existencia en el Uno.

En la medida que el *Dasein* existe fácticamente en la posibilidad de la muerte esquivándola en la caída, se muestra la forma como la muerte se funda ontológicamente en el cuidado,¹²⁵ cuyo horizonte de sentido es la temporeidad en la unidad extática de futuro, haber sido y presente. Solo un ser determinado por el tiempo y por la nada es susceptible de la muerte. En su remisión a la comprensión la muerte significa la posibilidad insuperable de la existencia, pero en su relación con la disposición afectiva muestra la posibilidad de la vulneración absoluta del ser del *Dasein*, el carácter de arrojado en la muerte que es inherente a la existencia finita.

El modo impropio de la existencia del *Dasein* en la caída a partir de la homogeneización y de la dictadura del Uno, le otorga preeminencia al presente, es una constante presentificación que oculta las dimensiones de pasado y futuro propias de la estructura extática de la temporeidad como sentido de ser del *Dasein*. Esto impide ver la dimensión ontológica de la muerte y es un encubrimiento de la finitud de la existencia del *Dasein*. El principio (nacimiento) y el fin del *Dasein* están atravesados por la constante exposición y posibilidad de la muerte. Al *entre* en el que consiste la existencia del *Dasein*, le es inherente una continua confrontación con la muerte aunque sea mediante una actitud indiferente. Dice Heidegger:

(...) el *Dasein* inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto hacia la muerte, huyendo de ella. El *Dasein* muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la caída (...) En este cadente estar en medio de... se acusa la huida fuera de lo desazonante, es decir, ahora, la huida frente al más propio estar vuelto hacia la muerte.¹²⁶

¿Pero qué otra conducta se puede esperar con respecto a la muerte?
¿Acaso lo más sano e idóneo para la ecuanimidad y tranquilidad de la existencia no es olvidarse de la muerte? Si de todas maneras ha de llegar
¿para qué preocuparse y agobiarse la existencia con un pensar en la

¹²⁵ "Existencia, facticidad, caída, caracterizan el estar vuelto hacia el fin y son, por consiguiente, constitutivos del concepto existencial de la muerte. El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado" (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 268)

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 267.

muerte?¹²⁷ ¿No es suficiente con el hecho de tener que vivir y asistir a la muerte de los demás, de los otros? ¿Por qué angustiarse con la muerte? ¿Filosofar sobre la muerte no es deslizarse en el vacío? Frente a esta actitud impropia que cotidianamente se le presenta al *Dasein* como la más adecuada, sana y correcta ¿cuál es el modo propio de relacionarse con la muerte?

Para una mirada trivial pudiese parecer que un pensar en la muerte no hace más que imprimir depresión a la existencia. Atender, prestar atención a la muerte, se entiende como dejar de gozar las posibilidades diarias que la vida ofrece. Precisamente aquí está la victoria del Uno en cuanto desliza al *Dasein* en la afanosa presentación de la cotidianidad, conduciéndolo a absorberse en lo ente y a dejar de asumir su ser más propio, su dimensión ontológica. El olvidarse de la muerte es un dejarse llevar por lo ente y por la dictadura del Uno. Para esta interpretación, la muerte, entendida como el fin de la vida, acaba con el sentido de la existencia. Para el Uno, el sentido no es más que la afirmación constante y presentante de lo ente.

Heidegger ha tematizado el sentido como el horizonte de comprensión del ser para el *Dasein*, “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”.¹²⁸ Este horizonte es la temporeidad extática como sentido de ser del *Dasein*, como ya se ha analizado previamente. Si el *Dasein* es esencialmente tiempo, y por lo mismo es finito, entonces un volverse hacia la muerte como posibilidad óntico-ontológica, permite la asunción de la finitud de la existencia. La asunción de la posibilidad de la muerte no niega el sentido, lo concreta como un proyecto existencial de carácter finito. La angustia ante la muerte en lugar de deprimir al *Dasein*, lo abre hacia ese proyecto finito que es el único desde el que puede realizar su existencia acorde a sus posibilidades más propias. La evasión ante la muerte a la que emplaza el Uno solo conduce a mitigar el sentido de la existencia del *Dasein*.¹²⁹

¹²⁷ “Ya el ‘pensar en la muerte’ es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huida del mundo. El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte” (*Ibíd.*, p. 270)

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 339.

