

TEMPLE DE ÁNIMO Y FILOSOFÍA

CONSIDERACIONES HEIDEGGERIANAS
SOBRE LA AFECTIVIDAD

RICARDO GIBU
ÁNGEL XOLOCOTZI
Coordinadores



ALDVS

Este libro se publicó con recursos PROFOCIE 2016

D.R. © 2016, Alberto Constante, Román Alejandro Chávez Báez, Hans-Helmut Gander, Ricardo Gibu Shimabukuro, Francisco Gómez-Arzapalo y Villafaña, Consuelo González Cruz, Ignacio Rojas Godina, Ricardo Sánchez García, Luis César Santiesteban, Luis Tamayo Pérez y Ángel Xolocotzi Yáñez

D.R. © 2016, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

D.R. © 2016, Casa Aldo Manuzio, S. de R.L. de C.V.
División del Norte 1354, int. 201, col. Letrán Valle
03650, Ciudad de México

Directora general: Fernanda Sordo
Director editorial: Gerardo González
Comercialización: Juan Manuel Hernández

ISBN: 978-607-9457-06-8

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

TEMPLE DE ÁNIMO Y FILOSOFÍA
Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad

TEMPLE DE ÁNIMO Y FILOSOFÍA

Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad

Ricardo Gibu, Ángel Xolocotzi
(coordinadores)

PRESENTACIÓN

Dar cuenta de la especificidad del discurso filosófico contemporáneo significa comprender en qué momento la filosofía dejó de entenderse a sí misma como saber contemplativo; en qué momento la pregunta por el ser abandonó su pretensión objetivante (*ti to on*) para identificarse con la vivencia misma de un preguntar orientado a aquello que se da sin más. En el escenario de la filosofía contemporánea a pocos como a Heidegger se le puede atribuir el haber redefinido la milenaria pregunta por el ser arraigándola en la esfera de la afectividad. El ser se hace manifiesto como un peso o como una carga accesible no a través del ejercicio de la razón teórica, sino a través de la vida afectiva. “Si el *Dasein* no puede saber tales cosas, es porque las posibilidades de apertura del conocer se quedan demasiado cortas frente al abrir originario de los temples de ánimo (*Stimmungen*)” (GA 2, & 29). Una posición semejante debía confrontarse con la milenaria identificación de la filosofía con la actividad teórica de la razón, que había relegado el ámbito de la afectividad y de los temples humanos al plano de lo oscuro e irracional. En *Ser y tiempo* Heidegger acometerá la novedosa tarea de acceder a la esfera originaria del ser a través de la esfera afectiva, inaugurando una vía nunca antes recorrida y propiciando una redefinición del propio quehacer filosófico.

Los extraordinarios resultados de esta empresa se hacen evidentes en la incorporación de la afectividad en el trasfondo de las investigaciones fenomenológico-hermenéuticas más relevantes desde la segunda mitad del siglo

pasado hasta nuestros días. Nombres como los de Gadamer, Sartre, Levinas, Ricoeur, Henry, Foucault, a los que se suman posteriormente los de J.L. Marion y Marc Richir, en Francia; Klaus Held, Laszlo Tengelyi, P. L. Coriando, en Alemania; Miguel García Baró y Agustín Serrano de Haro, en España, por mencionar sólo algunos, son una clara muestra de la importancia y actualidad de la temática de la afectividad en el ámbito filosófico.

El texto que aquí presentamos se enmarca dentro de este intento de pensar filosóficamente la afectividad. Todas las colaboraciones se remiten de alguna u otra manera a Heidegger, primeramente, para analizar aspectos específicos de la afectividad en su propia obra; en segundo lugar, para introducirlo en un diálogo con otros filósofos; y finalmente, para poner en juego los templos de ánimo en la comprensión de distintos fenómenos de la vida social en nuestros días. Este esfuerzo editorial surge como una iniciativa del Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” que desde hace ya algunos años viene impulsando investigaciones en torno a distintas temáticas relevantes en el debate filosófico actual.

Un agradecimiento especial a los autores que han permitido con su investigaciones la realización de este libro, así como a las personas que han colaborado en la preparación del presente volumen, en especial a Alfonso Álvarez Escalante y a Lucy Canizales Higuera. El apoyo para la presente coedición ha sido posible gracias al Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ricardo Gibu
Ángel Xolocotzi

SEGURIDAD Y SENTIMIENTO DE SEGURIDAD.
ANOTACIONES ÉTICO-ANTROPOLÓGICAS PARA LA
APERTURA DE NUESTRA SITUACIÓN ACTUAL¹

Hans-Helmuth Gander

Albert-Ludwigs Universität (Friburgo, Alemania)

Como es sabido, el tema de la seguridad ocupa un lugar preponderante al interior del contexto heredado y se relaciona con la problemática de la libertad, presente a su vez en los debates de teoría política y filosofía; aunque en general, desde los ataques terroristas al inicio del siglo, y debido al condicionamiento de los nuevos desarrollos en tecnología de la información, la seguridad como tema en el campo de la política práctica y la teoría política goza de una actualidad casi global.

Nos planteamos la pregunta de cómo se relaciona esta problemática con la filosofía de Heidegger. En su obra no se encuentra directamente ningún análisis en torno al fenómeno de la seguridad, de la necesidad de seguridad o del sentimiento de seguridad. Si a pesar de ello pretendo abordar este tema, he de justificarlo de la siguiente forma: espero poder mostrar que partiendo de sus planteamientos ontológico-existencialistas en torno a la esencia aperturante de sí y del mundo, propia de la disposición afectiva, se puede llegar a determinar ontológicamente el perfil ético-antropológico de la necesidad de seguridad y del sentimiento de seguridad humanos.

Partiendo del planteamiento explícito de Heidegger en

1. Traducción del alemán a cargo de Vanessa Huerta Donado.

Ser y tiempo en torno a la esencia aperturiente del *Dasein*, trataré de afianzar, en un primer momento, el fenómeno del miedo desde el marco de un contexto estructural ontológico-existencial. A partir de esta base quisiera investigar, en un segundo momento, el fenómeno complementario y antropológicamente significativo de la necesidad de seguridad. Con ello debe esbozarse la importancia de la seguridad y el sentimiento de seguridad en el ámbito de las relaciones humanas consigo mismas y con el mundo, pues sólo a partir del ser-libre del miedo existencialmente vivido se abre la realización existencial para templos altos de ánimo, tales como la alegría o la felicidad. Por otro lado, y teniendo presente a Hobbes, trazaré los contornos del miedo y la necesidad de seguridad en relación con lo político. Finalmente, en un tercer momento, propondré cierta paradoja estructural en la problemática de la seguridad.

En términos generales, el presente texto retoma los impulsos provenientes de planteamiento heideggeriano en torno a la función aperturiente de sí mismo y del mundo propios de la disposición afectiva; y busca poner a prueba su relevancia para la tematización de preguntas actuales sobre el problema de la seguridad. Lo que aquí se expone es, pues, un bosquejo pensante en el sentido de un *work in progress*.

I

En la variedad de interpretaciones sobre la función y estructura ontológico-existencial de la disposición afectiva, Heidegger tematiza el análisis del miedo, desplegado en el § 30 de *Ser y tiempo*, en conexión prefigurada con la angustia, analizada en el § 40. Allí, esta disposición afec-

tiva fundamental experimenta una atención mayor que desde la interpretación histórica del ser y puede aprehenderse en el sentido de temple guía del pensar ontológico fundamental.² Aún sin haberse anunciado explícitamente a lo largo del desarrollo de la analítica del *Dasein*, la angustia refiere de manera primordial al ser, debido a que remite y se inserta en el planteamiento de la pregunta por su sentido. Heidegger desarrollará dicha remisión en el marco de su lección inaugural “¿Qué es metafísica?”, durante el tratamiento de la pregunta por el ser y la nada.

Así, pues, mientras que en *Ser y tiempo* las reflexiones en torno al tema se despliegan en los perímetros de la relación entre angustia y existencia, en 1929 la angustia como disposición afectiva fundamental presenta una marca especial, ya que al posibilitar la experiencia existencial del poder ser total, le garantiza al ser humano determinado como *Dasein* la auténtica apertura total del *ser-en-el-mundo*. Y esto es posible porque en la analítica existencial, Heidegger señala que tanto la disposición afectiva como la comprensión son dos modalidades cooriginarias en las que se hace patente la apertura de ser para el *Dasein*. De acuerdo con la relación fundamental entre proyecto y estado de yecto, la comprensión es, pues, una comprensión proyectiva que estructura la existencia y permanece constitutivamente ligada a la situación de la facticidad finita. De acuerdo con Heidegger, este modo de apertura del estar yecto es, precisamente, aquello que patentiza al ser humano desde su respectivo estar templado.

2. Cf. Gander, (1994). Grund- und Leitstimmungen in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“. In: *Heidegger Studies*, Vol. 10. S. 15-31.

En la medida en que la disposición afectiva abre el sí mismo y el mundo, el ser humano se comporta con respecto al ente intramundano, ya siempre templado, de tal o cual forma. Heidegger formula esto de la siguiente manera: “El temple ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia” (1977: 182). A partir de ello, se pone de manifiesto el rechazo a la idea, según la cual, el estar templado refiere a la vida psíquica de sujetos particulares, o bien, a estados del alma que de algún modo trascienden a los otros y a las cosas externas. Pero lo cierto es que la disposición afectiva es “un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, de la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo” (1977: 182). Desde esta perspectiva, “el temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo”. Y ello de tal modo que “en la disposición afectiva se da existencialmente un aperiencia estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne. En efecto –enfatisa Heidegger expresamente–, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’” (1977: 162).

En una demostración concreta de este primer descubrimiento del mundo, y con ello, de la apertura cooriginaria de la coexistencia y de la existencia templada; Heidegger analiza en el § 30 de *Ser y tiempo* el fenómeno de la disposición afectiva en el modo del miedo. Al interior de un contexto ontológico estructural, los tres aspectos conductores para llevar a cabo dicho análisis serán: el ante qué del miedo, el tener miedo y aquello por lo que se teme. Ya que en este marco presupongo los análisis

detallados de Heidegger, me limitaré a rememorar brevemente estos elementos esenciales.

Heidegger presenta el ante qué del miedo como lo temible. Esto a su vez puede ser “algo que comparece dentro del mundo en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia”. De modo más preciso, Heidegger (1977: 164) determina el ante qué del miedo mediante su “carácter de lo amenazante”. En todos los niveles lo temible en tanto perjudicial resulta decisivo, puesto que aparece al hombre como algo amenazante conectado a su entorno más cercano. Paralelamente, en esta misma disposición afectiva, el miedo se presenta como “el dejar-se-afectar que libera lo amenazante tal como ha sido caracterizado”. Lo importante aquí estriba en que el miedo “ha abierto ya de tal manera el mundo, que mediante él puede acercarse lo temible” (1977: 165). Aquello por lo que se teme en la experiencia del miedo es, pues, el ser humano mismo que teme, ya que al estar entregado a sí mismo en el tener miedo, abre su estar en peligro existencial. Heidegger (1977: 165) desarrolla posteriormente un espectro de variación del fenómeno del miedo, y lo caracteriza como susto, pavor, espanto o también como timidez, temerosidad y ansiedad. Sin introducir detalles, se puede mostrar de modo resumido que para Heidegger, el “tener-miedo-por” o también “temer por” “se abre siempre como un ‘atemorizarse ante algo’ ‘privativa o positivamente’, y de modo cooriginario, también se abre el ente intramundano en su carácter amenazante y el estar-en de su estar amenazado”.

En este sentido, el miedo se muestra como “una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del *Dasein* en general” (Heidegger, 1977: 166). Con esto se indica, a su vez, que el miedo fundado en esa modalidad

existenciaria puede ser determinado antropológicamente como un ingrediente esencial de suma importancia para la constitución de las referencias humanas, de sí mismo y del mundo. Mientras que en la afección amenazante del mundo y en el estar en peligro se despliega un profundo sentimiento de inseguridad dirigido objetualmente por el miedo; la angustia es insondable.

II

Tomando como fondo la perspectiva heideggeriana en torno a la importancia existenciaria del miedo —y con ello abordo la segunda parte de mis reflexiones— quisiera desarrollar, en un sentido pragmático-existenciario, el significado del miedo para la constitución social del mundo. Para su aclaración he de apoyarme en la interacción con posiciones históricas escogidas.

En la medida en que el ser humano no se pierde en ella, la inseguridad o incertidumbre experimentada existencialmente en el miedo, desarrolla de modo complementario la necesidad de seguridad. Debido a que tanto la necesidad como los esfuerzos por alcanzarla provienen del miedo en su sentido existenciario, es posible aprehenderlos como modos existenciaros de la disposición afectiva. Una consideración antropológica sobre la seguridad y el sentimiento de seguridad contribuye, de manera decisiva, al éxito de proyectos de vida y se muestra, por ejemplo, en el hecho de que la seguridad en el sentido de protección es indispensable para el desarrollo temprano infantil de una identidad personal en tanto fondo experiencial. La configuración de seguridad como una actitud de confianza surgida de la experiencia y sus antecedentes, es aquello que caracteriza la relación del

hombre con el mundo, y puede ser conceptualizada como una especie de mundo fiable. Esto se manifiesta y concretiza, por ejemplo, en la confianza que depositamos en otras personas, así como en las instituciones sociales y políticas. El mundo fiable, tan necesario para la ejecución de existencia cotidiana, puede ser documentado ejemplarmente en nuestras expectativas de seguridad cotidianas, aunque no expresadas, propias de la tecnología y sus productos. ¿Cómo, si no, se podría tomar asiento en un coche o en un avión, hacerse una radiografía o caminar por un puente?

La confianza, en el sentimiento de seguridad determinado relacionamente, no sólo se articula en razón de los nexos de la condición respectiva abiertos como entorno, sino de manera sobresaliente, también en la relación con nosotros mismos. Tanto fenomenal como conceptualmente se presenta de modo positivo como confianza en sí mismo. Y esto forma parte de las garantías existenciales de una vida lograda. Pero la seguridad o confianza en sí mismo no depende únicamente de nosotros, sino que se crea esencialmente mediante la confianza de otros y se desarrolla como un fenómeno social en y a través de su reconocimiento.

El equilibrio interno asociado a la seguridad de sí y a la confianza en sí mismo encuentra su expresión en el uso del alemán antiguo: *Gemütsruhe* (calma emotiva) o *Seelenfrieden* (paz espiritual).³ Con ello nos remitimos a la tradición en la que se acuñó el concepto histórico de seguridad, como término para una determinada forma de vida y su conducción. Dicho concepto fue creado terminológicamente por Cicerón, quien en sus *Disputaciones Tusculanas* lo formó a partir de las palabras “sine” y “cura”;

3. En esta línea de disertación cf. Makropoulos. Sicherheit. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 9, 746-750.

lo cual, a su vez, hace referencia a la *securitas* latina, que literalmente significa “sin preocupación”. De modo más preciso dice Cicerón (1997: 414) lo siguiente: “Por seguridad (*securitatem*) nombro yo al estar libre de pesares, aquello sobre lo que se basa la vida dichosa (*vita beata*)”.

Lo que aquí se pone de manifiesto en la línea de la tradición ética estoica es la meta de la buena vida (*vita beata*) en la calma espiritual, retomada de la ataraxia griega. Lo importante para Cicerón y en general para la ética estoica es que la promesa de felicidad propia de la *securitas* no está simplemente dada, sino que, como él enfatiza, se trata de una seguridad buscada en medio de “una multitud de males (*multitudo malorum*)” (1997: 414). La seguridad como meta de la vida moralmente lograda y, por lo tanto, vida buena y feliz, se realiza sólo mediante la correspondiente conducción de vida. El concepto de seguridad, formulado en un contexto de esfuerzo humano por alcanzar la buena vida mediante una determinada conducción de vida, permite constatar el sentimiento de estar libre de aquellas preocupaciones y miedos, que afligen constantemente a los seres humanos en múltiples peligros y amenazas.

En el siglo primero después de Cristo, el significado psicológico-moral de la *securitas* como sentimiento de seguridad, esto es, el estar libre de preocupaciones y miedos; será objetivado en el momento de su transferencia a la esfera legal y política. En la época del emperador Augusto, la *securitas* caracterizará la estabilidad política del orden pacífico romano: la así llamada *Pax romana*. Tal como enfatiza el politólogo berlinés Herfried Münkler (2010: 124-125), cuando esta *Pax* se convierte en seguridad pública, la *securitas* se convertirá en una tarea prioritaria del estado, “para la fórmula de legitimación

del orden imperial”. Mediante la seguridad pública el estado garantiza, así, las condiciones de posibilidad de la vida privada. Münkler (2010: 25) habla del concepto “de una seguridad paternalista [...], según el cual, el padre de familia puede o debe ser sustituido por la Patria, el Estado o Dios”. Los “rasgos regresivos” reconocidos aquí por Münkler “pueden llegar a ser puerta de entrada para órdenes políticos autoritarios”.

En la posición de Thomas Hobbes, esto se muestra de manera especialmente impresionante y además relevante en términos político-filosóficos, puesto que representa un parteaguas en la comprensión moderna de la seguridad, según la cual, esta necesidad humana se correlaciona antropológicamente con la experiencia de la contingencia, vinculándose afectivamente al miedo. En una formulación conocida, Hobbes dice haber nacido junto con el miedo como un hermano gemelo. Efectivamente, el miedo es, en su filosofía política, la experiencia existencial de lo amenazante del mundo, es aquello que inicia y motiva la necesidad de seguridad.

Partiendo de la estructura social regulativa quebrantada por la guerra civil religiosa, y a la consecuente caída de las fuerzas cohesionantes heredadas, la antropología política de Hobbes plantea la pregunta acerca de cómo puede ser saciada la necesidad fundamental de seguridad, nacida de la pulsión de conservación en el establecimiento de la paz social, constantemente amenazado por el estado natural. Como sabemos, el *Leviatán* proporciona la seguridad que el individuo no puede alcanzar por sí mismo en su mortalidad y vulnerabilidad, debido a la inseguridad y amenaza que los otros seres humanos representan para él. Visto así, la conformación del estado, garante de la sobrevivencia y de la vida humana mediante el contrato

social, se determina por la necesidad antropológicamente fundamental de seguridad, que a su vez proviene de la pulsión de conservación. En un sentido esencial, dicha pulsión está correlacionada con la experiencia previa de inseguridad, que se expresa afectivamente en el miedo y que remite, por ello mismo, a la contingencia de la existencia humana. Para Hobbes (1984: 83), esto quiere decir que “el miedo ante la muerte, la pobreza o alguna otra desgracia corroe durante el día el corazón de los hombres, parece tanta la preocupación por el futuro que únicamente en el descanso del sueño encuentra tranquilidad”. Pero esto no significa que el futuro está abierto en cualquier momento, por el contrario, siempre es indeterminado e indeterminable para mí en sus múltiples amenazas. No en vano el destino de Prometeo encadenado simboliza, para Hobbes, al hombre que ve hacia el futuro lleno de miedo. La contingencia del *Dasein* experimentada a partir de la propia finitud, encierra en sí una profunda inseguridad existencial a partir del hecho de que mi propio futuro sea indeterminable y permanezca abierto.

Precisamente aquí se ubica el punto de partida para la comprensión autoritaria del Estado llevada a cabo por Hobbes. Para él, la seguridad pública que todo lo domina surge del sentimiento y la necesidad de seguridad que el estado natural no puede cubrir, puesto que no proporciona confianza alguna en sí mismo y en el mundo. Con ello, Hobbes convierte el aseguramiento en el principio esencial que salvaguarda el poder político. Por ello mismo, y como ha mostrado el filósofo suizo Emil Angehrn (2012: 78): “el miedo [como sentimiento de inseguridad proveniente de la pulsión de autoconservación] es el afecto en el cual la política puede apoyarse de modo más confiable”.

III

Pero lo dicho hasta ahora no sólo vale para Hobbes —y con ello paso a la parte final de mis reflexiones—, sino que goza de una validez confiable. Esto se puede aclarar si, partiendo de la experiencia del ser contingente y humano, recordamos la diferenciación desplegada por Kierkegaard y luego también por Heidegger —aunque de forma existencial—, entre la angustia indeterminada y el miedo dirigido hacia un objeto. Mientras que la angustia permanece indeterminada en su ante-qué, y coloca a los seres humanos delante de la inhospitalidad de su existir; el miedo, como ya hemos visto, está dirigido objetualmente hacia algo, esto es, hacia un ante-qué concreto de lo cual se teme.

A partir de este punto podemos orientar la mirada al campo de la política, tomando el planteamiento de Angehrn en torno a la función constitutiva de la angustia y el miedo como afecto fundamental de lo político. Allí se puede reconocer que para ganar la confianza de los ciudadanos en su capacidad de acción, la política conecta la experiencia indeterminada de angustia con un miedo concreto identificable. La superación de este miedo corresponde esencialmente a las promesas exitosas de la política. Si el ante-qué, esto es, el “algo” del miedo puede ser identificado, entonces la inhospitalidad existencial tal y como aparece en la angustia haciéndola insondable, se retrae. En este sentido, lo que es determinable como objeto del miedo abre la posibilidad de poder ser superado: “la obtención de la seguridad [significa lo mismo que] el estar libre de angustia” (Angehrn, 2012: 20). Entre los logros frecuentemente minusvalorados se cuenta la tarea de la racionalidad de decisiones políticas, en las cuales, el reconocimiento existencialmente

difuso de la angustia, que obstaculiza la acción de ciudadanos, se transforma en miedo objetualmente determinable y, por ello mismo, en valor y confianza de su superación.

Si uno observa de modo preciso el camino que conduce a ello, no resultará extraño el peligro de que las promesas de la política en torno a las diversas estrategias de seguridad, nos guíen hacia un concepto de seguridad “en el que las seguridades personales y sociales, económicas y sociales, tecnológicas y ecológicas se asocien con una [seguridad] singular-colectiva, que a su vez sugiera la idea [de seguridad] de la situación alcanzable de entrada” (Münkler, 2010: 23). Münkler habla de “mundo de seguridad” con vistas a los “lugares y espacios seguros” a los que ahí se tiende, y los define “mediante el intento de exclusión del peligro y la amenaza”. Estos “sitios de la seguridad se basan en la promesa implícita de un mundo seguro, impulsando expectativas con las cuales son medidas” (Münkler, 2010: 23). Con todo, debido a que dichas expectativas no pueden ser llenadas por completo, ni por el lado de las promesas hechas por la política ni por el lado de los ciudadanos, surge aquí un dilema.

La falta de concordancia entre lo que se espera, lo que fue prometido y lo esperable en la realidad de modo verdadero, puede remitirnos a aquello que es posible únicamente de modo deficiente. Esto quiere decir que en medio de los sitios de seguridad uno evalúa lo no-posible como todavía-no-posible, como una oquedad de la seguridad. Dichos huecos llegan a ser definidos como riesgos para la seguridad. Evitarlos en el futuro para colmar la necesidad de seguridad exige una aplicación adicional de estrategias. Con ello crece, entre otros, el peligro de que en una sociedad también se eche mano de la distribución de los recursos de modo unilateral, por mencionar un ejemplo.

En resumen, podemos señalar que “los modos de seguridad producidos según su propia necesidad complementan el sentimiento de inseguridad, y esto en mayor medida cuanto mayores son las promesas de seguridad”. Dicho de otra manera, esto significa que con el desarrollo de las estrategias no crece el sentimiento objetivable de seguridad, puesto que al mismo tiempo se eleva “la sensibilidad de la inseguridad persistente, los peligros presentes de siempre y las amenazas difícilmente desaparecidas” (Münkler, 2010: 13). Eso significa que “los sitios reales de la seguridad producen desde sí un exceso de expectativas que no pueden ser resueltas mediante ningún tipo de estrategias de seguridad” (Münkler, 2010: 23). Se trata pues de una paradoja “válida sin importar las implicaciones externas o internas, sociales o técnicas” (Münkler, 2010: 12).

Científicos sociales como Franz-Xaver Kaufmann, Wolfgang Sofsky o incluso Herfried Münkler han descrito esta relación paradójica entre seguridad y el sentimiento de inseguridad como un dilema. Aunque dicho dilema se presente como detonante en términos político-sociales, la política no lo ha comunicado de manera suficiente al interior de la sociedad. Por el contrario, se mantiene en sus promesas sugestivas y continúa con el desarrollo de las estrategias de aseguramiento “para ganar permisos ulteriores de intervención en la sociedad y en la esfera privada de los ciudadanos” (Münkler, 2010: 12).

En la actualidad, este punto despierta toda una discusión crítica en torno al tema de la seguridad. El debate es guiado por la bandera de los derechos civiles y la libertad individual. Debido a que la tarea del Estado y sus instituciones es y sigue siendo proteger la libertad de los individuos, así como asegurar el bienestar común de orden político y social, es necesario encontrar un equilibrio.

Retomando el planteamiento de la pregunta por la libertad y la seguridad, tenemos que la respuesta no se mueve en medio de la disyuntiva *libertad* o *seguridad*, sino que apunta, más bien, a la *seguridad en la libertad* y a la *libertad en la seguridad*, bajo el signo de una realización de vida ideal y autodeterminada. De aquí mismo surgen los desafíos que se presentan en la construcción de una nueva arquitectónica de seguridad, tanto supranacional como global; sin embargo, la estrategia de cobertura propia de esta arquitectónica no debe superponer la inhospitalidad e inseguridad del existir humano, que se experimentan en la angustia y el miedo. Allí donde éstas son ocultadas o superpuestas, la necesidad de seguridad ya no responde más a la facticidad abierta en el miedo y en la angustia, sino que se eleva a nivel de paradoja hipertrófica propia de un dilema irresoluble y también peligroso.

Wilhelm von Humboldt ya había divisado que tanto la seguridad como el sentimiento de seguridad exponen una conducta antropológica fundamental, que en su cumplimiento se vincula constitutivamente con la demanda de libertad o de autonomía, cuando escribe que “sin seguridad el ser humano no es capaz ni de desplegar sus fuerzas ni de disfrutar los frutos de las mismas; porque sin seguridad no hay libertad” (Münkler, 2010: 12). La temática de la seguridad abre así otro ámbito. Abordarlo aquí superaría tanto la temática como el tiempo previsto.

BIBLIOGRAFÍA

Angehrn, E. (2012): „Das Bedürfnis nach Sicherheit als Grundmotiv der Denkgeschichte“. In: Gander/Peiron/Poscher/Riescher/Würtenberger (Hrsg.), *Res-*

- ilienz in der offenen Gesellschaft*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Cicero (1997): *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum*. Stuttgart: Reclam.
- Gander, H. (1994): „Grund- und LeitStimmungen in Heideggers Beiträge zur Philosophie“. In: *Heidegger Studies*, Vol. 10., s. 15-31.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hobbes, T. (1984): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaufmann, F.X. (1973): *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart: Enke.
- Münkler, H. (2010): Strategien der Sicherung: Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos. Theoretische Perspektiven (11-34). In: Münkler/Bohlener/Meurer (Hrsg.) *Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert*. Bielefeld: Transcript.
- Sofsky, W. (2005): *Das Prinzip Sicherheit*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

ELEMENTOS SCHELERIANOS EN EL
KRIEGSNOTSEMESTER (1919) DE HEIDEGGER

Ricardo Gibu Shimabukuro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

A inicios de 1927 Heidegger envió un ejemplar de *Ser y tiempo* a Scheler poco después de su publicación (Frings, 1969: XII). La lectura de este libro provocó una profunda impresión en el filósofo de Munich tal como se desprende de las numerosas anotaciones marginales y comentarios a este libro (*Rand- und Textbemerkungen in "Sein und Zeit"*) y de la reseña a esta obra (*Aus kleineren Manuskripten in "Sein und Zeit"*)¹ (Scheler, 1976: 294-340) que puede sintetizarse en estas palabras: “Su libro *Ser y tiempo* es el *más original*, el más libre y el más *independiente* de la tradición filosófica que poseemos en la ‘Filosofía alemana del presente’ —una acometida radical y estrictamente científica a los problemas *más altos* de la filosofía” (1976: 304). En el semestre de otoño de 1927-1928 Heidegger acepta una invitación de Scheler para participar en un evento de la Kant-Gesellschaft en la universidad de Colonia. Se alojó durante tres días en casa de Scheler, días en los que hablaron en torno a la pregunta fundamental de *Ser y tiempo* y de su relación con la metafísica y la fenomenología, según lo recuerda el propio Heidegger en

1. Ambos textos debían formar parte del capítulo final de una obra titulada *Idealismus-Realismus* que la muerte inesperada de Scheler en mayo de 1928 dejó inacabada.

una carta a Manfred S. Frings en agosto de 1964.² Este encuentro permitió a Heidegger no solamente conocer “el trabajo grandioso” que se había trazado Scheler en este tiempo (Heidegger, 2007:65), de exponer unitariamente su pensamiento sin las rupturas ni contradicciones que algunas de sus propuestas filosóficas habían padecido a lo largo de su itinerario intelectual (Henckmann, 1998: 13), sino también le permitió acercarse a Scheler tras algunos años de distanciamiento y desafección. El reconocimiento de esta promisoriosa etapa del pensamiento de Scheler y de su proximidad con éste³ queda reflejado en la emotiva semblanza que escribe Heidegger inmediatamente después de la inesperada muerte del filósofo bávaro acaecida en mayo de 1928:

Max Scheler ha muerto [...] era la fuerza filosófica más poderosa de la Alemania actual (*die stärkste philosophische Kraft im heutigen Deutschland*); no, de la Europa actual e incluso de la filosofía de nuestros días en general [...] No hay nadie de los que hoy filosofan con seriedad que no sea deudor suyo, nadie que pueda ocupar la posibilidad viva

2. “Im Wintersemester 1927/28 lud mich M. Sch. (Max Scheler) zu einem Vortrag nach Köln ein in die von ihm geleitete Kant-Gesellschaft. Ich sprach über das Schematismuskapitel in Kants *Kritik der R. Vern.* (vergl. meine *Schrift, Kant u. das Problem der Metaphysik* I. Aufl. 1929 - Vorwort). Bei dieser Gelegenheit –ich wohnte bei Scheler drei Tage– sprachen wir uns zum letzten Mal und erörterten ausführlich die Frage des Verhältnisses der Fragestellung v. S.u.Z. (*Sein und zeit*) zur Metaphysik und zu seiner Auffassung der Phänomenologie” (Carta de Heidegger a M. S. Frings del 6 de agosto de 1964. Cf. Frings, 1969: XII).

3. François Jaran llega a hablar de una “afinidad” entre ambos pensadores (Jaran, 2008: 400).

del filosofar que con él se ha ido. Su insustituibilidad es la marca de su grandeza” (Heidegger, 2007: 65).

Este testimonio elogioso, tan poco usual en Heidegger respecto de sus contemporáneos, sólo puede comprenderse a la luz del singular influjo de Scheler sobre su pensamiento, de la “deuda” contraída con él en la etapa de su formación filosófica. Nuestro trabajo se propone explicitar algunos aspectos de este influjo y ciertos paralelismos en ambos pensadores cuya relación, a decir de Alejandro Vigo, “no ha recibido la atención que merece, mucho menos aún en la investigación realizada en nuestra lengua”.⁴

Nos interesará primeramente rastrear las referencias del joven Heidegger a Scheler, aquellas en especial en las que el filósofo de Meßkirch da cuenta de los argumentos que ulteriormente introducirá en sus propias reflexiones filosóficas. En segundo lugar, nos proponemos explicitar los argumentos en *Die Idole der Selbsterkenntnis* de 1912 en los que Scheler, haciendo suya la propuesta de Bergson y de Dilthey de redefinir el ámbito de lo psíquico, plantea la exigencia de pasar a la esfera del ser de la persona y de los actos. Finalmente, analizaremos los puntos de encuentro entre Scheler y Heidegger respecto a este paso de lo psíquico a lo ontológico, especialmente a partir del curso de verano de 1919 “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo” (*Kriegsnotsemester*).

4. Una excepción lo constituye el libro de Enrique Muñoz *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (Muñoz, 2013), de cuyo prólogo, escrito por Alejandro Vigo, ha sido tomada la cita.

I. LAS PRIMERAS REFERENCIAS

Si Otto Pöggeler fue de los primeros en dar cuenta de la importancia del filósofo de Munich en el pensamiento temprano de Heidegger (Pöggeler, 1963), Manfred S. Frings fue el primero en articular sistemáticamente la relación implícita “del pensar axiológico de Scheler y la ontología del *Dasein* de Heidegger” (Frings, 1969: XII).⁵ Con todo, no fue sino hasta la publicación del *Nachlass* de Scheler desde el año 1970 a cargo del propio Frings,⁶ de

5. “Es ist deshalb richtig, wenn man sagte, dass Heidegger und Scheler bezüglich der Wertfrage durch einen Abgrund getrennt sind. Allerdings wird das Folgende aufzeigen, dass dieser Abgrund vornehmlich formal besteht, und dass das Wert-Denken Schelers und die Ontologie des *Daseins* Heideggers bisher ungeschene Berührungspunkte besitzen, die weder konstruiert noch konstruierbar sind, sondern einfach bestehen” (Frings, 1969: XI) En la carta ya citada de Heidegger a Frings del 6 de agosto de 1964, señalaba que a Scheler fue “uno de los pocos, sino el único que en su momento reconoció inmediatamente la cuestión planteada en *Ser y tiempo*”. “Er deutete sie allerdings als die höchste Ebene und den Abschluss des metaphysischen Fragens, während ich sie als den Ansatz eines neuen Denkens begriff. Vor allem beschäftigte M. Sch. die Thematik: *Dasein*, Zeitlichkeit und Tod. Er plante eine ausführliche Auseinandersetzung mit meinem Versuch. Die Sache beschäftigte ihn bis zu seinem unerwarteten frühen Tod im Mai 1928 in Frankfurt. Von M. Sch. ‘s Frau Maria erfuhr ich später, das Exemplar von S.u.Z. sei vollbeschrieben mit Anmerkungen” (Frings, 1969: XII)

6. Manfred S. Frings (1925-2008) fue el artífice de la publicación del *Nachlass* de Max Scheler así como su editor desde el primer volumen del año 1970 hasta el último (vol. 15) publicado en 1997 (Frings, 1971: 315-320).

los volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Heidegger correspondientes a las lecciones en Friburgo y en Marburgo anteriores a *Ser y tiempo*,⁷ así como de distintos epistolarios,⁸ que las investigaciones pudieron ofrecer mayor claridad sobre esta relación.⁹

El registro de libros que Mark Michalski realizó en la biblioteca personal de Heidegger, además de dar cuenta del temprano interés que Scheler suscitó en el joven filósofo de Meßkirch¹⁰ (quince años menor que aquél), permite

7. Fundamentalmente GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff* (SS 1925) (Heidegger, 1979), GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26) (Heidegger, 1976), GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928) (Heidegger, 1990); GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-1920) (Heidegger, 1993a); GA: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920) (Heidegger, 1993b).

8. En especial el que mantuvo con Karl Jaspers (Martin Heidegger/Karl Jaspers, 2003).

9. Un ejemplo de ello es el libro de Mark Michalski de 1997 sobre la fundamentación de la filosofía social en el pensamiento de Max Scheler y Martin Heidegger (Cf. Mark Michalski, 1997).

10. “Heideggers Handexemplare der Schriften Schelers befinden sich jetzt teils unter den Beständen der nachgelassenen Handbibliothek Heideggers in dessen ehemaligem Alterssitz in der Filiibachstraße in Freiburg [...] Abgesehen von Sympathie Buch (1913) und “Formalismus” (Se refiere a *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, [1913]) handelt es sich um die folgenden: “Über Ressentiment und moralisches Werturteil”. Sonderdruck aus: *Zeitschrift für Pathopsychologie*. I Band. Leipzig: Engelmann, 1912, 1-103; *Abhandlungen und Aufsätze*. Verlag der Weissen Bucher, Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915

conocer en qué momento se produce el estudio a profundidad de la obra de Scheler. En efecto, según Michalski, Heidegger empieza una lectura cuidadosa y crítica de esta obra en el semestre de invierno de 1919/1920, ofreciendo como prueba la expresión “Das faktische Leben!” que escribe el filósofo de Meßkirch en la página 127 del libro *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (desde ahora *Sympathiebuch*), expresión que empezó a utilizar desde ese año (Michalski, 1997: 16). Si bien las referencias implícitas y explícitas a la obra de Scheler aparecen en casi todos los cursos de Heidegger desde 1919 hasta 1925, es posible apreciar con cierta claridad una evolución en el posicionamiento de éste respecto al filósofo de Munich, que va desde el elogio,¹¹ a los comentarios irónicos sobre sus intenciones

Erster Band (AA 1). Zweiter Band (AA II). 3. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915; Krieg und Aufbau, Leipzig: Verlag der Weißen Bücher. 1916 (KuA); “Die positivische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis”. In: *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften I* (1921) 22-31; Probleme einer Soziologie des Wissens. In: *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. Hg. im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln v. M. Scheler. Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften 2. München. Leipzig: Duncker & Humblot, 1924, 3-146 (PSW). Die Sonderstellung des Menschen. In: *Der Leuchter* 8 (1927), 161-254 (SdM); *Philosophische Weltanschauung*. Hg. v. Maria Scheler. Bonn: Cohen, 1929 (PhW); *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*. Berlin: Der Neue Geist Verlag, 1931; *Schriften aus dem Nachlaß*. Band 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Hg. v. Maria Scheler. Berlin: Der Neue Geist Verlag. 1933 (SN).» (Michalski, 1997: 17).

11. Así, en el semestre de invierno de 1919/20, hablando del

“católicas” en filosofía,¹² hasta culminar con una crítica durísima a su dogmatismo.¹³

Las primeras referencias de Scheler sobre Heidegger las encontramos en el ensayo *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* de 1922¹⁴ en el que lo describe formando parte del círculo de jóvenes fenomenólogos (al lado de D. Von Hildebrand, H. Conrad Martius, E. Stein, entre otros) y procediendo de la escuela del neokantiano Rickert (Scheler, 1973a: 312, 329). Posteriormente le reconoce haber establecido por vez primera un vínculo entre “el historicismo de Dilthey con la filosofía de Husserl y la mía” (Scheler, 1973a: 329). Finalmente, después de señalar que lo realizado por la fenomenología no tiene comparación con lo hecho por ninguna otra escuela filosófica de reciente creación, afirma que fuera de Husserl: “sólo yo y Heidegger hemos ofrecido un tipo sólidamente definido de fenomenología y líneas fundamentales de una estruc-

fenómeno de la vida en la que no hay “ninguna objetivación, ninguna intuición objetiva, sino más bien un co-andar (*Mitgehen*) de la vida en sí misma”, señala entre paréntesis “excelente en Scheler!” (Heidegger 1993a:161). Cf. También en GA 56-57 (Heidegger, 2005a: 104-105).

12. En el semestre de verano de 1920 dice: “da la impresión de que para Scheler la fenomenología es algo para ‘hacerse católico’ (*etwas zum Katholischwerden*)” (Heidegger 1993b: 32).

13. Sobre todo en el curso de verano de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger, 1988).

14. Publicado originalmente en: Philipp Witkop (ed.): *Deutsches Leben der Gegenwart*, Wegweiser-Verlag, Berlin 1922, pp. 129–224. Posteriormente en *Gesammelte Werke*, vol. 7 (Scheler, 1973).

tura sistemática de la filosofía” (Scheler, 1973a: 330). Que Scheler en 1922 había penetrado con agudeza en la originalidad del joven profesor en Friburgo, se hace patente en la mención de las líneas fundamentales de esta nueva filosofía: el giro ontológico, el giro a la filosofía de la vida, el giro histórico, el giro relativamente pragmático, el giro antropológico, el giro a lo concreto, el giro a la ontología aristotélica pero en ruptura con la ontología antigua, la inauguración de una fenomenología hermenéutica, el rechazo a la filosofía racional de occidente (desde los griegos). También menciona sus influencias más relevantes: Kierkegaard, el protestantismo, Scheler, Jaspers, Dilthey, Graf Yorck (Scheler, 1973a: 330s).

La pretensión de Scheler de que el nombre de Heidegger aparezca junto al suyo al mencionar el surgimiento de una nueva línea fenomenológica, seguramente ya no representaba en 1922 algo muy significativo para el filósofo de Meßkirch, el cual desde inicios de 1920 sentía haber alcanzado una independencia intelectual de la que se mostraba muy satisfecho¹⁵ hasta el punto de creerse capaz en ese momento de posicionarse críticamente frente a Husserl.¹⁶ Además de este sentido de independencia, el

15. Ello no significa que esta referencia de Scheler, uno de los filósofos más importantes de Alemania de aquellos años, le haya sido indiferente. En noviembre de 1922 le envía un ejemplar de este texto a Karl Jaspers, muy probablemente con la intención de que éste repare en ese hecho, algo que, por la respuesta recibida días después, no sucedió (Cf. Martin Heidegger/Karl Jaspers, 2003: 30-32).

16. En una carta a su esposa Elfride habla de los logros alcanzados en “su” filosofía. “Mi trabajo —afirma Heidegger— marcha bien, estoy estudiando sistemáticamente a Bergson y

distanciamiento o desafección de Heidegger respecto de Scheler pudo haberse acentuado por su deseo de abandonar la atmósfera católica en la que se había formado y en la que el filósofo de Munich aún se seguía reconociendo,¹⁷ y también por la influencia de Jaspers.¹⁸

Este distanciamiento, sin embargo, no es motivo suficiente para ignorar el enorme interés que despertó la obra de Scheler en el joven Heidegger, la profunda afinidad espiritual entre ambos o el más que posible influjo del primero en la filosofía de éste. Más allá de la diferencia generacional y de las críticas del filósofo de Meßkirch sobre Scheler (que van *in crescendo* desde 1920) son varias las coincidencias que aquél pudo hallar en éste: además de

quisiera continuar con Jaspers. Me siento tan libre y creativo que he llegado ahora a una posición clara frente a Husserl...” (Heidegger, 2008: 118).

17. Este deseo de distanciarse del catolicismo va cobrando forma desde 1918: “Toda mi indecisión anterior, mi hipocresía y casuística no son más que consecuencia obligada de mi educación hipercatólica, con la que —por otra parte— siempre me propuse romper, aunque sin contar con los medios para hacerlo... La cuestión radica en la íntima esencia de libertad del sistema católico, en su despotismo de la conciencia que se presenta como piedad. Hoy todo esto me resulta clarísimo” (Heidegger, 2008: 95).