¹²⁹ En el Capítulo I se concluyó con un breve análisis del cuento *El Inmortal* de Jorge Luis Borges referido a la temporeidad de la existencia. Al interpretar la muerte como una donación o

Frente a la manera impropia de comportarse en relación a la muerte, Heidegger propone un modo propio de volverse hacia ella que no significa un constante pensar en la muerte, ni una reflexión teórica sobre esa posibilidad, ni detenerse a esperarla, ni enfocarse en su consecución.¹³⁰ La manera propia de relacionarse con la muerte no puede obtenerse como un reflejo de la muerte de los demás. No se trata de detenerse a considerar las particulares circunstancias de la muerte de los otros. Aquí solo se pondría de manifiesto el carácter óntico de la muerte como fin de la existencia.

El modo propio de volverse hacia la muerte debe destacar la dimensión ontológica de ésta, su carácter de posibilidad eminente en tanto que posibilidad. “Semejante estar vuelto hacia la posibilidad lo llamaremos *adelantarse hasta la posibilidad* [Vorlaufen in die Möglichkeit]”.¹³¹ En el adelantarse hasta la muerte el *Dasein* asume lo que es en su ser mismo, su temporeidad constitutiva y su proyecto negativo finito. Adelantarse significa ser llevado hasta la muerte en tanto que posibilidad desde la cual se abren el resto de las posibilidades propias de la existencia del *Dasein*.¹³² Lejos de ser una consideración reflexiva sobre la muerte, el adelantarse hasta esta posibilidad lleva al *Dasein* hacia la propiedad del actuar fáctico, no bloquea la acción, la determina. De este modo el *Dasein* se comprende como un ser posible y a la vez finito, se le abre la finitud de su existencia fáctica como un emplazamiento

apertura al sentido de la existencia, resulta interesante intercalar una cita del escritor argentino en el mencionado cuento: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los Inmortales” (Jorge Luis Borges, *op. cit.*, p. 235) Tanto la consideración literaria de Borges como el análisis ontológico existencial de Heidegger, con independencia de los matices que se pueden hacer notar, coinciden en destacar la muerte como una concreción del sentido de la existencia finita del ser humano.

¹³⁰ “En primer lugar, la muerte en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté-ahí, sino una posibilidad de ser del *Dasein*. Pero, por otra parte, ocuparse en realizar este posible equivaldría a provocar el deceso. Pero con esto el *Dasein* se sustraería precisamente el suelo necesario para un estar existencialmente vuelto hacia la muerte” (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 277)

¹³¹ *Ibíd.*, p. 278.

¹³² “El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable” (*Ibíd.*, p. 280)

a asumirla desde su singularidad y así toma distancia con respecto al Uno al proyectarse desde sus posibilidades más propias. En el adelantarse hasta la muerte el *Dasein* se hace libre para la propiedad de su existencia.

Si la angustia confronta el *Dasein* con su propia finitud, todo adelantarse hasta la muerte se produce desde este estado de ánimo fundamental. “El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”.¹³³ El aislamiento (*Vereinzelung*) de la angustia y del adelantarse hasta la muerte revela el ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) de cada *Dasein* que se encontraba encubierto por la medianía y la nivelación de la caída en la impropiedad del Uno.¹³⁴ La angustia patentiza la dimensión ontológica del *Dasein*: el mundo como posibilidad (mundaneidad), la nada del ser y también la posibilidad de la muerte, enraizados todos en la temporeidad extática que funda la finitud del *Dasein*. En la angustia ante la muerte el *Dasein* se libera del miedo a la muerte. Heidegger lo resume de la siguiente manera:

*El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte.*¹³⁵

El carácter ontológico del temple de la angustia se pone de manifiesto en su cooriginariedad con la dimensión ontológica del *Dasein*. Lo fundamental de este estado de ánimo se evidencia, en este caso, en posibilitar la libertad del *Dasein* para la propiedad de su existencia que queda abierta en el adelantarse hasta la muerte.

¹³³ *Ibíd.*, p. 282.

¹³⁴ Sobre este punto, Jorge Eduardo Rivera explica: “La *Vereinzelung* es la vuelta a la *Jemeinigkeit*, es decir, al ser-cada-vez-mío del propio *Dasein*. Es cierto que este ser-cada-vez-mío no se pierde en la impropiedad, sino que cobra esa forma particular que es ser mío dejándome ser por los otros, pero en el aislamiento que se logra en el adelantarse hasta la muerte el *Dasein* experimenta el modo propio de ser-cada-vez-mío, es decir, ese modo que consiste en serlo desde mí mismo y no desde los demás. Es un aislamiento, no en el sentido de que deje al *Dasein* a solas consigo mismo, sin mundo y sin los demás, sino en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo que acontece desde lo más propio de sí mismo, desde la *Jemeinigkeit*. (*Ibíd.*, p. 483)

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 282.

3.2. La angustia y la resolución precursora

La experiencia de la angustia corta los nexos de respectividad que el *Dasein* establece con los útiles o con otros *Dasein* en el mundo de la ocupación donde *normalmente* se absorbe, de algún modo quiebra momentáneamente la determinación de la existencia por el Uno, reconduciéndolo a sí mismo. La angustia es un movimiento de repliegue del *Dasein* sobre sí mismo, donde no aparece *nada*, y justamente por eso es que se tropieza con la nada desde la cual se posibilita la constitución de su mismidad. De este modo es que el *Dasein* puede resolverse a asumir comprometidamente su existencia proyectando sus posibilidades más propias, de las cuales el adelantarse hasta la muerte es la posibilidad eminente. La muerte como posibilidad más propia es la más radical experiencia de la mismidad. El modo como singulariza y aísla al *Dasein* le permite reencontrarse como sí mismo desde su absorción en el Uno.

Pero ¿cuál es el camino que conduce desde la angustia hasta la constitución de la mismidad del *Dasein*?

La elección del sí mismo propio Heidegger lo tematiza como resolución precursora. El *Dasein* resuelto se proyecta desde la nihilidad constitutiva de su ser en la forma del adelantarse (precursar) hasta la muerte. En la resolución precursora se integran la llamada de la conciencia como una intimación al poder ser propio del *Dasein* y el adelantarse hasta la muerte. Heidegger distingue su análisis ontológico y existencial de la conciencia de toda consideración psicológica, biológica o teológica de la misma, tomándola como una forma de la aperturidad del *Dasein*, concretamente como una apertura al poder ser más propio de éste en la forma de una llamada.

Mientras que una de las caracterizaciones del Uno es la curiosidad y la habladuría en la que se pierde el *Dasein*, la conciencia es una interpelación silenciosa que lo trae de vuelta hasta su propio sí mismo. Heidegger caracteriza la llamada de la conciencia con los calificativos de interpelar, sacudir, apelar, intimar, despertar, dando a entender que no se trata de un discurso explícito, sino del quiebre del bullicio del Uno. Dice Heidegger: “La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en

palabras –y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio”.¹³⁶

La llamada de la conciencia ofrece la ocasión de callar para despertar al sí mismo propio que se encuentra velado en el *Dasein*. Es una sacudida porque saca al *Dasein* de su caída en el Uno, interrumpe el curso monótono de su cotidianidad confrontándolo con otra posibilidad de su ser. Mientras el *Dasein* se encuentra en la habladuría del Uno está más allá de su sí mismo, se le imposibilita una confrontación con su mismidad. La llamada de la conciencia se puede comparar con un oasis de silencio dentro del bullicio de una gran ciudad. El silencio es una ocasión para que cada quién se reencuentre con sí mismo, para tomar *conciencia* del existir en cuanto tal.

La conciencia que llama es la del propio *Dasein*, pero ¿qué circunstancias motivan la llamada de la conciencia? El estar perdido del *Dasein* en el Uno. Pero la llamada tiene lugar como una confrontación con la nada de la existencia, con la nihilidad de su ser, en la experiencia de la angustia.¹³⁷ El *Dasein*, en el aislamiento de la angustia es llevado ante la nada, ofreciendo el momento para la llamada de la conciencia. Pero si la conciencia llama desde la nada, *nada* puede decir, solo interpelar al *Dasein* a asumirse como el fundamento arrojado del proyecto negativo que es. La conciencia llama al *Dasein* desde la angustia a asumirse como ser finito acosado por la nada. La nada determina esencialmente al *Dasein* de múltiples formas, como se analizó anteriormente: como fundamento arrojado, como proyecto negativo, como diferencia ontológica y como un estar vuelto hacia la muerte. “La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al *Dasein* en su