18. En la relación epistolar con Heidegger, Jaspers muestra abiertamente su posición crítica frente a Scheler. “Veo cosas oportunas [refiriéndose al libro de Scheler *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* que Heidegger le había regalado pocos días antes], pero en conjunto me parece superficial, no en la técnica de trabajo, lo que no importa, sino en la vida. Ignora las distinciones de nivel. Mezcla todo en una misma masa” (Martin Heidegger/Karl Jaspers, 2003: 31).

haberse formado en ámbito católico, ambos inician sus estudios en un ambiente cultural e intelectual condicionado por el auge de las ciencias positivas y por el rechazo a la metafísica, posicionándose los dos en contra de una filosofía concebida bajo tales presupuestos, el primero a través de la noología de Eucken, el segundo, a través del neokantismo de Rickert, para asumir después la fenomenología como una vía capaz de alcanzar aquello que se ofrece de modo inmediato e intuitivo, desembocando ambos, tras el estudio de Bergson y de Dilthey, a una propuesta propia caracterizada por el intento de determinar la esfera originaria (prelógica y preteórica) desde la cual debía realizarse la reflexión filosófica.

2. DE LA PSICOLOGÍA A LA METAFÍSICA: *LOS ÍDOLOS DEL AUTOCONOCIMIENTO*

La primera referencia de Heidegger a la obra de Scheler se realiza de modo implícito en el curso de verano de 1919 (*Kriegsnotsemester*) cuando habla de la “total desorientación del realismo crítico en relación al fenómeno de la percepción del yo ajeno (*Fremdwahrnehmung*)” (Heidegger, 1987:86-7), fenómeno que el filósofo de Munich había tratado en su *Sympathiebuch* de 1913. En el curso de invierno de 1919/1920 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) aparece de modo explícito el nombre de Scheler:¹⁹ “[el fenómeno] de la vida (*Leben*) como superación del proble-

19. Todas las citas se encuentran en el Apéndice A titulado “Rekonstruktion des Schluß teiles der Vorlesung aus Heideggers eigenen Aufzeichnungen” (Heidegger 1993a: 161, 197, 198). Existe una reciente versión en español de este curso cuyo traductor es Francisco de Lara. (Cf. Heidegger, 2014).

ma del método: ninguna objetivación, ninguna intuición del objeto, sino un acompañamiento de la vida en sí. Experimentar, entramado de vivencias, sentido de la existencia y realidad de actos vivenciales —Persona [cf. Excelente en Scheler!]²⁰ Y más adelante, remitiéndose nuevamente al *Sympathiebuch*, afirma: “Coejecución (*Mitvollzug*) de los actos vivientes en la significatividad, “co”-carácter (*Mit-Charakter*) de la significatividad; pero sin basarse en la comunicación en la que el “con” se daría en una donación fenoménica. (Scheler, *Sympathiegefühle*)”²¹ En una carta del 23 de marzo de 1920 a Karl Löwith, vuelve Heidegger a expresarse positivamente de Scheler: “por cierto, hace algún tiempo leí *Ídolos* de Scheler (refiriéndose a *Die Idole der Selbsterkenntnis* de 1912), y veo qué tan fuerte está influenciado por Bergson —y qué fuerza tan positiva se esconde en él”²² Una última referencia que nos inte-

20. “Die Steigerung dieses vollen Phänomens des Selbstweltlebens - Ausformung seines Bezugsreichtums (Sphäre der Selbstgenügsamkeit); Phänomen der ‘Selbstgenügsamkeit’ und des Lebens als Übergang zum Methodenproblem: keine Objektivierung, keine Objektanschauung, sondern Mitgehen des Lebens in sich selbst. Erleben, Erlebniszusammenhang, Sinn der Existenz und Wirklichkeit der Erlebnisakte - Person [vgl. Ausgezeichnetes bei Scheler!]” (Heidegger, 1993a:161).

21. “Mitvollzug der in der Bedeutsamkeit spezifisch lebenden Akte - »Mit«-Charakter der Bedeutsamkeit; nicht aber auf Mitteilung beruhend, in dem das >Mit< zur phänomenalen Gegebenheit käme (Scheler, *Sympathiegefühle*)” (Heidegger, 1993a: 197).

22. Este texto, citado por Ángel Xolocotzi corresponde al epistolario inédito entre M. Heidegger y K. Löwith (Xolocotzi, 2011: 62).

resa destacar aparece en el curso de verano de 1920 titulado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. En el párrafo 17 titulado Informe sobre la filosofía de Dilthey, Heidegger expone la obra del filósofo de Wiesbaden destacando su intento de vincular el acto de pensar con la vida misma —“el pensar es una forma de la vida” (Heidegger, 1993b: 156)— y de concebir las ciencias del espíritu sobre la base de la unidad efectual (*Wirkungszusammenhang*) de una época o de una generación que en última instancia se arraiga en la vida del individuo. El dinamismo de esta realidad individual se explica no a partir del predominio de una facultad sobre otra, sino como una relación interna de unidades vivenciales (*Erlebniszusammenhänge*), es decir, como una “totalidad de procesos” (*ein Ganzes von Vorgängen*) en la cual lo único permanente es el “sí mismo” (*das Selbst*) en correlación con su medio. Tras reconocer el valor que tienen estas intuiciones diltheyanas señala que entre sus contemporáneos, “solo Scheler las ha utilizado” (Heidegger, 1993b: 158). Esta alusión a Scheler nos permite comprender con mayor claridad la opinión tan favorable que mostraba Heidegger en la carta a Löwith por el ensayo *Die Idole der Selbsterkenntnis* en donde aparece precisamente una apropiación scheleriana de la noción de *das Selbst*. Veamos brevemente el desarrollo de esta noción en este ensayo de 1912.

Constata Scheler en este texto que hay una tendencia a utilizar indistintamente las expresiones “percepción de sí mismo” (*Selbstwahrnehmung*), “observación de sí mismo” (*Selbstbeobachtung*) o “conciencia de sí mismo” (*Selbstbewusstsein*). La cuestión que el filósofo alemán se propone al inicio de este ensayo es precisar el significado de “sí-mismo” (*das Selbst*). Si bien el sí mismo refiere al

yo psíquico no necesariamente se muestra en cada acto consciente del yo, es decir, no coincide siempre con el objeto intuido de la percepción interna, tal como Theodor Lipps erróneamente lo sugiere. Posee más bien carácter pre-intuitivo y pre-objetivo. Ello se aprecia en aquellos procesos psíquicos que son ajenos al yo, como las obsesiones, que se presentan bajo el signo de la compulsividad o la coacción; o también en aquellos otros, indiferentes al yo, que se aprecian cuando, por ejemplo, pensamos algo “sin saber si es nuestro propio pensamiento o es sólo fruto de una lectura; tener un sentimiento sin saber si es nuestro sentimiento o uno que nos ha sobrevenido por contagio psíquico (*psychische Ansteckung*)” (Scheler, 2003: 38). Este argumento, muy valioso a los ojos de Heidegger como se apreciará más adelante,²³ se desarrollará con mayor profundidad en el apéndice final del *Sympathiebuch* titulado “Sobre el fundamento de la asunción (*Annahme*) del yo ajeno” (Scheler, 1913: 118-148), en el que esta ilusión es presentada junto a otra: atribuir un pensamiento o un sentimiento nuestro al pensamiento o sentimiento de otro, como sucedía en el Medioevo cuando se intentaba

23. Además de las referencias implícitas y explícitas ya citadas de los años 1919 y 1920 en las que Heidegger habla de la *Sympathiegeföhule* de Scheler, podemos también mencionar una referencia a éste en el curso de invierno de 1921/1922 titulado *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en la que aparece esta cuestión implícitamente cuando se plantea el problema de cómo conocer a San Pablo sin conocer su “mundo circundante” (*Umwelt*). “Hay que recordar una dificultad metodológica más. Podría decirse que es imposible o sólo posible con restricciones colocarse en la situación exacta de San Pablo. Pues no conocemos su mundo circundante [...] La concepción de Scheler se acerca al máximo a lo correcto, si bien está en gran medida gravada por su teoría del conocimiento” (cf. Heidegger, 2005b: 118).

ver en la obra de los filósofos antiguos los propios pensamientos (Scheler, 1913: 126).

Sin embargo, la percepción interna puede alcanzar el sí mismo no directamente, sino a través del examen del cuerpo propio (*Leib*) o a través de vivencias propias. “Si examino mis brazos, piernas, manos, me percibo en todo ello ‘a mí mismo’ de igual modo como si a través de vivencias o sentimientos mirara mi ‘sí-mismo’” (Scheler 2003: 38). En tal sentido, aquello con lo que la percepción del sí mismo se opone no es la percepción externa, sino la percepción de los otros (*Fremdwahrnehmung*). Esta “oposición” sólo puede pensarse a partir de un “flujo indiferente de vivencias”.²⁴ En efecto, si hemos hablado de la posibilidad de caer en la ilusión de pensar que es mío algo que en realidad es de otro o pensar que es de otro algo que es mío, es porque en el origen de la vida psíquica está este flujo indiferenciado –que es el sí mismo– en el que no cabe diferencia alguna entre el yo y el tú, entre el yo y los otros.

Tras estas consideraciones, Scheler intentará, en una línea cercana a la psicología descriptiva de Dilthey, redefinir lo psíquico y el modo de acceder a esta dimensión en ruptura con aquella definición ofrecida por la psicología experimental. “‘Lo psíquico’ —afirma el filósofo bávaro— es un modo de ser genuino —no un contenido de existencia especial, sino una forma de existencia (*Form des Daseins*) a la que según la conexión de esencias de la forma de acto y de la forma de existencia (*Daseinsform*)

24. “Ein indifferenter Strom der Erlebnisse” (Scheler, 1913: 127). En la segunda edición de este libro Scheler modificará un poco esta expresión: “ein *in Hinsicht auf Ich-Du indifferenter Strom der Erlebnisse*” (Scheler, 1973: 240).

también le corresponde una forma particular de intuición” (Scheler 2003: 45). Es a partir de esta delimitación de lo psíquico que puede establecerse una distinción entre engaño y falsedad. En efecto, constatar que el contenido de mi pensamiento no procede de mí, sino, por ejemplo, de la lectura de un libro, implicaría únicamente que el juicio “esta idea es mía” es falso, pero en ningún caso la desaparición del fenómeno mismo o del contenido de lo pensado. Desde esta perspectiva, queda refutado el privilegio que se le concedía tradicionalmente al juicio afirmativo como única forma de acceder a lo real. Hay también un modo de acceso al ser desde la dimensión prejudicativa del “mundo circundante” (*Umwelt*). Así, por ejemplo, al psicótico el mundo se le aparece “como una suma de medios cambiantes de excitación en los sentimientos y especialmente en los sentimientos del cuerpo propio a nivel de los sentidos. El mundo (*Welt*) le es aquí realmente dado [...] como su ‘representación’ (*Vorstellung*)” (Scheler 2003: 86). A diferencia del juicio que sólo admite una determinación de lo real, el engaño o la ilusión puede admitir una pluralidad de estados de cosa y una pluralidad de estratos de ser que se captan en una esfera prejudicativa y prélogica (*prälogischen Sphäre*) (Scheler, 2003: 32). “El fenómeno ‘hay aquí algo real’ —afirma Scheler— también puede estar allí sin que esté presente un determinado contenido de imagen (*Bildinhalt*), un determinado ‘qué’” (Scheler, 2003: 89).

Sin embargo, lo psíquico es sólo “una materia del ser en general” (*eine Materie des Seins überhaupt*), una forma de la existencia (*eine Form des Daseins*). Sería un error pensar que el ámbito de lo fenoménico (*Phänomenalen*), es decir, de aquello que nos es dado de modo inmediato e intuitivo se reduzca al fenómeno psíquico, como también

afirmar que lo físico se relaciona con actos de pensamiento. Es más bien a través de la percepción externa que lo físico se muestra, constituyendo junto con la percepción interna las orientaciones fundamentales que nos introducen al ámbito fenoménico. El reconocimiento de los límites de la perspectiva psicológica se traduce en Scheler en la necesidad de un pensamiento que apunte a una instancia más originaria y radical sobre el cual reposan todas las direcciones de acto (*Aktrichtungen*): el ser del acto (*Akt*), de la ejecución (*Vollzug*) (Scheler 2003: 48).

3. ELEMENTOS SCHELERIANOS EN EL *KRIEGSNOTSEMESTER* DE 1919

Tras los comentarios favorables de Heidegger hacia Scheler de 1919 y comienzos de 1920, se produce un progresivo distanciamiento y una posición crítica hacia éste que alcanzará su punto culminante en el curso de verano de 1923 “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” (Heidegger, 1988). Sin embargo, en el curso de verano de 1925 “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo” (Heidegger, 2006), esta situación cede paso a una valoración más positiva y mesurada de la obra del filósofo bávaro.²⁵ Además de señalar a Scheler como el artífice de la

25. François Jaran y Eduardo Muñoz también son de esta opinión: Dice Jaran: “Bien que dans l’ensemble des textes de Heidegger, Scheler soit souvent la cible de la critique adressée à l’anthropologie philosophique, un rapprochement semble s’opérer à partir de l’été 1925 alors que Heidegger manifeste un certain intérêt pour cette interrogation particulière sur l’homme” (Jaran, 2010: 58). Por otro lado afirma Muñoz: “es posible constatar más tarde un cambio significativo en la interpretación heideggeriana

introducción de Bergson en Alemania (Heidegger, 2006: 123) y de reconocerlo junto con Husserl como el principal representante de la fenomenología con obras tales como *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, *Los ídolos del autoconocimiento* y *Sobre la fenomenología de los sentimientos*,²⁶ define su filosofía en estrecha relación con la de Dilthey, pensador de máxima importancia para Heidegger en el rumbo decisivo asumido por la filosofía contemporánea. Si bien este vínculo entre Scheler y Dilthey ya había sido mencionado en el curso de verano de 1920, aquí es desarrollado con mayor profundidad. El mérito de Dilthey consistió en inaugurar una nueva forma de aproximarse al hombre que, a diferencia de las ciencias positivas que lo contemplaban a partir de premisas hipotéticas y leyes universales, lo comprende “como persona viva, en acción en la historia” (Heidegger, 2006: 150). La exigencia de alcanzar esta dimensión propició el surgimiento de una nueva psicología —“psicología

sobre el pensamiento filosófico de Scheler, en el sentido de un reconocimiento parcial y limitado de la antropología filosófica scheleriana. Ello acontece en *Ser y tiempo* (1927), pero también en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925)” (Muñoz, 2013: 15).

26. En el segundo volumen [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*] apareció (en parte ya en el primero) el segundo trabajo de importancia fundamental, el ensayo sobre el “formalismo en la ética y la ética material de los valores”, de Max Scheler; contiene largas secciones de observaciones fundamentalmente fenomenológicas que van más allá del dominio particular de la ética. Hay que llamar, además, la atención sobre los ensayos reunidos de Max Scheler, especialmente sobre el volumen *Über die Idole der Selbsterkenntnis* y también *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (Heidegger, 2006: 125).

personalista”, en expresión de Heidegger (2006: 150)— que en tanto ciencia de la conciencia se proponía “ver” la vida como esfera básica de la historia. Aunque este planteamiento logró dar una relevancia inédita a la realidad histórica y ofrecer nuevas vías para la comprensión del hombre, no planteó, según Heidegger, la cuestión de modo radical al limitar sus posibilidades al ámbito del conocimiento (2006: 34). ¿Pudo la fenomenología llevar a término aquello que Dilthey entrevió pero no planteó con radicalidad, es decir, la explicación de “cómo se da la existencia humana en la experiencia específicamente personal, cómo se procura determinar a partir de ella el ser de los actos y el ser del hombre” (Heidegger 2006: 151)? Según Heidegger, el ser de los actos del hombre para la fenomenología quedará vinculado a la experiencia primordial de la conciencia pura caracterizada por su determinación teórica. Aún cuando reconoce la necesidad de ser precavido al momento de criticar a Husserl porque su filosofar “se halla en continuo movimiento”,²⁷ afirma que, en lo fundamental su obra ha quedado atrapada en esquemas tradicionales: remite la cuestión del ser de los actos al problema de la constitución; se aproxima a la persona a través de la reflexión inmanente de las vivencias; finalmente, sigue asumiendo la definición tradicional del hombre como *animal rationale*. Concluye así: “Husserl no va más allá que Dilthey. Por el contrario, yo diría, al

27. Y añade: “Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación [...]. Lo que sí puedo señalar es que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor” (Heidegger, 2006: 155).

menos así lo intuyo, que si bien Dilthey no planteó la cuestión del ser (tampoco tenía los medios para hacerlo), en él, sin embargo, se siente viva la tendencia hacia dicha cuestión” (Heidegger 2006: 160).

El párrafo que Heidegger dedica al análisis del pensamiento de Scheler, a pesar de ser crítico en su conjunto, llama la atención por el tono conciliador y comprensivo que acompaña a su intento de mostrar la afinidad entre ambos.

Gracias a la fuerte influencia de Bergson y de Dilthey —afirma el filósofo de Meßkirch—, aun dentro del planteamiento tradicional, se acerca a la cuestión que a nosotros nos ocupa, y lo hace al destacar explícitamente la peculiaridad del ser persona, así como también al definir las vivencias, los actos y el yo sin querer saber nada de la orientación de Husserl, específicamente encuadrada en una teoría de la razón” (Heidegger 2006: 160).

Dando muestras de un conocimiento preciso y agudo de la obra de Scheler, tras varias citas en las que queda clara la idea de que la persona es una unidad del vivir y en ningún caso una substancia o cosa, se remite Heidegger al argumento que considerará central en esta obra: la búsqueda de una instancia originaria y radical desde donde se definan los actos y el ser de la persona o dicho en otros términos, el paso de lo psicológico a lo ontológico. Aun cuando esta búsqueda no se haya traducido en una reflexión positiva sobre el ser de los actos y de la persona (Heidegger, 2006: 162), señala el filósofo de Meßkirch que:

[...] probablemente sea Scheler el que hoy en día bajo la influencia de Bergson haya llegado más lejos dentro de esta cuestión. Esas ideas se hallan expuestas, ciertamente de

modo muy disperso, en la *Ética* del segundo volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, también en su escrito *Los ídolos del conocimiento de uno mismo* (Heidegger 2006: 163).

La referencia final a *Die Idole* no es casual. La propuesta diltheyana de una psicología nueva hallaba en este ensayo una respuesta positiva por parte de Scheler y al mismo tiempo una réplica en una dirección que Heidegger va a hacer suya: el paso de lo psíquico al ser. Es en el curso de verano de 1919 (*Kriegsnotsemester*) donde Heidegger buscará posicionarse frente a la nueva psicología de Dilthey en un intento semejante al que ya había realizado Scheler en 1912 en *Die Idole*. Aunque no aparecía en este curso el nombre de Scheler explícitamente, la referencia a la teoría de la *Fremdwahrnehmung* en la segunda parte del curso permite pensar que los argumentos esgrimidos tanto en *Die Idole* como en el *Sympathiebuch* influyeron en la propuesta que ofrecerá Heidegger respecto a un método capaz de explicitar la esfera originaria de la vida.²⁸ Precisamente, en el párrafo 12, el último de la primera parte, se pregunta Heidegger: “¿Me encuentro en lo psíquico en la esfera originaria? ¿Se halla aquí el verdadero origen?” (Heidegger, 2005a: 72). Antes de dar una respuesta a esta cuestión, ofrece una definición de lo psíquico muy en la línea diltheyana. Lo psíquico se caracteriza por una inquietud originaria, por un estado cambiante de procesos que discurren en el tiempo pero unidos a la vez por una

28. “Aquí no se debe seguir discutiendo sobre la total desorientación que muestra el realismo crítico frente al fenómeno de la “percepción del otro” (*Fremdwahrnehmung*) (Heidegger, 2005a: 104-105).

conexión objetiva en un entramado de acontecimientos que no pueden descomponerse atómicamente en procesos ni hechos elementales como si fueran los elementos básicos de lo existente (Cf. Heidegger, 2005a: 72).²⁹ El acceso a la esfera material de lo psíquico se realiza en el sumergimiento directo e inmediato en los hechos mismos, nunca a través de la mediación de alguna teoría. Es precisamente a partir del modo peculiar de sumergirse en ese entramado que la psicología puede explicitar la vida aquí experimentada a través de un trabajo descriptivo. Ahora bien, si a través de lo psíquico me inserto en la esfera originaria de la existencia, ¿significa que la filosofía debe identificarse con la psicología descriptiva? ¿Es esta nueva ciencia la que realiza la “historización de lo categorial” que Heidegger proponía como una tarea a resolver en su escrito de habilitación? (Xolocotzi, 2007: 32). El problema que plantea una ciencia fundada en la descripción es que la descripción misma es un hecho psíquico y, como tal, sólo es una parte de aquella esfera material en devenir que “no para nunca de añadir y engarzar hechos siempre nuevos” (Heidegger, 2005a: 61). En este punto de la argumentación, Heidegger introduce “abruptamente”, como diría Jean Greisch (Greisch, 2000: 41), una experiencia surgida desde la esfera material de vivencias a través de esta pregunta: “¿Se puede hablar de una única cosa si sólo hay cosas? En este caso no habría absolutamente ninguna cosa; ni siquiera [podríamos decir que] hay *nada*, porque con

29. Scheler lo había planteado así en *Die Idole*: “la originaria multiplicidad anímica (*seelische Mannigfaltigkeit*), tal como es hallada en todo acto cualquiera de la percepción interna [...] representa una multiplicidad en al cual ya no hay ningún “ser separado” más” (Scheler, 2003: 100).

la total supremacía de la esfera material no se puede dar un ‘hay’ (*es gibt*). ¿Se da el ‘hay’?” (2005a: 73). Con esta pregunta Heidegger está ya realizando el paso de lo psíquico a un orden distinto y más originario de la existencia; a una vivencia en la que las “cosas” y los “estados de cosas” a pesar de no darse –puesto que el “darse” implica una aproximación objetivante de lo preguntado (2005a: 107)– propician una significación de lo “no dado” o lo no manifiesto que puede enunciarse así: “hay algo en general” (*es etwas überhaupt gibt*) (2005a: 82). En esta vivencia interrogativa no se encuentra un yo determinado, sino “única y exclusivamente ‘la vivencia de algo’, el ‘vivir dirigiéndose hacia algo’” (2005a: 83). “Precisamente — afirma Heidegger— porque el sentido de la vivencia (en torno a la pregunta: ¿hay algo?) no mantiene ninguna relación con el yo (conmigo como siendo tal o cual), el yo y la, de alguna manera, necesaria referencia al yo quedan fuera del alcance de la simple observación” (Heidegger, 2005a: 83). Es aquí donde el análisis de Heidegger deja sentir ecos de la teoría scheleriana de la *Fremdwahrnehmung* en la que el sí mismo se definía como el “flujo de vivencias indiferente respecto al yo-tú” en el que tiene lugar aquel tipo de vivencia que “se ‘da’ simplemente, sin darse aún ni como propia ni como ajena” (Scheler, 1913: 126).³⁰ Heidegger encuentra en Scheler a un aliado poderoso no sólo ante “la total desorientación que muestra el realismo crítico frente al fenómeno de la ‘percepción

30. Un dato que refuerza esta idea lo ofrece Michalski cuando señalala que en la página 127 del *Sympathiebuch*, Heidegger subrayó la frase “sondern ein indifferenter Strom der Erlebnisse fließt ‘zunächst’ dahin” y escribió en una nota marginal “das faktische Leben!” (Michalski, 1997: 96).

del otro' (*Fremdwarnehmung*)" (Heidegger, 2005: 104-105), sino fundamentalmente ante el reto de superar el pseudo-problema filosófico planteado desde tales presupuestos de cómo alcanzar el mundo exterior. Así como el "flujo indiferenciado de vivencias" implica la asunción del yo ajeno antes de cualquier distinción objetiva yo-tú, así también "la vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad" (Heidegger, 2005a: 111). La respuesta heideggeriana a la división tradicional entre verdad y ser, y a la solución ofrecida por el realismo de vincularlos a través del juicio, se ofrecerá en 1919 a partir de una implicación originaria y preteórica del *Dasein* en la verdad del ser. Estamos ya en la verdad del ser. Scheler está en esta coordenada.

BIBLIOGRAFÍA

- Frings, M.S. (1969): *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*. Phaenomenologica, vol. 32, The Hague: Springer.
- _____ (1971): "Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlaß Max Schelers", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 25, H. 2.
- Greisch, J. (2000): *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris: Cerf.
- Heidegger, M. (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*, *Gesamtausgabe*, vol. 21, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff (SS 1925)*, *Gesamtausgabe*, vol. 20, Frankfurt am Main: Klostermann.

- _____ (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS 1919, SS 1919), *Gesamtausgabe*, vol. 56-57, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (WS 1922/23), *Gesamtausgabe*, vol. 63, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1990): “In memoriam Max Scheler”, en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1993a): *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-1920), *Gesamtausgabe*, vol. 58, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1993b): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), *Gesamtausgabe*, vol. 59, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1995): “Einleitug in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/21; SS 1921; 1918/19), *Gesamtausgabe*, vol. 60, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder.
- _____ (2005): *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscateuscu, Madrid: Siruela.
- _____ (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza.
- _____ (2007): *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan José García Norro, Madrid: Síntesis.

- _____ (2008): *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfriede 1915-1970*, Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2014): *Problemas fundamentales de fenomenología*, Francisco de Lara (trad.) Madrid: Alianza.
- Heidegger, M./Jaspers, K. (2003): *Correspondencia (1920-1963)*, trad. Juan José García Norro, Madrid: Síntesis.
- Henckmann, W. (1998): *Max Scheler*, München: Verlag C.H. Beck.
- Jaran, François (2008): “Una metafísica como remedio a la ‘desolación total de la situación filosófica’ de los años 20 (Martin Heidegger/Max Scheler)”, en *Pensamiento*, vol. 64, n. 241.
- _____ (2010): *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest: Zeta Books.
- Michalski, M. (1997): *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Muñoz, Enrique (2013): *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada*, Pamplona: Cuadernos Anuario Filosófico.
- Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- Scheler, M. (1913): *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Max Niemeyer: Halle.
- _____ (1915): “Die Idole der Selbsterkenntnis”, en *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. 2, Leipzig: Weisser Bücher.

- _____ (1973): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Bern/München: Francke Verlag.
- _____ (1973): *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Bern/München: Francke Verlag.
- _____ (1976): *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, vol. 9, Bern/München: Francke Verlag.
- _____ (2003): *Los ídolos del autoconocimiento*, trad. Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme.
- Xolocotzi, A. (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Madrid: Plaza y Valdez.
- _____ (2011): *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México DF: Itaca-BUAP.

LOS TEMPLES DE LA FILOSOFÍA. SOBRE LA AFECTIVIDAD HISTÓRICA DEL PENSAR

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

I. INTRODUCCIÓN

En la que es considerada su segunda obra central, *Aportes a la filosofía*, Heidegger indica lo siguiente: “Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral del temple fundamental. Falta el temple fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras” (Heidegger, 1989: 21). Pero ¿no acaso la filosofía ha sido considerada desde antaño el trabajo por excelencia de la razón? ¿No representa la filosofía el terreno más neutral que podemos encontrar?

En la lección del semestre invernal de 1937-38, Heidegger inicia su escrito relacionando la esencia de la filosofía con la afectividad. De inmediato surge la pregunta de si acaso la filosofía puede ir de la mano con el temple de ánimo. Heidegger responde:

En efecto, pues precisamente cuando, y por eso, la filosofía permanece como el pensar más riguroso en la sobriedad más pura, ella surge desde un temple supremo y se mantiene en él. La pura sobriedad no es nada, cuanto menos la falta de temple, tampoco la mera frialdad del concepto petrificado. Más bien, la pura sobriedad del pensar es en el fondo solamente el mantenerse más riguroso del temple supremo, esto es, aquel que se ha abierto al único hecho aterrador: que el ente es y no más bien no es (Heidegger, 1992: 1-s.).

Sin embargo, la sobriedad más pura que caracteriza a la filosofía ha sido identificada tradicionalmente como la razón. Parecería entonces que “todo mundo considera correcta la afirmación de que la filosofía es un asunto de la razón” (*Ratio*) (Heidegger, 1956: 9). Si uno cuestiona o se opone a esta afirmación, de inmediato recae en la contraparte: lo irracional. Sabemos que a un modo de hacer filosofía tradicional corresponde la necesidad de tomar partido en uno u otro ámbito.

No obstante, en esta concepción se halla una presuposición pocas veces cuestionada: la plena identificación de lo filosófico con lo racional. A partir de ahí se ha establecido el patrón para designar ámbitos no racionales. Y precisamente ahí encontramos la región de los sentimientos y templos de ánimo. Estos han sido ubicados como lo que corresponde al ámbito irracional. Frente a ello Heidegger cuestionaba ya desde *Ser y tiempo* tal identificación y unos años más tarde, en una de las versiones de “El origen de la obra de arte” así lo resume:

Pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en *ratio* y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional (Heidegger, 1957: 14).

Gran parte de la tradición occidental se ha encargado de difundir que el ámbito de la afectividad es un terreno poco claro que debe ser iluminado o dominado por aquello que aprehende mejor la claridad. Y esto, desde Platón, ha sido pensado como *logos*. Tal determinación fungirá de base para cualquier posibilidad filosófica y en su recorrido histórico será aprehendida ya en la moderni-

dad de modo específico como *ratio*, cuya *lumen naturale* alumbraba cualquier intento del pensar. Así, la modernidad mantiene un hilo congruente con la determinación metafísica de la filosofía occidental. Más allá de los posibles desvíos en torno al contenido en esta tradición, como puede ser el caso de “las razones del corazón” de Pascal, es palpable que el cuestionamiento radical a este modo de filosofar será llevado a cabo por Nietzsche en el siglo XIX y posteriormente por Heidegger en el siglo XX.¹

Ya en un fragmento de otoño de 1887 Nietzsche indicaba que “en lugar de ‘teoría del conocimiento’ *una doctrina perspectivista de los afectos*” (Nietzsche, 2006: 237), y en un fragmento de primavera de 1888 señalaba lo siguiente “la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos [...]” (Nietzsche 2006: 534). Por su parte Heidegger retomará, aunque por otra vía, lo señalado por Nietzsche respecto de los afectos y ya en *Ser y tiempo* los ubicará como un modo de apertura de la existencia, la cual no es otra cosa que el modo de ser de la vida humana. Así, queda claro para Heidegger que toda comprensión en el mundo se lleva a cabo afectivamente, no hay neutralidad afectiva ni en la apertura de mundo ni en el comportamiento con los entes intramundanos. Si esto es así y la filosofía no es otra cosa que un determinado comportamiento, entonces también en ella interviene la afectividad. Tal punto de partida se man-

1. Con esto me refiero concretamente a un esquema metódico que encuadra el papel de la afectividad en el marco general de la metafísica, la cual, tanto para Nietzsche como para Heidegger no es vista respecto de un contenido específico, sino como el modo preeminente en el que se ha llevado a cabo la filosofía en Occidente.

tendrá a lo largo de su obra y posteriormente adquirirá un carácter no meramente existencial, como ocurre en *Ser y tiempo*, sino histórico, al ser vista la filosofía a la luz de la historia del ser. En este sentido, la afectividad no se restringe a señalar el carácter de apertura de la existencia, sino que nombra aquel ámbito en donde se despliegan los motivos centrales para el filosofar correspondiente. La tesis que Heidegger sostendrá es entonces que el acaecer histórico de la filosofía occidental no es neutral, sino que ahí se despliegan templos históricos que corresponden al pensar epocal respectivo.

A continuación haré referencia a tres épocas históricas importantes en la tradición filosófica occidental. Son tres momentos que han sido iniciales al haber puesto en marcha modos de pensar específicos: el inicio griego, el inicio cristiano y el inicio moderno. Se trata de tematizar tres modos en los que ha iniciado la filosofía occidental y su correspondiente templo. Si Heidegger acierta en lo indicado al inicio de este escrito, entonces todo pensar fundamental debe ser descubierto en correlación con el templo que lo determina. Así, cada uno de estos inicios estará pues codeterminado por un templo a partir del cual se podrían develar los motivos centrales del pensar correspondiente.

2. LA PROVENIENCIA DEL FILOSOFAR: *THAUMAZEIN*

Platón en el *Teeteto* y Aristóteles en la *Metafísica* refieren a este origen. Platón dice: “[...] experimentar eso que llamamos la admiración (*to thaumazein*) es muy característico del filósofo. Éste y no otro es el origen (*arché*) de la filosofía” (Platón, *Teeteto*, 155d). Aristóteles por su parte

indica: “En efecto, mediante la admiración (*to thaumazein*) los hombres, tanto ahora como antes, comenzaron (*heraxto*) a filosofar” (Aristóteles, *Met.*, 982b).

La proveniencia de la filosofía es, pues, una proveniencia griega que tiende a verse y despacharse muy rápidamente: el *thaumazein*. Éste es el *arché* de la filosofía, como Heidegger destaca (Heidegger, 1956: 38). El término *arché* no indica solamente eso de donde algo sale y que luego puede ser superado, sino que el *arché* se mantiene en lo originado, en lo surgido. Que esto lo pensaban los griegos así, lo indica el otro sentido fundamental del verbo *archein*: dominar, gobernar (Heidegger, 1956: 38). El *pathos* que da pie al filosofar es algo que lo sostiene y domina. En este sentido, el dominio originario de la filosofía se da por el *pathos*, es un *dominio patético*.

Aún si discutiéramos sobre la traducción adecuada de *thaumazein* veríamos que es un *pathos* peculiar que de ninguna forma se identifica ni con la simple curiosidad, ni con el maravillarse, ni con la admiración, ni con la fascinación.² La curiosidad va de una cosa a otra insaciablemente. Su camino no busca el fondo sobre el que ocurre lo particular, ni el modo de darse de ello. El respecto que importa a la curiosidad es un contenido indeterminado que busca determinación. Si se determina el contenido de algo, entonces se busca otro contenido que intente saciar la sed de información que le es propia a la curiosidad. Por su parte, aquello ante lo que nos maravillamos es algo que sale de la cotidianidad familiar en la que nos movemos. Frente a lo cotidiano lo que nos maravilla o sorprende nos ubica en un estado de áni-

2. El siguiente análisis se apoya en lo desarrollado por Heidegger en *GA* 45, pp. 153-172.

mo de no-poder-explicar, de no conocer el fundamento. Sin embargo, eso que nos maravilla o sorprende es algo particular que en su no-ordinariedad se destaca de lo ordinario, pero que puede ser absorbido nuevamente por lo cotidiano. Eso que en cierto momento era extraño pasa a ser nuevamente familiar. La admiración, por su parte, no radica en lo sorprendente sino en el reconocimiento de algo como diferente, como no-ordinario. Sin embargo, las capacidades o características reconocidas están en función de ciertos parámetros que posibilitan el reconocimiento de algo o alguien como no-ordinario. En este sentido, Heidegger indica que lo admirado como extraño es inferior a quienes lo admiran, a los cuales se debe (Heidegger, 1992: 164). La fascinación, por su parte, es un retrotraerse ante algo que en sentido estricto es extraordinario. No obstante, es siempre ante algo que se deja ver con toda claridad como lo otro de lo ordinario. Es una salida de lo ordinario en su máxima expresión. Lo característico de todos estos modos afectivos es que conducen a lo no ordinario pero solamente en su contraposición con lo ordinario. Son estados de ánimo contrapuestos a lo ordinario o común.

Lo asombroso no es, pues, un contenido específico dentro de un horizonte ordinario, sino que es el horizonte mismo y en él el modo de darse de las cosas. A este horizonte los griegos llamaron *kosmos*. *Kosmos* tenía el sentido de orden. Lo asombroso, es pues, el todo como orden. Pero en ese bello orden algo era traído a la presencia. A lo que se enfrentaban se presentaba en cierto modo. A esto le llamaron *physis*. Lo asombroso fue, pues, ante el horizonte ordenador, *kosmos*, y ante el modo de presentarse de los diversos ámbitos de ese ordenamiento, *physis*. Lo asombroso en tanto que *kosmos* y

physis se entiende a partir de su análisis en un asombrarse, en la vivencia o ejecución del asombro. Así pues en el *arché* del filosofar como *thaumazein* tenemos el *kosmos*, la *physis* y el *pathos*.

Ahora bien, en los modos afectivos contrapuestos a lo ordinario, lo no ordinario consiste en un salir de lo ordinario, ya sea en forma momentánea como ocurre en la sorpresa o, en forma extrema, como acontece en la fascinación. Sin embargo, en todos estos casos lo no ordinario se deja ver como algo, en su diferencia con lo ordinario e incluye la posibilidad de ser absorbido por lo ordinario. Es un salir que puede regresar a lo ordinario. En cambio, en el *thaumazein* lo más acostumbrado, lo más ordinario, pasa a ser lo extraño. Lo ordinario pasa a ser extraordinario en sentido radical. Lo más ordinario con relación a lo que vivían los griegos se transforma en lo más extraordinario. Sin embargo, la transformación no consiste en acceder a algo otro, en salir de lo ordinario, sino en que lo más ordinario se convierta en lo más extraordinario de lo ordinario. Y esta conversión peculiar mantiene a lo extraordinario como tal, sin poder ser absorbido por lo ordinario. El *thaumazein* se coloca ante la extrañeza de lo acostumbrado, pero en medio de lo acostumbrado. Este estar-en-medio, este inter de lo acostumbrado consiste precisamente en transformar lo ordinario, lo acostumbrado en extraordinario, en extraño. Es estar en lo acostumbrado, pero a la vez no-estar en ello. Es, pues, un *entre*. Se dirige a lo acostumbrado, pero no ya como tal, sino como extraño, como lo más extraño de todo. Lo acostumbrado es lo acostumbrado en forma diferente.

Pero al hablar del paso de lo acostumbrado a lo extraño, pareciera como si lo acostumbrado fuera ya experimentado como tal. Esto no es así, porque, entonces, lo

acostumbrado ya no sería lo acostumbrado. Lo acostumbrado de lo más acostumbrado se rompe precisamente en el momento en que lo acostumbrado pasa a ser extraño. En ese momento aparece también lo acostumbrado como tal. La tematización es un *inter-es* en tanto es y no es. Es como acostumbrado, pero ya no-es lo acostumbrado, es más bien lo extraño. Y por eso es lo *inter-esante*. No es inter-esante lo que es o no-es, pero lo que es y no-es inter-esa: se mantiene en el inter de la extrañeza de lo acostumbrado. A este inter-es Heidegger le llamará espacio de juego (*Spielraum*): espacio donde el ente como tal y en su totalidad entra en juego, en el juego de su ser (Heidegger, 1992: 169). El *thaumazein* nos coloca pues en una diferencia que, por un lado, nos hace ver lo ordinario como tal y, por otro, nos señala lo extraordinario del horizonte y del modo de presentarse de lo ordinario. Tal colocación indica dos cosas: por un lado al marcar una diferencia radical da la posibilidad de ordenamiento. El término romance “dis-posición” indica precisamente eso: una ordenación de lo puesto. Por otro lado, experimentar esa diferencia ordenadora es algo que nos sucede, que padecemos. Precisamente el término *pathos* está en relación con *paschein*: sufrir, padecer, soportar (Heidegger, 1956: 39).

Así, en el primer inicio del pensar con los griegos encontramos una disposición afectiva que concordaba con las posibilidades mismas del filosofar inicial en la tematización del mundo como *kosmos* y su parecer en la *physis*. Sin embargo, en el inicio cristiano del pensar, sintetizado en San Agustín, rige un temple diferente al *thaumazein* griego, San Agustín lo nombra en alguna ocasión “horror trepidante”. Veamos esto.

3. HORROR TREPIDANTE. LA DISPOSICIÓN DEL PREGUNTAR FILOSÓFICO EN SAN AGUSTÍN

San Agustín tiene la pretensión de pensar a Dios. En este sentido él vio claramente que Dios era el *incompactibile*, *inviolabile* e *incompactabile*, pero no sabía “de dónde ni cómo” llegó a esto. Evidentemente vio “que lo corruptible es peor que lo que no lo es, y que lo que puede ser violado ha de ser pospuesto sin vacilación a lo que no puede serlo, y que lo que no sufre mutación alguna es mejor que lo que puede sufrirla” (San Agustín, 2002: 267). ¿Pero cómo se lleva a cabo esta “visión”? ¿Cómo accede Agustín a la diferenciación entre la “realidad” no-estable en contraposición a la “realidad” incorruptible? La “realidad” antes de la diferenciación estaba determinada mediante la *consuetudo*, la costumbre (San Agustín, 2002: 293). Agustín indica cómo “experimentaba” lo que es en la cotidianidad:

“Así, pues, ‘encrasado mi corazón’, y ni aun siquiera a mí mismo transparente, creía que cuanto no se extendiese por determinados espacios, o no se difundiese, o no se juntase, o no se hinchase, o no tuviese o no pudiese tener algo de esto, era absolutamente nada” (San Agustín, 2002: 268).

Aquello que se vivía en relación con las cosas era algo experimentado en la *consuetudo* y como tal no requería de ninguna tematización. Aquí no había ninguna diferencia. La *consuetudo* es indiferente.

Ahora bien, si a la *consuetudo* corresponde la indiferenciación ¿qué puede violentarla? ¿Qué necesidad hay de cuestionarla? En el capítulo 17 del Libro 7 de las *Confesiones* Agustín refiere a una diferenciación que ha llevado a cabo como separación: “y apartó (la poten-

cia racionante) el pensamiento de la costumbre” (San Agustín, 2002: 293). ¿Pero qué motivó este acontecimiento en donde se da por primera vez la distinción entre lo acostumbrado y lo no-acostumbrado? Agustín aclara que la separación entre lo acostumbrado y lo no-acostumbrado solamente es posible con base en una decisión: “que lo inconmutable debía ser preferido a lo mutable” (San Agustín, 2002: 293).

La separación diferenciadora parte pues de una decisión que en una revisión superficial podría pensarse como determinación en la tradición filosófica que llegó a Agustín. La diferencia entre la *doxa* y la *aletheia* en Parménides o la diferencia entre la dimensión ideal y sensible en Platón serían antecedentes que pudiesen haber determinado la visión agustiniana. De hecho, múltiples lecturas hablan del pensamiento de San Agustín como de un “platonismo cristiano”. Sin embargo, la diferencia entre el planteamiento de Agustín y el de sus antecesores no se halla simplemente en un cambio de nombres, sino lo que me parece determinante es la *forma* como se lleva a cabo el impulso para la diferenciación, para el pensar correspondiente. En este sentido, considero que hay que dirigir la mirada a la respuesta disposicional con la que Agustín llega a la diferencia entre lo mutable y lo inmutable. Mediante la determinada disposición del preguntar filosófico de Agustín descubrimos una doble dirección de la diferenciación: por un lado la diferenciación entre lo acostumbrado y lo no-acostumbrado, por otro lado, la diferencia entre el preguntar filosófico agustiniano y los otros inicios del filosofar, si partimos de que todo preguntar filosófico debe ser considerado como un nuevo inicio y no como una mera continuidad de problemas externos. Esta determinada disposición nos mostrará a

la vez una diferencia fundamental con la determinación platónica de lo que es, como veremos.

La doble diferenciación en la disposición del preguntar filosófico de Agustín podemos considerarla por un lado como una *lucha* contra la *consuetudo* y por otro lado como una liberación de lo *teórico*-posible de la tradición. Veamos esto.

La *consuetudo* para Agustín era el modo de enfrentarse con lo que es, sin llevar a cabo ninguna diferenciación entre lo que es y lo que no es, y sin notar la necesidad para una tal diferencia. Pero ¿en qué forma se lleva a cabo esta doble diferenciación de la disposición en Agustín?

En el mencionado capítulo 17 Agustín refiere a la decisión a la que condujo el *praeferendum*. Lo *mutabile* de la *consuetudo* y lo *inmutabile* no son lo mismo. Ya ha ocurrido una diferenciación que ha roto con la indiferencia de la vida acostumbrada. Mediante la decisión ocurre una separación entre los entes mutables y el ser inmutable. ¿Cómo llega Agustín a esto? Él lo narra de la siguiente forma: “Y, finalmente, llegué a ‘lo que es’ en un golpe de vista trepidante” (San Agustín, 2002: 293).

Aquello que es fue alcanzado solamente *in ictu trepidantis aspectus*, en el momento deslumbrador de un vistazo trepidante. *Ictus* viene de *ico, is, icere* y significa “golpe” o “herida”. Por lo regular tiene el sentido de un golpe corto y determinado, por ejemplo el golpe de un relámpago y la acción de “golpear las cuerdas de un instrumento musical”. El latido del corazón también es así caracterizado. Mediante el adjetivo *trepidans* es destacada la experiencia del *ictus*: el golpe no solamente ocurre como uno determinado, sino como un temblor rápido.

En este sentido la experiencia de Agustín fue, como Bernhard Casper acertadamente señala, una experiencia

dramática, la cual deja huellas imborrables. Lo momentáneo de la experiencia no debe ser entendido simplemente como un estado pasajero, sino como un verdadero golpe que condujo a un cambio radical de actitud. La diferencia entre lo mutable y lo inmutable no se obtuvo mediante un sereno asombro, sino mediante un golpe trepidante. La intensidad tan diferenciada de la experiencia afectiva de la diferencia indica un móvil determinado para el preguntar filosófico en Agustín.

Sin embargo pareciera que San Agustín se sigue moviendo en una determinación de lo que es a partir de un modo presencial, cuyo acceso se constituye a partir de la visión. Al hablar Agustín de golpe de vista trepidante se mueve en la dirección abierta por Platón en donde la medida de lo que es, es el aspecto, la idea. La oculo-cracia que ha dominado a la filosofía occidental, parte precisamente de la exigencia de realidad proporcionada por la dimensión ideal. En este sentido concordamos con el neoplatonismo atribuido a Agustín. Sin embargo, la visión para Agustín no reposa en la tranquilidad del aspecto, sino en un golpe trepidante, en una violencia ontológica. Este golpe debilita en cierta forma el poder de la visión para colocar el acento de lo que es en otro sitio. Esto lo indica San Agustín en el capítulo 10, en donde se refiere nuevamente a esta experiencia de la siguiente forma: “Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror” (San Agustín, 2002: 286). *Contremui* es la forma previa de señalar el golpe trepidante.

A nuestra interpretación de la experiencia agustiniana como lucha contra la seguridad de la *consuetudo* indiferente y como liberación de lo teórico-heredado de la tradición hay que añadir que esta experiencia está pensada como una experiencia que acontece en amor y ho-

rror. Con los atributos *amore* y *horrore* San Agustín busca describir el modo determinado de esta experiencia. No es una experiencia que pudiésemos llamar *neutral*, sino que es una experiencia afectiva, una disposición. Aquí no es el lugar para valorar el tipo de afectividad a la que refiere Agustín. Considero que lo determinante consiste en ver que los términos empleados por Agustín refieren a intensos estados de ánimo que impiden comprenderlos, por un lado, como una acción meramente voluntaria y, por otro, como un añadido a la determinación oculocrática de lo que es. La experiencia afectiva descrita por Agustín es el camino que conduce a su preguntar filosófico *quid est*. Que esto no es una afectividad arbitraria lo describe Agustín en una carta a su amigo Romaniano:

Así, pues, cuando, después de haber arrimado el tizón, te separaste, nunca hemos cesado de suspirar por la filosofía ni abandonado el pensamiento de aquel agradable género de vida que proyectamos; el ideal subsistía siempre, si bien para realizarlo andábamos más remisos; con todo creíamos hacer bastante. Y porque todavía no se había levantado la grande llama, que después había de arrebatarnos, creímos que era la mayor aquella que nos inflamaba tan lentamente.

Y he aquí que unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia y, destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llamita, me abrasaron con un incendio increíble, ¡oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo (San Agustín, 1982: 119).

A la dramática descripción de las *Confesiones* debemos añadir la imagen de un *incredibile incendium* de *Contra los académicos*. La *traditio* de los *libri platonici* (*tibi libri*)

derramó solamente algunas cuantas gotas en la llamita (*flammula*) y mediante ello se originó el *incredibile incendium*. En este *incendium* se experimentó la diferenciación entre lo *mutabile* y lo *inmutabile*. El *incendium* es pues, por un lado, el rompimiento de la tradición teórica y, por otro, de la *consuetudo* segura e indolora.

Ahora bien, frente al horror trepidante como temple que marcaba una diferencia central entre el ser pensado como Dios y el ser humano como creado, se presenta un nuevo inicio del filosofar con la propuesta cartesiana que dará pie al pensamiento filosófico de la modernidad. Veamos brevemente el temple que motivó a tal pensar.

4. LA DUDA COMO TEMPLE MODERNO EN DESCARTES

Frente a la determinación griega del ser humano resumida por Aristóteles como *zoon logon echon* y frente a la determinación creacionista medieval, Descartes propone radicalizar el fundamento para dar un nuevo inicio al filosofar. En sus *Meditationes de prima philosophia* (1641) Descartes cuestiona las bases sobre las que se ha desarrollado el conocimiento. El punto de partida inicial es la transformación en el carácter de búsqueda que implica el saber. Desde los griegos se había identificado la búsqueda de saber a partir del no-saber entendido como *ignorantia*. Platón inicia este modo de entender el preguntar, ya que la pregunta por el *qué* busca saber. No saber el *qué* es vivir en el no-saber, en la *ignorantia*. Si se sabe el *ti*, *quid*, entonces se sabe en sentido estricto. Como sabemos, la filosofía occidental tomó esto, entre muchas otras determinaciones de la filosofía platónica, y lo constituyó como el modo central del *philein*. Es decir, la búsqueda debía

hacerse como paso de la *ignorantia* al saber, del no-saber lo que son las cosas al saber lo que son accediendo a su *quid*, a su *quidditas*, a su esencia.

Sin embargo, a partir de la modernidad encontramos una transformación fundamental en torno al carácter de búsqueda. Ahí la búsqueda ya no es pensada como *negatio*, *ignorantia*, sino como *privatio*: no es que vivamos estrictamente en un no-saber, sino que más bien vivimos en la experiencia del error. No es la falta de conocimiento lo que conduce al saber, sino la experiencia del error que puede ser corregida a partir del método adecuado. El paso del no-saber, en cuanto *error*, al saber no es el paso de la *ignorantia* a la *sapientia*, sino que la búsqueda ahora es posible solamente por intervención del método y así se llega al saber en cuanto *certitudo*, certeza (Heidegger, 1994:130). Con esta base metódica se coloca el fundamento para la interpretación contemporánea del mundo a partir de una dimensión histórica del no-saber.

No obstante, lo central en esta transformación de la búsqueda para pasar del no-saber al saber yace en la posibilidad misma de la certeza. Lo firme y permanente que busca Descartes es lo que a lo largo de la primera meditación será llamado cierto. Y precisamente aquello que pueda tener esa caracterización será lo indudable, es decir, aquello que no puede ser susceptible de duda. La primera fuente del saber, los sentidos, será cuestionada de entrada precisamente porque ahí se deja ver que la experiencia del error indica la nueva fuente para transformar al no-saber en saber. Ese es el punto de partida de Descartes al iniciar así sus *Meditationes*: “he advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas” (Descartes, 1997: 15). Así, aunque en un tex-

to anterior a las *Meditationes*, Descartes haya mostrado la necesidad de un método para acceder al saber fundado, aquí lo que hace es desplegar precisamente tal necesidad. El método se exige de entrada porque la búsqueda de saber ya se ha transformado y de modo correspondiente también la idea de verdad y el temple que atempera tal búsqueda.

Si la búsqueda del saber ya no está motivada por la ausencia del conocimiento, sino por la experiencia del error, entonces la verdad ya no es el desocultamiento griego de los entes ni la correspondencia medieval con el ser en tanto Dios, sino que ahora la verdad es pensada como certeza. Y así como correspondía el temple del *thaumazein* al desocultamiento griego y un horror trepidante al pensar al ser en tanto Dios, ahora con la certeza como verdad el temple determinante es lo que Descartes nombra *duda*.

De manera general se interpreta la duda cartesiana desde su carácter metódico o como un modo del *cogitare*, sin embargo, al constituirse como motivo central para acceder a la certeza, como su contraparte, la duda puede ser vista como el temple mismo de la *certitudo*. Que esto es así lo muestra el hecho de que antes de la pregunta por la esencia del ente que duda, éste ya se ha descubierto a partir de la experiencia del dudar. Así, la posibilidad del error se manifiesta al mostrarse la experiencia de la duda.

Esta perspectiva afectiva de la duda fue tematizada por Heidegger en su conferencia “¿Qué es la filosofía?”. Ahí nuestro autor enfatiza la diferencia entre el origen afectivo en los griegos y en la modernidad a partir de Descartes. La diferencia central para Heidegger yace de entrada en la pregunta guía cartesiana que no se reduce al *ti to on* griego, sino que ahora se expresa al preguntar “¿cuál es aquel ente que es el verdaderamente ente en el sentido del *ens certum*?” (Heidegger, 1956: 40-s.). Así, para Descartes arribar al *ens*

certum como *fundamentum inconcussum* será posible solamente a partir de un templo que establezca el “asentimiento positivo de la certeza” y eso es precisamente la duda. Por ello la duda pasará a constituirse como el *pathos* y *arché* de la filosofía moderna.

CONCLUSIONES

Lo que he esbozado aquí es un desglose aproximativo y ejemplificado de aquello que enfatiza Heidegger en torno al carácter afectivo del pensar. Frente a la constante idea de la neutralidad del filosofar, la propuesta histórica de Heidegger deja ver que la filosofía encuentra sus motivos en el ámbito afectivo. Que así lo muestran los inicios filosóficos a los que aquí nos hemos referido es una señal clara de ello. Hacer un recorrido afectivo de la tradición filosófica es una tarea pendiente; sin embargo, queda claro que uno de los autores que han impulsado esta labor ha sido Martin Heidegger. Qué tanta importancia revistió el ámbito afectivo lo atestigua la siguiente cita de una lección de 1929-30, con la que concluyo este trabajo: “Los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar” (Heidegger, 1983:102).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1978): *Metafísica*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Casper, B. (1982): “Das Problem der theologischen Differenz. Überlegungen zum 7. Buch der *Confessiones* Augustins”, en Casper, B. (ed.), *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, München: Schnell&Steiner.

- Descartes, R. (1997): *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1956): *Was ist da – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske.
- _____ (1957): *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe 29/30*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe 65*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1992): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik", Gesamtausgabe 45*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe 17*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Nietzsche, F. (2006): *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV, Madrid: Tecnos.
- Platón (2007): *Teeteto*, México: UNAM.
- San Agustín (1982): "Contra académicos", en *Obras de San Agustín*, vol. III, Madrid: BAC.
- _____ (2002): "Las Confesiones", en *Obras de San Agustín*, vol. II, Madrid: BAC.
- Xolocotzi, A. (2004): "Zitternde Faktizität. Die disposition des philosophischen Fragens im 7. Buch der Confesiones Augustins", en M. Enders y H. Zabrowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München: Alber.
- _____ (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Ricke, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés.

LA “INDIFERENCIA MODAL” EN *SER Y TIEMPO*. UNA
PROPUESTA DE LECTURA MODAL-ONTOLÓGICA A
LA LUZ DEL NEGATIVISMO

Consuelo González Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México

*Ser y tiempo*¹ (Heidegger, 2002) se despliega como entramado de estructuras fundamentales, momentos constitutivos o estructurales, caracteres y modos de ser en distintos niveles; la vinculación de todos estos términos encuentra su concreción en el modo en que el *Dasein* existe ‘cada vez’ como poder-ser, es decir, como comprensión de sí mismo; de ahí que no sea posible nunca separar estos caracteres estructurales de los modos de ser; más aún, cada estructura se realiza únicamente como modalidad. En tanto ser-en-el-mundo el *Dasein* se encuentra volcado en tres direcciones fundamentales: en la ocupación con las cosas; referido a los otros *Dasein*; y a sí mismo. Hei-

1. En adelante ST o SZ. Desde una perspectiva husserliana quiero mencionar respecto al tema de la relación de la experiencia antepredicativa a la predicación el trabajo de A. Vigo, “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*” (Vigo, 2012); además el trabajo de A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica* (Xolocotzi, 2004), para el detallado seguimiento de la conformación y confrontación del camino metódico de Heidegger también respecto a Husserl. Para una exposición en profundidad sobre el tema de la afectividad en el periodo que aquí nos interesa véase el recién aparecido texto de Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)* (Gilardi, 2014).

degger reduce las relaciones a dos: poder-ser sí mismo o no poder ser sí mismo, debido a que en todo comportamiento con las cosas y los otros va implicado nuestro poder-ser sí mismo. La perspectiva determina cada modo de relación con ‘el mundo’, pero en esta perspectiva nos relacionamos con el más propio poder ser (la finitud), de tal modo que lo otro y los otros resultan ser un inevitable reflejo que ‘ofrece’ información de nuestras posibilidades proyectadas, sea en la evasión o habiéndolas asumido.

Las modalidades ontológicas más conocidas del sí-mismo en *Ser y tiempo* son la propiedad y la impropiedad. La verdad es la modalidad fundamental, pues sea en la propiedad o en la impropiedad el *Dasein* es siempre en la verdad. Al respecto quiero llamar la atención sobre dos pasajes centrales en esta obra, a saber, el comienzo de la primera sección (§ 12) y el comienzo de la segunda (§ 45), en los que se enumeran la propiedad, la impropiedad y además: “la indiferencia modal de ambas”. Fuera de estas dos menciones, no vuelve a abordarse dicho término. La pregunta que motiva este trabajo es: ¿Qué razón puede tener la mención del término en estos lugares? ¿Por qué no vuelve a aparecer o por qué no se insiste en él? ¿A qué habría apuntado su mención? Por el lugar y el orden de su enumeración no queda claro si se trata de una tercera modalidad del mismo estatus que las otras dos; si es una tercera modalidad diferente en estatus; o bien, si remite a un momento que no puede calificarse como modal. La propuesta de este ensayo es que la indiferencia modal es una tercera modalidad pero con un estatus distinto al de la propiedad y la impropiedad. Como se ha dicho, las modalidades en *Ser y tiempo* se fundan en la aperturidad del *Dasein* cuya comprensión más extrema —como aquí quiero proponer— se expresa como indiferencia modal,

es decir, se define a partir de un cierto ‘distanciamiento’ en su estructura respecto de las otras dos. Por otra parte, creo que en *Mundo, finitud, soledad* (Heidegger, 2007), al tener como eje conductor la profundidad del temple, Heidegger logra una reelaboración más definida de la resolución (*Entschlossenheit*) y el instante (*Augenblick*), y brinda bases más firmes para la interpretación de la esencia del tiempo desde una perspectiva meramente ontológica, que evita desviar la atención en la descripción de los comportamientos existenciales, como había sucedido en *Ser y tiempo*. En 1927 la exposición dirigida a los modos de asumir el comportamiento con el ente (propiedad e impropiedad) había dado lugar a lecturas de índole diversa a la hermenéutico-fenomenológica, como por ejemplo la lectura pragmatista de la esencia del *Dasein*. A todo esto, es notorio el reconocimiento que Heidegger otorga a Kierkegaard como impulso para su filosofía, reiterándolo con la exaltación de tema o método en obras de diferentes periodos. Así, la exposición del método fenomenológico que Heidegger lleva a cabo en sus *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers* (Heidegger, 2000a: 13-47) culmina con una mención al método del danés, cuyo negativismo metódico y temático puede reconocerse en varios de los planteamientos del filósofo alemán. Rebasaría las intenciones de este trabajo abundar en detalle las modificaciones de las modalidades respecto a varios autores con los que Heidegger discute (Chiurazzi, 2006: 183-84). Para mi propósito me he servido de la exposición aristotélica de las modalidades, poniendo especial atención en el principio de la privación, y de algunas de las tesis del negativismo —asumidas por Heidegger a través del idealismo kierkegaardiano— que nos permite comprender un aspecto de la transformación que tiene

lugar en *Ser y tiempo*, y con ello abonar el terreno para la lectura propuesta respecto a la indiferencia modal. Cabe tener presente dos de esos argumentos del negativismo: “el momento cumbre del ser es la transición al no-ser, el momento de la aniquilación, que se alcanza en el instante” (Chiurazzi, 2006:740-747) y “los fenómenos humanos remiten a estados en los que el hombre no es lo que debería ser, es decir, revela siempre una deficiencia” (Theunissen, 1991: 17).

Así, la propuesta es la siguiente: a la propiedad y la impropiedad se agregaría la indiferencia modal *de ambas* como una tercera configuración modal, si bien en un nivel distinto de verdad. Con el fin de circunscribir la propuesta, explico los diferentes significados que la palabra ‘indiferencia’ cobra en esta obra. Luego, retomando en *Ser y tiempo* el sentido fenomenológico de modalidades como la ‘realidad’, expongo los principios de la *Física* de Aristóteles, entre los cuales subrayo la privación, y la manera en que se asume a través del concepto de *entelequia*. Después, teniendo en cuenta planteamientos anteriores y posteriores a *Ser y tiempo* —concretamente, el texto sobre Jaspers ya mencionado, y el tomo 29 de los años 1920/1930—, describo algunos rasgos temáticos o metódicos de Kierkegaard, de los que Heidegger sería deudor, y a partir de los cuales queda justificada esta tercera modalidad de la indiferencia respecto a la propiedad y la impropiedad.

I. ‘INDIFERENCIA’ EN *SER Y TIEMPO*

La viabilidad de una lectura como una tercera modalidad, desmarcada de alguna manera de la propiedad y la

impropiedad, reside, por un lado, en la dificultad para “ubicar” el momento de la “callada disposición de angustia”, que implica de alguna manera la aclaración de su estatus general. No me refiero a la angustia que, como tal, es un estado de ánimo fundamental y que se vive de distintas maneras en la propiedad e impropiedad. Me refiero al momento destacado de vivencia de la angustia que acompaña al acto resolutorio. En el análisis se torna problemático separar la resolución de la angustia; o bien, la modificación de la angustia en el acto resolutorio no permiten —desde *Ser y tiempo*— diferenciar claramente el papel peculiar que Heidegger asigna a la angustia y su breve, aunque clara, distancia respecto del acto resolutorio. Por otro lado, en varios pasajes se habla de la propiedad como un modo de ser que se vive desde un énfasis en la existencia pero a la manera cotidiana, en la ocupación de todos los días; sin embargo, hay pasajes en los que se identifica la propiedad con la vivencia extrema de la angustia. Esto podría obedecer a la intención —vacilante sin embargo— de Heidegger de evitar localizar el momento de angustia, pues su aparición no se identifica con ningún momento puntual. No obstante su cercanía con la propiedad despertó la impresión de que la angustia sólo acaece al que es “propio” o bien que la angustia es un signo de la propiedad y puede provocarse. Así, la ambigüedad de los límites que demarcan la experiencia de la angustia respecto del acto resolutorio y respecto de la propiedad es lo que me lleva a proponer la indiferencia como una tercera modalidad, prácticamente identificada con la vivencia extrema de la angustia y, dado que la angustia no es ninguna experiencia psicológica, sino esencial, como un modo eminente de apertura, y por tanto, como modalidad. Para Heidegger en 1929 esto parecer ser claro: la vivencia de

la angustia no es el acto resolutorio aunque este último la presuponga, pero ahí no los toma como momentos sucesivos, sino como una unidad. No sé si la marcación de esta unidad ya era clara desde *Ser y tiempo*, en todo caso no se contrapone a lo que expone en el método explicado en “Anotaciones...”. Lo que sí puede suponerse es que en 1927 la resistencia a marcar límites obedecía al propósito fenomenológico meramente descriptivo, con el fin de evitar lecturas decisionistas o pragmatistas. Podría suponerse que fruto de la insatisfacción de las lecturas surgidas fueron las reelaboraciones inmediatamente posteriores a 1927 de varios temas, como en este caso fue la vivencia de la esencia del tiempo.

Enseguida abordo algunos de los usos que se hace de la palabra “indiferencia” en distintos contextos de *Ser y tiempo* en donde aparece veinticuatro veces (Dostal, 1982). Después menciono algunas de las lecturas que se han dado al pasaje, y respecto a alguna de las cuales la interpretación aquí propuesta bien podría adscribirse.

SU SER NO LE ES INDIFERENTE

La primera interpretación que debe rechazarse es la que piensa la indiferencia como una suerte de cancelación de la relación con los entes. O bien, pensar que puede hablarse de un momento en que no sea afectado por las cosas del mundo. Esto lo deja claro Heidegger en el §50 de *Ser y tiempo* cuando habla de la muerte como fenómeno ontológico: “El existir fáctico no es sólo de un modo general e indiferente un poder-estar-en el mundo que tenga el carácter de arrojado, sino que también ya está siempre absorto en el ‘mundo’

de la ocupación”.² Es el fenómeno de la finitud el que funda la no indiferencia que queda señalado en que al *Dasein* su ser “le va” en todo lo que hace. Ahora bien, en otros contextos la indiferencia funge como descripción de modos de comprensión o incluso de modos de ser del *Dasein*.

SU SER NO PUEDE NIVELARSE CON OTROS MODOS DE SER

Como complemento de lo anterior, a la interpretación de que el *Dasein* se distingue de otros entes en que a él “le va” su ser se opone la lectura tradicional del *Dasein* como existencia, entendiendo por existencia una modalidad que se extiende clara y conceptualmente a todo lo “real”, o bien que se aplica cotidianamente de manera vaga sin diferencia de regiones de ser. Pero también —y de mayor alcance en la tradición— ha sido la manera en que la filosofía, preguntándose por el ser y comprendiéndolo, termina explicándolo con ayuda de las determinaciones del ente (Heidegger, 2000c: 379), es decir, de manera en que no se señala la diferencia en que cooriginariamente son develados ser y ente. El fenómeno de la muerte es justamente decisivo para esta comprensión originaria de la diferencia entre ser y ente y por lo mismo el factor que marca la diferencia entre el *Dasein* y los demás entes.

2. “Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten »Welt« aufgegangen” (Heidegger, 1967: 252).

LA INDIFERENCIA COTIDIANA

En el contexto de la explicación de la cotidianidad, del uno (*das Man*) y del ser-con (*Mitsein*) prevalece en general una indiferencia de unos con otros. En la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger expresa que la esencia del *Dasein* es su existencia, pero que justamente, debido a que el concepto de existencia se interpreta de manera común o tradicional, el punto de partida del análisis debe evitar guiarse por definiciones que cierren el paso a la aclaración del fenómeno. La estrategia metódica al respecto es eludir un concepto preciso y diferente de ‘existencia’ y tomar como punto de partida la inmediatez y regularidad del *Dasein*, “la indiferente cotidianidad” a la que se articulan existenciarios como el uno y el ser unos con otros, cuya positividad se expresa también en el nivel existencial (*existenziell*) como la indiferencia común de unos respecto a otros. En *Ser y tiempo* Heidegger deja poco espacio para las descripciones de comportamientos solidarios o participativos. La indiferencia, la lucha y la vigilancia son características típicas destacadas. No sucede así en otras obras como *Introducción a la filosofía* de 1928-1929 (Heidegger, 2001). Un sentido positivo de esta indiferencia en el nivel existencial sería que gracias a la nivelación del *Dasein* es posible el funcionamiento de las cosas; una medianía en virtud de la cual el *Dasein* accede a múltiples ámbitos e instrumentos. El mundo público tiene como punto de partida a un *Dasein* promedio *indiferenciado*.

En un nivel ontológico, la esencialidad del ser-con (*Mitsein*) debe evitar una interpretación que comprenda algún comportamiento concreto y preciso, menos aún una participación activa y positiva en pro del otro. Que le

sea esencial al *Dasein* ser con otro quiere decir que su ser también se conforma “por” otros, porque los otros están siempre en el ámbito del *Dasein*. Independientemente de que se hallen presentes o no, el ser del otro no le es indiferente al *Dasein*, y eso se lleva a concreción de muy diversas maneras. La indiferencia a la que se refiere contribuye a ubicar el nivel y las características propias del análisis.

En el contexto de la explicación de la muerte Heidegger menciona los caso de la indiferencia (óptica) frente a la muerte. Si la propiedad y la impropiedad son modos en que el *Dasein* se comporta respecto a la muerte, esto no quiere decir que el que se muestra impasible e indiferente ante el fenómeno de la muerte no sea afectado por ella.

LA INDIFERENCIA COMO NEUTRALIDAD CONCEPTUAL

Algunas veces se reitera la neutralidad de los conceptos para reafirmar la “poderosidad” (Heidegger, 1928) que ofrece sobre la base de la indiferencia respecto a las determinaciones concretas. La renuncia a contenidos específicos de los planteamientos se funda en el carácter histórico-indexical de todos los conceptos. Al respecto es notable el análisis de A. Bertorello cuyos trabajos desde la semántica-narrativa abordan las diversas enunciaciones en *Ser y tiempo* teniendo en cuenta el abismo del que surgen y mostrando a su vez diferentes niveles de profundidad. En uno de sus trabajos Bertorello califica de “indiferentes” los términos que sólo se refieren a estructuras y aún no a modalidades (Bertorello, 2012a: 57-70).³ Ahora

3. Remitiendo a Oscar Becker, quien hace notar la modificación que en Heidegger sufren las modalidades lógico-axiomá-

bien, estos diversos sentidos de indiferencia no serían, desde mi punto de vista, sentidos problemáticos debido a que el contexto contribuye a evitar la equívocidad. Los pasajes que resultan problemáticos son aquellos en los que la indiferencia aparece vinculada con las modalidades de la propiedad y la impropiedad. A ellos me refiero.

LA INDIFERENCIA MODAL *RESPECTO* A LA PROPIEDAD Y LA IMPROPIEDAD

En el §12 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma: “Al *Dasein* existente le pertenece el ser cada vez mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiedad. El *Dasein* existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia

ticas, Bertorello propone un tratamiento a partir de la interpretación semiótico narrativa que se funda en el señalamiento del *Dasein* como eje de coordenadas déictico-modal y expone el sistema modal en *Ser y tiempo* basado en la tipología lingüística de Le Querle (modalidades de dicto y de re). En su propuesta se sirve de la teoría de la enunciación de H. Parret para quien la instancia enunciativa se concibe como una relación piramidal y por lo tanto jerárquica entre los diferentes niveles de la enunciación, pues ésta nunca es un fenómeno totalmente explícito. En este sentido, en *Ser y tiempo* se realiza la conceptualización de los niveles más profundos de la enunciación. A mi parecer desde el análisis de Bertorello, y con la lectura de la indiferencia modal como aquí se expone, *Ser y tiempo* admitiría una interpretación semiótico-narrativa y una semántica de las pasiones, debido a que el verbo modal del ‘querer’ en *Ser y tiempo* tiene a la base el temple fundamental. Esto supone además que no habría subordinación de la modalidad epistémica a la deóntica pues todo poder es al mismo tiempo un saber, aunque, en el precursar, este saber no pueda ser llevado a la palabra.

modal de ellos”. Y en el párrafo § 45 cobran estas modalidades una importancia distinta pues se refieren a la libertad del *Dasein*, esta libertad se refiere como libertad para las diversas modalidades. Así: “La idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor al que le va su ser mismo. Pero, en tanto que cada vez mío, el poder ser queda libre para la propiedad o impropiiedad, o para la indiferencia modal de ellas”(§ 12).⁴ Como se sabe, la primera sección de *Ser y tiempo* está marcada por una preeminencia de la impropiiedad en la exposición de los existenciaros. La perspectiva es aquella en la que el *Dasein* en tanto ser en el mundo vive absorbido por las cosas e interesado por los otros, disperso en la curiosidad de lo que le rodea. Por otra parte, el tratamiento de la propiedad en la Segunda sección se vincula con el concepto de libertad, y más aún, se esclarece como el fundamento de las modalidades.

Dejando al margen que el § 12 es el inicio formal de *Ser y tiempo*, y el § 45 lo es de la Segunda sección, quisiera centrarme en la interpretación que debe tener este sentido de indiferencia en el orden enumerado. Me parece que tal enumeración excluye comprenderla como un

4. “Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer“; (§45) “Die Idee der Existenz bestimmen wir als verstehendes Seinkönnen, dem es um sein Sein selbst geht. Als je meines aber ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer” (Heidegger, 1967: 52).

rasgo existensivo, es decir, parece obligado a interpretarla como modalidad y no como un rasgo existensivo.⁵ En este sentido, insistir en que se trata de una modalidad por el lugar de su mención confirma, por un lado, la usual coherencia que mantiene Heidegger respecto al rango de los conceptos cuando enumera varios momentos estructurales, caracteres o modos de ser. Por otro lado, evita que las interpretaciones sobre esta palabra se desvíen a los otros posibles usos de “indiferencia” o se confundan inútilmente, ya que al mantenerla como “indiferencia respecto a la modalidad de la propiedad o de la impropiiedad” se restringe el campo de interpretación y se puede ver más claramente su viabilidad.

Cabe mencionar algunas soluciones propuestas respecto al pasaje. En su comentario a *Ser y tiempo*, Von Herrmann explica la fórmula de “ser relación de ser” cuya base es el ser cada vez mío en el modo de la propiedad o la impropiiedad; a la explicación deíctica del ser cada vez agrega el modo de ser “así” o “asá”. Respecto

5. Cabe la pregunta de si es posible una interpretación alternativa de la indiferencia, pensando en momentos que el *Dasein* no toma postura respecto de su ser, por ej. el caso del dormir o bien en la edad temprana. Al respecto diré que la lectura de la indiferencia modal sí se remite a una vivencia extrema o ‘clara’ de angustia, y sería justamente lo opuesto a los casos mencionados, en donde la angustia ‘dormita’. Desde mi punto de vista no habría duda en calificar a tales estados como de ‘impropiiedad’, debido a que si bien la propiedad o el acto resolutorio no surge por una decisión activa de parte nuestra, sí exige un tipo de decisión o respuesta a la ‘llamada’; un ‘mantener despierto el temple’. Creo que esta podría ser la razón por la cual Heidegger renuncia a análisis que no partan de la cotidianidad, como el *Dasein* primitivo, similar en cierto sentido a los ejemplos mencionados.

al término “indiferencia” dice que no debe entenderse como el extremo de propiedad o impropiidad sino aquello que se mantiene “en medio” (*zwischen*). Se trata de un momento de cumplimiento ejecutivo como los otros y se remite al momento en el que los contenidos no están puestos de relieve. No dice más al respecto. Las indicaciones siguientes apuntan a cómo no debe entenderse tal indiferencia: no debe confundirse con la cotidianidad (con la que se le asocia y de la que hablará Heidegger en pasajes inmediatamente posteriores). También sería erróneo entender esta indiferencia como la cotidianidad que estaría entre la propiedad y la impropiidad (Von Herrmann, 2005: 66-67).

Por su parte, Robert J. Dostal en su artículo “The Problem of ‘Indifferenz’ in *Sein und Zeit*” (Dostal, 1982) aborda varios de los sentidos de indiferencia aquí tratados y respecto a este pasaje sugiere —con base en Dreyfus— un tipo de valencia para las tres modalidades: +1, 0 y +1 (Dostal, 1982: 50). El análisis de Dostal tiende a interpretar la indiferencia como indiferencia respecto a la impropiidad (*inauthenticity*) o bien la lee en el sentido de la indiferencia de estructuras respecto a modalidades, aunque es notoria la exposición de los diferentes sentidos de indiferencia.

Sin señalar un momento específico de indiferencia modal, Chiurazzi refiere, por otra parte, al momento de la angustia como un momento “0” (*Null*) y destaca este momento como aquel en que el *Dasein* “pierde” no los objetos sino los significados. Lo llama un tipo de *Epoché* en el que faltan los elementos del lenguaje pero a cambio se muestra la estructura del sentido. Su análisis de la angustia se mantiene, sin embargo, identificado con la propiedad (Chiurazzi, 2006: 206-207).

En vistas de mostrar la viabilidad de esta propuesta es necesario remitirnos a la manera en que Heidegger ha asumido el carácter de posibilidad desde su reinterpretación de Aristóteles. Comienzo con la exposición de las modalidades consideradas fenomenológicamente y que apuntan a lo que aquí quiero explicar.

2. LAS MODALIDADES ARISTOTÉLICAS EN *SER Y TIEMPO*

Es conocido el *dictum* que Heidegger comparte con Husserl: “Por encima de la realidad está la posibilidad” (Chiurazzi, 2006: 38, 192). La primacía de la posibilidad, y con ello de la materialidad, cobra fuerza con Schelling ya en el Idealismo alemán, corriente con la que, sólo en un sentido muy restringido, Heidegger no duda en identificarse. La materialidad dinámica asumida por él exige la conformación de una conceptualidad específica (Chiurazzi, 2006: 189). En el sistema kantiano las modalidades de realidad, posibilidad y necesidad se insertan más bien en el ámbito del juicio, y refieren sólo a la relación de la cópula respecto al pensamiento, es decir, no agregan nada al concepto (Chiurazzi, 2006: 190). Husserl asume la materialidad sustancial para lo cual necesita de un “espacio ficcional” en el que pueda ponerse la existencia entre paréntesis (Chiurazzi, 2006: 181).

En varias lecciones Heidegger expresa el rechazo a las concepciones tradicionales de las modalidades desde la perspectiva sustancialista, y también a que queden circunscritas al ámbito de la lógica. No son pocos lugares en los que Heidegger rechaza la noción de posibilidad como posibilidad “vacía”.

En *Ser y tiempo* la primacía de la posibilidad se desarrolla como sigue: “La posibilidad que el *Dasein* es

siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí (*eines Vorhandenen*), en cuanto que con éste puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar ahí (*modale Kategorie der Vorhandenheit*), posibilidad significa lo que todavía no es real (*das noch nicht Wirkliche*) y lo que jamás es necesario (*und das nicht jemals Notwendige*). Ella es el carácter de lo meramente posible (*Sie charakterisiert das nur Mögliche*). Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. En cambio, la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (Heidegger, 2002:167). Esta preeminencia ontológica de la posibilidad en el programa de Heidegger no excluye ni la realidad ni la necesidad —si bien dentro de categorías modales no sustanciales—⁶ pues, siguiendo a Aristóteles, la consideración de los entes debe tener en cuenta los modos fundamentales de ser: acto y potencia (aunque jerárquicamente sea innegable el privilegio de la posibilidad, específicamente, en la determinación de la verdad y “esencia” del *Dasein*). En el § 43 de *Ser y tiempo* Heidegger emprende su crítica a la realidad concebida como lo que está-ahí fuera del sujeto o fuera de una supuesta conciencia; asimismo a la idea de “permanente presente” implicado en el sentido de la sustancia. La realidad entendida como lo *objetual* separado del sujeto y opuesto a éste es un sentido derivado de una realidad anterior que cabe leer en la oposición adjudicada a los objetos. Lo que “está-ahí” (*Vorhandensein*) es uno de los modos de ser de

6. Categorías de materialidad dinámica llamadas también “categorías indexicales o deícticas” (Bertorello) o sincategoremáticas (Chiurazzi).

las cosas que se hallan en el mundo del *Dasein*.⁷ En la cotidianidad accedemos a las cosas fundamentalmente de dos maneras: como útiles (*Zuhandenheit*) o como lo que está-ahí (*Vorhandenheit*). No se trata de un estatus que proceda de una determinación objetiva ajena al *Dasein*, sino que tal estatus depende del propio *Dasein*: si estos son accesibles, si me permiten su uso y dominio, entonces son útiles, pero si se me resisten, si los desconozco o no están disponibles, el estatus es el de algo que “está-ahí”. El hecho de que todo útil pueda adquirir en cualquier momento el carácter de lo que “está-ahí”, delata una oposición esencial “oculta” en lo que nos rodea.⁸ Si las cosas faltan, no funcionan o estorban (ST, §§ 16-18), su obstinación revela que soy yo el que se ha tenido que sujetar a sus señalamientos. Remitiendo a Dilthey, Heidegger define este carácter de las cosas como “resistentidad” (*Widerständigkeit*) general de las cosas: “La resistentidad caracteriza el ser del ente intramundano” (Heidegger, 2002: 231). Este carácter es latente en las cosas: se muestra cuando las cosas no funcionan, pero se oculta cuando funcionan. La movilidad en un ámbito ha cancela-

7. En *Ser y tiempo*, a diferencia de obras de años anteriores, no se expone una derivación directa, es decir, lo que aparece como *Vorhanden* en la cotidianidad no pasa inmediatamente a ser objeto de consideración teórica en estricto sentido. Cf. Bertorello, “Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): el problema de los discursos objetivantes”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 40 (2007), pp. 141-160.

8. No en el sentido de que en efecto son reales y están “fuera” de mí, pues es un hecho que la existencia de las cosas del mundo no dependen del *Dasein*, sino de que su comprensión sí depende del *Dasein*.

do siempre la movilidad en otros ámbitos posibles. “Las experiencias de resistencia sólo determinan fácticamente la amplitud y dirección del descubrimiento del ente que comparece dentro del mundo” (Heidegger, 2002: 231).

Esto nos permite ver más claramente cómo la realidad y la necesidad se revelan también en la facticidad y existencia. En el estado de arrojado estamos restringidos a la disponibilidad de cierto círculo de contexto (Heidegger, 2001: 350). La disponibilidad se abre sobre una resistencia latente que es una no-disponibilidad momentánea o permanente. Una manera de contrarrestarla es mediante el aseguramiento en diferentes niveles interpretativos, una tendencia que surge del *Dasein* mismo, que Heidegger llama “caída”.

Al respecto, el lenguaje se impone como un círculo que funda toda interpretación. Por eso el tan conocido ejemplo del negro del Senegal que frente a la cátedra alemana no puede sino pensar en un escudo de protección, nos revela en su tendencia interpretativa una cierta obligatoriedad de la que no puede librarse, por un lado, el negro y, por otro, quien propone el ejemplo. Es una dirección de lectura de las cosas la que se impone como necesaria para la interpretación del mundo, y de la que es imposible separarse porque tanto en disposición real como en significación, las cosas se resisten y se vuelven necesarias. El estado interpretativo mediano y compartido es un carácter del estado de arrojado del que el *Dasein* no se libera jamás. En este sentido, el desarraigo del uno se presenta como su más cotidiana y obstinada “realidad” (Heidegger, 2002: 193).

Sólo sobre la base de esta restricción y necesidad, es posible ejercer las propias posibilidades, darse las propias significaciones, es decir, a partir del estado interpretativo:

“En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo re-descubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un *Dasein* que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso” (Heidegger, 2002: 192). El carácter de carga derivado de la ‘realidad’ se impone sobre la existencia. La situación que se impone debe asumirse. ¿En esto consiste la primacía de la posibilidad?.

Con base en los modos de ser aristotélicos de *dynamis* y *energeia* retomaremos la explicación del carácter de posibilidad esencial del *Dasein*. La frase “Por encima de la realidad está la posibilidad” significaría a primera vista que la *dynamis* es para Heidegger superior a la *energeia*. Es erróneo pensar así en tanto que Heidegger no otorga a la *dynamis* un rango privilegiado en relación con la *energeia*. Las modificaciones que tienen lugar en el estatus de las modalidades se aclaran tomando en su conjunción *dynamis* y *energeia* tal como sucede en el ámbito de la *physis*, es decir, del movimiento. Aquí puede hallarse una cierta primacía de la posibilidad de la que Heidegger se enriquece, aunque en general no haya duda de que en el sistema aristotélico el acto mantiene la primacía ontológica. Para nuestros propósitos explicativos podemos decir que la primera decisión importante que Heidegger realiza y que debemos tener presente para comprender el giro en las modalidades es que el ser del *Dasein* es considerado movimiento (*kinesis*), específicamente, *entelequia*. Sólo desde esta perspectiva cobra sentido su relectura de las categorías aristotélicas, y por lo tanto de las modalidades.

Heidegger se expresa en el *Informe Natorp* (Heidegger, 2000b) sobre la notoria complejidad que Aristóteles

despliega para mostrar que es posible el conocimiento de la naturaleza así como la defensa del estatus del movimiento como un modo de ser; de ahí que el filósofo de Meßkirch esté convencido del papel preponderante que representa la *Física* aristotélica de tal modo que, desde su opinión, dicho tratado conserva el fundamento de la ontología aristotélica. La insuficiencia que Aristóteles halla en las explicaciones de sus predecesores tiene como trasfondo dos argumentos que cabe mencionar para nuestro tema. Por un lado, la tesis eleática⁹ de la imposibilidad del movimiento, de acuerdo con la cual el movimiento es algo que no-es. Y, por otro lado, la tesis megárica que afirma que en la actividad humana acto y potencia se identifican debido a que nada que “es” surge del “no-ser”. Aristóteles tiene que refutar la idea de que algo proceda del no-ser y a la vez defender que eso que está en proceso de llegar a ser, de alguna manera “es”. Todo aquello que deviene (*werden*) o “llega a ser” no puede surgir del no-ser absoluto; sin embargo, es posible que surja de un no-ser relativo. Y por tanto el movimiento es un modo de ser con pleno derecho, distinto a los otros dos. Así el movimiento no es acto ni potencia, sino “actualidad de la potencia”. En su detallada exposición sobre los sentidos de *physis* Heidegger insiste en esta aclaración: la “natura-

9. “Según la interpretación de Aristóteles —afirma Marcelo Boeri—, los eleatas negaban la existencia del devenir por considerar que éste debía producirse a partir de lo que es o bien a partir de lo que no es. Pero el cambio no puede darse a partir de lo que es, pues lo que es ya era y, en ese caso no hay cambio. Pero por otro lado, el cambio tampoco se puede producir a partir de lo que no es porque, como se ha mostrado desde el capítulo 5 es siempre necesario algo preexistente, *i.e.* el substrato” (Aristóteles, 1993:162).

leza” no se refiere a los entes, sino que es el modo de ser de aquello que tienen en sí el principio del movimiento. Y en la actividad humana es manifiesta la estructura del movimiento, como expresa en el *Informe Natorp*. De esta concepción fundamental del ser humano como un ente en movimiento, es decir, como un ente en proceso, surgen las modalidades. En vistas de entender el nivel en que estaría la indiferencia modal preciso de una breve exposición del modo en que Heidegger asume los principios de la *Física*, especialmente desde la perspectiva de la privación y la posibilidad, pues sobre esta idea descansa su concepto de temporalidad. Deben considerarse, no obstante, dos niveles que se reflejan en *Ser y tiempo*: por un lado, el movimiento como modo de ser en general y por otro lado, la manera en que este movimiento se cumple dada la relación que existe entre los contrarios.