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 290

¹³⁷ Heidegger explica el modo como la llamada de la conciencia se funda en la totalidad estructural del ser del *Dasein* como cuidado de la siguiente manera: “La afirmación: el *Dasein* es, a la vez, el vocante y el interpelado, ha perdido ahora su vaciedad formal y su aparente evidencia. *La conciencia se revela como llamada del cuidado*: el vocante es el *Dasein* que, en su condición de arrojado (estar-ya-en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo *Dasein*, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí...). Y el *Dasein* es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein* en el fondo de su ser, es cuidado” (*Ibíd.*, p. 294)

fundamento, fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte”.¹³⁸

Al condicionamiento de la existencia por la nada Heidegger lo tematiza como la culpabilidad del *Dasein*. “Definimos, pues, la idea existencial formal de ‘culpable’ de la siguiente manera: ser fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*”.¹³⁹ La llamada de la conciencia se dirige hacia el ser culpable del *Dasein*.

Pero toda llamada exige una escucha como una forma de corresponderla. Escuchar no significa una respuesta inmediata, como las que el ser humano procura en la cotidianidad para salir del paso. El “sí” y el “no” del hombre ocupado son modos de absorción en la rutina de la cotidianidad. La mayor parte de las veces las personas no escuchan porque no prestan atención a las cosas mismas, no se demoran en ellas. La llamada de la conciencia requiere que se le comprenda para responder a ella. Pero como no enuncia palabras, sino que llama al silencio, la respuesta más propia es un demorarse en el silencio del ser en la desazón de la angustia.¹⁴⁰ En este demorarse silente en el ser, el *Dasein* se confronta con su sí mismo y asume su ser-culpable (la nihilidad de su ser). “Al comprender la llamada, el *Dasein* es *obediente [ist hörig] a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo”.¹⁴¹

El ser-culpable del *Dasein* hace referencia también a la esencial finitud de su existencia. Cuando el *Dasein* elige tener conciencia¹⁴² asume la finitud de su existencia y las posibilidades propias que se abren desde la misma. La confrontación con el horizonte finito es una ocasión para no dejar que la existencia se diluya en el Uno, sino para tomarla entre manos en conformidad

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 324.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 300.

¹⁴⁰ “El discurso de la conciencia jamás habla en voz alta. La conciencia sólo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón, y llama al *Dasein* a retornar, también callando, al silencio de su ser. El querer-tener-conciencia comprende, pues, en forma adecuada este discurso silente únicamente cuando calla. El silencio hace callar la habladería del uno” (*Ibíd.*, p. 312)

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 303.

¹⁴² “Comprender la llamada es elegir –no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es tener conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. Comprender la llamada quiere decir: *querer-tener-conciencia*” (*Ibíd.*, p. 304)

con la asunción de un actuar fáctico de carácter propio. Pero también esta elección es un acto de libertad, en cuanto el *Dasein* es capaz de fragmentar la dictadura del Uno. El *Dasein* se hace libre para su más propio poder ser, posibilidad que desde siempre ya es, pero que se encuentra encubierta por el Uno.

Esto significa la resolución (*Entschlossenheit*) del *Dasein*, como “el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable”.¹⁴³ La resolución, si bien está condicionada por el aislamiento de la experiencia de la angustia, no conduce al *Dasein* a la absoluta quietud o al completo distanciamiento con el mundo de la ocupación cotidiana. No se trata de un refugiarse en la montaña lejos del bullicio de los simples mortales. De este modo el *Dasein* estaría rehuendo también una posibilidad de su ser. La resolución no es un proyecto abstracto sobre unos determinados ideales de la existencia. El silencio del ser de la experiencia de la angustia heideggeriana nada tiene que ver con el *nirvana* budista. “La resolución ‘existe sólo en cuanto acto resolutorio [*Entschuss*] que se proyecta a sí mismo en comprensión”.¹⁴⁴ La resolución tiene un carácter fáctico, lleva al *Dasein* a entrar en la cotidianidad de su existencia en el Uno desde la propiedad de su existencia. Dice el pensador alemán:

El acto resolutorio no se substraе a la ‘realidad’, sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno. La determinación existencial del cada vez posible *Dasein* resuelto abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos *situación*.¹⁴⁵

Si la resolución se proyecta desde las posibilidades más propias del *Dasein* no puede eludir la muerte como la posibilidad eminente de la existencia. En la medida que la resolución incorpora también el adelantarse hasta la muerte, es un precursar la muerte desde la cual se abren las posibilidades fácticas de la existencia que se anteponen a esa posibilidad insuperable. La angustia lleva al *Dasein* ante la nada de su existencia (fundamento arrojado,

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 312.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 314.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 315

proyecto negativo, diferencia ontológica y estar vuelto hacia la muerte) que queda asumida como finitud en la resolución precursora.