DOBLE ESTRUCTURA CATEGORIAL Y DOS MODOS DE SER

Los entes sometidos al dominio del tiempo se explican por tres principios: materia (*hyle*), forma (*morphe*) y privación (*steresis*). El movimiento que observamos tiene lugar sólo en cuatro categorías o modos de ser: cantidad, cualidad, lugar y existencia (*tode ti*) (*Fís.*, I.7). Las tres primeras tienen una referencia unitaria (*pros hen*) hacia la existencia, de ahí que sólo haya movimiento en las cosas existentes. Para lograr una explicación exhaustiva de todos los tipos de movimiento se requiere acudir a estas cuatro categorías. Además, Heidegger llama *doble estructura de las categorías* al doble sentido en el que Aristóteles explica el movimiento para cada categoría, pues estas pueden ser consideradas desde la forma o la privación, o

dicho de otra manera, desde su verdad formal o su verdad material; y es sólo esta última la que da cuenta del movimiento: el color negro es forma en tanto negro, pero es privación en tanto blanco. La actualidad del color negro en tanto negro no es movimiento. El movimiento sólo se muestra cuando incluimos la “falta” en él: así, la actualidad del color negro en tanto blanco es movimiento. En atención a estos dos momentos, el movimiento es inteligible para nosotros, pues ambos dan cuenta de la estructura del cambio.

¿Qué relación o qué tipo de vínculo presentan forma y privación? La forma determina el contenido de la *ousia*, marca los rasgos que constituyen su ser, pero ¿qué es la privación que “complementa” a la forma? En su exposición, Heidegger aclara que la privación no es una mera nada, o una nada absoluta, sino la carencia de algo esencial, de algo que le pertenece (aunque de manera negativa) a la cosa individual; es un tipo de ausencia presente, una falta con sentido. Observa también que la privación no debe entenderse tal como es explicada en *Metafísica V*, a saber, como la carencia de algo que el individuo debería poseer.¹⁰ El tronco carece de la forma de la mesa porque puede ser mesa. La mesa no está aún disponible en el tronco pero de alguna manera se manifiesta ya en él.

Aunque forma y privación no pueden tocarse o mezclarse, en la mayoría de los casos no son un par que deba su razón al azar. No se trata de momentos autónomos de la cosa. Se vinculan por una relación de oposición y am-

10. Por ejemplo carecer de vista es una privación de un individuo en tanto individuo, carecer de pies es una privación de las serpientes en tanto género, y un bebé que no tiene dientes padece una privación temporal.

bos dan cuenta de un elemento esencial del movimiento: el de algo hacia algo (*ek tinos eis ti*). Surge así un espacio de tensión en el que tienen lugar infinitas modificaciones de lo que transita de un contrario a otro. El vínculo tensional que surge es llamado relación (*pros ti*). Este espacio no se identifica con los contrarios pero debe a ellos su surgimiento (Heidegger, 2012: 233) pues el espacio es un continuo abierto. En él no es el blanco sino el color el que entra en un continuo flujo de la coloración transitoria que lo lleva al negro. La coloración es el tránsito intermedio entre los dos miembros opuestos y enemistados. Así, si en su movimiento el color se vuelve tránsito, ¿cómo se determina el ser de esto que se mueve en medio de infinitas modificaciones? Desde el ser movimiento debe ser posible reconocerlo como algo que efectivamente es o bien está siendo debido a la unidad que sustenta su ser, una unidad continua que tiene en sí su fin.

PRIVACIÓN Y POTENCIALIDAD

A decir de Heidegger la privación (*steresis*) domina toda la ontología aristotélica y, como hace notar Chiurazzi, este concepto introduce la perspectiva de las modalidades. Así, la privación y el “hallazgo” aristotélico de la causa final le permite fundamentar que el movimiento “es”; el fin da una estabilidad y dirección a aquello que se halla en movimiento. En efecto, si todo ‘lo que es’ admite la doble consideración desde la forma o desde la privación, y la privación parece tener relación —pero no identificarse— con la potencialidad de la materia, ¿cuál es la relación entre la potencia y la privación? Aristóteles señala que nada se movería si no fuera algo inacabado, pues la causa de lo

inacabado es lo potencial (201b: 32ss). La materia es causa de que algo se mueva, de tal modo que el movimiento se convierte en acto de la potencia (201b: 32ss). Ahora bien, en este mismo pasaje de la *Física* Aristóteles comenta que es difícil concebir el movimiento considerándolo o bien como privación, o bien como potencia, o bien como acto, pues en el movimiento entran en juego esos tres elementos. Concretamente: en el movimiento deben quedar diferenciadas la privación de la potencia. Boeri lo explica como sigue: “los principios son, en un sentido dos —los dos términos de una contrariedad— pero en otro sentido son tres, ya que además de la contrariedad debe existir también un sustrato en el cual puedan darse los términos de la contrariedad” (Aristóteles, 1993: 160). Así, la potencia sirve de ámbito de las múltiples modificaciones que padece el ente que aspira a la forma. En el caso del tronco de madera que se convertirá en mesa, entendemos el “todavía no” del tronco como una deficiencia, pero una deficiencia a la que tiende como posibilidad. Porque si en el tronco se halla el *todavía no* ser mesa o *todavía no* ser silla, se debe a que en él está la posibilidad de ser silla o mesa. “Así comprendemos la expresión *steresis* respecto al *tode ti* siempre teniendo en cuenta la *dynamis*”.¹¹

En efecto, considerando forma y privación como complementos, queda claro que pueden establecerse de manera general en Aristóteles los dos modos fundamentales de ser como acto (*energeia*) y potencia (*dynamis*) a partir de los cuales se concibe la tercera modalidad del movimiento. Heidegger propone su interpretación de la fórmula aristotélica: “la *dynamis* (el poder disponer cada

11. “Also verstehen wir den Ausdruck *steresis* im Bereiche des *tode ti* immer im Hinblick auf die *dynamis*” (Heidegger, 2012: 234).

vez de...), la *energeia* (el empleo de esta disponibilidad) y la *entelecheia* (el hecho de tener en custodia dicha disponibilidad mientras se emplea)".¹²

Heidegger señala que Aristóteles hace uso indiscriminado de *energeia* y *entelequia*, pues lo mismo define el movimiento como "actualidad de lo que es en potencia" (*he tou dynamei ontos entelechia*) y también como "acto inacabado" (*energeia ateles*) (201b: 31) (Heidegger, 2012: 236). La diferencia prácticamente sólo concierne a la composición de la palabra. *Energeia* remite a *ergon* (obra) y *entelequia* —de acuñación aristotélica— contiene la palabra "fin" (*telos*). El contexto en el que principalmente cobran sentido ambas palabras es en el de la producción.¹³ De ahí que un sentido de *energeia* se haya identificado con lo producido y la realidad, y su significado se haya extendido a las cosas existentes (producidas). Pero el contexto de la producción, como también indica R. Elm (Elm, 2005), subraya la copertenencia de proceso y resultado, aun cuando en sus usos derivados se optara por destacar uno u otro, por ejemplo, la casa se comprende siempre unida a su proceso de construcción; y no puede minimizarse el proceso pues en algunos casos *energeia* significa sólo "proceso" como lo es el ver para el ojo. Por otro lado, esta concepción de la realidad (*energeia* o *entelequia*) acentúa, por un lado el "tener"

12. "Das Phänomen gibt von sich selbst her die ihrerseits ursprünglichen und letzten Strukturen: *dynamis*, das je bestimmte Verfügenkönnen über, *energeia*, das in genuine Verwendung Nehmen der Verfügbarkeit, und *entelecheia*, das verwendende in Verwahrung Halten dieser Verfügbarkeit" (Heidegger, 2005: 396).

13. Cf. Heidegger, 2005 y Elm, 2005.

y el “fin”, esto es, el carácter definitorio del fin hacia el cual las cosas se dirigen procediendo desde sí mismas, o aquello por lo cual son (Elm, 2005). Las cosas se definen por aquello para lo que sirven, las cosas se usan y en ello obtienen su cumplimiento.

A través de la idea de *entelequia* que Aristóteles utiliza para definir las cosas queda claro que esta falta o carencia propia de los entes es también aquello que los define, pues la definición de las cosas —el fin al que aspiran— es expresión de su posibilidad (capacidad). Así, el alma es entidad primera pues “es entidad primera en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”(412a: 27). En este uso de *entelequia* se muestra claramente cómo la “posibilidad” y la “realidad” determinan la constitución de los entes.

Heidegger mantiene este sentido de realización y del “tener en sí mismo el fin” que destaca en la palabra *entelequia*: la palabra que describe la realidad en su sentido procesual y que supone la idea de fin. El *Dasein* alcanza su fin pero nunca es un resultado, el devenir es la actualidad de su proceso. La *energeia*, considerada como actividad plena, actividad que tiene en sí misma su cumplimiento, se asume para la perspectiva humana como praxis, concretamente en su modo expreso de ser en la verdad como *phronesis*.

En el *Informe Natorp* comenta que el carácter marginal ontológico de la verdad y lo accidental respecto a las otras categorías; o bien, en el caso de la verdad, aparentemente circunscrita sólo al ámbito de la enunciación, obedece a una perspectiva dominante que concibe al ser como producción. Heidegger reitera la función de custodia de la verdad de la *phronesis* y la *sophia* (Heidegger, 2005: 68, 84). Desde la analítica existencial el ser del

Dasein como cuidado posee ya el horizonte en el que se comprende en relación de ser con su ser. Sólo quiero dejar indicado el papel fundamental que la verdad tiene para la ontología de Heidegger. El modo de ser de la verdad es de primera importancia para comprender las relaciones entre las modalidades pues es el criterio para establecer cierta “jerarquía” entre ellas, sobre la base de que todo fenómeno es ocultamiento y desocultamiento.

Heidegger se sirve entonces para su explicación de estructuras y modos de ser, que sólo en un primer momento se conciben como la verdad formal y la verdad material de los entes, el “que” (*Was*) y el “como” (*Wie*) de ellos, pero que van indisolublemente ligadas.

3. LLEGAR A SER (*WERDEN*) Y TENERSE EN LA VERDAD

La interpretación heideggeriana del movimiento o devenir está marcada también por la lectura que el Idealismo alemán hace del devenir histórico. Y como se sabe, Heidegger reconoce en varios momentos los aciertos de esta corriente y retoma varias de sus tesis; pero se niega a identificarse con ella. Las tesis del idealismo alemán desempeñan un papel fundamental en *Ser y tiempo*, si bien, modificadas esencialmente por la fenomenología hermenéutica y, como aquí intentamos subrayar, por la apropiación de Aristóteles y las luces del método de Kierkegaard. Concretamente, Heidegger considera que la idea de devenir del idealismo no reintegra la historicidad de manera originaria, pues se funda en una idea de temporalidad vulgar. El devenir hegeliano establece un tipo de relación con el pasado y con el futuro, pero su noción de tiempo y los prejuicios en la concepción de la realidad así como

el predominio de lo teórico impiden dar cuenta de esta relación con el tiempo.¹⁴

En este sentido, la apropiación de Aristóteles le permite a Heidegger refrescar el concepto de devenir a través de la idea de “entelequia”. Es insuficiente considerar al devenir histórico como proceso. En el devenir debe retomarse el “tener”, concretamente: devenir es la manera como el *Dasein* tiene su pasado y su futuro, y en general la manera en que se tiene a sí mismo.

La concepción del movimiento aristotélico supone el movimiento perpetuo de toda la naturaleza en conjunto, pues el reposo es un tipo de movimiento (*Fís*, IV.12). Únicamente en el singular tiene lugar el cese del movimiento en la destrucción. El movimiento tiene el fin, su “aquello para lo cual”. Los griegos, explica Heidegger, “conciben la movilidad a partir de un estado de reposo” (Heidegger, 2012: 235), la máxima movilidad es un tipo de reposo expresada como “uno ve y, viendo, al mismo tiempo también (acaba) de haber visto”, es decir, el tiempo de la praxis. La finalidad que pertenece a la *entelequia* no es cese de movimiento sino “conservación reiniciadora del movimiento” (Heidegger, 2012). En el espacio de tensión surgido a partir de los contrarios el móvil se conserva reiniciándose *cada vez*, y en eso el móvil “se tiene” en todo momento, mostrándose en un aspecto (*eidos*). La propiedad y la impropiidad son los modos en que el *Dasein* se comprende a sí mismo, ganando o perdiéndose. La verdad es saber de sí mismo, y los grados de verdad corresponden a la manera del tenerse.

En el espacio surgido entre los contrarios, el ente cobra infinitos aspectos (*eidos-steresis*). Si el ser del *Dasein*

14. Estas críticas están desarrolladas en diversos momentos de las primeras lecciones. Por ejemplo GA 60, 61, 17, 59.

debe concebirse como movimiento esto quiere decir que su esencia transitoria adquiere también infinidad de aspectos. La propiedad y la impropiedad son momentos representativos de una infinidad de modos de ser visible para sí en múltiples grados. Las modalidades son cada vez distintas con dos énfasis destacados en la propiedad o impropiedad. No se trata de una clasificación fija o cerrada. Heidegger sugiere otro tipo de “subclasificación” a partir de propiedad e impropiedad que justamente tiene por objeto evitar la atribución de caracteres concretos a las dos modalidades propuestas: propiedad auténtica e inauténtica, impropiedad auténtica e inauténtica (Heidegger, 2002: 172).

Los dos modos principales más conocidos en que el sí mismo se tiene a la vista en su verdad se determinan claramente a partir de la significatividad. El “tenerse a la vista” se realiza con dos énfasis primordiales: en la significatividad desde el por-mor-de (propiedad) o en el por-mor-de desde la significatividad (impropiedad). Hay sin embargo un matiz que debe señalarse. Heidegger expresa en el §31 de *Ser y tiempo* que “el ente existente ‘se’ tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”¹⁵ (Heidegger, 1967: 146). No obstante cuando el *Dasein* es inminente para sí (§50) en su más propio poder ser quedan en él desatados todos los respectos a otro *Dasein*¹⁶ (Heidegger, 1967: 250).

15. “Existierend Seiendes sichtet »sich« nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist” (Heidegger, 1967: 146).

16. “So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem *Dasein* gelöst”.

No hay duda que la significatividad es determinante, pero ¿qué sucede cuando el *Dasein* en el ser para la muerte acude a su verdad más esencial? La significatividad de lo ente se retrae para dar lugar al “ente en su conjunto”. Heidegger habría insistido en el curso de 1929/30 en este momento de radical *epoché* respecto del mundo y las significatividades pues en el aburrimiento profundo el *Dasein* no está —como siempre— en el mundo.

No obstante, en *Ser y tiempo* hay una clara vinculación entre propiedad y el ser más propio:

A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece el proyecto: el aperiente estar vuelto hacia su poder ser. El *Dasein*, en cuanto comprensor, puede comprenderse desde “el mundo” y los otros, o desde su más propio poder-ser (*eigensten Seinkönnen*). Esta última posibilidad implica que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como el más propio poder ser. Esta aperturidad propia (*eigentlich*) muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*) (Heidegger, 1967: 221).

Pues en la propiedad, que es un énfasis de la impropiidad, una posibilidad se transpone a la otra, dado que el *Dasein* no se libera nunca de su mundo. ¿Qué estatus tiene el tenerse cuando el reflejo del sí mismo no reside en un contenido, sino en la denegación de todo? La visión de la deficiencia estructural parece tener que distinguirse como la propia *epoché* heideggeriana.

4. EL MÉTODO NEGATIVO EN KIERKEGAARD: FORMA QUE CONFIGURA EL “MATERIAL”

La necesidad de reclamar una tercera modalidad distin-

ta e incluso “superior” en rango respecto a las otras dos modalidades se funda en el valor que Heidegger otorga a la comprensión del instante (*Augenblick*) en Kierkegaard. En este sentido, sirve tener en cuenta la crítica en *Grundprobleme der Phänomenologie* (Heidegger, 1989: 345) cuando dice que Kierkegaard comprendió el instante en su contenido quiditativo aunque erró en la explicación del mismo a partir del “ahora”, pues esto nos da indicaciones sobre las coordenadas del análisis existencial.

Del fenómeno del instante Heidegger vislumbra una estructura que le da a él mismo la clave para explicar la esencia del tiempo. La manera de proceder marcada desde sus inicios respecto a la tradición filosófica puede expresarse en una actitud que mira sobre todo a la historia interna de los conceptos independientemente de la “cubierta” que adquieran en los diferentes contextos y épocas. Esto lo lleva a desestimar los estudios que deducen una asimilación acrítica cuando se retoman conceptos. Notoria en este sentido es la gama de conceptos kierkegaardianos en la analítica existencial. Una deuda que tiene sin duda matices estructurales.

Dicho lo anterior, es posible admitir una vinculación esencial a partir de la dependencia tema-método.¹⁷ Esto quiere decir que las evidencias de que Heidegger está siguiendo una manera expositiva similar a la del danés, obedece también al objeto que tienen tales exposiciones, a saber, destacar con ese método el fenómeno del tiempo. Me remito únicamente a *La enfermedad mortal* que, según Michael Theunissen, puede considerarse como una obra en la que se muestra lo esencial del pensamien-

17. Al respecto para la exposición más detallada de los términos del método, con especial énfasis en Husserl, cf. A. Xolocotzi, *op. cit.*

to de Kierkegaard (Theunissen, 1991: 21). Se sabe que éste tiene como preocupación la verdadera fe cristiana, es decir, que sus intereses son muy determinados pues se circunscriben al nivel óntico-existencial (*existenziell*). No obstante el argumento se plantea de tal modo que los rasgos que marca para la existencia del creyente bien pueden extenderse a todos los hombres. Theunissen destaca la similitud del comienzo de *Ser y tiempo* y *La enfermedad mortal*. Ambas obras se inician con la determinación del yo o del sí mismo como relación. Esto no es un gesto meramente simbólico por parte de Heidegger. Por diferentes razones y, como he dicho, en un contenido que se sitúa en otras coordenadas, Heidegger reitera su admiración por el método de Kierkegaard. Ya en sus *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers* (1919-1921) Heidegger emprende una crítica que tiene como objetivo principal la demostración de la aplicación de su método. A lo largo de varios pasajes Heidegger llama la atención sobre la importancia de tener claridad respecto a los presupuestos o anticipaciones (*Vorgriff*) de los que se parten, y la gravedad de no hacerlo, como en su opinión sucede con Jaspers. Destaca también algunas ideas de los movimientos filosóficos de la época y exalta el modo en que Jaspers condensa una multiplicidad de cosmovisiones y alcanza una elaboración suprema de los límites del alma. Sólo al final del texto y una vez que ha mostrado la catástrofe que resulta de una magna obra que no ha asegurado su método, afirma Heidegger:

En relación con Kierkegaard no se puede dejar de indicar que muy pocas veces se ha llegado en filosofía o en teología (en este caso, da igual en dónde) a semejante altura y rigor en lo tocante a la conciencia del método. Precisamente se olvida

lo más decisivo de Kierkegaard cuando se pasa por alto esta conciencia del método o se la toma como algo secundario (Heidegger, 2000a: 45).

Una exaltación similar en lo referente al contenido tiene lugar en 1929. Para explicar la esencia del tiempo Heidegger realiza una exposición de tres formas del aburrimiento en tres niveles que ganan en profundidad y originalidad. Como si se estuviera refiriendo a un interlocutor implícito u obvio, Heidegger niega que por aburrimiento haya que entender “desesperación” (*Verzweiflung*). La tercera forma es la que permite desvelar la esencia del tiempo determinado por la unidad de dos momentos: 1) anulación de la existencia y el anuncio; 2) el rompimiento por el instante.

Lo que aquí designamos como “instante” es lo que en la historia de la filosofía Kierkegaard fue el primero en comprender realmente, una comprensión con la que, desde la Antigüedad, comienza la posibilidad de una época totalmente nueva de la filosofía. La posibilidad, digo. Hoy, cuando, por los motivos que sea, Kierkegaard se ha puesto de moda, hemos llegado al punto de que esta bibliografía sobre Kierkegaard y todo lo que se rodea de ella se preocupan por todas las vías de no comprender este elemento decisivo de la filosofía kierkegaardiana (Heidegger, 2007: 193).

Así, en este tomo 29, a la exaltación del método de Kierkegaard sigue una reflexión sobre la circularidad del objeto que “nos ocupa”: el aburrimiento oculta su carácter temporal, esto mismo lleva a una dificultad de la exposición (Heidegger, 2007: 194-195) pues se va del aburrimiento al tiempo sin previamente haberse asegurado sobre la esencia del tiempo. El planteamiento nos

recuerda inmediatamente la conocida pregunta retórica sobre la circularidad de la exposición y la posible invalidez de dar por supuesto aquello que se busca aclarar (ST, §32), como si fuera necesario eliminar todo presupuesto para que el estatus de la investigación se vuelva serio y no caiga en un círculo vicioso. Pero la estructura ontológica del *Dasein* es circular. Y justamente por ello es posible un conocimiento más originario; cuando la interpretación se mantiene atenta a los presupuestos de los que parte, esto es, haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera de entender (*Vorgriff*), deben asegurarse mediante la interpretación.

El fenómeno del tiempo adolece de opacidad esencial. Afirmar la oscuridad del tiempo y su consecuente dificultad para asirlo, es también aludir a la imposibilidad del *Dasein* para conocerse a cabalidad. El objeto de la fenomenología es ‘negativo’, está determinado por la deficiencia de su ser y la opacidad permanente respecto a sí mismo. No obstante la fenomenología adquiere su estatus científico sólo en la medida en que da cuenta del objeto, si bien, también en la medida en que se adapta al mismo. El método tiene un tema que debe ser llevado a concepto: “la explicación de los modos concretos de la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo que se preocupa fácticamente de sí” (Heidegger, 2000a: 41). Sobre la estructura de la presentación de los conceptos que da cuenta del estatus del fenómeno sirve recurrir a la perspectiva de M. Theunissen en *Das Selbst* (Theunissen, 1991) quien compara el procedimiento de Kierkegaard haciendo referencia a *Ser y tiempo*. Si bien, deja claro que la intención de ambas obras es radicalmente distinta.

5. POSITIVIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA: MATERIA-FORMA-
CONFIGURACIÓN

A la dificultad de la determinación del objeto está la dificultad para distinguirlo, pues nunca se le aborda de manera directa sino a partir de sus manifestaciones. Decir que la “vida”, el “ser”, el “tiempo” es el material (*Vorgriff*) no significa haber avanzado mucho en la comprensión si antes no se ha detectado la dirección predominante en que desembocan los motivos fundamentales. Una pregunta como “¿qué es el hombre?” delata ya un camino errado para la fenomenología hermenéutica, pues hace sospechar una comprensión no originaria del material. En “Anotaciones...” Heidegger muestra que a pesar de los desarrollos, propuestas y tipificaciones, Jaspers no parece mostrar coherencia en lo que respecta a la anticipación (*Vorgriff*) que lo motiva. Pero a esto, que Heidegger nombra “el material”, le corresponde por naturaleza la resistencia a todo abordaje directo, por lo que es necesario proponer un método que permita captarlo de manera indirecta y una forma que establezca una posición provisional. El método nos protege de la anticipación, pero surge de ella, y tiene que ser permanentemente rectificado (Heidegger, 2000a: 21). Los conceptos que propone para el método de acercamiento al material tienen la meta de proporcionar un sentido pleno del fenómeno, pero se mantienen como “sentido”, permanecen “dentro” del material: carácter intencional de referencia (*Bezugssinn*), contenido (*Gehaltsinn*) y cumplimiento activo (*Vollzugsinn*) “tienen su sentido en un contexto estructural que es distinto según los distintos grados de experiencia y las direcciones” (Heidegger, 2000a: 31). Con ellos no obtenemos “resultados” sino que por ellos nos es comunicado

“lo auténticamente propio que se anuncia en las articulaciones fenomenológicas de los caracteres de sentido”.

La fenomenología tiene por meta dar forma a la materia con la conciencia de que se trata de una positividad provisional que le permitirá el avance: “la forma es el sentido de la estructuración del concepto filosófico” (Heidegger, 2000a: 24). Pero sería erróneo pensar que la forma determina el material, en realidad es el material el que “ejerce sobre las formas una función de diferenciación de significado”; de él surge toda forma y configuración. En el caso de Jaspers el material es la totalidad de la vida que se expresa como escisión o dicho en términos que agradan a Heidegger: “La vida tiende a la existencia” (Dilthey) (Heidegger, 2000a: 24). La vida es la anticipación que cobra la forma de la existencia. El análisis persigue algunas de esas formas que le permitirán obtener el material que Heidegger considera originario. No se trata de una forma definitiva sino de proponer conceptos que permitan el acercamiento gradual y la posibilidad de modificarse conforme avanza el análisis.¹⁸ La “naturaleza” misma de la materia es inabarcable y justamente este es el carácter que deben expresar los conceptos que la describen.

Una positividad bien comprendida se adapta al objeto, en este caso, a la indeterminación de la vida. Es la totalidad de la vida con la que Heidegger prueba el acercamiento al material a través de la “totalidad de la vida”. La vida se diluye si uno se pregunta “¿qué es el hombre?”. Para poder asir “la vida que tiende a la existencia” se precisan conceptos que correspondan a la pro-

18. Heidegger menciona las percepciones que amenazan esta positividad de la fenomenología: el ámbito de la ciencia y el de las cosmovisiones.

cedencia del objeto, esta función cumplen los llamados indicadores formales o conceptos deícticos.¹⁹ La existencia es, pues, la primera indicación formal del material propuesto como: ‘la totalidad de la vida indeterminada’. Este concepto abre la analítica existencial (§12): “El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia”.²⁰ Como señala Von Herrmann, esto se resume a cómo “el *Dasein* existe” (Herrmann, 1992: 65). La explicación para aplicar correctamente el término es que tal *Dasein* que existe “soy cada vez yo mismo”, lo que no debe entenderse como que cada *Dasein* tiene en sí una yoidad (Herrmann, 1992), sino que el *Dasein* soy cada vez yo. Esta fórmula indexical muestra la referencia a persona, lugar y tiempo, específicamente, cada vez a: yo, aquí, ahora. El cumplimiento de enunciado deíctico se lleva a cabo cuando por “existencia” leo “yo soy”. Pero es necesario también que este “yo” exprese la relación a la que señala la fórmula primera “comportarse respecto de este ser”. Yo soy cada vez relación respecto de mi ser. Con esta primera fórmula surgen las modalidades, pues la relación de ser —que se abre en tres direcciones— puede ejercerse de un modo propio, impropio o —como aquí insistimos— de tal manera que propiedad e impropiedad me sean indiferentes. Es decir, una actitud o, mejor dicho, una experiencia que se mantiene como modalidad pero que no tiene el mismo

19. También llamados conceptos indexicales o sincategoremáticos. Al respecto cf. Andrés Bertorello y Chiurazzi.

20. “Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält” (Heidegger, 1967: 52).

‘contenido’ que las otras, porque se trata de mi relación de ser con el ser en general o con el ente “en su conjunto”.

En este sentido la indicación de Theunissen respecto a las coincidencias de *La enfermedad mortal* y *Ser y tiempo* se funda en que ambas obras proponen o, mejor dicho, “imponen” al inicio fórmulas conceptuales que a primera vista parecen ser la base de la interpretación, cuando en realidad son el resultado formal procedente del material que se concreta en distintas configuraciones, las cuales están representadas por las modalidades.

Tenemos entonces tres niveles de conceptos formales: aquellos que en principio corresponden al método que nos acerca al objeto; los que fungen como forma provisional que determina la posición respecto a la anticipación;²¹ y las configuraciones que son la maneras de relacionarse el *Dasein*, más claramente, de “tenerse”.

Aquí cabe reiterar la importancia y la frescura que Aristóteles aporta al análisis existencial. Como se sabe, el término *Dasein* en alemán no es un término extraño. Justamente en eso reside el criterio de su elección. El análisis hace uso de él con el fin de evitar “clamores” y generar el entusiasmo que se apresura a “influir” en el mundo.²² Después se prosigue con otros términos de similar y desalentadora frialdad. No obstante, los sentidos aprobados retoman críticamente las tendencias de la época y son di-

21. Hasta aquí, comprendidas las anticipaciones en Jaspers como “totalidad” o “vida”, y la posición como “escisión” o “existencia”.

22. En este sentido va la observación de Heidegger quien, a partir del boom de las filosofías de la vida, toma distancia en tanto propone la vida como “movimiento” (Heidegger, 2000a y 1985: 114).

rigidos de tal manera que muestren el sentido originario que lleva a la existencia individual. La concepción de la existencia como “llegar a ser” (*werden*) es una deuda del idealismo y de la teología, pero es preciso explicar su sentido porque se interpreta generalmente como “el proceso de llegar a ser en el tiempo” sin aclarar cómo sucede esta relación con el tiempo, a saber, por medio del tener pasado, tener presente y tener futuro, y en ello tenerse a sí mismo. A la existencia no le acaece lo histórico como un carácter extraño a su esencia, sino que ella se define por el modo de tener su tiempo.²³ El “tener” abre las modalidades debido a que el tenerse no es un comportamiento “neutral” respecto al pasado al presente o al futuro, sino que en el tener se da la comprensión de sí mismo. El tener apunta a modos de ser respecto de mí mismo: tenerme o no tenerme en relación a tres direcciones: el sí mismo, el mundo circundante y el mundo de los otros. Esta triple dirección se subordina a una más fundamental: “El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo” (Heidegger, 2002: 35).

6. LA POSIBILIDAD: MODALIDAD FUNDAMENTAL DE LA VERDAD

El método negativo se acerca a su objeto indirectamente y a través de pasos previos. Esto no es arbitrario. Kierkegaard, deudor del idealismo, establece que el sí mismo

23. A partir de los diferentes sentidos que se desprenden de la afirmación “tener historia”, Heidegger realiza en GA 59 la destrucción del concepto de *werden* como proceso histórico.

(espíritu) no es algo que se tenga como una característica esencial, no es algo que se descubre; es algo que se gana a partir de una situación general en la que el sí mismo no es lo que debiera ser: sí mismo. En términos de Heidegger: verdad de sí mismo, comprensión radical de su máximo poder-ser, de su privación estructural. El no ser sí-mismo vive en desequilibrio y desesperación a raíz de su estructura y del “dominio” sobre ella. El camino para descubrirlo es inverso. Mostrando el síntoma se avanza a su origen. “Enfermedad del espíritu, del yo, la desesperación puede adquirir de este modo tres figuras: el desesperado inconsciente de tener un yo (lo que no es verdadera desesperación); el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquel que quiere serlo” (Kierkegaard 1994: 23). La desesperación se reduce en realidad a dos figuras: desesperar por no querer ser sí mismo, pero también —lo que resulta revelador— desesperar por querer ser sí mismo y no poder serlo. Si nuestro ser se jugara en el ámbito de la voluntad, ante el primer síntoma de desesperación ocasionado por el no ser sí mismo, uno apuraría el camino para obtener el equilibrio y ser sí mismo. Hay en estos movimientos del espíritu una estructura en dos direcciones. El yo se relaciona consigo mismo, pero también con un tercero del que depende su equilibrio. El yo no alcanza su verdad en la simple relación consigo mismo, sino justamente en el ser relación con este tercero que es Dios. Pero el estado del desesperado querer ser yo mismo, y no poder serlo, muestra que esta relación no la determino yo sino que respecto a ella me encuentro en la pasividad o, incluso, sometimiento ¿Cómo es entonces que se gana la fe? No por méritos propios, lo que se gana es el sí mismo pero a través de un movimiento pasivo que no depende del yo porque la fe no es proeza personal.

El negativismo de Kierkegaard establece la opacidad del propio ser y un estado de anomalía estructural como punto de partida o estado general del yo. El equilibrio se alcanza con la fe, que es posible en cada instante; se trata de una pasividad activa del que aprende a temer y a esperar (Thurnher, 2000: 59-75). Definición de fe: “El estado del yo en el que hay total ausencia de desesperación: en su relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo sumérgese a través de su propia transparencia en el poder que le ha planteado”. Este momento de máxima verdad o transparencia se destaca radicalmente de las otras figuras. Dentro de sus parámetros, el abandono hacia Dios es un modo de romper con el mundo, o mejor dicho, con los respectos que explican al hombre de fe. Eso es posible en cada instante, pero no se hace posible en cada momento (Hall, 1984).

Fuera de los instantes en que la fe se gana, la desesperación se mantiene en diferentes configuraciones que surgen por el modo deficiente del llegar a ser. De aquí hay que destacar que el ser frente a Dios es una ganancia de infinitud que llega sólo a través de la desesperación. Dios también es su dolor y no hay libertad sin aniquilación. Para Heidegger el estado de ánimo fundamental de la angustia o el aburrimiento es el modo en que el tiempo se hace expreso, de ahí que sea imposible un tipo de “superación” o anulación del mismo. Esto quiere decir que en la filosofía de Kierkegaard la verdad se halla en un plano anterior a la desesperación, pero desde la analítica existencial la verdad se manifiesta como temple de ánimo, en el mismo horizonte del tiempo pero con los límites de la existencia reducidos al mínimo, la existencia extinguida en la vivencia de su muerte.

Hay en ambos autores una estructura similar respecto al modo como sucede la verdad: el movimiento que lleva

a reconocer la relación que implica el “haber sido puesto” es posible en cada instante, o más claramente: amenaza a cada instante. En este reconocimiento el cristiano alcanza la fe, y el *Dasein* alcanza la verdad: “Ser fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio... Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo” (Heidegger, 2002: 303). Precisa de este reconocimiento para ser dejado en libertad. Este oscilar entre la angustia y la resolución que está “a punto” de actuar y “volver” al mundo es un momento que habría que distinguir de las modalidades de la propiedad y la impropiedad. La insistencia al respecto se funda entre otras cosas en que la muerte es la más propia posibilidad (*eigenste Möglichkeit*), pero no la propiedad (*Eigentlichkeit*) aunque la segunda haya necesariamente asumido la primera. La propiedad y la impropiedad son maneras de comportamiento respecto al ente. De manera propia o impropia el *Dasein* está volcado hacia el mundo. En cambio, en el momento de la angustia previa al instante, el *Dasein* se “aísla” (*Vereinzelung*) sin atender a las significatividades del mundo: “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 desatados en él todos los aspectos a otro *Dasein*” (Heidegger, 2002: 271). La muerte se abre como posibilidad cuando se comprende que cada significatividad posible o real descansa sobre el no-ser. El *Dasein* es su posibilidad extrema y desde esta posibilidad extrema puede “retomar” el contacto con el mundo. No se trata de una separación del mundo que decida el *Dasein*, es el mundo el que en cualquier momento puede retraerse con sus significatividades y ya no decir “nada”. En esos momentos

de aburrimiento imbatible “¿por qué no encontramos para nosotros un significado, una posibilidad esencial de ser? ¿Porque desde todas las cosas nos bosteza una indiferencia cuyo fundamento no conocemos?” (Heidegger, 2007: 109). El tiempo se muestra en su esencia precisamente en la tercera forma del aburrimiento en la que todo es igual a todo. El tiempo empuja a la existencia al anulamiento (Heidegger, 2007: 129). Elevados por encima de la situación, de los entes y de nuestra personalidad cotidiana “de golpe todo se vuelve indiferente” (Heidegger, 2007: 179-180). Este anulamiento lleva en sí el anuncio de la posibilidad de la libertad.

El estado de la angustia es un estado que se deja despertar, uno se dispone para recibirlo: “—el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable— es lo que nosotros llamamos la resolución” (Heidegger, 2002: 341). Pero difiere radicalmente de los otros modos del actuar, lo que no quiere decir que uno deje de actuar. Este estado quiebra necesariamente con los otros, así como la fe quiebra con el mundo no para aislarse sino como conversión (cambio de pensamiento, *metanoia*). El momento de angustia revela el carácter inhóspito esencial del mundo ocultado por las significatividades.

COMENTARIO FINAL

Después de *Ser y tiempo*, en 1929/30 Heidegger insiste en la eliminación de los rasgos ónticos asociados a la propiedad y la impropiedad, pero no deja de sugerir las modalidades del sí mismo. Por ello, no se ha tratado aquí de destacar actitudes, sino la relación estructural con el “mundo en general”.

La indiferencia modal sería un giro más a la teoría de las modalidades, ya de por sí modificada; de hecho, sería el origen de la modificación. Pues en la realización de la más segura posibilidad se elimina todo residuo de “realidad”, es decir, de segura realización, lo que acaba definiendo la posibilidad como lo imposible de ser realizado. ‘

“Yo no puedo nada”: este es el origen de la posibilidad. Porque si soy posibilidad, y lo que es posible es lo que puede no-ser, yo soy esencialmente tanto posibilidad como imposibilidad en la misma medida. El “poder” comprendido como aquello que brinda capacidad y decisión es un enfoque parcial.

En términos de enunciado —siguiendo a Kierkegaard— el “yo soy” significa “yo puedo”, en el nivel en el que es posible y viable la relación con los entes. Sea en la propiedad o en la impropiidad. Pero los enunciados no son solamente “yo puedo (y quiero) ser yo mismo” (propiedad) o “yo puedo (y quiero) no ser yo mismo” (impropiidad), sino “yo quiero pero no puedo ser yo mismo” o más aún: “yo ¿quiero? pero no puedo ser yo mismo”. Este enunciado es el origen de los otros dos, es el presupuesto de los otros porque revela que el yo soy, es en realidad un yo tengo que ser, sea que quiera o no quiera. “Padezco mi querer” y el reconocimiento de esta “anulación” del querer sucede sólo en un momento destacado que bien puede ser el momento de la indiferencia modal. Y hay que insistir en la anulación del querer para evitar la lectura pragmática y rectificar la ausencia del decisionismo en *Ser y tiempo*.

Sobre la “indiferencia modal” he querido destacar más que el término en sí mismo, el sentido y lugar que tiene en la propuesta explicativa del tiempo, pues en la lección de los años 29/30 se habla de *Gleichgültigkeit* y

en 1927 el término es *Indifferenz*. Lo que intenté señalar fue que justamente en *Mundo, finitud, soledad* Heidegger muestra con más claridad que el momento de mayor angustia forma una unidad con la resolución. El “entre” en el que se da un anulamiento y el anuncio del instante.

La intención de estas líneas ha sido sobre todo sugerir la necesidad de una tercera configuración de las modalidades del sí mismo, sea como sea que quiera llamársele. La modalidad de la existencia que al inicio del análisis se propone como modalidad del *Dasein*, alcanza su verdad cuando se temporaliza como posibilidad plena, es decir, como aniquilamiento al que empuja el tiempo. Por otro lado, de igual forma en que no podemos pensar lo mismo cuando leemos que “la vida se expresa como existencia” que cuando escuchamos “el tiempo cuaja como temple de ánimo”, en esa medida, por lo menos en estos años, no es posible dejar de remitir a la misma fuente o al material del que emergen las distintas formas y configuraciones. Sería contrario al espíritu de la lectura fenomenológica aferrarnos a términos y de ahí derivar repeticiones. Los cursos posteriores a 1927 no sólo dan cuenta de la manera en que Heidegger retoma varios aspectos que no pueden ser concebidos como mera ampliación de temas —aunque sin duda también lo sean— sino como el despliegue de nuevas formas y configuraciones.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1993): *Física*, Libros I-II (Traducción, introducción y comentario: Marcelo D. Boeri), Buenos Aires: Biblos.

Bertorello, A. (2012a): “Una interpretación semiótico-

narrativa del sistema de modalidades en *Sein und Zeit*”, *Studia Heideggeriana*, vol. II, pp. 57-70.

_____ (2012b): “La estructura semántica del *Da-sein* en *Sein und Zeit*”, en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 1, pp. 111-121.

Chiurazzi, G. (2006): *Modalität und Existenz. Von der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der hermeneutischen Vernunft: Kant, Husserl, Heidegger*, Turin: Königshausen & Neumann, SEPS.

_____ (2006): *Historisches Wörterbuch für Philosophie*.

Dostal, Robert J. (1982): “The Problem of ‘Indifferenz’ in *Sein und Zeit*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLIII, n. 1, pp. 43-58.

Elm, R. (2005): “Entelecheia”, en Höffe, O., *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Gilardi, Pilar (2014): *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México: Bonilla Artiga Editores.

Hall, Harrison (1984): “Love and Death”, en *Inquiry*, vol. 27.

Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer Verlag.

_____ (1928): “El problema de la trascendencia”, edición electrónica: www.philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad ARCIS.

_____ (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe 61*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1989): *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe 24*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (2000a): “Anotaciones a la psicología de las

visiones del mundo de Karl Jaspers”, en *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2000b): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicación de la situación hermenéutica), Madrid: Trotta.

_____ (2000c): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.

_____ (2001): *Introducción a la filosofía*, Madrid: Cátedra.

_____ (2002): *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____ (2005): *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Gesamtausgabe 62*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2012): *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus, Gesamtausgabe 83*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Herrmann F. W. von (1976): “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’”, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1992): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (2005): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Kierkegaard, Søren (1994): *La enfermedad mortal*, Barcelona: Edicomunicación.

Thurnher, Rainer (2000): “Zum Begriff der Wiederho-

lung bei Kierkegaard”, *Histoire et avenir. Conceptions hégélienne et posthégélienne de l’histoire*, Genos: Editions Payot Lausanne.

Theunissen, Michael (1991): *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Anton Hain: Berlín.

Vigo, Alejandro (2012): “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*”, en *Studia Heideggeriana*, vol. II: logos-lógica-lenguaje, Francisco de Lara (ed.), SIEH.

Xolocotzi, A. (2004): *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Plaza y Valdés.