Es necesario llamar la atención nuevamente sobre la esencial función metodológica que la angustia ofrece para el análisis existencial de la conciencia. Si bien el fenómeno de la conciencia se funda en el ser del *Dasein* como cuidado, este estado de ánimo fundamental posibilita la puesta en marcha de la llamada y la ocasión para que el *Dasein* corresponda a ella mediante la resolución precursora como asunción comprometida de la existencia. Es necesario mostrar también cómo la angustia posibilita el descubrimiento de la mismidad por parte del *Dasein*.

3.3. La angustia y la mismidad

El *Dasein* ha de elegirse a sí mismo, ha de resolverse por sus posibilidades más propias. Elegirse a sí mismo significa tomar distancia con respecto al Uno y a las posibilidades que éste ofrece como determinación de la existencia. Aquí es necesario hacer notar que no se trata de un quiebre total del Uno para el *Dasein*, sino de un sobrellevar el Uno como determinación ontológica de la existencia a partir de la propiedad de la elección del sí mismo. El cuidado como totalidad estructural del ser del *Dasein* muestra que uno de sus momentos constitutivos es la caída en el Uno. Esta instancia que determina la existencia no podrá ser suspendida de manera radical o absoluta. Solo será posible una cierta toma de distancia en cuanto un mantenerse en la propiedad y la impropiidad de la existencia como posibilidades de ser del *Dasein* para las cuales libera (deja ser) la experiencia fundamental de la angustia.

En este temple se abre una posibilidad que desde siempre es el *Dasein*: el existir propio, que se encuentra velado por la caída en el Uno. Pero el *Dasein* no puede abandonar de manera definitiva la impropiidad para ser de manera propia. Esto es imposible. Como estar-en-el-mundo el *Dasein* existe de manera inmediata en la cotidianidad, en la publicidad de la existencia, en la coexistencia con los otros, en los prejuicios de la tradición, en el haber previo de su existencia. La propiedad no es una fuga o evasión de la cotidianidad,

sino un tomar en cuenta la misma. Pero ¿qué fenómeno es más originario: la impropiedad o la propiedad, el Uno o la mismidad?

La caída pertenece a la estructura del cuidado y la angustia libera al *Dasein* para la propiedad de su existencia en cuanto una posibilidad que desde siempre ya él es. Por otra parte el Uno determina la cotidianidad en la que inmediatamente existe fácticamente el *Dasein*, mientras que el ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) es una indicación del sí mismo que constituye su existencia. Primariamente el *Dasein* entra en el actuar fáctico de la existencia desde la determinación en el Uno que no pertenece al ámbito deliberativo de la estructura proyectante de su comprensión. La determinación que ejerce en la existencia es de carácter ontológico, aunque no conduzca al *Dasein* a una confrontación con su dimensión ontológica, sino a su pérdida en lo ente, a un dejarse llevar por lo ente. Desde esta pérdida en la que primaria e inmediatamente se encuentra el *Dasein*, ha de reencontrarse como sí mismo, pero esto solo puede tener lugar porque la mismidad es una estructura ontológica de su ser. El *Dasein* que existe bajo los criterios del Uno se angustia y así se posibilita el retorno a sí desde el que se constituye la mismidad.

Desde esta perspectiva el Uno es condición de posibilidad del descubrimiento del sí mismo propio y de la constitución de la mismidad (*Selbsttheit*) por parte del *Dasein* al alcanzar la estabilidad del sí mismo (*Selbstständigkeit*). Pareciera que el Uno es más originario que la mismidad del *Dasein*, porque desde aquélla se constituye ésta.¹⁴⁶ Dice Heidegger en el párrafo 27 de *Ser y Tiempo* titulado *El ser-sí-mismo cotidiano y el Uno*: “El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial fundamental”.¹⁴⁷ En el párrafo 54 *El problema de la atestiguación de una posibilidad existencial propia*, comenta de modo parecido: “El ser-sí-mismo propio se determina como una modificación

¹⁴⁶ El término “constitución” de la mismidad, no se emplea en el sentido del acto constitutivo de un sujeto sobre un objeto, sino, como ya se hizo notar en la oración anterior, como la “constitución” de la estabilidad del sí mismo, de la mismidad, una vez que el *Dasein* descubre su sí mismo propio. A esta estabilidad es a la que se hace referencia al emplear el vocablo constituir, puesto que todo descubrimiento lleva implícito el ulterior acto de resolverse por lo descubierto, en este caso por la mismidad del *Dasein*.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 149.

existencia del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente”.¹⁴⁸ Ambas citas hacen del Uno un fenómeno más originario que el sí mismo propio. Que el sí mismo sea una modificación existencial significa que desde la estructura ontológica que es el Uno se produce una transformación óntica en el fenómeno de la mismidad.