THAUMAZEIN Y DISPOSICIÓN AFECTIVA. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICOS SOBRE LOS ORÍGENES DEL FILOSOFAR

Luis Ignacio Rojas Godina

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

I. INTRODUCCIÓN

Hay una larga tradición que se remonta hasta Platón y en la que se considera que aquello que en lengua griega se denominaba “*thaumazein*” constituye, tal como se dice en el *Teeteto* (155d1-4), el principio originario de la filosofía. Aristóteles fue el primero que se apropió de dicha intuición fundamental de su maestro, como podemos constatar en su *Metafísica* (982b: 12-18), no obstante, al hacerlo también ofreció la primera interpretación del sentido de dicho *páthos* al señalar que a este le pertenece un cierto no saber en referencia a aquello que se determina como su correlato objetivo, los *thaúmata*. A partir de ahí es posible encontrar a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental una multiplicidad de interpretaciones a través de las cuales la unidad del sentido del originario *thaumazein* filosófico se pulveriza en distintos conceptos más o menos afines, pero ciertamente no idénticos, que a su vez *presuponen* una multiplicidad de posiciones filosóficas que los sustentan. El subtítulo de la presente comunicación reza “análisis fenomenológicos sobre el origen del filosofar” porque considero que los análisis del *thaumazein* filosófico llevados a cabo tanto por Edmund Husserl como los realizados por Martin Heidegger constituyen

en conjunto un extraordinario ejercicio de clarificación de este *páthos* originario de la filosofía que probablemente no tiene parangón en la tradición que se desarrolla después de Platón. El abordaje conjunto de dichos análisis no es un intento forzado de vincular el pensamiento de estos dos grandes filósofos, sino que ello es posible gracias a lo que a mi juicio se revelarán como dos importantes coincidencias estructurales entre ellos: 1) respecto al sentido que tienen los resultados de tales análisis en el modo en que cada uno concibe la posibilidad misma de filosofar riguroso, esto es, fenomenológico; así como 2) respecto al modo en que dichas investigación contribuyen a entender en cada caso el lugar que ocupa su propio pensamiento en la historia de la filosofía.

2. POSIBILIDAD DEL FILOSOFAR Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO

La cuestión de la posibilidad del filosofar no fue ni para Husserl ni para Heidegger un asunto cualquiera, por el contrario, en ambos casos ella constituye el problema central de lo que respectivamente llamaron el “método fenomenológico”, problema que no es otro que el de *cómo, precisamente, el ejercicio del filosofar en general es posible de forma enteramente rigurosa*. En primer lugar, este rigor fenomenológico respecto a la posibilidad del ejercicio del filosofar tiene que ver con la exigencia de que los asuntos a ser investigados, cualesquiera que estos sean, deberán ser abordados a partir del modo en que ellos son efectivamente dados para nosotros en el tipo particular de donación, esto es, de *experiencia* que les pertenece. En segundo lugar, constitutivo de este rigor es la exigencia de

que la ejecución experiencial del filosofar debe desarrollar una conceptualidad apropiada (no especulativa, ni constructiva) de las cosas que se van a tratar. En tercer lugar, este rigor implica que el ejercicio del filosofar habrá de desarrollarse a través de *un diferenciar lo que está predado en la experiencia prefilosófica y lo que únicamente puede ser dado experiencialmente en la ejecución fenomenológicamente conducida del filosofar*; esto es, en el despliegue de lo que en cada caso constituye la dimensión originaria de la donación de aquello que resulta ser tomado prefilosóficamente como lo dado en cada caso.

Esto último nos pone frente a la compleja e intrincada problemática que Husserl coloca bajo el controvertido nombre de la *reducción fenomenológica trascendental*; problemática que Heidegger ciertamente critica, retoma, digiere para beneficio de su propio modo de filosofar e identifica —al menos desde sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo— con la nombre de la *postura fundamental (Grundhaltung)*, utilizando la expresión “reducción fenomenológica” en un sentido mucho más restringido que Husserl. Ahora bien, considero, entonces, que en ambos casos se pone de manifiesto que la posibilidad de ejecutar fenomenológicamente el filosofar comporta, como digo, un necesario *diferenciar*, para ser más precisos, una *diferencia metodológica*, en la que, por un lado, se establece una distinción radical entre la praxis filosófica rigurosa respecto a cualquiera de las actividades humanas tanto productivas, como prácticas, como teórico-científicas; por otro lado, y en virtud del eminente sentido intencional del filosofar (es decir, entendiendo al filosofar como un ir-tras-de, un perseguir-algo, esto es, en cuanto un *metiénai*), se establece una distinción radical entre la esfera temática originaria de las *cosas* propiamente

te filosóficas de las que en primer lugar y sobre todo se ha de ocupar dicha praxis, respecto a la esfera temática prefilosófica de las “cosas” de las que nos ocupamos en las actividades productivas y prácticas cotidianas o científicas positivas.

Habría que agregar que estos momentos constitutivos del método fenomenológico tampoco resultan ser *equiprimordiales* en la constitución del filosofar riguroso fenomenológicamente conducido, sino que, en realidad, los dos primeros se desarrollan en función del tercero; o dicho explícitamente, de acuerdo con el paradigma fenomenológico, si bien no puede haber un saber filosófico no intuitivo y no conceptualmente adecuado a sus asuntos, dicha intuitividad y dicha conceputalidad únicamente tienen sentido en función de la irrupción de la diferencia metodológica radical y lo que ella implica. Tomando en cuenta esto es que puede ser entendida la idea defendida por Husserl de que “si el sentido de la reducción falta [...] entonces todo falta” (1988: 172). Sin embargo, habría que decir que este peculiar modo de tomar a la parte por el todo, también está presente en el abordaje heideggeriano de la postura *fundamental*, precisamente como fundamental, respecto a la determinación de la posibilidad del filosofar y, sólo entonces, en relación a cualquier otra postura humana. Dejando de lado los dos primeros elementos, a continuación intentaré abordar el sentido que tienen la problemática global de la reducción fenomenológica y la de la postura fundamental en el pensamiento filosófico de los dos profesores de Friburgo y mostraré cómo en cada caso se pretende ofrecer respectivamente una clarificación primordial del sentido originario del *thaumazein* griego en relación a la posibilidad del filosofar.

3. HUSSERL Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA TRASCENDENTAL

Hacia el final de su vida Husserl llegó a la triste conclusión de que prácticamente ninguno de sus colaboradores más cercanos o de sus críticos logró captar el significado fundamental de la reducción fenomenológica en cuanto método de acceso y modo de tratamiento de la vida trascendental constituyente, presentado públicamente ya desde 1913 en sus *Ideas I*. A decir verdad, el propio desarrollo del método fenomenológico por parte de Husserl no estuvo exento de dificultades. Para empezar, está el hecho de que, si no me equivoco, fue sólo a partir de la segunda década del siglo XX que él comenzó a utilizar la expresión “reducción fenomenológica” en este sentido global y unitario bajo el cual, en realidad, caen una multiplicidad de elementos desarrollados en diferentes momentos y contextos, mismos que debemos aprender a diferenciar y, al mismo tiempo, a integrar al sentido unitario de lo que se intenta señalar con dicha expresión. Por ejemplo, es posible y sobre todo necesario establecer una distinción entre dos momentos constitutivos de la reducción fenomenológica entendida en sentido amplio, a saber, la *epojé* y la re-reducción (o reconducción) como tal. Pero a su vez, tanto uno como otro momento habrán de entenderse desde una multiplicidad de posibilidades, es decir, diferentes tipos de *epojés*, o como también podemos decir, de “desconexiones” (como la de trascendencia de dios, la de las ciencias formales y materiales) y diferentes tipo de reducciones (como la reducción egológica, la primordial, la apodíctica, la intersubjetiva o aquella de la temporalidad originaria).

No menos importante es tomar conciencia de que el camino inicial de la fenomenología husserliana —que in-

tenta, en primer lugar, desarrollar la tarea de una teoría de la ciencia y del conocimiento, y en segundo lugar, la tarea de una crítica fenomenológica de la razón en general— ni es el único concebido por Husserl, ni tampoco resulta ser, como él mismo afirma en la *Crisis*, el más fundamental (1976: 156-158). Como es sabido, otros caminos fueron concebidos, no para competir con él o sustituirlo, sino para abordar otras problemáticas y expandir la tarea propiamente filosófica de la fenomenología más allá de los límites impuestos por el primer camino. Esto implica que no se debe confundir el sentido general y unitario de la reducción fenomenológica trascendental con el de las *epojés* y “reducciones” particulares a las diferentes vías de la fenomenología desarrolladas por Husserl. La consideración conjunta de las diferentes vías o caminos de la fenomenología husserliana permite entender la evolución y la maduración del pensamiento husserliano tomado en dos sentidos: ello permite comprender que desde *un punto de vista temático*, la exploración del campo trascendental se desarrolla desde una comprensión formal-abstracta e ingenua de dicha dimensión, y se dirige hacia un entendimiento concreto y crítico de la misma; pero a su vez, ello permite comprender que desde *un punto de vista metodológico*, el ejercicio del filosofar riguroso que intenta llevar a cabo Husserl a través de la reducción fenomenológica, en una palabra, su fenomenologizar, también se desarrolla desde una mera autocomprensión formal-abstracta, y a su vez, ingenua (operativa), de sí misma y se dirige hacia un entendimiento concreto y crítico de su propia actividad.

Habría que decir que esta auto-comprensión del método fenomenológico no es una mera determinación exterior o accidental de la praxis fenomenológica que intenta

apropiarse y desarrollar genuinamente la posibilidad del filosofar, sino que pertenece esencialmente a ella a partir de lo que Husserl llama en el § 65 de las *Ideas I* “la esencial referencia (*Bezogenheit*) de la fenomenología a sí misma” (2013: 224). Dicha referencia de la fenomenología a sí misma implica que el ejercicio de la posibilidad efectiva del filosofar encarnada en la praxis fenomenológica tiene una peculiar relación inmanente consigo misma, una peculiar responsabilidad de sí misma respecto a su propia ejecución, que no podemos pasar por alto y que de hecho se concretiza en lo que Husserl y Fink llaman una *fenomenología de la fenomenología* (Husserl, 2002: 176-178). Es, pues, en el desarrollo de una fenomenología de la fenomenología que el fenomenólogo se hace plenamente responsable de sí mismo, tomando plena conciencia de su actividad y analizando ya no las funciones de su vida constitutiva en relación al mundo y a su propia vida en cuanto humana, sino las funciones constitutivas, los actos intencionales, a través de las cuales él mismo se yergue como fenomenólogo y tematiza tanto la esfera originaria de la subjetividad trascendental, como su correlación con la esfera de la vida humana en el mundo, así como su respectiva *diferencia*. A decir verdad, ya en las *Ideas I* se desarrolla, como acabo de decir, una primera autocomprensión formal-abstracta de la reducción fenomenológica y la respectiva diferencia metodológica que ella comporta. En dicha obra se intenta dar cuenta de lo peculiar de esta diferencia en términos del cambio (*Umstellung*) del modo “natural de dejarse vivir” (Husserl, 2013: 138) en el que ya siempre y constantemente vivo en la ejecución de mis diferentes comportamientos tanto teóricos como prácticos en relación a las cosas, a los otros, a mí mismo en cuanto eventos dados, hechos, en mi mundo (des-

de la cual surge la posibilidad de una autocomprensión mundanizante esto es, objetivante de mí mismo), esto es, la “actitud natural” (*natürliche Einstellung*) (Husserl, 2013: 135), al modo en que es posible llevar a cabo una comprensión intuitiva y apropiada de mi vida ya no en cuanto un hecho más al lado de otros hechos del mundo, sino a partir de las estructuras y determinaciones propias a ella y que la caracterizan como la vida subjetiva que ella es, esto es, la “actitud fenomenológica” (*phänomenologische Einstellung*) (Husserl, 2013: 149).

Cabe destacar que la caracterización de la reducción fenomenológica trascendental, en cuanto el ejercicio de un cambio radical de actitud, permite entender (a pesar de las dificultades que incluso el propio Husserl llegó a reconocer respecto a su presentación de la misma en la obra de 1913) que la diferencia entre la dimensión originaria del trabajo filosófico y la dimensión mundana de la vida prefilosófica no debe ser entendida en términos de una separación real, una *abducción*, entre dos elementos presentes en el mundo, sino, como digo, en cuanto una *transformación modal radical* en la que ninguno de los “contenidos” de mi vida y del mundo mismo resultan alterados o excluidos o “duplicados”; es pues, *una y la misma vida*, la mía, en su plena y absoluta concretud, la que resulta ser examinada ella misma por sí misma.

Es sólo en la última etapa de trabajo del padre de la fenomenología (enmarcado por los múltiples manuscritos agrupados en torno a la elaboración de la *Crisis*) que podemos encontrar ya no sólo una autoexplicitación de la vida trascendental concreta a partir de la tematización del mundo de la vida, sino también una indicación del sentido concreto del cambio modal implicado en la ejecución de la reducción fenomenológica como un evento irruptor

de la normalidad, naturalidad e ingenuidad de la actitud natural de la vida no filosófica, definido por el propio Husserl en términos de:

[...] una plena transformación (*Wandlung*) personal que tendría que ser comparada con una conversión (*Umkehrung*) religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano (1976: 140).

Por medio de esta transformación se hace posible la autocomprensión intuitiva y *a priori* de la vida trascendental en su concreción a través de la configuración de un modo *antinatural*, *anormal* y *no ingenuo* de vivir mi propia vida en relación a las cosas, a los otros y a mí mismo en el mundo, esto es, en la actitud fenomenológica.

4. REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y THAUMAZEIN FILOSÓFICO

Un punto crucial de esta autocomprensión concreta del ejercicio de la reducción fenomenológica trascendental y su correspondiente actitud implica preguntarse por las motivaciones de dicha transformación existencial; o dicho en otros términos, consiste en preguntar “¿Cómo es posible abandonar la actitud natural?” (Luft, 2002: 81). Ya en la *Ideas I* Husserl habla al respecto cuando se refiere a la *epojé* de la tesis del mundo de la actitud natural y la define no como una negación del mundo, esto es, su conversión en antítesis, sino como el simple no hacer “ningún uso” (Husserl, 2013: 142) de la misma sin lo cual no es posible la tematización de la esfera originaria. Allí simplemente se refiere a que esta *epojé* es una “cosa de nuestra cabal li-

bertad” (Husserl, 2013: 143). ¿Pero cómo entender esta “libertad”? y ¿quién es este “nosotros”? A decir verdad, el sentido propio de esta *libertad* hubo de quedar indeterminado en el contexto de dicha obra, puesto que, como señala S. Luft, si se respondiera que se trata de *nosotros hombres* y de un “acto de nuestra libre voluntad” humana, ello conllevaría una paradoja, puesto que, dicha libertad es un elemento de la actitud natural que justamente habría de ser sometido a la *epojé* (2002: 81).

Decir que la *epojé* del mundo (o como también la llama Husserl, la *epojé* trascendental o universal) no está motivada por la libre voluntad humana significa que ella no resulta motivada activamente por nada que esté presente en el mundo de la actitud natural, pues, como muestran los análisis fenomenológico-intencionales, la voluntad y toda libre actividad, como el juzgar, el decidir y el valorar, se determina como una activa toma de posición intencionalmente articulada respecto a algo dado en el mundo (Luft, 2002: 84). Como también señala Luft, el desarrollo posterior de la fenomenología permitió a Husserl plantear de nuevo junto con Fink la cuestión de la motivación de la reducción. En este sentido, la cuestión fue dirigida hacia aquel tipo de motivaciones que son justamente la base de toda libre y activa toma de postura frente a algo y que se caracterizan por ser un mero recibir pasivamente. De este modo, la motivación del cambio de actitud se intenta explicar en el sentido de un abrupto rompimiento de la actitud natural que resulta motivado por un evento extraordinario que irrumpe inesperadamente en el transcurso ordinario de mi vida; esto es, entendiendo dicha motivación en el sentido de un *pathein*, un sufrir, un ser afectado, que no tiene como detonante al yo puedo, yo hago, sino que, precisamente, me afecta

en cuanto algo que proviene del mundo mismo (Luft, 2002: 92). En su “Borrador de la parte inicial de una introducción a la fenomenología”, compuesto en 1930 en el marco del trabajo en cooperación con Husserl, Fink plantea la hipótesis de que la muerte podría representar esa “clase de fenómenos” extraordinarios que irrumpen en nuestras vidas y que poseerían la “fuerza” necesaria para “arrancarnos de nuestra vida natural ingenua” (1988: 30) en nuestro mundo cercano, esto es, el mundo “que nos resulta el más conocido en la proximidad inmediata de nuestra vida... el mundo que nos ofrece una casa y un hogar, el mundo familiar (*Heimwelt*)” (1988: 32). Frente a esto, Husserl objeta que la muerte en cualquiera de las diferentes formas que tiene para *anunciarse* en mi vida no podría ser considerada como una motivación para el abandono de la actitud natural en la medida en que, a su parecer, la muerte es ya siempre un fenómeno que tiene sentido justamente en dicha actitud. Por ejemplo, “la muerte en el horizonte de una bella vida plena”, “la muerte como posibilidad *persistente* de una feliz vejez”, pero también, “la muerte en combate, en la voluntad con odio de destruir al enemigo, la muerte por la patria” (Fink, 1988: 31) *necesariamente tienen un sentido que, precisamente, apunta a mi mundo familiar.*

Si bien la respuesta que Husserl desarrollará se separa de la propuesta de Fink, ella será ofrecida desde la misma base fenomenológica que permite analizar la dimensión genético-generativa de la vida trascendental y su mundo correlativo, a saber, el recién introducido mundo familiar. La unidad de mi propia vida trascendental no es una mera forma vacía, sino una unidad sintética de contenidos fluyentes en el tiempo subjetivo que se sedimentan en distintas habitualidades y que configuran lo que bien

podemos llamar la individualidad material de mi vida, es decir, a mi vida en cuanto lo que Husserl denomina “mónada”. A su vez, mi vida individual y concreta está esencialmente “conectada” ya no sólo a la vida de los más cercanos en mi mundo circundante (como mi familia, mis amigos, mis colegas, mis vecinos), sino que también lo está a la vida de mis contemporáneos no cercanos en el espacio más amplio de mi mundo familiar, el “mundo nacional” (Husserl, 1992: 7, 44-45, 269); y aún más, en virtud de la tradición y la cultura de las que forma parte, habría que decir que mi vida individual y concreta también está vinculada a las generaciones pasadas de hombres y mujeres que me antecedieron y que en este sentido fueron y son copartícipes de este mundo familiar que también es mío y que me ha sido legado por ellos con una forma y determinaciones concretas y del que también soy co-constituyente.

Así que es en este mi mundo familiar generativamente determinado donde se ejercita la praxis fenomenológica no como una actividad que, como ya dije, surge espontáneamente de mí mismo, sino que acontece en una historia muy particular, la *historia de la filosofía* que me ha sido legada a través de la tradición y la cultura occidental de la que yo mismo formo parte. Lo que significa que la posibilidad del filosofar encarnada en dicha praxis es ciertamente una posibilidad mía, que yo ejecuto voluntariamente en el presente, pero no se origina absolutamente en mí, sino que se trata de una posibilidad que tiene un origen histórico, es decir, como la llama Husserl, una “protoinstitución” (*Urstiftung*), en los primeros filósofos de Occidente (1992: 363). De tal manera que, considerado retrospectivamente, este carácter originario de dicha institución implica que ella no fue un evento cual-

quiera que se quedó en el pasado que ya pasó, sino que trascendió como una posibilidad legada históricamente de generación en generación y en este sentido, renovada en instituciones subsecuentes de la misma, hasta llegar a nuestro días; de tal modo que “el pasado filosófico es actualmente motivante para los filósofos del presente” (Husserl, 1976: 488).

Así las cosas, la claridad última de la fenomenología consigo misma sólo podrá alcanzarse al “localizarla” en el mundo al que pertenece y al “integrarla” a la historia en que ella irrumpe, con ello, *ex-plicando* en última instancia la condición de posibilidad de la reducción fenomenológica trascendental a partir del *thaumazein* griego. En un manuscrito de 1934 Husserl dice:

¿Qué es el ente, el cual [está] oculto como el ente mismo bajo el velo de la tradicionalidad histórico-popular, de manera semejante a como [lo está] en las habitualidades ciegas y las pasiones? Aquí debe surgir una libre curiosidad, el *taumázoo* [*sic.*], el cual, no es la curiosidad vulgar, sino el asombro (*Verwunderung*), la transmutación (*Umwandlung*) que se ha hecho necesaria en la entera representación del mundo de la vida en común, la única que todos los hombres habían tenido hasta entonces (1934: 10).

Así mismo, en su conferencia de Viena de 1935 “La crisis de la humanidad europea y la filosofía” se refiere al *thaumazein* filosófico del que hablaron tanto Platón como Aristóteles en términos de la protoinstituyente superación de la “actitud mítico-práctica” y el advenimiento, por primera vez en la vida del hombre, de la “actitud teórica, que no es práctica en ninguno de los sentidos existentes hasta entonces”, a través de la cual, “el hombre fue poseído por la pasión (*Leidenschaft*) de un conocimiento del mundo

que se aleja de todos los intereses prácticos”, en pocas palabras, el *páthos* a través del cual “el hombre se convirtió en filósofo” (Husserl, 1976: 331). Cabe destacar que en estos como en otros análisis llevados a cabo en manuscritos de la misma época, Husserl pone de manifiesto que la irrupción del *thaumazein* originario no fue un evento particular e individual acontecido en la vida de un individuo aislado, sino que su “detonación” más bien estuvo determinado por el “choque” del mundo familiar y nacional de los pueblos griegos frente al mundo extraño (*Fremdwelt*) de los otros pueblos, pero familiar en su propio estilo y su propia vida, a partir de lo cual, la normalidad de la vida del hombre griego y sus intereses quedó abruptamente confrontado con la “*diferencia* entre representación del mundo y mundo real” y con “el surgimiento de la nueva pregunta por la verdad, no de la verdad cotidiana y vinculada a la tradición, sino de una verdad que es idéntica para todos... una verdad en sí” (Husserl, 1976: 332). El *thaumazein* protooriginario y protoinstituyente del filosofar occidental no fue, según Husserl, un evento contingente cualquiera, sino uno en el que estuvo comprometida la vida constituyente de un pueblo concreto en su “tradicionalidad natural” (Husserl, 1992: 12), es decir, en la autodeterminación de su presente viviente históricamente determinado en el espacio-tiempo de su mundo familiar; implicó un fenómeno epocal que no consistió en una mera variación de las configuraciones (*Gestalten*) de vida preexistentes, sino que se irguió como una “nueva forma de tradicionalidad” (Husserl, 1992: 15) en la que surge la posibilidad de una comprensión del mundo ya no a partir de las formas tradicionales míticas de hacerlo, sino desde la auto-mostración del mundo mismo por sí mismo que traspasa y articula los límites de las representaciones

particulares del mundo que surgen en las distintas experiencias de los respectivos mundos familiares. De tal manera, que la filosofía “irrumpe en la historicidad de las antiguas naciones griegas con la protoinstitución de un nuevo tipo de idea propósito (*Zweckidee*), esto es..., el conocimiento teórico del mundo en totalidad (*Weltall*)” (Husserl, 1992: 17) que permite poner de relieve al “ser transtradicional del mundo en cuanto campo verdadero de todo comportamiento práctico y judicativo” (Husserl, 1934: 8).

5. HEIDEGGER Y LA PROBLEMÁTICA DE LA POSTURA FUNDAMENTAL

Como advertí desde un principio, considero que si la fenomenología hermenéutica es, precisamente, *fenomenológica* no se debe sólo al carácter descriptivo e intuitivo de sus análisis y a su preocupación por el desarrollo de una conceptualidad apropiada a sus asuntos, sino porque en ella estos dos momentos metodológicos también están desarrollados en virtud de la puesta en marcha de una *diferencia metodológica* que posibilita el despliegue temático de (o el acceso-a) la dimensión originaria de la investigación fenomenológica, en este caso, la aperturidad existencial del *Dasein* y la apertura o verdad propia del *sEr* (*Seyn*). Lo que intentaré defender a continuación es que sólo a partir de una comprensión adecuada del sentido general y unitario de la reducción fenomenológica husserliana resulta posible tomar conciencia de que Heidegger, pese a su crítica al maestro, retomó mucho más de la filosofía trascendental husserliana de lo que él estuvo dispuesto a aceptar públicamente; a saber, la idea funda-

mental de que la posibilidad del filosofar riguroso sólo se puede entender a partir de una *transformación* radical de la *forma* en que mi vida está naturalmente dispuesta en el modo en que ella puede ser propiamente comprendida y explícitamente tematizada como la dimensión fenomenológica originaria en la que se despliega todo sentido posible. En tal tematización, conforme a los fines de Heidegger, se puede plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser en general en su diferencia con el ente.

Ahora bien, pienso que si en la consideración metodológica de la “Introducción” de *Ser y tiempo* no se plantea abiertamente esta cuestión, en realidad, ello se debe a que dicho tratado está elaborado de tal modo que desde el principio el lector está situado *in medias res*; es decir, la obra ya comienza con el *factum* de la pregunta *filosófica* por el ser y la necesidad de replantearla (§1), acto seguido se nos coloca directamente frente al concepto *filosófico* (ontológico) del “*Dasein*” (es decir el “concepto” del ente que se determina por su *ahí*, mismo que se desdobra en la estructura unitaria del estar-en-el-mundo), sin que al mismo tiempo se ponga en claro la manera en que se ha ganado *por primera vez* el acceso al sentido expresado por dicho concepto. Es en el análisis estructural de la pregunta por el ser del § 2 de la “Introducción” donde se propone un peculiar *cuestionamiento retrospectivo* desde aquello por lo que nos preguntamos en su planteamiento, el ser, hacia la actividad misma de plantearla y con ello, hacia nosotros mismos en cuanto agentes de dicha actividad e identificados “con el término *Dasein*” (Heidegger, 2003b: 30); mas ¿cómo es posible identificar este “nosotros” con “*Dasein*” desde los albores mismo de la investigación?

Dicha pregunta implicará plantear una importante distinción entre la siguiente pregunta temática “¿cómo

es posible este ejercicio explícito y transparente de la comprensión en cuanto una posibilidad destacada del *Dasein*?” (Heidegger, 2003b: 170), la cual apunta al contenido mismo de la investigación, respecto a esta otra pregunta que también puede y debe ser planteada, pero que comporta un sentido eminentemente metodológico, a saber: ¿cómo es posible para el investigador desarrollar *por primera vez* este ejercicio? en otras palabras, ¿cómo *se detona* en primer lugar el ejercicio destacado y conceptualmente explícito de esta transparente autocomprensión que no es sino la propia analítica existencial del *Dasein*, ejecutada por Heidegger mismo? Claro está que entre estos dos tipos de pregunta se da una mutua implicación: la pregunta metodológica sólo se podrá esclarecer desde el desarrollo de la pregunta temática, pero ésta sólo se podría abordar por medio de cierta claridad metodológica.

En el tratado de 1927 se muestra que, por virtud de su comprensión mediana, al *Dasein* le pertenece “la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’” (Heidegger, 2003b: 39-40). Dicha forma de comprensión en la que el “*Dasein* queda enteramente *absorto (benommen)*” (Heidegger, 2003b: 198) constituye una posibilidad esencial de ejecución del ser de *Dasein*, a saber, aquella denominada como “impropiedad”. Misma que a su vez debe ser entendida como el modo posible de la forma fáctica inmediata y regular en que el *Dasein* está siendo cotidianamente lo que él es; la cual, en el marco de la analítica existencial es denominada como “caída” (*Verfallen*) (Heidegger, 2003b: 198). Dicha posibilidad existencial que está históricamente determinada en una tradición, una cultura, implica que “el *Dasein* no sólo tiene la pro-

pensión a caer en su mundo (es decir, en el mundo en el que es) y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el *Dasein* queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida” (Heidegger, 2003b: 45). En este contexto, “hombre” es, pues, el nombre del *Dasein* en tanto que interpretado en la pública autocomprensión impropia de sí mismo determinada en la concreción histórica de la tradición y cultura occidental.

Al ponerse de relieve la posibilidad de esta cadente autocomprensión inmediata y regular del *Dasein* en tanto que *hombre* (la *humanización* del *Dasein*) es posible plantear claramente el problema metodológico al que recién me refería en la forma de dos preguntas: 1) ¿cómo es posible comprendernos a “nosotros” mismos ya no en cuanto que hombres, sino identificarnos por primera vez, y quizás a duras penas, de una forma meramente indicativa e indeterminada, como *Dasein*? y 2) ¿cómo desde los comportamientos humanos respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos *en cuanto que hombres*, surge la posibilidad de un comportamiento diferente, el filosofar, a través del cual se ejecuta una autocomprensión propia de nosotros mismos en cuanto lo que somos, es decir, en cuanto *Dasein*?

A decir verdad, si bien en el tratado de 1927 no se aborda como tal el problema general del necesario cambio de mirada desde el hombre hacia el *Dasein* —cambio que más que una mera modificación de perspectiva teórico cognoscitiva comporta, como dice Heidegger en su conferencia de 1929 “¿Qué es metafísica?”, “la transformación del hombre en su *Da-sein*” (2000: 101)— en realidad, ella sí que se encuentra en el primer plano de la investigación fenomenológica desarrollada por el filósofo

de Meßkirch desde el inicio de la llamada década fenomenológica (1919-1929), tal como lo hacen constar los diferentes cursos impartidos por él en las universidades de Friburgo y Marburgo. Sin poder entrar en mayores detalles, debo decir que es completamente posible rastrear dicha problemática a lo largo de las lecciones impartidas durante la década fenomenológica, misma que será expresada en términos del “viraje” (*Umwendung*) y la “transmutación” (*Umwandlung*), incluso el “contramovimiento” (*Gegenbewegung*), de la vida en su concreción fáctica respecto a sí misma que dará lugar a una nueva “actitud”, término que será puesto en cuestión de manera progresiva y sustituido por aquel de “postura” (*Haltung*), a saber la “postura fundamental” del método fenomenológico que hace posible el filosofar riguroso.

Dicho esto, surge una última pregunta metodológica: ¿qué es lo que detona en primera instancia al posicionarse en esta postura fundamental del filosofar? La respuesta quedó indicada en el § 29 del quinto capítulo de la primera sección de la primera parte (1.1.5) del tratado de 1927 en el que se analiza la doble estructura de la “esencia” (la existencialidad) del *Dasein*, la aperturidad, a saber, la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del encontrarse (*Befindlichkeit*) y el proyecto (*Entwurf*) del comprender (*Verstehen*). En dicho párrafo Heidegger deja en claro que la puesta de relieve del modo de apertura del encontrarse y las disposiciones afectivas (*Stimmungen*) no sólo son relevantes temáticamente para la analítica del *Dasein*, sino también comportan una “importancia metodológica fundamental” (Heidegger, 2003b: 163). En el caso del tratado de 1927 se pone de manifiesto que una disposición afectiva profunda como la angustia “le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en

forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público” (Heidegger, 2003b: 210) y al mismo tiempo posibilita “el modo de apertura en la que el *Dasein* se lleva ante sí mismo” (Heidegger, 2003b: 204). Cabe señalar que si bien existe un nexo de fundamentación entre la *postura fundamental* del filosofar (que es el ámbito método-fenomenológico del despliegue y control de la reducción del ente al ser) y la “disposición fundamental” (*Grundstimmung*) (Heidegger, 2003b: 329) de la angustia en que el *Dasein* es confrontado con su propio ser, no pueden ser tomadas como si fuesen lo mismo; al poner el acento en lo segundo, Heidegger es capaz de mostrar que la posibilidad del filosofar surge desde lo más profundo de nuestro propio ser y debe ser concebida como una radicalización del mismo; o como dice en sus lecciones del invierno de 1929/30 en Friburgo, “el concebir filosófico se fundamenta en un ser arrebatado (*Ergreiftheit*), y éste en una disposición afectiva fundamental” (2007a: 30).

Sin embargo, la angustia es sólo *una* “encarnación” de la disposición fundamental del filosofar que se distingue de otras disposiciones afectivas no fundamentales o profundas en las que si bien el *Dasein* siempre se encuentra siendo sí mismo, a tono con el ente y sumido en medio de la totalidad del ente, el mundo, no está confrontado con su propio ser ni con el mundo en cuanto tales. En lugar de abordar los análisis de estas otras disposiciones, en la última parte del presente trabajo quisiera referirme a algunos elementos esenciales del modo en que la problemática de la posibilidad del filosofar es concebido después del “giro” del pensamiento de Heidegger que se fue gestando desde inicio de la década de los treinta y que conduce a lo que él mismo llamó el “pensar onto-histórico”.

6. DISPOSICIÓN AFECTIVA FUNDAMENTAL Y THAUMAZEIN

Si la analítica existencial del *Dasein* estuvo enteramente diseñada para lograr mostrar cómo el *sentido del ser* en general debía ser comprendido temáticamente desde la autocomprensión de nuestras posibilidades de desplegar comprensivamente todo sentido, esto es, desde la puesta en relieve de nuestra aperturidad existencial, el llamado giro consiste en intentar comprender al ser desde su propia apertura. Pues bien, si la analítica existencial implicó retrotraerse *desde el factum* de la cotidianidad mediana y la cadente comprensión ontificante como “uno”, como “hombre”, *hacia* la comprensión de nuestro *Dasein* en su integridad y propiedad; a partir del *giro*, el gesto del ejercicio del filosofar fenomenológicamente conducido *se repite*, pues, a partir de él, el ejercicio filosófico *considerado desde el punto de vista temático* consiste en retrotraerse *desde el factum* del *Dasein* *hacia* la dimensión originaria del acontecimiento apropiador (*Ereignis*) del sEr (en palabras de Heidegger: “...es necesaria la *gran inversión* (*Umkherung*), que está más allá de toda ‘transvaloración de todos los valores’, esa inversión en la que no es el ente fundado a partir del hombre sino el ser humano (*Menschsein*) desde el sEr” (2003a: 156). Pero a su vez, el gesto del ejercicio del filosofar, considerado desde una *perspectiva estrictamente metodológica*, también se repite en el *giro* como la radicalización de la pregunta por las motivaciones del filosofar que traspasan los límites de la propia existencia y como la problemática del “tránsito” del “final del primer inicio”, el de la historia de la metafísica, al “otro inicio”, el del pensar ontohistórico (Heidegger, 2003a: 5; 2007b: 117), tema central de los *Aportes a la filosofía (Acerca del Evento)* de 1936-1938 (gran ensayo

de síntesis sistemática de las tendencias generales del pensar ontohistórico desarrolladas hasta ese momento) y de las lecciones del semestre de invierno de 1937/38 “Preguntas fundamentales de la filosofía”, suerte de introducción a éste, el segundo gran tratado del filósofo de la Selva Negra.

El filosofar que se dispone al tránsito hacia el otro inicio debe tomar conciencia de que él se ejecutará no a través de una experiencia del mundo circundante de la ocupación cotidiana, sino de sí mismo y de su propio acontecer histórico; pero a su vez, a partir de ello, dicho ejercicio del filosofar deberá tomar conciencia de que él mismo no sólo no es un capricho de la voluntad humana, sino que tampoco se trata de una posibilidad absolutamente autocontenida en nuestra finita existencia, sino la respuesta ante la necesidad de ser pensado lo digno de ser pensado, el sEr; “la filosofía pertenece a la verdad del sEr mismo. La filosofía *es* y debe *ser* cada vez que —no importa de qué manera— inste el sEr mismo a su verdad, cuando acaece la inauguración del ente mismo cuando la historia *es*” (Heidegger, 2007b: 113). A mi juicio, si se puede apelar a una continuidad metodológica (fenomenológica) entre la ontología fundamental y el pensar ontohistórico (tal como se ha intentado hacer insistentemente en los últimos años), esto se debe a que en la meditación filosófica sobre el sEr también encontramos los tres momentos del rigor fenomenológico a los que ya nos hemos referido desde el comienzo; en lo que resta quisiera poner de relieve la nueva articulación entre el primero de ellos, el carácter experiencial del análisis fenomenológico, y el tercero, el sentido esencialmente transformador del ejercicio del fenomenologizar.

Prestando atención a un concepto metodológico (a mi juicio crucial para el ejercicio del fenomenologizar

heideggeriano) concebido desde las primeras lecciones, pero poco atendido por los especialistas, el “transponerse” (*sich Versetzen*), es posible ver que si en el tratado del 1927 la analítica existencial del *Dasein* se pone en marcha a partir de una transposición en la “ocupación” del trato cotidiano con las cosas (Heidegger, 2003b: 95) —lo que posibilita un acceso experiencial y no especulativo a la cotidianidad desde la cual se desarrollará el análisis descriptivo de las estructuras esenciales del *Dasein*—, en cambio, el pensar del otro inicio deberá surgir de un salto como el proyecto de “transponerse en el sEr” (Heidegger, 2003a: 54), lo que posibilitará un *acceso experiencial* y no especulativo a la “extrañeza” (Heidegger, 2003a: 54) de éste y a su “esencia” (Heidegger, 2003a: 193). Ahora bien, si el ejercicio de la transposición efectuada en *Ser y tiempo* no implicó la apelación a una disposición afectiva fundamental, pues ella sólo fue requerida para lograr tematizar al *Dasein* en su integridad y propiedad, en cambio, en la ejecución de la transposición necesaria para el tránsito al otro se pondrá de relieve: a) que él, en cuanto ejecución de la meditación filosófica, habrá de estar templado y de este modo conducido desde el comienzo por una disposición afectiva fundamental, el “espanto” (*Erschrecken*) (Heidegger, 2003a: 15, 53); pero a su vez, b) que el tránsito mismo al otro inicio implica una repetición del primer inicio, y con ello, de lo acontecido y fundado como inicio histórico a partir de su disposición fundamental, el *thaumazein*. En el pensar ontohistórico, entonces, también se da una especial coimplicación entre tema y método: la apertura y ejercicio del acceso al sEr quedan confiadas a la disposición afectiva profunda o destacada, “todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de

la disposición afectiva fundamental. Si falta disposición afectiva fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras” (Heidegger, 2003a: 35); pero, al mismo tiempo, “todo lo que se puede pensar sobre ‘las disposiciones afectivas’ debe ser pensado desde la experiencia del sEr y su dignidad de ser pensado” (Heidegger, 2009: 218).

Es en las lecciones “Preguntas fundamentales de la filosofía” que Heidegger se propone meditar acerca de la experiencia griega del ser-necesario de la pregunta por la esencia de la verdad a partir de la disposición fundamental del *thaumazein* —mismo que el filósofo de Meßkirch optará por traducir como *Er-staunen* y que el traductor de estas lecciones a su vez lo hará por “asombro” (Heidegger, 2007b: 145)— y el carácter transformador de su necesidad, el cual comporta una “transformación (*Wandel*) de la posición del ser humano en-medio del ente y respecto al ente” (Heidegger, 2007b: 139) y por medio de la cual el hombre quedó transpuesto por primera vez en una “postura fundamental” (*Grundstellung*) (Heidegger, 2007b: 146) para el filosofar. Para Heidegger, comprendida desde la perspectiva del pensar ontohistórico:

[...] la disposición afectiva nos transpone (*versetzt uns*) en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal. Más precisamente, *la disposición afectiva es esto que transpone (Versetzende)*, y dispone de tal manera que funda concomitantemente el tiempo-espacio de la disposición misma (Heidegger, 2007b: 144).

con lo cual, queda puesto de relieve que la *transposición* del ejercicio del filosofar en el pensar ontohistórico queda confiada a la disposición afectiva de nuestra existencia: es pues el sEr en su acontecer el que nos afecta, nos atem-

pera y transpone de tal modo que se desencadena la posibilidad del filosofar, la cual, tiene un origen y un sentido histórico, mismo que no puede ser *explicado* “objetivamente” como un acontecimiento contingente individual y aislado, producto de la voluntad humana.

En dichas lecciones, el análisis del *thaumazein* se desarrollará de manera semejante a como se llevó a cabo con el aburrimiento en sus lecciones del semestre de invierno de 1929/30, en el sentido en que aquí también se distingue entre una multiplicidad de modos no profundos o no fundamentales de “asombro” y el modo profundo o fundamental del mismo. A su vez, el hilo conductor de este análisis estará guiado por la experiencia “inmediata y habitual” del asombro, esto es, “el maravillarse y el quedar maravillado” (*Sichwundern* y *Verwundern*), el cual, deberá ser diferenciado de las otras “formas de maravilla” (2007b: 154): la admiración (*Bewundern*), que a su vez se distinguen del pasmo (*Staunen*) y la fascinación (*Bestaunen*). Dicha experiencia, cuyo correlato objetivo es lo “maravilloso y lo que hace que aún quede maravillado” (*Wunderliche und Verwunderliche*) —definido a su vez como lo que “en primer lugar y habitualmente para nosotros llama la atención y es por ello peculiar” (2007b: 146–147)—, se caracteriza porque en ella “uno se encuentra ante lo inexplicable”, lo que siempre resulta ser algo “determinado y singular” que “cae fuera de un determinado ámbito de lo familiar” (2007b: 152); de tal manera que “el quedar maravillado es el estar admitido de aquello determinado inhabitual y de ese modo es un abandonar lo habitual determinado igualmente en su ámbito” (2007b: 152). De tal modo que en todas las formas de la maravilla comportan “un dar la espalda a lo habitual y un alejamiento de lo habitual y por ende el de-

jar en paz y pasar por alto lo habitual en su habitualidad” (2007b: 154).

En cuanto disposición afectiva fundamental, el *thau-mazein* se diferencia de todas las formas de la maravilla, y Heidegger intentará poner de relieve esto a través de once tesis, de las cuales vale la pena recuperar lo siguiente: “en el asombro lo más habitual mismo deviene lo más inhabitual” (2007b: 154); esto es, lo más habitual, a saber, no un algo determinado sino más bien “todo en todo”, “ser constantemente, en general y de alguna manera” (2007b: 155), y cuya habitualidad no es atendida ni mucho menos conocida como tal, resulta transformado en lo más inhabitual. Así caracterizado al asombro le pertenece la necesidad del no-saber-salir-ni-entrar en la medida en que no le es posible “explicar la inhabitualidad de lo habitual” (2007b: 155) a partir de algo individual y determinado y tampoco logra penetrar en lo inhabitual a partir de explicación alguna. De tal modo que a él le pertenece el “entre”, “entre lo más habitual, el ente, y su inhabitualidad, el hecho de que ‘es’” (2007b: 156). Lo característico de este entre es, pues, el “tránsito” en el que “la habitualidad de lo más habitual irrumpe sólo en el instante en el que lo más habitual deviene lo más inhabitual” y con ello “se *separa* lo más habitual *en* su habitualidad y *en* su inhabitualidad, de modo que lo más habitual sale a la luz *como* lo más inhabitual”, a saber, “el todo como el todo, el todo como el ente, el ente en el todo” (2007b: 156–157); en otras palabras, “el asombro *transpone* en primer lugar en el ente y ante el ente como tal” (2007b: 158). De tal manera el asombro debe ser entendido como la disposición afectiva inicial del pensar occidental en la medida en que gracias a ella se inauguró la posibilidad de diferenciar al ente, esto es, ella transpuso al ser humano “desde el confuso estar

indiferenciado de lo habitual e inusual al primer estar diferenciado de su esencia” (2007b: 157). En cuanto afectado por este temple fundamental, el ser humano “debe afirmarse en el reconocimiento de esto que se ha abierto, y verlo originariamente en su develamiento insondable, y experimentar y soportar la *alétheia*, el estar desocultado en cuanto la esencia inicial del ente.” (2007b: 157).

Desafortunadamente quedará como una tarea pendiente la comparación y confrontación de los análisis del *thaumazein* y la posibilidad del filosofar llevados a cabo por Husserl y Heidegger. Confío en que lo que aquí he presentado al menos haya aportado elementos que permitan reconsiderar la proximidad y distancia que domina por completo la tensa relación entre la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana con el fin de elaborar un nuevo y fructífero diá-logo (es decir un ejercicio de la palabra de ida y vuelta) entre el pensamiento de ambos colosos.

BIBLIOGRAFÍA

- Fink, Eugen (1988): *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Heidegger, Martin (2000): *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2003a): *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires: Almagestro-Biblos.
- _____ (2003b): *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- _____ (2007a): *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2007b) *Preguntas Fundamentales de la Filosofía. Problemas "Selectos" de "Lógica"*, Granada: Comares.
- _____ (2009): *Das Ereignis*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund (1934): E, III, 7: *Mensch in Schicksal, Religion und Wissenschaft*, Trans. Malvin Biemel, 9.
- _____ (1976): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- _____ (1988): *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (1992): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte Aus dem Nachlass 1934–1937*, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002): *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte Aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2013): *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Libro Primero: *Introducción General a la Fenomenología Pura*, Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos. México: UNAM-FCE.
- Luft, Sebastian (2002): «*Phänomenologie der Phänomenologie*». *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung Zwischen Husserl und Fink*, Phaenomenologica, Dordrecht-Boston: Kluwer.

AFECTIVIDAD Y COMUNIDAD: ALGUNAS
CONSIDERACIONES A PARTIR DE HEIDEGGER

Román Alejandro Chávez Báez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

El temple anímico no está solamente en referencia al temple, al poder estar en un temple anímico de tal y cual forma. Más bien este temple anímico en el sentido de los temples incluye al mismo tiempo la referencia a la forma de la interpelabilidad, del decir confiador del ser. Cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla (*Rede*) igualmente originaria. El comprender dispuesto es en sí un decir, un mostrar.

Martín Heidegger (2007)

No hay en absoluto ninguna relación del ser humano sin lenguaje. El lenguaje no es solamente expresión fonética. *Communicatio* es sólo una posibilidad. Decir significa originariamente “mostrar”.

Martín Heidegger (2007)

Es ya muy conocido el acceso que Heidegger otorga al tema del otro, la alteridad o la otredad en los §§ 26, 27 y 35-38 de *Ser y tiempo* (2002), pero también los §§ 12-20 y 40-45 de la *Introducción a la filosofía* (1999) dan muestra de ello y no olvidemos los §§ 27-29 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. De alguna manera, podemos decir que el tema es una constante en

ese periodo tan fructífero de Heidegger, pero no así el de la comunidad que se desprende, según mi modo de ver, implícitamente y lo que intentamos ahora es justamente explicitarlo.

Como sea, desde la analítica existencial heideggeriana podemos poner de manifiesto las condiciones que posibilitan los distintos modos de comportamiento con y hacia el otro. Así, desde su propuesta ontológica, podemos poner de manifiesto el lugar del ser-con (*Mitsein*), así como su carácter fenomenológico-descriptivo. El otro (*Mitsein*) es un momento estructural del propio ser del *Dasein* que lo determina tanto fáctica como históricamente y, en ello, nos proponemos la tarea de revelar no sólo la relación con el otro, sino el estatuto ontológico de la comunidad y establecer cómo en todo esto, se entretuje permeando ontológicamente la cuestión de la afectividad en un todo estructural.

Así, debemos mencionar que sabemos y somos conscientes de que para hablar de afectividad en Heidegger como modo de apertura constituyente y originaria habría que vincularla no sólo con la comprensión, sino también con el habla, pero a esta última la dejaremos a un lado por los fines prácticos de este texto, aunque siempre será tenida en cuenta, considerada y comentada de forma breve.

A mi modo de ver existen algunos detalles que deben ser aclarados con la finalidad de encontrar una auténtica comprensión del tema de la afectividad en Heidegger y para ello hace falta tematizar lo que es el “trato”, el “andar por”. En el trato con las “cosas de la vida” o “asuntos”, efectivamente, las cosas no se nos presentan como “datos objetivos”, pero tampoco de entrada como “temibles, gozosos, dolorosos, angustiantes...”, sino en una red de significaciones (mundo) en la condición respectiva de los

útiles y, a partir de esto, afectivamente. En ese trato cotidiano además de lo afectivo va de por medio también una comprensión y un habla, un decir, un interpelar. Se refiere también a un trato con el mundo que me rodea, el mundo que me circunda, lo entornante. Ese mundo es ya también un mundo común y compartido (*MitWelt*) que estará vinculado con el tema de la comunidad.

Por otro lado, en el discurso heideggeriano se trata de una disposición afectiva (*Befindlichkeit*), un modo de apertura que nuestro autor distingue del “Encontrarse”. Dice Heidegger a este respecto:

Se trata del encontrarse que mentamos cuando preguntamos al otro: ¿Cómo se encuentra usted?, esto es, ¿cómo está? Esta pregunta no se refiere necesariamente sólo al “encontrarse corporal”. La pregunta puede buscar informarse de la situación fáctica momentánea del otro. Sin embargo, tal encontrarse debe ser diferenciado de aquello que en *Ser y tiempo* fue interpretado como disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Ella es el temple anímico que de-termina al *Dasein* en su respectiva relación con el mundo, con el *co-Dasein* de los otros y consigo mismo. La disposición afectiva fundamenta el bienestar o el mal-estar, pero a su vez ella está fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad. Con esto ya se ha dicho que a este estar-sujeto (estado de yecto) le pertenece la comprensión del ente en cuanto de un ente; pero de la misma forma no hay comprensión que no sea ya comprensión yecta (Heidegger, 2007: 201).

Ya desde esta cita podemos ver que, además de la distinción entre el “encontrarse” y la disposición afectiva, se puede notar que en el tema mismo de la afectividad va implícita una comprensión.

Vayamos poco a poco desmenuzando todos estos asuntos que me parecen fundamentales para una correcta

interpretación de la afectividad en Heidegger. Sabemos y debemos destacar que la fenomenología hermenéutica de Heidegger se realiza preteóricamente. Sin lugar a dudas Heidegger encuentra, por decirlo así, una esfera ateorética de la vida en su entorno y nuestro autor ve pertinente acceder a ese entorno de la vida de modo preteórico. Entiéndase, para Heidegger (1999: 39) la filosofía es abrir camino, es posibilidad, “la filosofía es filosofar”. En este sentido debemos mencionar que el pensador de Meßkirch buscó un sentido preteórico y ateorético de la filosofía, pues el sentido teórico fue el modo como se llevó a cabo y se entendió la tematización de la filosofía en la tradición y eso es, precisamente, lo que intenta modificar nuestro autor, pues en esa tematización la filosofía olvidó la cuestión del ser y de su sentido. Entonces, recordemos que para Heidegger la fenomenología es una ciencia preteórica originaria y lo más originario es la experiencia de nuestro estar-en-el-mundo, y esto originario es lo que hay que hacer temático preteórica y atemáticamente (por lo menos esa es la intención de Heidegger, si se cumple o no, es otra cuestión). En este sentido, la experiencia es problemática, pero entiéndase, nos referimos a esa experiencia que nuestro autor llama facticidad y con el preguntar se abre la posibilidad de tematizar dicha experiencia que es originaria. Otra vez, se trata de tematizar lo atemático y dejarlo como atemático, esto es, dejarlo en su aspecto originario. En otras palabras, se trata de permanecer en la vivencia tematizándola en un sentido estrictamente fenomenológico (Xolocotzi, 2004). Esto lo mencionamos, pues en la reciente bibliografía sobre la afectividad con vínculos entre fenomenología y psicología se descuida el tratamiento originario y es claro que en una tematización teórica de la afectividad, lo originario

de nuestro ser-en-el-mundo se esfuma y de esto nos percatamos cuando en el discurso de corte fenomenológico se introduce un discurso psicológico-naturalista.

Una vez destacado este punto que no debemos perder de vista, analicemos con cierto detalle el siguiente pasaje que resulta de suma importancia, según me parece, para comenzar a abrir el camino del modo de tratamiento de la afectividad en nuestro autor:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser, es ella misma, una determinación de ser del *Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico (Heidegger, 2002: 35).

En este pasaje, cuando Heidegger afirma que a este ente (*Dasein*) “le va en su ser este mismo ser” o que en su ser le va su ser o “cuida” su ser, debemos destacar que en la medida en que al *Dasein* le va su ser, se pone de manifiesto un modo de su ser que es el preguntar y, por ello, es el preguntante. Además, al irle su ser, el *Dasein* está en una relación de ser con su ser. Esto quiere decir, según me parece, que en lo tocante a su ser el *Dasein* se comporta en su ser mismo, se comporta a sí mismo en su ser, pero también es un com-portarse con otros que de igual manera mantienen una relación respecto a su ser y desde luego también un comportarse con lo que no es *Dasein*, el mundo, tal y como puede inferirse desde esta cita que

estamos comentando y tal y como se menciona expresamente en nuestra primera cita que funciona a manera de epígrafe. Por ello, “el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud”. Lo verdaderamente importante para esta ocasión es que si nos detenemos en que es “propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo”, podemos ver que el “con su ser” indica que el *Dasein* está entregado a su propio ser en tanto está arrojado a su ser, este *con* su ser se abre solamente por su ser al abrirse, entiéndase, por su ser. Lo que le va al *Dasein* siempre es abierto por su ser, el modo o la manera en que le va es con su ser. Este *con* y *por* su ser es la existencia y ese *con* no solamente es consigo mismo, sino con el otro. Por ello, “el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia” (*Idem*). *Existenz*, estar-fuera, que apunta a lo otro. Y en esta medida la “comprensión del ser, es ella misma, una determinación de ser del *Dasein*” y por ello su “peculiaridad” radica en que “es ontológico”. La comprensión es lo que abre lo que le va por su ser al *Dasein* y lo que se abre, se abre con su ser de un modo determinado por la disposición afectiva. Solamente para puntualizar diremos que el estar con su ser es ya, de alguna manera y en algún grado, el carácter de yecto y/o pro-yecto del *Dasein* mismo. Todavía más, para Heidegger: “Ser yecto y comprensión co-pertenecen alternadamente en una correlación cuya unidad está determinada por el lenguaje [...]. Sólo sobre la base de la copertenencia de estado de yecto y comprensión mediante el lenguaje en cuanto decir es que el hombre es interpelable por el ente” (Heidegger, 2007: 201). Como sea, es claro que el *con* su ser y el *por* su ser implica un

doble despliegue:

Este doble despliegue de la relación es lo que Heidegger analizará en el capítulo V de la primera sección de SyT como los dos modos de apertura de ser. Aquello que le va al *Dasein por* su ser es abierto en la *comprensión* de ser y el *con* su ser es el modo como eso se abre mediante la *disposición afectiva*, ya que ésta ejecuta el estar yecto del *Dasein*, el estar *con* su ser (Xolocotzi, 2007: 198).

Lo que le va al *Dasein por* su ser es la comprensión y esto es posible por la manera o el cómo le va al *Dasein* su ser *con* su ser, la disposición afectiva. Queda claro que lo que le va al *Dasein* es su ser que es aprehendido en la comprensión en el cómo de la aprehensión en la disposición afectiva.

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* [...] en su estar siendo posibilidad templada y ontológicamente diferenciado es comprensión afectiva (*Ibid*, 202).

Entonces no sería posible una posibilidad templada sin comprensión afectiva, pero tampoco a la inversa, esto es, una comprensión afectiva sin posibilidad templada. Por ello el *Dasein* es “comprensión afectiva de posibilidades templadas” (*Idem*) y desde luego no habría que olvidar el habla, pues el comprender dispuesto afectivamente es un decir, un hablar, un mostrar.

Veámoslo de esta manera, si el “el poder-ser es precisamente la ‘esencia’ del *Dasein*” (Heidegger, 2007: 277),

ya que “el ser-en-el-mundo ek-stático siempre tiene el carácter del poder-ser” (*Idem*) que está íntimamente ligado a la comprensión —pues “el poder-ser es el fenómeno propio como lo cual se muestra mi *Dasein*” (*Idem*)— y si “la ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser (*Zu-sein*)” (Heidegger, 2002: 67) o bien “la ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (*Idem*), tal y como afirma Heidegger, entonces es muy comprensible

[...] que el modo de ser del *Dasein* es solamente la existencia, es decir, la relación de ser en la cual a este ente le va su ser *por* y *con* su ser, entonces indiscutiblemente la comprensión [por su ser] tendría que ser pensada a partir de la disposición afectiva [con su ser] (Xolocotzi, 2007: 199).

Con ello se debe entender y quedar claro que:

[...] las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la disposición afectiva y el comprender [...]. La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el discurso (Heidegger, 2002: 157-158).

O bien que:

[...] cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla (*Rede*) igualmente originaria (Heidegger, 2007: 282).

Ya es suficiente, hay mucha insistencia por parte de Heidegger como para hacer caso omiso de que la comprensión y la disposición afectiva van de la mano, una no ha de entenderse sin la otra y además son modos de apertura y formas constitutivas cooriginarias al igual que

el discurso o el habla. El tratamiento de un aspecto sin la contemplación del otro, sería un tratamiento unilateral. Y si además de esto vemos interpretaciones sesgadas que tachan la postura heideggeriana de “sentimentalismo” o de “irracionalismo”, de “antropologismo” e incluso de “existencialismo” o en un caso más terrible de “nazismo”, se está muy lejos de una auténtica comprensión de la afectividad comprensora y de la filosofía en general de Heidegger.

Además de lo recién comentado e indicado, debemos todavía señalar que la comprensión afectiva surge de nuestra cotidianidad y de nuestro trato familiar con lo intramundano, pues, al tratar con las cosas que nos son familiares, las comprendemos y las comprendemos en una red de significación, en nexos que se significan y no en algo meramente objetivo. En este trato comprendedor del mundo nos tenemos a nosotros mismos, de ahí que para Heidegger la familiaridad y el tenerse a sí, son dos modos de la comprensión. Con esto queremos decir que la comprensión es la primerísima forma de aprehensión de la vida, pero se trata de una aprehensión preteórica, como ya hemos señalado. Entonces el comprender es lo primero que hay que atender cuando de acceder a la vida fáctica se trata, pues es de carácter originario y cooriginario con la afectividad y el habla.

La disposición afectiva o temple anímico es un carácter fundamental del *Dasein* y pertenece a cada comportamiento. Cada comportamiento siempre está ya de antemano templado anímicamente [...]. Dentro del respectivo temple anímico se muestra a uno también un ser humano que comparece de acuerdo a este “estado de resuelto” (temple anímico) (*Ibid*, 211).

En los modos de comportarse en relación al mundo familiar, el *Dasein* con aquello a lo cual se comporta en el cuidado y en el trato de la ocupación, va implícito una comprensión del con qué del trato que es un útil significativo y está siempre a la mano y, en tanto es así, se mantiene en una condición respectiva. Por ello el trato como comportamiento comprendedor siempre está respecto a algo en una remisión para algo. Esta comprensión que siempre nos remite a algo anticipa el ser mismo y por ello posibilita el encuentro con los entes del mundo.

A esta concepción del con-qué del trato nos fuerza también la reflexión sobre el particular carácter del ser del útil a la mano que es la condición respectiva. Entendemos este término en un sentido ontológico [...]. El trato de la ocupación puede dejar comparecer circunspectivamente un ente a la mano tan sólo si ya comprende algo así como la condición respectiva en la que algo está siempre referido a otra cosa. El descubriente y circunspectivo estar entre las cosas, propio de la ocupación, es un dejar que las cosas funcionen en respectividad, es decir, es un proyectar comprensor de una condición respectiva (Heidegger, 2002: 369).

Por ello los entes intramundanos se viven en la significatividad, pero vivirlos en este trato ocupante comprensor, es un modo de apertura del *Dasein* mismo, esto es, de la existencia comprendedora del ser y la existencia comprendedora del ser en su afectividad. El para qué del útil en su condición de ser respecto a otro, en esa su cadena respeccional, responde templadamente, esto es, afectivamente ya que el *Dasein* es proyecto y comprensión afectiva. La fenomenología hermenéutica de Heidegger es disposicional, es una hermenéutica de la facticidad, y por ello, los temples de ánimo son entendidos desde su ca-

rácter ontológico como disposición afectiva y, por tanto, no son algo que se puedan determinar categorialmente de forma teórica, sino que se viven ontológicamente de manera fáctica-existencial.

Ahora bien, en el trato de nuestro ser-en-el-mundo y en el mundo circundante, con lo entornado en él, es siempre un trato templado. En el trato con el mundo hay un temple en relación a lo tratado. De entrada ese temple es de confianza, ser de confianza o fiabilidad, de seguridad con las cosas intramundanas o los útiles, se trata, como piensa Heidegger, de una monotonía, una experiencia monótona de lo cotidiano, una indiferencia tonal. La monotonía es el carácter afectivo de nuestra relación con el mundo, la monotonía es estar en el mismo tono con el mundo, es estar a tono, es mono-tonía, es lo familiar, lo cotidiano.

Este es el punto en el que debemos destacar que con la angustia se rompe, si se me permite la expresión, con esa cadena respeccional, pues nada de lo intramundano es el ante qué de la angustia, no hay algo determinado que la procure, ni yo mismo, sino que simplemente sobreviene, no es algo que se tiene. Al respecto dice nuestro autor:

Tengo angustia. Vivo en la angustia de algo amenazante, del cual no puedo decir lo que es. Me angustio, o más precisamente, ya que no soy yo el que se procura la angustia, sino que me sobreviene, “me da angustia”, “me angustia”. ¿Qué pasa con el tener en tal tener angustia? El tener mismo, y precisamente éste, está lleno de angustia. La angustia se halla precisamente en este tener. El tener es el encontrarse afectivo en la angustia. No, la angustia es ella misma este encontrarse afectivo. ¿Qué deducimos de esta discusión provisional respecto al llamado tener angustia? Nada menos que lo siguiente: en este caso el tener no es una referencia indiferente a lo

que tenemos, sino que lo aquí nombrado tenido, la angustia, no es precisamente lo tenido sino de hecho el tener mismo. No hay angustia que uno pueda tener sino que hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal forma. Aquí, dicho encontrarse afectivo se llama angustia. La angustia sólo se encuentra en el ámbito del encontrarse afectivo, tiene el rasgo fundamental de la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), que puede ser interpretada como el respectivo *temple anímico* (Heidegger, 2007: 101).

Recordemos nuevamente, ya lo vimos, Heidegger insistió en tematizar ateóricamente para no caer en una tematización teórica, como la de la tradición, esa tradición que cayó en una lógica del fundamento, *substare, subiectum*. Heidegger es muy claro al respecto: “cuando yo digo: el *Dasein*, al cual en su ser le va este mismo, no debe uno malentender ‘su ser’ como subjetividad, sino que este su ser-en-el-mundo es el que le va al ser-en-el-mundo” (*Ibid*, 224). Aunque debemos reconocer que ya desde la fenomenología con Husserl, precisamente se intenta romper con esa subjetividad substancial, se trataría pues de dessubstancializar la existencia. Esto es importante, porque si lo que queremos es pensar la comunidad el sí mismo debe deconstruirse, y llevarse al con.

En Heidegger, la existencia debe ser entendida como estar-fuera en tanto apertura total y compresora afectivamente al mundo, sólo así podemos hablar de la existencia como tonalidad afectiva. Con ello va implícito que la comprensión del ser solamente se da en el mundo y a tono con el mundo y también con los otros.

Ahora bien, la comunidad es un tema olvidado por la ontología (incluso la heideggeriana, la ontología fundamental). Debemos destacar que la palabra comunidad es utilizada solamente en dos ocasiones en *Ser y tiempo*.

Aunque desde luego, es posible tematizar esta cuestión desde *Ser y tiempo* que es justamente nuestra intención. Ya hemos indicado que el habla, el comprender y la disposición afectiva son cooriginarios. Ahora bien, cuando decimos que el estar es un co-estar, que la existencia es una co-existencia, que el *Dasein* es *Mitsein* o *Co-Dasein*, en este mismo sentido Heidegger alude a un comprender común (co-comprender) a una disposición afectiva común, el habla se vuelve una comunicación. Bien, la comunidad es también cooriginaria.

Ya desde un nivel ontológico podemos pensar el ser mismo en tanto ser-con, el *Mitsein* con el que Heidegger describe la estructura del *Dasein*. En este caso, la preposición “con” indica un entre, una relación que vendría a indicar todo origen singular plural de los entes. Este *Mitsein* nos vincula con la comunidad y en ésta, la persona es ex-puesta entre las singularidades, la ex-posición o don que compartimos, el ser que es lo auténticamente en común.

Lo que supone una existencia, fuera de mí mismo, donde la relación tú-yo no comulgue: la partición que nos conlleva. Se trata de unos con otros y por el *con* es que hay unos y otros, ya que el *con* es una determinación esencial del ser, puesto que la existencia es co-existencia. Por ello la comunidad para J. L. Nancy no es algo perdido o algo por llevar a cabo, sino que es un don, una dádiva que atraviesa nuestro propio ser. Así, la comunidad en tanto *Dasein* singular en cada caso, es aquello que nos es dado en tanto nos va nuestro ser en cada caso y de manera singular. Entiéndase, en la singularidad de nuestro ser, se manifiesta el ser como plural (somos), el de los otros en comunidad, el ser-en-común, por ello el ser es singular plural (cf. Nancy, 2006). Desde este orden

de cosas, considero que podríamos ligar la afectividad y la comunidad. Otra vez. Este “con” no quiere decir que estemos unos en otros, ni en el sitio de los otros, ni al lado de, ni yuxtapuestos. Creo que quizá podemos entender este *con* como el *cum* latino, de comunidad. El con del ser-con es correlativo del *Dasein*.

Ahora debemos aclarar que no pretendemos dilucidar el ser o la esencia de la comunidad, puesto que no se trataría de algo así como de una fenomenología u ontología de la comunidad, sino, en todo caso, de la comunidad del ser o lo que hay de común del ser del *Dasein*, puesto que en el fondo el *Dasein* es *Mit-sein* y justo debemos otra vez analizar ese con (*mit*) como aquello que posibilita hablar de comunidad en un sentido ontológico, sin caer en una ontología de la comunidad. Ese *con* es lo que nos permite pensar lo común, pues sólo la comunidad y, obviamente, también la comunicación son posibles a partir de lo común y no hay nada más común que ser, como posteriormente mencionará Nancy. Ahora bien, el fenómeno de la comunidad y consecuentemente el de la comunicación, deben ser comprendidos en un sentido ontológicamente amplio, esto es, en un sentido existencial fundamental, pues el convivir comprensor se constituye en comunidad y en comunicación, pues es en éstas donde se realiza el auténtico compartir de la disposición afectiva común y la comprensión del coestar.

El coestar es compartido desde nuestro propio estar y es que, entiéndase, el ser es lo auténticamente compartido, es lo existencialmente en común, puesto que la existencia, sabemos, es coexistencia. Entonces, desde este punto de vista, es obvio que la cuestión de la comunidad está cooriginariamente ligada con la disposición afectiva común y el comprender común.

Así, hay que reconocer que la finitud “sustraer a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades [...] que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino (*Schicksal*)” (Heidegger, 2002: 400). Justo esta palabra designa en Heidegger “el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia” (*Idem*) y, por ello, el *Dasein* es en el fondo de su ser, destino. De esta manera el *Dasein* destinal existe coestando con otros y su acontecer mismo es un co-acontecer y eso lo determina Heidegger como destino común (*Geschick*) y agrega: “Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo” (*Idem*). Y todavía aclara:

El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del *Dasein* en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein* (*Idem*).

Entonces, “el destinal destino común” que constituye al *Dasein* es lo que determina el coestar con los otros, es, pues, lo que constituye la comunidad, justo porque el destino exige para sí, como su propia condición ontológica de posibilidad, la constitución del ser del cuidado, esto es, en el fondo, la temporeidad. Dice Heidegger:

Tan sólo si en el ser de un ente, la muerte, la culpa, la conciencia, la libertad y la finitud conviven en una forma tan cooriginaria como sucede en el cuidado, es posible que ese ente exista en el modo del destino, es decir, que sea histórico en el fondo de su existencia (Heidegger, 2002: 401).

Y precisamente la comunidad, las posibilidades heredadas y en general la tradición, son cuestiones determinadas en un destino común, en una historicidad que copertenece al *Dasein* en tanto que *Co-Dasein* en y con su “generación”.

Desde este orden de cosas, considero que sólo así podríamos ligar la afectividad, la comunidad y la temporalidad (entendida ésta última en su fase generativa) y para ello abría que revisar a fondo la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y el tomo XV de la Husserliana.¹

1. Al respecto y para terminar me permito una reflexión breve: Al *yo* lo podemos comprender a partir de Husserl desde un horizonte intermonádico y vincular la duración de su propia vida con la de las otras mónadas en el tiempo mundano (como sucesión y simultaneidad), pues podemos ver la co-humanidad como horizonte a partir del cual se tiene experiencia no sólo de los otros y de mí mismo, sino también del mundo. Dicha experiencia se lleva a cabo en una conexión generativa (contemporáneos, antecedentes y sucesores). Por dicha conexión generativa el mundo es para los hombres infinito temporalmente y bajo esta perspectiva es lo que es desde el presente viviente y es presente como co-presente de todos (empatía). Lo que hay es una coexistencia mundana que ha de llevarnos a una coexistencia trascendental en el que somos al mismo tiempo, unos-con-otros. Por ello, el presente del mundo es a la vez co-constituido y en ese sentido hay algo así como una intersubjetividad generativa de corte trascendental que es condición y razón de ser de la historia misma en la que se configuran las generaciones. Bajo esta perspectiva cualquier yo, cualquier hombre está en un “nexo generativo infinitamente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones” (Cf. Husserl, Ha XV: 178).

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (1999): *Introducción a la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- _____ (2007): *Seminarios de Zollikon*, Morelia: Editorial Jitanjáfora.
- _____ (2002): *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Nancy, Jean-Luc (2001): *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros.
- _____ (2006): *Ser singular plural*, Madrid: Arena Libros.
- Xolocotzi, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, D.F.: Plaza y Valdés-UIA.
- _____ (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Ric-kert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, D.F.: Plaza y Valdés-UIA.

HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA PASIÓN

Francisco Gómez-Arzapalo y V.
Universidad Iberoamericana

Pensar en la *situación* erótica por sí misma desde su esencia ya es inicialmente un problema espinoso por tratar, más aun si pretendemos llevarla desde una posibilidad individual en donde estamos obligados a revisar caso por caso, pero es más difícil aun si pretendiéramos tomarla desde la historia concreta pasional entre Martín Heidegger y Hanna Arendt; porque permanecer solamente en las situaciones doxográficas del deseo nos dejan siempre ante el final dramático y novelesco con perfiles cinematográficos. En otras palabras, nos proponemos en este trabajo conseguir dos objetivos que pueden estar entrelazados: el primero aborda la estructura esencial del Eros tratado por Heidegger en algunos fragmentos de las obras que a continuación se citarán y como objetivo secundario, tratar de imaginar qué fue lo que pasó en la desdichada separación de ese amor tan aparentemente profundo, entre estos dos personajes tan conocidos.

Esta disertación se basa entonces en:

I

Los *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 2013: 277), los cuales señalan:

- a) La estructura del “cuidado” pensada como “amor”.
- b) El amor se proclama como la constitución extático temporal del rasgo fundamental del *Dasein* como comprensión del ser.

II

En *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2000a: 16) se mienta:

- a) Cuando pensamos nos adueñamos de la esencia de algo o de alguien.
- b) Adueñarse de alguien o de algo significa esencialmente: amar o querer.
- c) Pensado originariamente querer significa: regalar la esencia.
- d) Querer significa: la esencia del “ser capaz”.

III

En *Nietzsche I* (Heidegger, 2000b: 52) se menciona:

- a) El afecto es ex-citante y ciego.
- b) Pasión y amor aportan un estado de lanzado hacia el ente en tanto duración y resistencia a nuestra existencia.
- c) La pasión nos regresa a nuestro ser, nos desata y nos libera hacia los fundamentos.
- d) La pasión es al mismo tiempo el extenderse a la amplitud del ente, por esa forma parte de ella —nos referimos a la gran pasión— el derroche de la invención.
- e) No sólo el poder dar sino el tener que dar y al mismo tiempo, esta despreocupación por lo que ocurra con la gran voluntad “capaz-de” ello.

La pregunta conductora de la posibilidad de pensar el concepto de amor en Heidegger, parte desde la historia misma del concepto de amor que nosotros hemos tomado como verdadera desde el acabamiento de la metafísica tradicional entendida como la era técnico-cibernética.

En ella encontramos vestigios de la línea indicadora que va de los griegos a la Edad Media, prosiguiendo con la Ilustración y después en la filosofía subjetiva que transita desde Descartes, Kant, Leibniz y Hegel hasta Nietzsche. Para este último la pregunta se erige en torno a la pregunta de si en el concepto metafísico del nihilismo puede experimentarse la esencia del mismo nihilismo a través del concepto o si se requiere otro horizonte para entenderlo. Es importante esta presentación del problema porque bien puede ser transportada a la cuestión del Eros en su singularidad erótica; pues la nada ejerce su esencia tanto en el nihilismo, como en la interrogación acerca del Eros.

Si Nietzsche entiende la superación del nihilismo como el contra movimiento que aparece con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, ésta se lleva a cabo desde la posición de los valores; aquí Nietzsche piensa el Ser, o sea el ente en cuanto tal, y desde este modo comprende el nihilismo como una historia en la que algo acontece en el seno del ente. Iniciemos nuestro pensar con la parte tercera de la disertación que refiere directamente a Nietzsche.

Pensar el *nihil* como una nada que acontece en el ente, es la consideración de una nada “activa” que logra acontecer en cuanto tal en el ente, por ello mismo debemos prestar atención al juego de la palabra, pues fuera del léxico gramatical tradicional encontramos en éstas un giro que nos da una pista sobre lo que justamente y en su medida está en juego en ellas. Es curioso que en el núcleo de las palabras, ocurra algo que históricamente se liga a una supuesta sanación psíquica a través de ellas con el psicoanálisis, allí se pretende el acercamiento de un evento oculto en el tiempo y que ahora se muestra como síntoma. Esa misma exigencia acerca del término llamado “nada” nos lo presenta la palabra Eros.

Nietzsche piensa el nihilismo como esa parte histórica del hombre donde se recoge el ente en su totalidad; es decir que con la palabra nihilismo entiende al ser del ente, o sea su propia entidad; para Nietzsche el ente es, en tanto voluntad de poder, el eterno retorno a lo mismo. Con el nihilismo pensamos el ente como una nada, contrario a la metafísica tradicional que contrariamente lo piensa como algo. Nietzsche reconoce la nada desde el ente en cuanto tal, pero deja fuera el pensar acerca del ser del ente. El ser determinado como valor y en ejercicio de su posición mediante la voluntad de poder, o sea el ente en cuanto tal, es derivado desde sí mismo como seguramente pasa lo mismo con el Eros visto como ente que aparece desde ciertas “necesidades” psico-biológicas de otro ente “ante los ojos” y que lo requiere desde ellas. Esto sólo se puede pensar así porque el análisis del Eros aparece desde la parte fisiológica de su constitución y es planteada desde la visión científica fisiológica, o bien si corre con mejor suerte, se le mira desde una perspectiva espiritual religiosa o antropológica social; ambas situaciones con raíces echadas de alguna manera en la ciencia.

Con Nietzsche el ente no es reconocido desde su ser del ente; con Heidegger este “reconocer” mienta un dejar que el Ser impere en toda su cuestionabilidad y desistir desde la mirada dirigida hacia su proveniencia esencial, es decir, en el sostenimiento de la interrogación que pregunta por el Ser. Esto implica pensar también sobre la proveniencia del presenciar y su consistencia, de este modo se puede mantener abierto el pensar la posibilidad del Ser “en cuanto Ser” y llevarnos hacia la instancia más esencial de su destino, el desistimiento de sí mismo. Sea lo que sea el hablar del Ser conlleva siempre un carácter cuestionante.

El representar el ente, pensado en término de valores, nos conduce a la validez de su consideración total, pues el Ser queda fuera del círculo visual de su cuestionamiento. Para Nietzsche del Ser en cuanto tal no hay nada que decir, pues el Ser es *nihil*. No obstante si pensamos que el ser ente le pertenece al Ser y no a la inversa, entonces el nihilismo aparece donde el Ser no solamente es nada sino donde el ente es también nada. Lo que queremos dejar abierto es que en el nihilismo no se considera la esencia de la afección del Ser desde esa “nada” (la nadaidad misma). Recordemos las siguientes consideraciones generales previas acerca de esto:

- 1) Si el ente en cuanto tal en su totalidad está determinado para Nietzsche por la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, entonces se tiene que sobrepotenciar toda referencia al ente.
- 2) Si el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo, entonces el carácter fundamental del ente se revela como voluntad de poder.
- 3) Si el ente como voluntad de poder impera en la totalidad del eterno retorno de lo mismo, entonces la subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder tiene que ponerse en la forma humana en el sujeto del suprahombre.

La verdad del ente en cuanto tal en su totalidad se determina en Nietzsche mediante la voluntad de poder y el eterno retorno a lo mismo. Esa verdad es preservada por el suprahombre; así entonces la historia de la verdad del ente en cuanto tal y en su totalidad, mienta que la historia de la humanidad incluida en esto, tiene el rasgo fundamental del nihilismo. Esta sería más o menos la

sustentación de Nietzsche acerca del nihilismo que, como sabemos, aparece en el derrumbamiento de los valores tradicionales basadas en un fundamento metafísico.

Como se puede observar es posible realizar un seguimiento recíproco de los tres párrafos presentados aquí; pero para poder trabajarlos tenemos que aclarar los elementos que cada uno utiliza y la comprensión del contexto donde cada párrafo se despliega, caso que no podemos hacer ahora. Sólo basta mencionar que en este escrito Heidegger desglosa el “querer” comprendido en la *Carta sobre el humanismo*, como un “llevarse-a-sí-mismo-más-allá”, o sea, “encontrándose-yendo-más-allá-de-sí”.

En el desprendimiento de sí, el que “quiere” se trasciende hacia algo a lo cual pretende llegar, la dirección es marcada por aquello a lo que intenta llegar, así el punto de llegada es la guía de dos fenómenos que se llevan a cabo y que son muy importantes: el primero radica en el “dejarse-atrás” y el segundo se ubica en “su llegada”; pero justo al hacerlo, también lo que se dejó-atrás “llega” con el trascender al punto de llegada porque está implícito en el llegar. La pregunta es: ¿qué es lo que se dejó atrás que luego, en la llegada, aparece con él de igual forma? La respuesta yace en que lo que se dejó atrás es *ubicativo* en relación al inicio desde donde partió. Este paraje familiar y hospitalario previo tiene a su vez como propios dos propósitos: el ofrecer la seguridad y afirmaciones necesarias para poder habitar en la solidaridad con el-otro, y el reconocimiento necesario para sentirse arraigado en un mundo de confianza. Vemos que lo segundo, y esto es lo curioso, permite que desde allí y traicionando esa misma seguridad, se trascienda hacia otro “supuesto” paraje aun incierto, que irá fundando en su tránsito con el descon-

cierto inicial, de aquello que por ahora promete ser un lugar desconocido para domiciliarse.

El ensamble de las determinaciones de estos cambios de posición corresponden al gestarse histórico individual de aquel que “quiere”, desde el seno del gestarse histórico epocal igualmente puntual. Pero es de señalar que no obstante las variables existentes en lo historiográfico de ambas posibilidades del gestarse, el procedimiento se mantiene invariable y se realiza desde un lugar conocido, hospitalario, hacia otro que no lo es, pero que si bien este nuevo lugar no es totalmente desconocido, en su mayoría es “apenas” sospechado.

El riesgo que se corre es profundo, lo que queda atrás resta siempre añorado para el que “quiere dirigirse hacia”, o sea, a “llevarse-a-sí-mismo-más-allá”, porque a pesar del peligro que amenaza parece valer la pena el riesgo. También conviene citar que ese riesgo es plenamente una aventura pero no una *aventurería*. Esto quiere decir que consiste en un riesgo visto cuando se pretende alcanzar lo que se quiere. En este “lance hacia lo que se quiere” aparecen también los términos de valentía por un lado, o la temeridad, esta última a su modo y manera, no considera en su empuje lo que “debe ser correcto” en el “querer”. En este sentido el amar navega entre el entrometer o no entrometer situaciones que provengan de dimensiones morales o racionales; todo este “proceder” constituye lo que entendemos con el concepto del “dejarse-afectar-por” (Arzapalo 2013: 419).

Pero regresando a nuestra temática con respecto a lo que se deja atrás y lo nuevo que se obtiene, es de especial importancia observar cómo lo dejado atrás permite, impulsa de alguna manera el tránsito hacia lo otro que se “quiere” y además posibilita el trascender como si fuera

parte de lo mismo. Si lo pensamos desde el aparecer del Ser en tanto ente, entendemos que el movimiento del desistimiento del Ser no sólo permite la irrupción del ente, sino que esta irrupción porta consigo el desistimiento mismo (*ousia*) que en su presencia-ausencia efectúa una actividad específica poderosa, que permite la sustentación del mantenimiento de lo que aparece tal y como es esencialmente y además provoca la insistencia permanente en serlo. Esa voluntad de ser, como sabemos desde Nietzsche, no sólo mantiene su ser capaz-de-ser lo que ya es, sino que siempre lo pretende incrementar. La voluntad de poder mantiene abierto el deseo de ser más de lo que se es en contra de Darwin, quien sólo sostiene su manutención, olvidando el movimiento trascendental del ente, que se puede notar más en el ser viviente.

Para Heidegger ese permanecer tendiendo se encuentra también en la semántica del Eros con Platón. Pero el amor como el odio en cuanto pasiones, se diferencian de los sentimientos, la diferencia radica en que la pasión nos devuelve a nuestro ser, desatando y liberando hacia sus fundamentos, mientras que el sentimiento es un modo de encontrarse en referencia al ente que podemos ubicar en el estado de abierto del *Dasein*. ¿Qué será entonces eso hacia lo que somos liberados y desatados más allá del exceso, el ardor y la concupiscencia, en donde alcanzamos nuestro fundamento?

Antes de avanzar en esto apuntemos que si bien el exceso, el ardor y la concupiscencia no se encuentran eximidos de comparecer en la pasión, finalmente son parte del tránsito que encontramos al caminar en la pasión. Otra característica de la pasión para Heidegger es que es clarividente, esto lo vemos claramente en el amor, porque nos lleva hacia una consistencia en nuestra existencia que

rebasa por mucho la limitación que le damos cuando lo pensamos en la tradición como goce y placer. Estas situaciones son muy específicas pero no alcanzan el movimiento hacia lo deseado; pero aun siendo cierto que nos acompañan, no nos mueven hacia lo deseado sino que nos cobijan solamente en el poder de lo que ha sido alcanzado, es decir esos sitios específicos que forman parte de lugares que pueden ser olvidados rápidamente en el mismo sitio que ocuparon. Puede inclusive constar de alegría o de tristeza, pero estas nos apartan de nosotros y de nuestra posibilidad para trascender que nos deja de cierta medida incomprendido. El trascender, como vimos, no deja nada atrás sólo una estación de ubicación necesaria y a la vez transitoria, pero no podemos decir de esta que es el “impulso” de la trascendencia, ese impulso es el desear; pero el deseo no es parte de la psiqué.

No olvidar que la esencia de la ψυχή (*psyché*), pensada en el sentido griego, es el tomar inspirador en la recolecta (λέγειν) de la colecta (λόγος). En el tratado de Aristóteles *Περὶ Ψυχῆς* (*Sobre el alma*) encontramos la diferencia del sentido griego de la palabra ψυχή en el sentido de lo viviente (ζωή) que hace de un viviente un viviente y que predomina en la totalidad de su esencia. Esto es diferente a la posición de la psicología actual, en donde se ve claramente la injerencia del término “sujeto” metafísico que guarda para sí toda prerrogativa de la adaptación de algo subjetivo a lo que es objetivo (Heidegger 2011: 152). Esta idea se logró a partir de la determinación del hombre entendido como sujeto, situación que es vista y considerada como si siempre hubiera existido sin recordar que no tiene más de cuatro siglos de haberse concebido como tal. La psicología existe desde que se

pensó el hombre como sujeto, desde el estadio preliminar cristiano hasta el acabamiento de la metafísica, después se enlazó con la técnica y con la antropología, inclusive se le propuso como la creadora de las vivencias y la idea de que todo espacio del pensar queda inscrito en la posibilidad de percibir la relación entre el sujeto en su correlación con lo “objetivo”, dándole así la primacía de lo originario.

Nos queda aun por preguntar en qué sentido el amor es clarividente, la respuesta puede ser dada desde la misma palabra “clarividencia”, es decir, entendida como una visión clara que la pasión arroja en el recoger nuestra esencia en su fundamento propio. La pasión es quien abre nuestro *fundamento* en ese recoger que nos hace “estar” en nosotros mismos para dirigirnos hacia el ente deseado en torno nuestro y *dentro* de nosotros mismos en tanto codiciado. Para Nietzsche la pasión es la que arroja luz a la voluntad de poder, cuando se muestra como dueña de sí en una re-solución (*Ent-schlossenheit*) en la que el que “quiere” se expone al máximo al ente para poseerlo en el margen de un comportamiento decisivo. Véase cómo se caracteriza aquí este poseer al ente en la tendencia hacia él, no como un tener sino como un “proceder-hacia...”, un “tender-hacia...” el ente en cuestión. Como vemos, lo que se presenta ahora no le incumbe a un ejercicio de la excitación puntual y óptica, sino a un extenderse clarificador que es al mismo tiempo un recogimiento en el ser del amante que se encuentra en medio de la pasión y en dirección de la amada.