En el párrafo 64 *Cuidado y mismidad*, el pensador alemán manifiesta una interpretación opuesta a la anterior. Aquí dice: “Se ha podido ver que inmediata y regularmente el Dasein no es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existencial del sí mismo propio”¹⁴⁹. Una vez que Heidegger ha llegado al párrafo donde delimita estructuralmente la mismidad, invierte la interpretación anterior. ¿Puede obedecer a un descuido del filósofo? Esta inversión del orden de originariedad de estos fenómenos, recuerda lo que ya el pensador había comentado respecto a la desazón del no-estar-en-casa que se muestra en la angustia y cuya latencia en la existencia del *Dasein* lo conducen a refugiarse en el Uno, a buscar guarida en él. Al parecer lo que intenta decir aquí también refiere al modo como el *Dasein* rehúye y se oculta su sí mismo propio en la seguridad del Uno. Más allá de la preeminencia que se le pueda otorgar a alguno de los dos fenómenos sobre el otro, lo decisivo es mostrar y hacer notar el carácter ontológico de ambos y que la impropiedad y la propiedad son posibilidades de ser del *Dasein* que se fundan en su constitución ontológica como ente finito que está en un mundo a partir del horizonte extático de la temporeidad.

Ninguno de los dos fenómenos es más originario que el otro, porque lo originario comprende el doble movimiento de la existencia, ya sea teniendo como principio la caída en el Uno desde la cual el *Dasein* se resuelve a ser sí mismo de acuerdo a sus posibilidades más propias, o bien la relajación de la existencia en la que cae el *Dasein* resuelto en la cotidianidad e inmediatez de su existencia.

La interpretación heideggeriana sobre la mismidad parte de la constitución fundamental del *Dasein* como estar-en-el-mundo, estableciendo un

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 284.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 333.

contraste existencial con la interpretación metafísica kantiana sobre la yoidad. “El concepto ontológico de sujeto *no* caracteriza *la mismidad* [Selbstheit] *del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad* [Selbigkeit] *de lo que ya está siempre ahí*”.¹⁵⁰ El yo idéntico a sí mismo y a su vez carente de mundo no ofrece ninguna base fenoménica para la determinación de modos de ser en el mundo.¹⁵¹ La constitución de la mismidad desde un estar-en-el-mundo no puede hacer desaparecer al Uno como determinación de la cotidianidad. El *Dasein*, cuando se resuelve por su sí mismo propio, ya es un ser arrojado en el mundo que ha extraído la interpretación preontológica de su ser desde su ocupación cotidiana. Esto queda reforzado aún más porque el *Dasein* comparte el mundo con los otros debido al condicionamiento ontológico de su existencia por la estructura del coestar (*Mitsein*) que ya ha sido considerada previamente. “Coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo”.¹⁵²

La angustia es la ocasión para que el *Dasein* sondee su dimensión ontológica (no necesariamente de modo teórico), descubra su ser-en-cada-caso-mío y revele su mismidad como un resolverse por las posibilidades más propias de su existencia, de las cuales la muerte es la posibilidad eminente, pero teniendo siempre a la vista las posibilidades del Uno en las que existe el *Dasein* de modo inmediato y regular. “La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta”.¹⁵³ Tanto la resolución precursora como la mismidad están condicionadas por la experiencia del estado de ánimo fundamental de la angustia. “El *Dasein* es propiamente él

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 335.

¹⁵¹ Jesús Adrián Escudero explica: “Para Heidegger, la mismidad (*Selbsheit*) o el sí mismo (*das Selbst*) depende de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me relaciono con el mundo de las cosas y las personas. Cuando me relajo caigo en la publicidad, cuando me adelanto resueltamente soy yo mismo. En cualquier caso, el ‘sí mismo’ no es ni substancia ni sujeto, sino que expresa el movimiento intencional de la existencia. Por una parte, el *Dasein* se dirige al mundo en sus diferentes modalidades de la ocupación (*Besorgen*) de los entes del mundo circundante (*Umwelt*) y de la solicitud (*Fürsorge*) con la que trata a los otros en el marco del mundo en común (*Mitwelt*); por otra, el *Dasein* también se relaciona consigo mismo” (Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 152)

¹⁵² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 256.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 338

mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia”.¹⁵⁴

Con esto se muestra el camino que desde la experiencia del estado de ánimo fundamental de la angustia lleva hasta la mismidad del *Dasein* pasando por los fenómenos de la conciencia y de la resolución precursora. En general, todos ponen de manifiesto el proyecto arrojado de carácter finito en el que consiste la existencia del *Dasein*.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

Conclusiones

La transformación de la concepción de la verdad como *aletheia* que se efectuó en el pensamiento platónico otorgó la prioridad a la idea que garantizaba la unidad inmutable del mundo fenoménico, de modo que la idea condicionaba la cosa. Esto se denominó posteriormente metafísica y su máxima expresión la alcanzó con la sobriedad racional del sujeto absoluto moderno desentendido de toda dimensión afectiva. Si la verdad significa certeza, el elemento anímico no hace más que obstruir la consecución de un conocimiento claro y distinto enteramente racional. Desde esta perspectiva la metafísica quedó relacionada con un ámbito intemporal, infinito, que trascendía toda dimensión humana, referido en muchas ocasiones a Dios. Lo más próximo a una reflexión sobre la afectividad quedó relegado a la psicología o a la religión en sus múltiples concepciones sobre los sentimientos, las pasiones y el alma, aunque en un sentido subordinado con relación a la razón que era el elemento que se privilegiaba.

Fue necesaria una transformación metódica para invertir el procedimiento metafísico y lograr la afirmación de la existencia fáctica y finita del ser humano. Si bien el método fenomenológico husserliano posibilitó una nueva manera de dirigirse a los fenómenos desde las cosas mismas y no a partir de la idea, fue la fenomenología-hermenéutica heideggerina la que combinó la tarea de la dilucidación de la pregunta por el ser con la descripción de la existencia humana, haciendo hincapié en la vulnerabilidad y finitud de la misma. La reflexión sobre la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) condujo a Heidegger a afirmarla como una estructura ontológica de los estados de ánimo (*Stimmung*) en los que el *Dasein* continuamente se encuentra con el hecho fáctico de que ya es como ser arrojado en el mundo. Metodológicamente y ontológicamente esta reflexión sobre la afectividad significa un quiebre de la metafísica y una afirmación de la dimensión temporal y finita de la existencia.

Aunque Heidegger conforme a la máxima fenomenológica de *a las cosas mismas* parte de la manera como se muestra inmediata y cotidianamente la existencia, su análisis del estado de ánimo fundamental de la angustia posibilita un modo de acceso a la propiedad de la existencia una vez que ésta ha

quedado confrontada con la nada de su falta de fundamento, con el mundo en su mundaneidad (en su estructura ontológica) y libre así para un modo de ser propio como otra posibilidad de la existencia. Esto también permite comprender la inherencia de la metafísica a la existencia aunque en un sentido diferente al tradicional, como la trascendencia finita desde lo ente al ser que se posibilita por este temple anímico.

De este modo la angustia, a diferencia del resto de los estados de ánimo, adquiere un carácter ontológico, confrontando al *Dasein* con la finitud de su existencia y con el horizonte tempóreo de su ser, que se revela en el adelantarse hasta la muerte como la forma propia de estar vuelto hacia la muerte. El *Dasein* descubre también su mismidad como la estabilidad del sí mismo en la que se resuelve precursoramente por las posibilidades más propias de su existencia fáctica. La finitud del *Dasein* queda así abierta por la remoción radical que tiene lugar en la irrupción de la angustia en la existencia.

Bibliografía:

1. Fuentes Primarias:

Martin Heidegger:

- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (trad. Juan José García Norro). Madrid, Trotta, 2000. Versión alemana: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1989.
- *Ser y Tiempo*, (trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Madrid, Trotta, 2009. Otra versión española: *El Ser y El Tiempo*, (trad. José Gaos), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1971. Versión alemana: *Sein und Zeit*, (GA 2, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1977)
- *Hitos*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza Editorial, 2001. Versión alemana: *Wegmarken*, (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1976.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, (trad. Alberto Ciria). Madrid, Alianza Editorial, 2007. Versión alemana: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (GA 29/30, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1992.
- *Kant y el problema de la metafísica*, (trad. Gred Ibscher Roth, revisión. Elsa Cecilia Frost). México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996. Versión alemana: *Kant und das Problem der Metaphysik*, (GA 3, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1973.
- *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, (trad. Jaime Aspiunza). Madrid, Alianza Editorial, 2009. Versión alemana: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1988.