En el deseo del amante por su amada, este se “descubre-a-sí-mismo” a partir del tránsito hacia la amada, evidenciando una situación ubicativa clara para sí y para la pasión por la amada. Por otro lado y en contraste, consideramos la “afección” como una expresión excitante,

fogosa y en todo sentido ciega con respecto a ese “tenerse-a-sí-mismo” del amante. La diferencia de la pasión entendida como un lanzarse al ente que recoge de modo clarividente se deslinda de todo sentir afección por o con algo. Nosotros hacemos una diferenciación en relación al “dejarse-afectar-por”, de la interpretación tradicional del término “afección”, el cual se liga al concepto de “afecto” (porque en latín *Afficere* significa “hacer a...”) que es opuesto a nuestra interpretación del “dejarse-afectar-por”, que implica el “tender-teniéndose” del amante.

Es también del dominio público pensar que la ira por ejemplo, se inflama y se esfuma con la rapidez como llegó, entonces tiene una duración corta. El odio, por otro lado y en tanto pasión también actúa de otra forma, su temporalidad es distinta a la de la ira. En el caso del odio como en el del amor, ambos generan una temporalidad propia que dicho de esta forma, co-fundan la duración y consistencia de nuestra existencia. Ellos en forma originaria nos abren y exponen a su temporalidad, haciendo nuestra vida duradera o corta con respecto a la pasión que nos compele; el afecto por otro lado, no es nunca capaz de esto.

Si para Heidegger la pasión nos devuelve a nuestro ser, entonces este nos libera desatándonos de las amarras que nos apresan en un comportamiento cotidiano y hospitalario, es decir “abandonados” a la cotidianidad del uno; y puesto que la pasión es al mismo tiempo el extenderse a la amplitud del ente por eso forma parte de ella el derroche y la invención, argumentos que nos abre la pasión para lograr des-alejar a la amada de nuestro amor mediante un acercamiento, que no sólo se concreta en un “poder-dar” sino también en un “tener-que-dar” nacido de la posibilidad del “poder-dar”, sin importar lo que

ocurra a partir de ese derroche que se desborda hacia y para la amada.

En esa súper-abundancia del derroche que descansa en sí misma, se caracteriza la gran voluntad del “hacerse amar” por la amada. Por ello se puede decir con seguridad que: *te amo no porque sea lo correcto o incorrecto, sino simplemente porque así es*. Esta aparente des-responsabilización del acto no es tal, simplemente se trata de ubicar lo “que-es” “en-tanto” es; así el amante “se-tiene” como amado por la amada. El reunir lo “que-es” con el “en-tanto-es”, nos deja ver claramente lo que se pone en juego en la pasión: el ente amado y la temporalidad propia de ese amor. Por ello, como se dijo, se tiene que tratar caso por caso en el ámbito de la relación amante-amada.

La relación entre la concupiscencia y la pasión no tiene inicialmente un vínculo esencial; para Nietzsche la segunda no es sino la extenuación de la voluntad en cuanto “querer-más-allá-de-sí”, pero no rebasa el “querer-más”, que no es sino la acumulación de más contenidos que refuerzan la autoafirmación y la satisfacción del auto reconocimiento con los que puede encubrirse la esencia individual y propia del hombre. Como sabemos, el mundo fáctico, el entorno hospitalario, está diseñado justamente para proveer un habitar inmediato y seguro para el *Dasein*, en donde este acogimiento se fragua y viene del otro en el ser-con el otro, o sea la forma pública e indiferenciada del Uno. En el mundo impropio o inauténtico, el *Dasein* deja a un lado la decisión de sus propias posibilidades y adopta por varias “cuestiones” la condición de sí mismo posible en una auto elección de su proyecto, de esta manera concede la responsabilidad de su vida al otro y sólo oyendo la voz de la conciencia, es decir el estar a la escucha de la interpelación del Ser, puede asumir-se

el *Dasein* en medio de lo ente, en una apropiación que llamamos “resolución anticipadora” (*Entschlossenheit*). En ésta, el *Dasein* asume su finitud que le revela un “estado de encontrado” específico que Heidegger llama la “angustia”. Pero por otro lado, no hay que pensar la forma de ser impropia desde una visión negativa, pues ella es donde el *Dasein* puede concretarse, excitarse, ocuparse y ser capaz de gozar (2002: 55) y desde luego... de amar [anexo mío].

Pero el que la concupiscencia no aparezca en la forma esencial de la pasión no significa que no tenga un sitio específico en el despliegue de ésta; sin embargo por ahora dejamos fuera el papel lúdico de esta actividad de la libido junto a la del ardor o de exceso, los cuales también tienen una movilidad propia y una máscara que mostrar en su irrupción en el Eros. Lo que vale la pena subrayar ahora es que la gran voluntad, al igual que la gran pasión, muestran una calma similar en el movimiento lento de ambas que no corresponde a la respuesta que tiene la afeción y no por inseguridad o torpeza, sino por la seguridad que se extiende a lo lejos y por la ligereza y sencillez interna de lo superior.

Coloquialmente se suele llamar a la pasión y la afeción con el término de “sentimientos” o “sensaciones”, para Heidegger estos términos debilitan el bagaje que se encuentra detrás de su interpretación más digna y justa. Inclusive Nietzsche interpreta el querer como sentimiento: “querer es un sentimiento impulsivo, muy agradable. Es el fenómeno que acompaña a toda *efusión de fuerza*”. Pero querer: ¿es entonces un sentimiento de placer? Heidegger responde: “El placer es sólo un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, una conciencia diferencial (lo viviente) no aspira al placer; sino que el placer aparece

cuando se alcanza aquello a lo que se aspira: el placer acompaña, no mueve” (2000: 57).

Habiendo andado entonces sobre la idea de Heidegger en el texto dedicado a Nietzsche y citado de forma tenue lo dicho en *Carta sobre el humanismo*, vayamos entonces a las citas de los *Seminarios de Zollikon*. Aquí se abordan en conjunto, tanto la estructura del “cuidado” pensada como “amor”, como la constitución extático temporal del rasgo fundamental del *Dasein* como comprensión del ser. Pero primero habrá que realizar alguna aclaración aunque sea muy elemental de lo que se refiere en estos dos párrafos.

En primer lugar conviene recordar que el “cuidado” (*Sorge*) es considerado como la totalidad original del todo estructural del *Dasein*; eso significa que el “cuidado” muestra la estructura original del ser en el mundo como una totalidad constante. El *Dasein* existe fácticamente y se pregunta por la unidad ontológica de su existencia y la facticidad en su desplegarse siendo en el mundo. En tanto encontrarse (estar en relación contextual inmediata con el ente), el *Dasein* tiene una forma de ser en donde resulta puesto él mismo ante sí y abierto para sí en su condición de arrojado en el mundo. Siendo arrojado al mundo, el *Dasein* abre sus posibilidades, comprendiéndose en ellas y por ellas. El ser en el mundo le es inherente al *Dasein* de forma original, siendo en medio de lo ente, que a su vez se le muestra “a la mano” y “ante los ojos” en cada caso y por mor de sí mismo. Recordemos que el análisis de Heidegger sobre el “ser-en-el-mundo”, muestra al *Dasein* en la forma de ser comprendido como medianía (promedio), es decir, abandonado (caído) siempre en el “uno”.

Así la cotidianidad del *Dasein* en el mundo se puede pensar como abierto-abandonado, proyectante-arrojado,

al que en su ser en medio de lo ente y en el “ser-con-otros” *le va* el más propio “poder ser” sí mismo. Todo esto nos indica que el ser del *Dasein*, que sustenta ontológicamente el todo estructural en cuanto tal, se nos hace visible mirando a través de ese todo como un fenómeno dotado de unidad de tal manera que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural. Esto permite declarar que a la estructura ontológica del *Dasein* es inherente la comprensión del ser; de esta forma, siendo, el *Dasein* se abre para sí mismo en su ser. Por ello el encontrarse, el comprender y el interpretar constituyen la forma de ser de este estado de abierto.

¿Pero cómo es posible pensar esta estructura del *Dasein* como amor? ¿Es acaso debido a su forma de ser abierta? ¿O bien porque en tanto echarse andar el *Dasein* en y por el mundo el amor implica un ser siendo en el mundo de forma constante? Como la forma de ser del hombre es considerada tradicionalmente una constitución fundamental de un sujeto aislado como tal y concebido como una determinación antropológica de su humanidad, se comprueba desde allí y con buenas razones —ensambladas a esa manera de pensar desde una interpretación unilateral muy sombría—, que el hombre requiere de un complemento vivencial, en este caso el amor, para cerrar el aro de la menesterosidad existencial que arrastra. Sin embargo, si se interpreta esa forma tradicional de ser del hombre como cuidado, es decir de forma ontológica-fundamental, nunca puede ser diferenciada del amor, sino que justamente ese es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del *Dasein*, es decir de forma concreta como comprensión del ser. ¿Qué pasó aquí? ¿Por qué el amor es el nombre de la estructura total del *Dasein* siempre y cuando se piense desde y hacia el ser?

La respuesta de esta sentencia la encontramos si aclaramos previamente de qué se trata la constitución “ex-tático-temporal” desde donde se identifica el ser del *Dasein*, para ello recurrimos a la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2000:68). Ahí encontramos que: “el hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste”. Esta es la formulación que hace Heidegger para diferenciarlo de la existencia (*existentia*) de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* (los entes intramundanos). El *Dasein* se encuentra “fuera” en la apertura del Ser y en cuanto tal es el propio Ser que en cuanto arrojado, se ha arrojado a sí mismo ganando para sí la esencia del hombre en el cuidado. Esto quiere decir que si no tomamos en cuenta desde el inicio el estado de arrojado (al mundo) del hombre, no podremos ver la característica de su ex-sistencia y sólo lo consideraremos existente como cualquier ente. Pero por otro lado, si imaginamos al hombre diferenciado de todo otro ente, por el hecho de haberle agregado un alma o una razón, entonces no podemos allanar la respuesta no sólo del Eros, sino tampoco la estancia del hombre en el mundo y su diferenciación de los entes que no tiene la forma de ser de este. Quizá por ello haya pensado San Agustín en dos formas de amor: *cupíditas* y *caritas*.

Arrojado de este modo, el hombre está “en” la apertura del Ser. “Mundo” es el Claro del ser (*Lichtung*), en el que el hombre se encuentra expuesto por causa de su esencia arrojada. El “ser en el mundo” nombra entonces la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del Claro, desde donde se presenta y surge el prefijo “ex” de la ex-sistencia. Dicho de otra manera, pensado el hombre desde la ex-sistencia, el mundo es en cierto modo el “allá” dentro de la existencia y para ella. Por esto el hombre no es nunca primeramente más acá del mundo en cuanto

“sujeto”, sea que se entiende por esto un “yo” o un “nosotros” y por ello tampoco un sujeto puede referirse a objetos “fuera” de él, concluyendo que su esencia reside en la relación con objetos.

La esencia del hombre ex-siste entonces en la apertura del Ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese “entre” el adentro y el afuera con que se piensa el hombre en la tradición. En ella misma el interior puede llegar a fundar también en la tradición una supuesta relación entre el sujeto y el objeto. No olvidemos que el Claro es el espacio abierto en donde es arrojado el hombre y desde donde los entes con los que tiene que ver pueden ser nombrados por medio del lenguaje; este mismo —según Heidegger— es un obsequio del ser al hombre para “ajustarse” al llamado del Ser en la posibilidad de nombrar los entes.

Una vez explicada, aunque de forma muy concreta la estructura del “cuidado”, nos surge la siguiente pregunta: ¿por qué Heidegger la puede comprender ontológica y fundamentalmente como amor? La respuesta apunta de forma decidida a la aclaración de la idea de amor, que desde un tener-previo, podemos inferir en una concordancia con el “cuidado”. Para Heidegger el amor se fundamenta de forma igualmente decisiva en la comprensión del Ser, tal como lo hace el cuidado. A partir de aquí suele pensarse incluso que la determinación de la esencia del amor llegue a ser una determinación ontológico-fundamental más profunda y de mayor alcance que aquella que lo refiere en la tradición psico-antropológica como lo más elevado de los sentimientos humanos. Esto lo cita Heidegger en particular para deslindar la analítica ontológica fundamental del análisis psiquiátrico del *Dasein*, llevado a cabo por Binswanger (1970). Este último la justificó desde una perspectiva ontológica regional, lo que lo lleva

a una incompreensión y desconocimiento entre la ontología fundamental por un lado con respecto a la psiquiatría y a toda ciencia por otro lado.

Recordemos que la ontología fundamental es concebida por Heidegger como un pensar que se mueve en la base de toda ontología, dando el fundamento irrenunciable al fundamento de las otras. Binswanger desconoce la relación entre ontología fundamental y la ontología regional presupuesta en toda ciencia y que engloba en este sentido a la psiquiatría, las terapias, las sesiones analíticas, [este adjunto es mío], como investigaciones que se mueven desde el rubro pretendido de la ciencia en el ámbito de la esencia del ser humano, que con certeza se comprende como *animal rationale*. Por ende hay que precisar si esa es la “forma” para enfrentar el problema científico de la superación de la subjetividad. Frente a todo esto baste señalar que en *Ser y tiempo*, se obtiene la anulación del “problema de la subjetividad” y sólo dando con ello es que se puede entender el alcance de la analítica del *Dasein*. Aquí entendemos por subjetividad lo que la psiquiatría obtiene históricamente desde la ciencia como yoidad, *ego cogito*, subjetividad kantiana; es decir la totalidad de la relación sujeto-objeto, en lugar de la “escisión”, la separación de *psiquis* y ψύσις, donde el sujeto (sujeto de conciencia) se basa en la doctrina de la esencia puramente descriptiva de las configuraciones inmanentes de la conciencia. Para Heidegger toda descripción es una interpretación y tanto la esencia, el género, la idea y la conciencia se resumen tradicionalmente en el ejercicio del cogito, como sucede concretamente con Descartes y luego Kant.

Sabemos la estructura del *Dasein* en cuanto cuidado, ésta nos muestra la constitución existencial que Heide-

gger llama el “encontrarse”. Ontológicamente (estructuralmente) este encontrarse es ópticamente (fácticamente) lo más conocido y más cotidiano: el estado de ánimo (*Stimmung*). Todo esto es previo a cualquier psicología de los sentimientos, se trata entonces de ver este fenómeno fundamental como un existencial (constitutivos de la estructura de ser del *Dasein*, que no pueden nombrarse como “categorías”, las cuales le pertenecen sólo a los entes que no tienen la forma de ser de éste). Para Heidegger la ecuanimidad, la melancolía del cotidiano “ocuparse de”, el mal humor, el aburrimiento son fenómenos que pasan inadvertidos o fugaces en la vida del *Dasein* pero que ontológicamente significan mucho. El hecho de que los sentimientos puedan mutar y enturbiarse señalan que el *Dasein* es y está en cada caso en un estado de ánimo a partir del cual podrá “abrir” o “cerrar” determinadas situaciones en su “ser en el mundo”, “viendo en torno” y siendo entre los entes, o sea, ocupándose o no de entes y teniendo que ver (preocupándose) o no con otros *Dasein*. Inclusive la ausencia de un estado de un temple definido (que no debe confundirse con un temple negativo), dista mucho de ser una nada que justamente en ella se vuelva el *Dasein* insufrible para sí mismo y entonces se dice que el ser se vuelve patentemente una carga para el *Dasein* y no se “sabe” el por qué. Lo que pasa es que el *Dasein* no puede saber esas cosas porque la posibilidad de abrir del conocimiento gnoseológico se queda muy atrás de lo que “abre” el sentimiento en el cual el *Dasein* es colocado ante su ser como “ahí”. Además un temple de ánimo puede levantar la carga patente de ser originaria abriendo el carácter de carga del *Dasein*. En otras palabras: el temple de ánimo nos hace patente el “cómo le va a uno”, colocando al ser en su “ahí” en el “cómo nos va” según el caso.

Con este pequeño repaso podemos concluir varias cosas; la pregunta conductora de la posibilidad de pensar el concepto de amor en Heidegger parte desde la historia misma del concepto amor que se ha concebido como lo conocemos desde el acabamiento de la metafísica tradicional entendida como la era técnico-cibernética. En ella encontramos vestigios de la línea indicadora nacida desde los griegos hasta la Edad Media prosiguiendo con la Ilustración y después en la filosofía subjetiva desde Descartes, Kant, Leibniz y Hegel hasta Nietzsche. Para este último, la pregunta es si en el concepto metafísico del nihilismo puede experimentarse la esencia del mismo nihilismo a través del concepto, o si se requiere otro horizonte para entenderlo puede bien ser transportada a la cuestión del Eros en su singularidad erótica; pues la nada ejerce su esencia tanto en el nihilismo, como en la interrogación acerca del Eros.

Si Nietzsche entiende la superación del nihilismo como el contramovimiento que aparece con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, ésta se lleva a cabo desde la posición de valores; aquí Nietzsche piensa el Ser, o sea el ente en cuanto tal, y desde este modo comprende al nihilismo como una historia en la que algo acontece con el ente mismo. Ahora bien, si pensamos acerca de la pregunta que interroga por el Ser y este preguntar “promete” dar con aquella respuesta que constituye la esencia de la verdad del Ser, entonces ¿de qué se trata esta promesa? ¿Qué es lo que puede prometer el Ser? La respuesta es, a sí mismo. Pensar al encuentro del Ser en su permanecer-fuera significa entonces: penetrar en esa promesa en cuanto tal, y eso en “cuanto tal” “es” el Ser mismo. En tanto permanecer fuera el Ser es la nada. Curioso que la esencia del nihilismo es destinalmente la

historia del Ser mismo. El nihilismo es la promesa del Ser en su desocultamiento, de tal manera que se oculta como promesa y al estar fuera ocasiona que se le deje fuera. Para Heidegger la historia impropia del nihilismo es dejar fuera el estar fuera del Ser, o sea del ocultamiento del Ser, ahora ya entendido como promesa; lo impropio es dejar fuera la promesa.

¿Qué implicaciones tiene esto? Nada menos que la historia del Ser, el cual reserva para sí mismo su ocultamiento, su permanecer fuera, donde lo impropio es prescindir de ese reservarse del Ser. Pero esto no significa algo fallido que pertenece a lo impropio, sino que lo que nos dice es que lo esencial de la in-esencia en la esencia no es a la postre nada negativo; la historia del dejar fuera el permanecer fuera del Ser mismo es la historia de la salvaguarda de la promesa en el modo de que esa salvaguarda permanece oculta en lo que ella es. Permanece oculta, pues nace de la ocultación sustrayente del Ser mismo el cual la salvaguarda, por eso es el misterio que lejos de poder develarse más bien debe resguardarse como dice Heidegger, so pena de perdersen en el querer entenderlo.

Para Heidegger lo que por su esencia oculta salvaguardando y en esa esencia suya permanece allí oculto a sí mismo y aparece como tal ocultamiento es el misterio que nos lleva hacia lo divino; en un símil con ello en el Eros la aparición oculta de éste, en términos de goce y placer en tanto desocultamiento de lo oculto pero ocultando a la vez la doble aspa del querer tener y el tender, es la instancia de lo sagrado, o sea una huella hacia lo “divino”.

En lo impropio de la esencia del nihilismo acontece el misterio de la promesa mediante la cual el Ser es él mismo reservándose como tal. La historia de ese misterio es la esencia de la historia del dejar fuera el permanecer

fuera del Ser. Esa es la historia de la metafísica. Por su lado en el Eros ocurre algo similar, el perseguir el goce y placer en la querencia de obtener su tenencia en forma de plenitud, acarrea la decepción amorosa cuando no se obtiene lo deseado y por ende se plantea como el “fin” del amor en su carácter exclusivamente proyectivo. Aquí podemos ver la función total retro-proyectiva del Eros en su in-consumación (pretensión metafísica de mostrar su alcance in-finito o sea perdurable).

La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del Ser mismo. Ella, pensada desde la historia del Ser, es lo inesencial del nihilismo que forma parte de la unidad de la esencia de ésta, por ende no es ni negativa ni positiva. El Eros visto desde la historia del Ser, no puede pensarse ni como salvación romántica, ni como sustento de la vida; ambos prejuicios limitan la esencia del Eros en su mismidad. La metafísica sólo llega a su esencia cuando se piensa desde la historia del Ser; ahí el pensar da un “paso atrás” desde el dejar fuera del ser hacia su permanecer fuera. En este paso atrás el pensar pone en marcha hacia el pensar al encuentro del Ser en su sustraerse —que en cuanto es pertenece al Ser hacerlo— sigue siendo un modo del mismo Ser, es decir un ser adviniendo. El pensar al encuentro del Ser no deja fuera al Ser sino que lo deja entrar como desoculto, lo ente, que es el mismo Ser develado en tanto desistimiento justo el aparecer de lo ente.

Hemos mencionado que la esencia del nihilismo es la historia de la promesa entendida esta como la reserva del Ser mismo en el misterio, ahí se salvaguarda el desocultamiento del Ser desde aquella historia en la forma de la metafísica. El ser promesa de su ocultamiento, como historia del misterio lo llama Heidegger *enigma*. El Ser es

lo que desde su esencia da qué pensar únicamente en esta esencia, su esencia. El Ser da esencialmente qué pensar, esa es su esencia, es un rasgo de sí mismo; por ende el Ser es el enigma. En el caso de Eros, lo divino perdido es el paraje donde ese enigma se ha desconsiderado en pos de la obtención de su permanencia desoculta. El ente en el caso del pensar el Ser y el ente que nos da goce y placer en el Eros pues es el caso del querer el objeto “enigmáticamente perdido” del deseo. Ambos casos metafísicos nos dejan claro lo corto de miras que tiene el enfrentamiento que se da entre lo supuestamente llamado racional ante lo irracional, litigio que se desbarata con el ejercicio del pensamiento entendido desde aquí.

Si lo divino no refiere a presencias metafísicas, el enigma no mienta entonces una verdad escondida y en espera de ser descubierta, como ocurre en el horizonte de la certeza científica al buscar un ente determinado para su dominio. Tanto lo divino como lo enigmático son partes de la mostración del Ser como desistimiento. Si pensamos que en las relaciones eróticas se ha perdido lo divino no queremos decir con eso que alguna vez se tuvo lo divino como quien tiene un ente concreto, ni que yace escondido para ser recuperado como un ente determinado; la pérdida de lo divino en las relaciones pertenecientes al Eros se instala en la pérdida de aquello que esencialmente está perdido, pero que aun en su presencia-ausente se presenciaba como tal, es decir desde su ausencialidad. Por ello *Lo Bueno*, el *Bien* platónico, eran lo más alto deseado por los mortales, aunque nunca obtenido. El factor del deseo en el Eros nos regresa a esa instancia del tender sin obtener, y fuera de mostrar esa tendencia como un acto fallido o frustrado o perversamente considerado desde la psicología como un masoquismo, más bien encierra

la tendencia hacia lo lejano, en el des-alejarlo merodeando sus entornos. Quizá en este momento la sentencia de Plinio el joven cobra un sentido más justo y muy lejano a todo sentimiento de frustración: “De lo imposible, bástenos haberlo deseado”.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martín (2013): *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Editorial Herder.
- _____ (2000a): *Cartas sobre el humanismo*, Madrid: Editorial Alianza.
- _____ (2000b): *Nietzsche I*, Barcelona: Editorial Destino.
- _____ (2011): *Heráclito*, Editorial Hilo de Ariadna.
- _____ (2002): *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Binswanger, Ludwig (1970): *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard.
- Gómez-Arzapalo y V., Francisco (2013): *El amor y su singularidad erótica*, México: Universidad Iberoamericana.

EL FUNDAR, EL SER Y TEMPLE FUNDAMENTAL EN EL
POEMA DE PARMÉNIDES. LA LECTURA DE HEIDEGGER

Ricardo Sánchez García
Universidad Autónoma de Guerrero

Mi trabajo lo he dividido en una breve introducción y dos partes. En la introducción expongo rápidamente el peculiar modo que tiene Heidegger de repensar a los presocráticos, en este caso a Parménides. Creo que a ese respecto Heidegger es ejemplar, brillante, su virtud máxima es justo el esfuerzo por volver a leer el *Poema* sin presuponer ninguna filiación extrínseca el propio texto, sino más bien dejándolo hablar por sí mismo y desde sí mismo. Por eso, con Heidegger, uno siempre siente que retorna el pensar auténticamente filosófico, no el pensar historiográfico, aquel que busca reducir lo dicho a una mera tesis, creyendo que con eso se logra entender. Y justamente ese retorno del auténtico pensar coincide con un encarar directamente la dificultad intrínseca del *Poema*, la médula ontológica del mismo. Por otro lado, en la primera parte abordo el tema de los temples en el *Poema*. Sin duda una cuestión que me ha sido muy difícil de realizar. Ello por dos razones. Primero porque tradicionalmente Parménides no es considerado como un pensador muy proclive al tema de la afectividad. De entre otros fragmentos, el B3 (Diels, Kranz, 1952), que identifica ser y pensar, siempre ha determinado ese asunto: se considera a Parménides un ejemplo de que la filosofía tiene que ver únicamente con un pensar y se mueve siempre en el elemento del concepto. La inmensa mayoría de intérpretes de la obra del

pensador de Elea no dedican nada a la cuestión de la afectividad en Parménides. Segundo, porque en la lectura de Heidegger, apenas se puede entresacar algo que tenga que ver con la afectividad en el *Poema*, por lo menos de forma explícita. Esto ha hecho la tarea más compleja. Ahora bien, el modo que tiene Heidegger de entender la afectividad, no como sentimientos, es decir, no como aquella dimensión subjetiva que acompaña a la razón, sino más bien desde el desocultamiento, buscando una comprensión ontológica del temple, y enrizándola en la estructura existencial del *Dasein*, me puso en la idea de que en el *Poema*, cuya diosa es justamente ἀλήθεια, bien podría permitir un tratamiento ontológico de algún tipo de afectividad. *Lo que les ofrezco es ese esfuerzo de lectura, que yo entiendo como una apuesta por repensar determinados pasajes del Poema*. Finalmente, en la segunda parte de mi trabajo presento una síntesis de la lectura heideggeriana del *Poema* parmenídeo articulándola sobre los conceptos de inicio, verdad como desocultamiento y ser. En definitiva, la gran novedad que introduce Heidegger de su interpretación de Parménides es que es netamente ontológica, frente a la gran tradición especializada en la obra del pensador de Elea, que de un modo u otro ha terminado haciendo una lectura metafísica del mismo.

Abro mi trabajo con tres breves citas de Heidegger sobre Parménides (GA 54): la primera pertenece a su lección del semestre de invierno de 1942-43 dedicado a Parménides: “Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales. Son pensadores iniciales porque piensan el inicio” (Heidegger, 2005: 13). La segunda cita también aparece en el marco de la misma lección: “¿Quién es la diosa? La diosa del poema didáctico de Parménides es la diosa verdad (Αλήθεια)” (Heidegger,

2005: 10, 17 y 209). La tercera cita la tomamos de la conferencia que pronunció Heidegger el 27 de junio de 1957, titulada “el principio de identidad”, y que luego fue recogida en el volumen *Identidad y diferencia* (GA 11) y que dice: “Donde el ser de lo ente toma voz por primera vez y propiamente dentro del pensamiento occidental, es en Parménides” (Heidegger, 1990: 67). Voy a tratar de dejar apuntado a lo largo de mi trabajo el sentido de esos términos: inicio (*Anfang*), verdad (ἀλήθεια), y ser (φύσις) en el contexto del *Poema*.

Antes, algunas palabras generales sobre el modo en que Heidegger lleva a cabo su lectura pensante del *Poema*. Los distintos textos, artículos y capítulos que a lo largo de su obra dedica Heidegger al pensador de Elea, se caracterizan por un peculiar modo de leerlo, que consiste en un intento constante por socavar algo así como una comprensión habitual ya dada de antemano en torno a Parménides. Es un lugar común pensar que Parménides es el padre de la metafísica, que su pensamiento se opone al de Heráclito, que es incluso el primer idealista porque identifica ser y pensar, así mismo el que inaugura un incipiente pensamiento lógico, y que sitúa también la pregunta filosófica en la cuestión por el ser, entendiendo por el ser una instancia, fuera de la experiencia fáctica, sensible, dóxica, caracterizada por los rasgos de eternidad, inmovilidad, completud, etc. Heidegger nos ha enseñado como ningún otro hasta qué punto esas lecturas son prejuiciadas, deformantes incluso, poco cuidadosas a la hora de pensar a un filósofo. Resulta pavoroso ver cómo la gran mayoría de intérpretes de Parménides caen de un modo u otro en aquella interpretación metafísica, buscando más el alarde erudito que el pensar auténtico, haciendo simple y sencillamente un repetir lugares co-

munes, caminos trillados. Para ese pensar ordinario, dirá Heidegger, que lo más peculiar es la tendencia a llenar y llenar páginas con el fin de explicar y explicar mejor aquello de que se trata. La cosa es inundar todo con la palabra, y estar siempre en el negocio nunca acabado de ella. Pero lo que esa realidad deja ver es que cuanto más se escribe, menos se piensa en la cosa misma, en el ser. En el curso de 1935 “Introducción a la metafísica”, a propósito de la transcripción de las famosas señales del ser del fragmento B8 del *Poema*, Heidegger dice:

Esas breves palabras se alzan como las estatuas griegas de la época arcaica. Lo que poseemos todavía del *Poema* didáctico de Parménides cabe en un cuaderno delgado que, por supuesto, es un testimonio en contra de la aparente necesidad de bibliotecas enteras de literatura filosófica. El que conoce la dimensión de semejante expresión del pensamiento, como persona del presente sólo puede perder todo interés por escribir libros (Heidegger, 1997a: 93).

En el curso de 1942 dirá que ese afán de no socavar los caminos trillados de la tradición interpretativa del pensamiento en general, y del griego en concreto, nos ha llevado a una situación de pérdida: “hemos perdido la capacidad de escuchar las pocas cosas simples dichas en las palabras de los pensadores iniciales” (Heidegger, 2005: 14). Lo que cabe hacer entonces es volverse a situar en camino hacia el inicio, en el intento de que las palabras de los pensadores iniciales resuenen en toda su fuerza de nuevo.

Ese intento de que las palabras resuenen en toda su fuerza, es a lo que debe avocarse el ejercicio del pensar tal y como lo entiende Heidegger. Es un compromiso que busca simple y sencillamente pensar la cosa misma, la pregunta por el ser. Dice Heidegger:

[...] todo hombre en la historia conoce el ser inmediatamente, aunque sin conocerlo aún como tal. Pero, tan innegable como es la inmediatez del conocimiento del ser, es igualmente extraño cómo se logra pensar el ser. No como si este pensar pudiera ser difícil y requiriera de preparaciones especiales para su ejecución. Si podemos hablar aquí de una dificultad, ésta radica en el hecho de que pensar el ser es lo más simple, pero lo simple es para nosotros lo más difícil (Heidegger, 2005: 192).

Y esa es justo la virtud máxima de Heidegger, su esfuerzo por volver a leer el *Poema* desde esa simplicidad, sin presuponer ninguna filiación extrínseca al propio texto, sino más bien dejándolo hablar por sí mismo y desde sí mismo.

Recordemos con brevedad aquello que se recoge en el *Poema*. Se relata (B1) el viaje de un joven (*kourós*, que Heidegger identifica con el propio Parménides) que es llevado por un camino no transitado por los hombres-mortales, hasta llegar a las puertas de los caminos del día y la noche, tras las cuales se halla la morada de la diosa verdad. Ella, tras recibirle, le dice que es necesario que se instruya en todo y le hace partícipe de un decir esencial: le muestra cuales son las únicas vías de indagación (B2): la del “es” y no es posible que no sea; la del “que no es” y es preciso que no sea. De la primera dice que es compañera convicción (es decir, verdad), mientras que a la segunda no acompaña nada porque de ella no se puede aprender nada; el “que no es” no se puede conocer ni hacer comprensible. Hay una tercera vía, la del “que es” y “que no es”, ambas afirmadas, una vía que es la transitada por el hombre que no sabe, que ejercita un pensamiento descarriado, sin discernimiento, esto es, que no distingue, que no

diferencia las vías y lo que cada una implica tal y como acaba de hacer la diosa.

Después de mostrarle que sólo es posible instruirse acerca de la primera vía, la diosa le transmite a continuación una serie de signos o señales (B8) de la vía del “que es”: el “que es” es ingénito (sin nacer, ἀγένητον), imperecedero (sin perecer, ἀνώλεθρον), entero (completo, οὐλον), homogéneo (lo mismo en sí mismo, μουνογενής), imperturbable (sin estremecimientos, ἀτρεμέξ), sin fin (sin necesidad de ser terminado, ἀτέλεστον, no fue antes ni será, sino que es ahora todo a la vez (ἐπεὶ ὕν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν), uno (έν), continuo (unido, συνεχές). Derivado de lo anterior (B6) la diosa dirá que es necesario decir y pensar que las cosas, en tanto que son, o son plenamente (τ̄ εὐν ἔμμεναι. ἔστι γάρ εἶναι) o no son en absoluto (μηδέν δ’ οὐκ ἔστιν). Sólo cabe una decisión (κρίσις): es o no es. En B7, el llamado a que el joven discierna por sí mismo con juicio (κρίναι)¹ las palabras de la diosa, y no incurra en un atenerse a lo ya dicho por el mero hecho de que haya sido dicho por la diosa, ni por la mucha práctica, que no es cuidadosa ni repara en aquello con lo que de continuo se las tiene que haber. Finalmente, la diosa transmite al joven lo propio de la vía de los mortales (B8 hasta B19), a saber, el orden engañoso de sus palabras y de todas sus opiniones. La decisión que está a la base es que todo es nombrado según dos formas (μορφός), la de la luz (el etéreo fuego de la llama, apacible,

1. Κρίσις que significa no tanto la elección, la separación o el escoger, que es lo que sí significa κρίναι, sino lo posterior y que está ligado esencialmente a lo anterior, a saber, la acción efectiva de elegir algo, esto es, la decisión, el desenlace. Así, κρίναι y κρίσις forman una sola estructura de decisión-elección.

muy ligero, idéntico a sí mismo) y la de la noche (oscuridad, densa, pesada de cuerpo, noche sin conocimiento). Estamos también ante un discurso cuya decisión consiste en un interpretar las vías del “que es” y del “que no es” desde un hablar y decir que busca y culmina en un esto (luz) o aquello (oscuridad), en determinaciones, que se mueve y agota siempre en un horizonte óptico de planteamiento del asunto, dirá Heidegger.

La primera cuestión es la referente a la afectividad en el *Poema*. Pensamos que desde una inspiración heideggeriana cabe distinguir dos planteamientos sobre el asunto del temple:

El primero, el temple en estrecha relación con el ente que en cada caso soy yo mismo, esto es, con el joven (*kouros*) que se dirige a la morada de la diosa ἀλήθεια. A este respecto, el temple es aquello que tiene que disponernos en el modo del estar abiertos a la cuestión del ser como desocultamiento. A este respecto, en la relación del temple y el joven pienso que no debemos olvidar que estamos ante lo que el propio Heidegger denomina un pensar *poetizante*, y además que originariamente el *Poema* fue redactado para ser transmitido oralmente.² Hay variedad de recursos que denotan ese hecho en el propio proemio. Nos referimos al uso de imágenes que buscan colocar al oyente en un determinado temple: la imagen del estar en

2. “La poesía de Parménides es eminentemente filosófica, se inspira en el hexámetro épico, usado por Homero y Hesíodo. El *Poema* está escrito en el dialecto panhelénico. Todos esos detalles confluyen hacia un objetivo común: Parménides quiere interesar a (y ser comprendido por) un público lo más amplio posible”. (Cordero, 2005: 29). Acerca de la oralidad en relación a Parménides puede verse también: Havelock, 1996; y Detienne, 2004.

medio de un camino, no transitado por los mortales, que lleva hacia las puertas del día y la noche, y que el joven *es llevado* en un carro tirado por yeguas, en el que el eje produce un silbido y está al rojo pues está presionado a ambos lados por ruedas circulares, hasta la descripción de las mismas puertas³ (enmarcadas por un dintel y umbral de piedra, situadas en el éter...), el descorrerse del cerrojo, el giro de las puertas sobre los goznes, y la apertura de un inmenso haz de luz, la posterior entrada en la morada de la diosa, y el aparecer posterior de ella misma, que lo primero que hace no es decirle palabra alguna, sino tomar su mano para llevarle con ella. Todos esos recursos muestran una afectividad *in crescendo*, poniendo de manifiesto que el joven, a medida que se acerca al final del camino, va quedando más y más afectado (abierto afectivamente); quizás la metáfora de la apertura de las puertas sea un reflejo de esa culminación afectiva que padece el joven. Si no olvidamos que el *Poema*, en tiempos de Parménides, era recitado oralmente, y por tanto la palabra hablada se teñía de entonación, creo que podemos hacernos una idea de cómo el oyente podría quedar embargado por el ambiente afectivo creado. Ese ambiente era necesario para

3. No sabemos si el tema de las puertas sea sólo una metáfora, o incluso tuviera una referencia en la realidad. Nos explicamos. De acuerdo a excavaciones no muy antiguas llevadas a cabo en la antigua ciudad de Elea, al sur de Italia, que con posterioridad se llamó Velia, se encuentra la famosa puerta de acceso a la ciudad, la cual se haya en la cima de un cerro (la idea de que la puerta es el entre la subida y la bajada del cerro). Tras pasar la puerta, se abría una vista inmensa: abajo, Elea, al fondo, de un lado, el mar que se extiende hasta el horizonte, de otro lado, montañas en la lejanía. Véase al respecto http://arqueolugares.blogspot.mx/2013_02_01_archive.html.

poder estar en condiciones de recibir las palabras posteriores de la diosa. Esto que generalmente no se tiene en cuenta, pues se considera el proemio como un preámbulo, como un “aperitivo” a lo verdaderamente importante.

Heidegger nos abre la posibilidad de encontrar en el proemio la cuestión del templo. Nos estamos refiriendo a la idea del camino (ὄδος), como aquello que abre, que desoculta, y que justamente ello tiene que verse reflejado en aquel que lo recorre, esto es, el joven, y no la diosa, que mora plácidamente en su casa. Dice Heidegger: “Para los griegos, el camino —ὄδος— tiene el rasgo fundamental de abrir, a lo largo de su curso, por el camino mismo, una mirada y una perspectiva, y proporciona de este modo la revelación de algo” (Heidegger, 2005: 86). La experiencia del recorrer un camino no transitado, nunca recorrido anteriormente, nos abre por ello mismo a nuevos paisajes, a lugares no visitados, nos impresiona, nos revela algo, y nos lanza hacia fuera de aquello en lo que ya estamos siempre instalados. Esto nos llega a desconcertar porque podemos decir que estamos haciendo experiencia y no sabemos lo que ella puede dejar ver. Pero curiosamente al tiempo que nos desconcierta, solemos recordar más ese tipo de experiencias, dejan una honda huella porque ella nos ha llegado, nos ha afectado. Y es que, paralelamente, un camino transitado reiterativamente no nos temple, incluso nos aburre, no nos abre a nada y el mundo queda a su vez bajo el manto de lo que ya se sabe y comprende; no nos imprime una huella. El mundo de hoy, en su cotidianidad, es una poderosa fuerza que nos empuja a aquel recorrer caminos que ya han sido recorridos anteriormente por muchos otros y que seguirán recorriendo en el futuro por otros tantos. Por tanto, pensamos que hay una misma naturaleza compartida entre la idea del camino y la del

temple que se puede ver en el *Poema*: el joven, al tiempo que va recorriendo el camino (de hecho, mejor dicho, que es llevado), va quedando más y más afectado por lo que en él se le presenta. Ambos desembocan en el fenómeno de la apertura, como si fuera esta su finalidad última. De este modo, son pensados desde la verdad como ἀλήθεια. Ésta se encarga de recordarle que la senda que le ha llevado hacia ella es distinta a la que recorren habitualmente los hombres.

El segundo planteamiento en torno al temple en el *Poema* tiene lugar ya en la casa de la diosa, y por tanto ya no estamos en un temple que *nos lleva hacia la ἀλήθεια*, sino que estamos ante *el temple que caracteriza a la diosa misma*. Dejaremos sólo apuntada la idea. Recordemos que la diosa lo primero que hace es tomar la mano del joven, es decir, le lleva consigo (la idea del dejar ser, del dejarse afectar). Las primeras palabras de la diosa insuflan tranquilidad al joven, ya que le dice que no es un mal hado el que le ha traído hacia ella, sino norma y justicia. A continuación (B1v.29) le insta a conocer “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda” ἀλήθειης εὐκυκλέος. Parménides usa la expresión ἀτρεμες, que traducen la mayoría de intérpretes (Pérez de Tudela, 2007; Cordero, 2005; Oñate y García, 2004; Gómez-Lobo, 1985) como imperturbable, aunque otros se inclinan por la de incommovible (García Bacca, 1943; Llansó, 2007) y en menor medida por sin temblor (Martínez Marzoa, 1994) e incluso sereno (Solana Dueso, 2006). Es destacable que la palabra ἀτρεμες aparece de nuevo nada más y nada menos que como una de las señales del ser, que ya señalamos páginas más arriba (B8v4), lo cual recalca su vínculo con el fenómeno del desocultamiento. Da que pensar el siguiente hecho: un elemento común en la construcción de ambas palabras

griegas: ἀ-λήθεια (des-ocultamiento), ἀ-τρεμες (im-perturbable), a saber, el prefijo “a” privativo, una partícula que niega o invierte el valor de la raíz de la palabra en cuestión λήθη y τρεμες.⁴ Dice Heidegger a este respecto: “el prefijo ‘des’ (de desocultamiento) corresponde al griego ‘a’ –la cual se llama gramaticalmente ‘a privatium’. En este sentido, el des-ocultamiento puede significar que el ocultamiento es abandonado, cancelado, superado o expulsado” (Heidegger, 2005: 21). La ‘a’ da a entender que en el término en cuestión (ατρεμες, ἀλήθεια) tiene lugar un conflicto o tensión, porque la ‘a’ es la acción de negar, de apartar o retirar algo ya dado de antemano, y al apartar se abre una tensión o conflicto justo entre el ocultar y el desocultar, entre el perturbar y la imperturbabilidad. Ahora bien, si tenemos por un lado, el corazón imperturbable de la ἀλήθεια, por otro lado, ese ser imperturbable surge de un conflicto con algo previo y que reina. ¿Qué es ese algo previo? Aquí queremos arriesgar una afirmación. Hemos visto en el Proemio que el joven va tensándose cada vez más afectivamente a medida que es llevado por el camino, hasta el fenómeno de la apertura de las puertas. Pienso que el afecto que se pone en juego ahí es algo ciertamente perturbador, que nos deja en perplejidad. A continuación, la palabra de la diosa ἀλήθεια que nos muestra su corazón imperturbable. La cuestión es que *la experiencia consiste en mantener tensos ambos afectos*, del mismo modo que deben mantenerse en tensión el desocultar con el ocultar. Veo, por tanto, una misma copertenencia entre verdad y temple: ἀ-λήθεια y α-τρεμες.