- *Aportes a la Filosofía, Acerca del Evento*, (trad. Dina V. Picotti C.). Buenos Aires, Biblos, 2003. Versión alemana: *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, (GA 65, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1989.
- *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, (Semestre de invierno 1937-1938), (trad. Ángel Xolocotzi Yáñez). Granada, Comares, S. L., 2008. Versión alemana: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, (Wintersemester 1937/1938), (GA 45, editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, 1992.
- *¿Qué es la Filosofía?*. (trad. Jesús Adrián Escudero), Barcelona, Herder, 2004. Versión alemana: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, 1963.

1.1. Otras fuentes primarias:

- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*. La Habana, Ciencias Sociales, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, (trad. Roberto Mares). Buenos Aires, Alianza, 1995.

2. Fuentes secundarias:

- Borges, Jorge Luis, *Cuentos Completos*. Bogotá D. C., Lumen, 2012
- De Waelhens, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*. México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder, 2009.
- -----, *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger*, Vol. 1. Barcelona, Herder, 2016.
- -----, *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger*, Vol. 2. Barcelona, Herder, 2016.
- -----, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder, 2010.

- Etcheverry, Luis María, *El salto abismal. Martin Heidegger en Antonio Di Benedetto, Jorge Luis Borges y Julio Cortázar*. Buenos Aires, Mediarte, 2015
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, (trad. Ángela Ackermann Pilári). Barcelona, Herder, 1995.
- García Bacca, Juan David, *El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica de Heidegger, y el sentido de la nada como fundamentación de la experiencia mística, según San Juan de la Cruz*, en Cuadernos Americanos, XVIII/6, nov-dic 1944, México.
- Giraldi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, D. F., Bonilla Artiga Editores, 2013.
- -----, *Sobre la noción de Stimmung en M. Heidegger*, Revista de Filosofía, Año 39, Número 118, enero-abril, 2007, Universidad Iberoamericana.
- González Padilla, Rolando, *La herida radical de la muerte, fundamento de la vulnerabilidad humana: Cavarero, Heidegger, Borges, II Coloquio Internacional: Actualidad de la Filosofía: instituciones, prácticas y resistencias*. Río Cuarto, UniRío Editora, 2014
- -----, *La mística de la nada en Heidegger*. Universidad de la Habana, Tesis de grado, Inédita, 2013.
- Hoyos Vásquez, Jaime, *La pregunta por la nada en: ¿Qué es metafísica? de Martin Heidegger*. Bogotá, Editorial El Búho, 1992.
- Lévinas, Emmanuel, *¿Es fundamental la ontología?*, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, febrero de 2001.
- Martínez Marzoa, Felipe, *El sentido y lo no pensado (Apuntes para el tema 'Heidegger y los griegos')*, Secretariado de Publicaciones. Madrid, Universidad de Murcia, 1985.
- Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid, Trotta, 2000.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la nada en Kant*. Madrid, Editorial Revista de Occidente, S. A., 1965.
- Rivera, Jorge Eduardo y María Teresa Stiven, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Introducción*, Vol. 1. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2008.

- -----, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Primera Sección*, Vol. 2. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2010.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, Tecnos, 1997.
- 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.
- -----, *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.
- -----, *Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria, Técnica planetaria y nihilismo*. México, Eón-BUAP, 2011.
- -----, *Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929*, *Revista de Filosofía*, Año 39, Número 118, enero-abril, 2007, Universidad Iberoamericana.
- Tisnado, Yazmin, *El ser para la muerte. Entre Heidegger y Borges, Reflexiones Marginales*, Número 28, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/>
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm, *Heidegger y la segunda mitad de Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 1997.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004.
- -----, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México D. F., Miguel Ángel Porrúa, 2011.
- -----, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México, D. F. Plaza y Valdés, 2007.
- Xolocotzi et al., Ángel, *Heidegger, del sentido a la historia*. México D. F., Plaza y Valdés, 2014.