4. Como se sabe λήθη significa ocultamiento y en el caso de τρεμες, deriva del verbo τρομέω, que significa hacer temblar, ser temible o sencillamente temblar.

Dediquemos ahora un espacio a la síntesis de la lectura heideggeriana del *Poema*. Como dijimos al inicio de nuestro trabajo la misma se articula sobre los términos, inicio, verdad como desocultamiento y ser. Las tres citas del propio Heidegger que reproducimos páginas más arriba apuntan a ese hecho. Sin duda, sólo podemos dejar apuntadas las ideas. Dice Heidegger al respecto en el curso del 42:

Ἀλήθεια es la esencia de lo verdadero: la verdad. Ésta se esencia en todo lo esenciable y es la esencia de toda esencia: la esencialidad. Como la esencia de la emergencia (*Aufgangs*, φύσις), ἀλήθεια es el inicio (*Anfang*) mismo. El viaje a la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio (en esa medida podemos decir que es un camino iniciante porque lleva justo al inicio). El pensador piensa el inicio, en la medida en que piensa la ἀλήθεια. Dicho pensamiento es el único pensamiento del pensar (Heidegger, 2005: 209).

La cuestión del inicio está puesta en relación directa con la metáfora de la casa de la diosa. El viaje del joven no es un viaje cualquiera, por así decirlo, sino más bien es un viaje al inicio, y la morada de la diosa ἀλήθεια es por ello el inicio mismo. Pensamos que este aporte de Heidegger ayuda mucho a entender su lectura del *Poema*. Nuestro interés está sólo en determinar con claridad en qué sentido Heidegger considera que en el *Poema* se juega algo así como un inicio.

Al comienzo de mi trabajo citaba un fragmento del curso del 42 en el que Heidegger define a Parménides como un pensador del inicio. En las primeras páginas de ese mismo curso Heidegger aborda el asunto. Distingue entre inicio (*Anfang*) y comienzo (*Beginn*). El comienzo es lo primero en el orden de una sucesión lineal que es

seguido por un segundo, un tercero y así sucesivamente. Aunque podamos distinguir siempre entre el primero, el segundo, etc., de modo que cada uno tiene su lugar, sin embargo, es un hecho que el comienzo queda irremediabilmente atrás, finaliza en cuanto le sucede el segundo momento. Aunque podamos rehacer toda la cadena de momentos, la verdad es que irremediabilmente el comienzo se perdió. Esto es lo propio de todo comienzo. Sin embargo, el inicio es “lo que precede y anticipa toda historia subsiguiente” (Heidegger, 2005: 5). Analicemos esto con rapidez: por un lado, el inicio precede y anticipa, esto es, su ser es abrir presencia, y por ello en cierto modo siempre está presente, nunca podemos decir que quedó atrás porque está anticipando. Pienso que puede ser entendido como la noción griega de *arkhé*: el principio es en el modo de estar constantemente principiando. Por otro lado, tenemos lo que en la cita se denomina ‘historia subsiguiente’, que es el espacio-tiempo (*Zeit-Raum*) que está abierto por la acción del inicio, y por tanto tiene que ser entendido como un campo abierto de dominancia constante de aquél. El inicio, por tanto, parece significar a la vez el fenómeno de apertura y lo abierto en cada caso. En el inicio late la diferencia entre el iniciar y lo iniciado, entre ser y ente, la diferencia ontológica.

Por todo ello el inicio es completamente distinto al comienzo. Lo característico del inicio es abrir presencia, cosa esta que el mero comienzo no puede hacer. Pues bien, cuando se habla del inicio, se está poniendo en juego algo así como un inaugurar o fundar una trayectoria, un camino irrepetible, que se alimenta de suyo y continuamente del propio inicio. En este sentido debe ser comprendido Parménides como un pensador del inicio, y en el *Poema* se da un efectivo fundar el destino del pensa-

miento occidental posterior. Lo curioso aquí está en que nosotros hemos abocado al olvido a Parménides en tanto que pensador del inicio, encuadrándolo en la secuencia temporal del comienzo. *Se dice* que Parménides fue importante, sin duda, pero lo fue en su momento histórico; hoy en día ya no tiene nada que decirnos, ya lo hemos dejado atrás, su momento no es nuestro momento. Aquello que piensa ya no da que pensar hoy en día. Sólo cabe un interés erudito por reconstruir lo que dijo, con el fin de mantener actualizado nuestro bagaje histórico. Con ello, sin ningún género de duda, dice Heidegger “las generaciones posteriores se enajenan cada vez más del pensar temprano” (Heidegger 2005: 6). Creo que ahora puede entenderse mejor aquello que decíamos al inicio de nuestro trabajo, de que lo que hay que pensar es justo lo más simple, con lo dicho podemos entender eso simple como la cuestión por el inicio, que en último término no es sino otro modo de formular la pregunta por el ser. El pensar del inicio piensa el ser. Dice Heidegger: “llamamos inicio a lo que es pensado en el pensar del pensador. Esto quiere decir: el ser es el inicio” (Heidegger, 2005: 13). En el contexto del *Poema* la casa de ἀλήθεια hay que entenderla como la cuestión por el inicio, como la cuestión por el ser. Ἀλήθεια, inicio y ser. Justo los tres términos a los que aludían las tres citas con las que iniciaba mi trabajo. A este respecto, pienso que la interpretación heideggeriana del curso del 42 sobre Parménides está ya plenamente instalada en el proceder propio del pensar ontológico. La íntima pertenencia mutua de los tres términos lo deja ver. Pero demos un paso más. Dice Xolocotzi: “El despliegue del ser, su esenciar o acaecer (*Wesung des Seyns*), el darse oculto del ser, es lo que los *Aportes a la filosofía* han denominado y piensan como el acontecimiento

apropiador, *das Ereignis* [...]. En el cuarto ensamblaje de los *Aportes*, titulado Fundación, hallamos la tematización del término clave para Heidegger: la verdad” (Xolocotzi, 2011: 110). En el curso del 42 Heidegger apunta la misma idea: “Como el esenciar del ser o emergencia (*Wesung des Aufgangs, Physis*) es la ἀλήθεια el inicio mismo [...]. Es el envío del ser que llega de repente como acontecimiento apropiador en el inicio” (Heidegger, 2005: 209). Bajo la reunión de ἀλήθεια, inicio y ser, se está trabajando la cuestión por el fundar: “Parménides es un pensador que dice su palabra y *funda un paraje* de la verdad dentro de una humanidad histórica” (Heidegger, 2005: 12). Nos interesa ahora reparar brevemente en el término “fundar”. Bien, nosotros entendemos el asunto del siguiente modo: la casa es el punto de fuga donde acontece una fundación (*Grund*), no una fundamentación (*Grundlegung*, como es lo que defienden las interpretaciones metafísicas), puesto que como dice Heidegger: “el ser, lo nunca autóctono, es lo sin-fundamento” (Heidegger, 2005: 193). Ese fundar es un des-ocultar, dejando en libertad, *la pregunta por el ser* como la pregunta por el inicio que abre, despeja, deja libre un espacio-tiempo (*Zeit-Raum*), de presencia y de dominancia, que será la historia subsiguiente de Occidente. Parménides gana para esa historia el pensar desocultante acerca del ser del ente. Dice Heidegger:

Ese pensar ingresa en la palabra y el lenguaje de Occidente. Ese lenguaje expresa la esencia de la historia, la cual, porque es el envío del ser (*Geschicht des Seins*) y porque el ser sólo llega a la luz de repente, acaece-propicia (*ereignet, Ereignis*) siempre en lo repentino del inicio inicial (Heidegger, 2005: 209).

Quisiera abordar un último punto. Para ello recordaré brevemente la estructura formal del curso del 42. Si

bien ya hemos visto que en Parménides como pensador del inicio hallamos la cuestión de la verdad del ser como desocultamiento, por otro lado, Heidegger marca una diferencia esencial entre los griegos y nosotros:

Ciertamente, para los griegos la ἀλήθεια es el inicio simple de todo lo que llega a la presencia. Por eso, no tuvieron ninguna necesidad para dirigir su pensar hacia atrás de este inicio o más allá de él [...]. Nosotros con el fin de vislumbrar ese inicio primordial de la historia de Occidente, aunque sólo sea en el recuerdo, tenemos que prestar atención explícitamente a ello y seguir las indicaciones que nos proporciona la palabra desocultamiento (Heidegger, 2005: 172).

El curso se articula desde cuatro indicaciones o directrices: primero, el des-ocultamiento; segundo, el desocultamiento; tercero, el dominio del ser de la oposición ἀλήθεια y λήθη en la historia (que de hecho ocupa el grueso del curso); cuarto, *lo abierto* como el inicio esencial del desocultamiento. Siendo muy sintético:

1. Para el caso de la primera indicación (el *des*-ocultamiento) se piensa la remisión al ocultamiento. Donde hay ocultamiento, tiene que acontecer o haber acontecido ocultación, la cual puede ser de varias maneras: enmascarar, velar, aparentar o parecer ser, etc.
2. Para el caso de la segunda indicación (el *des*-ocultamiento) se remite a que la verdad implica un aniquilamiento o negación del ocultamiento, expresa en el uso del prefijo “a” privativa. De las dos primeras indicaciones se saca en claro que para los griegos la esencia de la verdad es un conflicto o tensión (πόλεμος) entre el ocultamiento y

el desocultamiento. Esto ya lo hemos visto. Lo destacable es caer en la cuenta de que la verdad se tiene que ganar, surgiendo por tanto en la lucha misma, entregándose al mencionado conflicto, sacándolo de un ocultamiento. Y justo esa esencia de la verdad es la que nos resulta a nosotros extraña: “Para nosotros la verdad significa lo que está más allá de todo conflicto y debe ser, por tanto, no conflictivo” (Heidegger, 2005: 26).

3. Para el caso de la tercera indicación se estudia el devenir de ese conflicto a lo largo de la historia, de lo cual no nos podemos ocupar en este momento. La riqueza de los análisis de Heidegger es sobresaliente. De todo ello destaco el tratamiento heideggeriano del tema de la *polis*, que tiene relación con el *Poema* parmenídeo. El punto de partida heideggeriano es que la πόλις es una denominación griega que cae bajo la esfera de la ἀλήθεια: “la πόλις tiene que hallarse en el dominio de la determinación por la ἀλήθεια, y menciona aquello en lo cual la humanidad de los griegos tiene el centro de su ser” (Heidegger, 2005: 116). Πόλις y ser están estrechamente unidos entre sí. ¿Qué significa πόλις? Πόλις no es ciudad, ni Estado, ni ambas juntas, esto es, πόλις no es “ciudad-estado”. Πόλις es el lugar en el que acontece o se presenta para los griegos todo ente en su ser. Πόλις es lugar o paraje (*die Stätte*) de desocultamiento, dominio de presencia. La πόλις es el paraje de la esencia de la humanidad griega. Es el lugar del desocultamiento del ente, de la comunicación ontológica, sobre la base del ser, de aquello que es τὸ κοινόν, lo común.

Frente a la πόλις como paraje de desocultamiento, se levanta como ocultamiento o contra-esencia, la *apopolis* (ἄπολις) como lugar cerrado o privado del paraje del desocultamiento de lo común, por tanto, dice Heidegger,

como el desastre (*des Unheils*), pues por principio se impide cualquier alusión a lo común. Ἀλήθεια ἤθη, *die Stätte* (el paraje) / *des Unheils* (el desastre) señala el íntimo carácter trágico propio de la cultura griega, el íntimo conflicto entre ambos.

“En la πόλις el hombre es circundado por todo lo que es ajustado para él” (Heidegger, 2005: 120). En el ajuste (*der Fug*) acontece la esencia del hombre. Ajuste se dice en griego Δίκη, y recordemos que en el *Poema* Parménides también lo menciona con el mismo significado. No debe entenderse el ajuste como el mero estar juntos dos entes en el modo de estar ajustados uno al otro. Y es que el ajuste no apunta a lo óntico, sino a lo ontológico. El ajuste lleva consigo la presencia de la esencia del hombre. Dos rasgos coloca Heidegger ligados al ajuste: éste instala y con ello muestra. Así, la πόλις instala y muestra. El ajuste hace relevante o desoculta el ser. Lo contrario al ajuste, es el des-ajuste, entendido como una pérdida del estar instalado, un estar extraviado, y con ello dejar de mostrar u ocultar. Por lo tanto, Δίκη apunta al ser.

Finalmente, señala Heidegger, todo ajuste implica una postura o voluntad, diríamos, por ajustarse, de modo que no cabe un disimular que se está en él. Todo disimulo en el ajuste a la πόλις acarrea que el hombre sea ausente de la misma, siendo entonces ἀπολις, y una recaída en el tráfigo con los entes. Así, “el hombre puede ser δίκαιος (lo ajustable) o ἀδικος (lo desajustable)” (Heidegger, 2005: 120). La πόλις implica el ajuste esencial, que instala y muestra, así como un no deja caer en el disimulo. De esta manera, la πόλις es un modo de habitar aquí ἐνθάδ᾽ en la tierra. ¿Puede decirse entonces que la πόλις es el modo de nombrar el ahí del ser, de modo que decir *Dasein* sería decir πόλις, y no más bien hombre, como

suele hacerse quizás con demasiada ligereza? El ahí es el ajuste que se habita y muestra mundo, un mundo ajustado al hombre. Creemos que a esto mismo alude Heidegger, cuando afirma que la *πόλις* es utópica, pero no porque no haya existido nunca en la realidad, sino más bien porque mienta el ser del ente, que es justo lo que no tiene un *topos* óntico:

Es la comprensión de que el ser del ente no está “propia-mente” en ninguna parte dentro del ente, y de que no es una de sus partes. Por eso, el ser también tendría que ser una utopía. Pero en verdad el ser es el *topos* para todo ente y la *politeia* es el *topos* de la esencia de la *πόλις*. La *Politeia* de Platón es un recuerdo de lo esencial y no un plan de lo fáctico (Heidegger, 2005: 120-121).

Para Heidegger la peculiaridad que define esencialmente a la cultura griega es que fue la única que determinó su humanidad a partir del ser mismo, esto es, desde la *ἀλήθεια*. Por ello es la única cultura que ha logrado la figura de la *πόλις*, pues ya hemos visto que ésta mienta el ahí desde el que un pueblo determina el ser del ente. Curiosamente, y desde la comprensión cristiana y moderna de la política, que la define como el perpetuo dominio y lucha por los entes, Heidegger entiende que el pueblo griego sea algo esencialmente apolítico. El origen de la política es no-político; la polis es no-política. Otra manera de nombrar la diferencia ontológica. Profundicemos un poco más en este tema de la *πόλις*, y arriesguemos algunas ideas.

Dice Arturo Leyte: “*πόλις* se entiende en Grecia como la diferencia, es decir, como el espacio vacío, el entre en el que se puede concurrir, precisamente porque no

está ocupado” (Leyte, 2005: 320). La idea aquí es entender que la πόλις en tanto que es lo común, por ello mismo no puede ser ocupado por nadie, pues es en tanto que mantiene la apertura, el entre, la diferencia. Este complicado planteamiento choca frontalmente con los prejuicios desde los cuales se entiende habitualmente la πόλις, pues la entendemos como el lugar donde cada quien puede entrar, ocupar su espacio y presentar a la comunidad sus opiniones, sus posturas, es decir, entendemos ya la πόλις como algo que de suyo debe ser llenado, ocupado. Dialogar lo entendemos entonces como el simple juego de las afirmaciones, de las tesis que luchan por dominar unas a otras e imponerse, llenando el vacío con sus afirmaciones. A la posibilidad de que se dé la lucha por dominar el espacio vacío se llama libertad: “se caracteriza al diálogo como libre, cuya aspiración consiste en llenar positivamente todos los resquicios, transformando el diálogo en algo mecánico y en última instancia, haciéndolo desaparecer” (Leyte, 2005: 320). Desde la esencia de la πόλις debemos entender el diálogo como la instancia encargada de mantener la apertura, es decir, que permanezca el entre, la diferencia, el espacio vacío. El diálogo debe mostrar que su esencia no es cerrar, sino abrir, mostrando como la πόλις no es ocupable, ni determinable, su esencia no consiste en hacer aparecer ónticamente, sino en desocultar justo la apertura ontológica. Sin embargo, en el Estado moderno “todo está obligado a aparecer, de modo que el conflicto es siempre conflicto óntico cuya solución sólo puede proceder de una imposición superior” (Leyte, 2005: 321).

Pensamos que debe quedar claro que en la πόλις acontece la diferencia, el ser, o como denominará más adelante, lo demónico (δε δαιμών) o lo abierto. Pero también está la necesidad de pensarlo, lo cual implica siempre

un cierto juego plural por buscar una metáfora o un concepto que asombre por su capacidad de desencubrir la diferencia. Es en esta medida, pensamos, que las diferencias acontecen en la πόλις, de igual modo que en un diálogo socrático acontecen las distintas perspectivas que buscan atrapar el ser de aquello que se está tratando, pero sabiendo de antemano que es una caza condenada al fracaso, y que ello no es un punto débil, sino justo su lado positivo, porque lo común (τό κοινόν) no puede ser determinado de forma positiva, sino que es de suyo aquello que da de sí, que no se agota, que permite seguir pensando, seguir jugando en el espacio público, como en el diálogo platónico nunca se llega a una definición, sino que lo esencial está en el acto de abrir y pensar nuevamente. La función de cada tesis no es cerrar o liquidar otras tesis, sino mostrar que todas, incluida ella misma, están atravesadas por una radical finitud, de modo que ninguna “agota” el ser; todas muestran que el ser no es el ente, que hay ser pero que no aparece. Este es el modo en que la πόλις mantiene y salvaguarda la diferencia, lo común (τό κοινόν). Hay un dato muy significativo sobre la vida de Parménides que sostiene nuestra postura: varias fuentes dan testimonio de que Parménides no sólo participó en la *politeia* de Elea, sino que también dio las leyes a ésta, diciéndose también que los magistrados de Elea hacían jurar todos los años a los ciudadanos que guardarían las leyes (cuyo ser busca hacer perdurar la πόλις) que Parménides les había dado. Todo ello es signo inequívoco de la vocación parmenídea por lo común y su decisión por mantener la πόλις, la diferencia, el ser.

4. Para el caso de la cuarta indicación se atiende a lo que se abre fruto del conflicto (segunda indicación), a saber,

lo abierto (*das Offene*) y lo libre (*das Freie*) del despejamiento del ser (*Lichtung*). Se entiende el fundar como apertura que consiste en un dejar en libertad que abre un espacio-tiempo en el que las cosas son:

[...] des-ocultar es conservar lo desoculto en el desocultamiento. La palabra desocultar contiene de una manera igualmente esencial este momento enfatizado del albergue, mientras desocultamiento nombre solamente la eliminación del ocultamiento. La palabra des-ocultamiento expresa algo doble y nombra en sí una copertenencia: por un lado, como *des-ocultación* es la superación de una ocultación, la cual se retrae; por otro lado, como *desocultar* es un albergar, es decir, un asumir y un preservar en el desocultamiento (Heidegger 2005: 171-172).

La ἀλήθεια es *contra* la ocultación y al mismo tiempo para el albergue. Es un “sacar hacia fuera” en el que resuena no sólo el “hacia fuera” (lo desoculto, el albergue), sino también “el sacar” como un traer a presencia el desocultar. Pensamos que en el caso del *Poema* parmenídeo, las tres indicaciones de la verdad como ἀλήθεια, tienen su lugar. Veamos esto con brevedad.

En el tema de las vías de indagación, frente a aquellos intérpretes que consideran algo extraño el hecho de que Parménides dé espacio en su *Poema* a la vía de los mortales, cuando él mismo parece censurarlo como una vía errada, y aquellos que por el contrario piensan que en esa vía se expone algo así como la física parmenídea, considerando que aquella vía era sino verdadera, al menos veraz, creíble (muy platónico); sin embargo, desde lo ya visto por nosotros en torno a la ἀλήθεια, la cuestión es entendida desde otra perspectiva: lo que está claro es que la vía de los mortales tiene su lugar dentro del *Poema*; en B1vv29-32 (preciso es que todo lo conozcas, tanto el

corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como pareceres de mortales, en los que no cabe verdadera convicción, aunque, aun así, los aprenderás); en B8v51 (opiniones mortales desde ahora aprende). Interesante es el hecho de que previamente al discurso y la vía mortales, siempre habla de la vía del “que es”, poniendo de manifiesto que ambas van de la mano. Lo importante es esto: el joven no sólo debe recorrer la vía de los mortales; de hecho siempre ha estado en ella. Lo cual significa que el joven, en cuanto mortal, siempre está ya en un estado de ocultamiento. Ahora bien, a partir del transitar por la vía del “que es”, y su estancia en la morada de la diosa verdad, el joven está en condiciones de entender que la esencia de la verdad es un conflicto entre ocultamiento y desocultamiento; que la verdad es un desgarrar de un previo ocultamiento. Dice Heidegger en *Ser y tiempo*:

[...] que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρίνειν λόγῳ, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos (Heidegger, 1997b: 243).

En definitiva, *el tema de las vías es el modo de mostrar el conflicto entre el ocultamiento y el desocultamiento que tiene lugar en la esencia de la verdad*. Sólo por eso es importante la vía de los mortales. Nada, por tanto, de entender ambas vías como la escisión excluyente entre verdad y falsedad, la vía “buena” y la vía “mala”. Este modo de plantear el asunto es profundamente metafísico.

En lo referente a lo desoculto en el desocultamiento, lo abierto en la apertura del desocultar, el espacio-tiempo

que se consigue sacar de las garras del ocultar. En el mismo curso del 42 se dirá que hay que pensar el desocultar de modo semejante a como pensamos, por ejemplo, el encender (*ent-zünden*) o desplegar (*ent-falten*), que es un traer a la ignición la llama, esto es, un traer a la presencia algo en su esencia. Des-ocultar (*ent-bergen*) es así albergar lo desoculto en el desocultamiento de la presencia. Dice Heidegger: “lo desoculto es asumido en el desocultamiento, esto es, salvado (*gerettet*) por éste y albergado (*geborgen*) en él” (Heidegger, 2005: 171). Por tanto, en la presencia tenemos el presentar entendido como un abrir un claro que retrae el ocultar (lo que ya habíamos denominado anteriormente el “contra”), en el cual acontece algo en su ser, mismo que será albergado y salvado en ese claro instaurado (lo que también habíamos denominado anteriormente el “para”). ¿Qué es lo desoculto en el *Poema*? ¿Qué es lo que queda salvado de ese conflicto entre el ocultamiento y el desocultamiento? En Parménides no hay mundo, no hay un ahí concreto que se articule con el desocultar; sólo hay la atención al fundar como tal; por eso todo el discurso de la diosa transcurre en su casa, esto es, en el fundar como tal. Propiamente hablando, para Heidegger, en el *Poema* sólo se piensa la esencia de la verdad, y no lo verdadero o el ente. Esto es importante porque, como he dicho ya varias veces a lo largo de mi trabajo, la vocación de Parménides es netamente ontológica. No hay ninguna apuesta de carácter óptico. ¿Qué sucede entonces con las famosas señales del ser que aparecen en B8? Pudieran interpretarse las mismas como aquellos predicados esenciales: el ser es uno, inmóvil, ingénito, imperecedero, etc. Pareciera obvio, pero como bien recuerda Heidegger en su curso “Introducción a la metafísica” del 35:

[...] lo que se dice del ser son *shmata*, no son signos del ser ni predicados sino que es aquello que, con miras al ser, lo muestra desde él mismo. Porque en esta mirada hacia el ser debemos excluir de la vista y apartar con los ojos, en sentido activo, todo nacer y perecer, etc; al mirarlo, debemos mantenerlos separados (Heidegger, 1997a: 93).

Lo que nos pide Heidegger es no caer en la idea de que podemos decir algo así como el ser es esto o aquello (es eterno, uno, etc.). Las señales son justamente eso, señales, que se dedican a señalar el conflicto. El asunto de nuevo requiere ser pensado desde lo ganado a propósito de la esencia de la verdad. En esta medida, se debe hacer una lectura de cada señal en términos de desocultamiento: el no-nacer se tensa con el nacer, el no perecer se tensa con el perecer, el sin fin (sin necesidad de ser terminado) se tensa con el tener fin, y así con todos, del mismo modo que el desocultamiento se tensa con el ocultamiento, de modo que mientras halla tensión, hay desocultamiento, verdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cordero, Nestor Luis (2005): *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires: Biblos.
- Detienne, Marcel (2004): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto Piso.
- García Bacca, Juan David (1943): *El Poema de Parménides, traducción y comentarios*, México: UNAM.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1985): *Parménides, texto griego, traducción y comentario*, Buenos Aires: Charcas.
- Havelock, Eric (1996): *La musa aprende a escribir*, Barcelona: Paidós.

- Heidegger, Martin (1990): *Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- _____ (1997a): *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (1997b): *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (2005): *Parménides*, Madrid: Akal.
- Leyte, Arturo (2005): *Heidegger*, Madrid: Alianza.
- Llansó, Joaquín (2007): *Parménides*, edición, traducción y notas, Madrid: Akal.
- Martínez Marzoa, Felipe (1994): *Historia de la filosofía*, vol.1, Madrid: Istmo.
- Oñate y García (2004): *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Madrid: Dyckinson.
- Pérez de Tudela, Javier (2007): *Poema: Fragmentos y tradición textual* (Trad. del Poema de Alberto Bernabé), Madrid: Akal.
- Solana Dueso, José (2006): *Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza: Mira editores.
- Xolocotzi, Ángel (2011): *Fundamento y abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.

LA ANGUSTIA Y LA DISPOSICIÓN AFECTIVA
FUNDAMENTAL DEL OTRO COMIENZO. UN BREVE
RECORRIDO POR *SER Y TIEMPO* Y *LOS APORTES A LA
FILOSOFÍA*

Luis César Santisteban
Universidad Autónoma de Chihuahua

I

La importancia de la *Stimmung* no resulta del todo evidente para el lector de *Ser y tiempo*, menos aún si uno se atiene sólo a los párrafos 29 y 40 en que aparece explícitamente tratada dicha temática. A eso se suma que el arsenal de existenciales que introduce Heidegger con vistas a la elaboración de la analítica existencial es tan ingente, que reclama una atención pareja a todos ellos, y el significado específico de la *Stimmung* corre el riesgo de diluirse en medio de la densidad y vastedad conceptual desplegada en ella. Sin embargo, una lectura atenta de la obra muestra que las referencias a la disposición afectiva no se agotan en esos párrafos, sino que las alusiones a ella son copiosas y se hallan intercaladas a lo largo de toda la obra. Asimismo, la *Stimmung* posee una peculiaridad en el marco de la analítica del *Dasein*, en tanto Heidegger le asigna una función “metódica”. Además, el interés dispensado por el filósofo alemán a la *Stimmung* no es algo ocasional, limitándose a *Ser y tiempo*, sino que constituye uno de los motivos fundamentales de su pensamiento, pero eso es algo que sólo ha quedado completamente claro a la luz de la publicación de su obra póstuma. El tema figura en textos como *¿Qué es la filosofía?*, *Grundbegriffe der Metaphysik*, *Aportes a la filosofía*, etc. Desde luego, no

queremos hablar en el contexto de *Ser y tiempo* de una preeminencia de la *Stimmung* sobre los demás existenciales, ya el filósofo alemán ha hecho notar su carácter cooriginario, en su lugar queremos llamar la atención sobre el peculiar papel que desempeña en la obra maestra, cuya reflexión prosigue en el marco de la *Vuelta*, en donde adquiere un significado cada vez más importante.

El espectro de este tema es pues muy vasto y admite múltiples lecturas y puntos de interpretación, aquí nosotros queremos tratar un punto en particular, a saber, la pasividad que es propia de la disposición afectiva. Con ello nos referimos al rol que desempeña la angustia en el marco del análisis del *Dasein*, en tanto rescata a este de la caída, no para colocarlo *ipso facto* en la existencia propia, pero si para ponerlo por primera vez en condiciones de optar entre la existencia propia o impropia. Y en el curso de sus reflexiones en *Aportes a la filosofía* el filósofo hace depender de una disposición afectiva fundamental el paso del “primer” al “otro comienzo”. Por lo cual, el tema de la *Stimmung* no sólo no desaparece en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, sino que cobra todavía mayor importancia en el contexto de su comprensión de la metafísica y su tentativa de superación. Asimismo, nos proponemos mostrar que la reflexión de la *Stimmung* está enmarcada dentro de un proyecto, en el que Heidegger quiere llegar a una nueva determinación del ser del hombre.

Heidegger habla de una serie de *Stimmungen*, a saber: el aburrimiento, el miedo, la angustia, el espanto, la retención, nuestro propósito aquí no es pasar revista a todas ellas, sino más bien centrarnos en aquellas que llamamos “salvíficas”, es decir, la angustia y la retención (*Verhaltenheit*). Con ello queda trazado el propósito de esta indagación, en la primera parte nos referiremos a la *Stimmung* de

la angustia en *Ser y tiempo*, y en la segunda parte abordaremos la Retención (*Verhaltenheit*) en el contexto de los *Aportes a la filosofía*.

Antes de abordar la angustia, es menester referirnos a algunos aspectos constitutivos de la *Stimmung* en cuanto tal, así es por lo demás, la forma de proceder del filósofo alemán. Para ello es menester tener en cuenta que el análisis del tema de la *Stimmung* no es un fin en sí mismo, sino que tiene lugar en el marco de la analítica del *Dasein*, en que se ponen de relieve las estructuras fundamentales del *Dasein* y su relación con el mundo. Pero la analítica del *Dasein* no es tampoco el propósito último de su indagación, porque más bien ésta se halla supeditada a la pregunta por el sentido del ser. En ese contexto, Heidegger caracteriza la existencia como marcada por la preocupación de cada uno por su propio poder ser. Así pues, se parte del hombre, *Dasein*, no precisamente como sujeto cognoscente, sino como existencia preocupada, y del ente no como objeto, sino como utensilio a la mano. Pero la preocupación, el cuidado del poder ser, ocurre la mayor parte del tiempo en la inautenticidad de la cotidianidad, la cual es revocada mediante la conciencia en la posibilidad del *Dasein* propio.

Por lo que hace al tema de nuestra indagación, lo primero que hay que decir es que Heidegger determina la *Stimmung* como un existencial, junto al comprender y el habla, y todos ellos conforman las estructuras fundamentales de la apertura. Por su parte, la disposición afectiva y el comprender son concebidos en una estrecha conexión, en un condicionamiento recíproco. Todo comprender está permeado por una disposición afectiva (*Stimmung*), y viceversa, toda disposición afectiva es comprensora. Esto último es una aseveración que Heidegger documenta con

cierta prolijidad, pero que la comprensión está soportada por una disposición afectiva es algo que se limita a ser un señalamiento con pocos desarrollos. Debido a la materia deleznable de la *Stimmung* se ha pasado por alto hasta ahora su tematización. Pero su materia huidiza y esquiva lejos de dispensarnos, nos acucia a su análisis.

Aquí le vamos a “hincar el diente” a la comprensión que es propia de la disposición afectiva. El filósofo alemán reconoce en la *Stimmung* un acto comprensor, es decir, ésta no es obtusa o bien opaca, sino dotada de comprensión. Ahí reside, a mi entender, una de las tesis más audaces, si es que se puede hablar así, de *Ser y tiempo*. Por más que se haga hincapié en ello nunca se será lo suficientemente grandilocuente como para darse por satisfecho y dejar de insistir en ello. La disposición afectiva detenta un tipo de comprensión a la que no le está dado al *Dasein* acceder por otras vías. Las vías tradicionales del conocimiento se ven rebasadas y no pueden dar razón de lo que se alumbra en las disposiciones afectivas. Este quedar a la zaga del conocimiento frente a la disposición afectiva comporta una cierta opacidad, que habla en contra de una completa autotransparencia del *Dasein*. “Las posibilidades de apertura que tiene el conocimiento se quedan demasiado cortas... frente al abrir originario de los estados de ánimo, en los que el ser-ahí es puesto... ante su ser” (Heidegger, 2009: 134).

La afectividad, los sentimientos y los estados de ánimo ya habían sido objeto de estudio de la filosofía, pero lo inusitado en Heidegger, es que él los considera fuentes de comprensión. Esta vía de apertura posee su peculiaridad y por la manera en que el filósofo la caracteriza es irreemplazable. Es decir, mediante los estados de ánimo se accede a una comprensión, que está vedada mediante cualquier otra instancia.

Heidegger impugna explícitamente una pertinaz automistificación de la filosofía. Puesto que la filosofía es un esfuerzo del pensamiento, atribuye a éste la mayor capacidad de apertura. En ella se supone que los sentimientos y los estados de ánimo son “subjetivos” y, por ello, resultan inapropiados para sustentar el conocimiento objetivo del mundo. Estos podían ser objetos del conocimiento, pero, por lo regular, no eran admitidos como órganos del conocimiento (Safranski, 2003: 194-195).

De suerte que a la filosofía lo que le está dado es tomar nota de lo que arrojan los estados de ánimo. Así por ejemplo, el hecho que el *Dasein* se experimente a sí mismo como una carga, no es un dato que provenga de un acto teórico, de introspección, sino que es más bien obra de una disposición afectiva:

Se desconocería completamente el fenómeno de lo que el estado de ánimo abre y cómo lo hace, si se quisiera poner bajo un mismo denominador con lo abierto lo que el *Dasein* templado “a la vez” conoce, sabe o cree. [...] Desde un punto de vista ontológico existencial no hay el menor derecho para rebajar la “evidencia” de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí (2009: 160).

A lo que abre el estado de ánimo le corresponde una peculiaridad tal, que no se logra por ninguna otra vía. Se impone preguntarse: ¿de dónde procede el estado de ánimo? Heidegger ubica su origen en el Estar-en-el-mundo mismo, es decir, no proviene ni del interior del *Dasein*, ni del exterior, sino de esta estructura fundamental. No obstante el misterio que encierra esta afirmación, Heidegger se limita a hacer esta aseveración, sin entrar en mayores explicaciones. “El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que, como

forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo” (Heidegger 2009: 161). Uno de los primeros hallazgos a que llega el análisis es que el *Dasein* se halla siempre bajo una disposición anímica, en la experiencia de su carácter mudable. Se pasa de un estado de ánimo a otro, constituyendo un *continuum*. No es posible el paso de un estado de ánimo a un no-estado de ánimo, una discontinuidad ontológica de esta índole está descartada. Es decir, no es posible concebir al *Dasein* haciendo abstracción de la disposición afectiva, ésta es inherente a su ser. Aun lo pálido o desteñido de una disposición afectiva no habla en contra de ella, sino es expresión de ella misma.

El filósofo alemán destaca tres aspectos esenciales de la disposición afectiva, a saber: el primero tiene que ver con su carácter abridor, y éste se relaciona de hecho con los dos restantes. Con ello deja en claro que no refiere a un estado mental, privado, sino que abre al *Dasein* al mundo en su totalidad. El segundo significa que la disposición afectiva abre al *Dasein* a un tiempo, al mundo, a la coexistencia y a sí mismo. Tercero, el llamado del ente que comparece en el mundo, el ser concernido por él, tiene lugar por obra de una disposición afectiva. El ser concernido por el ente, que a su vez descansa en la disposición afectiva, constituye, por así decir, el resorte de la ocupación circunspectiva. Llama la atención, por cierto, que Heidegger se refiera aquí tan sólo al ente a la mano, como algo que nos toca, nos concierne, y no mencione la coexistencia, al otro como algo que nos llama. A este respecto, él mismo señala expresamente que este carácter esencial de la disposición afectiva viene a completar lo ya esbozado en el parágrafo 18 acerca de la mundaneidad del mundo. En este punto, se pregunta uno por qué se orienta exclusivamente hacia el mundo de los útiles, y no

se abre o bien extrapola este motivo a la coexistencia, es decir, que eso que dice del útil valga para la relación con el otro. En cualquier caso, todo descubrimiento del mundo pasa por el tamiz del estado de ánimo.

Junto a la mención a Aristóteles en el curso de la exposición de la disposición afectiva, es posible constatar una alusión velada a Dilthey, cuando dice lo siguiente:

Por el contrario, 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 (Heidegger, 2009: 163).

El existencial de la *Befindlichkeit* de Heidegger retoma el anticognitivismo de Dilthey, si bien lo radicaliza. Este último muestra lo alejado de la vida de toda consideración epistemológica, que trata el conocimiento con independencia del sentir y del querer. La representación, la voluntad y el sentimiento están contenidos en todo estado de conciencia. El conocimiento aislado es para Dilthey una abstracción de una relación con la vida originaria, en la cual los sentimientos e impulsos de la voluntad se hallan indisolublemente ligados a las cogniciones.

La disposición afectiva [...] es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarado con el fenómeno de la caída [...] La disposición afectiva [...] no sólo caracteriza ontológicamente al *Dasein*, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial (Heidegger, 2009: 163).

El filósofo alemán pone la disposición afectiva al servicio de la analítica existencial en virtud de lo que en ella se abre. Y bien ¿qué es lo que se abre para el *Dasein*? El *Dasein* es puesto de cara a sí mismo, sin ningún tipo de distorsión, de ahí la función metódica que cumple en el marco del desentrañamiento del ser del *Dasein*. En la angustia, en particular, se habrá de mostrar lo que Heidegger denomina la totalidad originaria del ser del *Dasein* y de lo que su filosofía toma cuidadosa nota: “Como una disposición afectiva que satisface estas exigencias metodológicas, se pondrá a la base del análisis el fenómeno de la angustia” (Heidegger, 2009: 204). La angustia cumple pues un doble papel: una labor metodológica, en el sentido ya mencionado, y una labor existencial a la que nos referiremos más adelante. La angustia no es una disposición afectiva cualquiera, sino más bien se distingue de las demás, de tal manera que es considerada como “eminente”. Ahora bien, ¿qué es lo que hace de ella una disposición afectiva eminente? En primer lugar, en ella hace recaer Heidegger el desvelamiento del ser del *Dasein* que, como se sabe, de manera fundamental está constituido como cuidado. Es decir, la disposición afectiva no sólo abre, sino que a un tiempo es comprensora. Pero antes de mostrar la realización de la disposición afectiva de la angustia, trataremos de describir el estado del que es rescatado el *Dasein* mediante ella, a fin de poder apreciar el espectro al que queremos referir en su totalidad. Para ello nos remitimos a la exposición de *Ser y tiempo* que habla del estado de caída en que se halla el *Dasein*, y como se verifica tal movimiento. Esta la podemos caracterizar en términos generales como una huida del *Dasein* de sí mismo. ¿Por qué huye de sí mismo? Antes de responder a esta pregunta, hay que decir que esta huida ú olvido

de sí mismo tiene lugar en la forma de un volcarse en el mundo de la ocupación y del uno. El hecho de que el *Dasein* es susceptible de abrirse, bajo la forma de la disposición afectiva y el comprender, que son los existenciales de la aperturidad, proporciona la posibilidad de que éste sea descubierto en sentido fenomenológico. A fin de dar una idea de la importancia que reviste metódicamente la disposición afectiva, es menester tener en cuenta que Heidegger hace recaer en ella el desvelamiento del ser del *Dasein*, que como se sabe, se revela como cuidado.

Con el propósito de elucidar la *Stimmung* de la angustia, el filósofo trata de ponerla en relación con el miedo. Existe mucha confusión respecto de ellas, al grado que se les confunde a una y otra, por ello es necesario arrojar luz en ese espectro. El objeto de miedo es un ente intramundano, mientras que la fuente de angustia es la existencia misma: “El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal” (Heidegger, 2009: 208). Es decir, la causa de la angustia es algo indeterminado y no tiene su correlato en un ente intramundano. Lo que provoca angustia en el *Dasein* no es el hecho de estar expuesto a un ente intramundano, sino estar-en-el-mundo en cuanto tal. El ente intramundano causa miedo, pero no angustia. La causa de angustia es impalpable, intangible, y, sin embargo, no por ello carente de efecto: “La angustia como modo de la disposición afectiva abre inicialmente al mundo en cuanto tal” (Heidegger, 2009: 209). Por obra de la angustia se difumina el conjunto respeccional, y la trama del uno o impersonal, es decir, deja de tener efecto el reclamo ingente del útil y del otro hombre. En ella el *Dasein* es pues rescatado del estado de caída en que se hallaba inmerso. “Anteriormente se ha dicho que la disposición afectiva fundamental manifiesta el modo

“como uno está”. En la angustia uno se siente “desazonado” (Heidegger 2009: 210). En la angustia se experimenta la desazón, el no-estar-en casa que es el sentimiento primario, mismo que el *Dasein* se oculta, mediante un hacerse familiar, acogedor el mundo. Mediante esta *Stimmung* el *Dasein* es devuelto a la experiencia primaria del no-estar-en-casa, de la que huye tenazmente. Sólo ahora queda al descubierto el móvil de la huida que se verifica en la caída, a saber, el horror del no estar en casa, y el sentimiento de desazón que produce. Los componentes que hacen familiar, acogedor el mundo son la ocupación con el ente, el mundo público, y el impersonal, en los que el *Dasein* se disipa encontrando un refugio a la desazón, que aun en ese mundo aparentemente sin fisuras que se crea, está de cualquier manera siempre al acecho. Heidegger explica que hasta ahora las limitaciones en el análisis de la angustia, han estado determinadas en gran medida por una deficiente comprensión de la disposición afectiva, y el avance en ese sentido es necesario atribuírselo al decidido esclarecimiento de esta última. “La publicidad, en cuanto modo de ser del uno (cf. §27) no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los suscita para sí” (Heidegger, 2009: 163). Ahora bien, la función existencial que cumple la angustia consiste en poner al *Dasein* de cara ante el hecho de que para él no se trata a fin de cuentas de su ocupación con los útiles o su disipación en la trama del otro, sino de su propia existencia. En la angustia se rompe, por así decir, el yugo que ejerce el ente intramundano sobre el *Dasein*, recogiénose así de la dispersión en que se hallaba inmerso. No es que a través de la disposición afectiva de la angustia se corten los lazos con el mundo, sino que más bien, por obra de ella se desdibuja el conjunto res-

peccional, dejando así de tener efecto sobre él el llamado del ente. Heidegger confía a la disposición afectiva de la angustia el poder de sustraer al *Dasein* del tenaz dominio del impersonal, y del ingente reclamo del ente intramundano. La angustia aísla al *Dasein*, lo individualiza, en ese sentido funge como una especie de *principium individuationis*. Aquella no coloca pues al *Dasein ipso facto* en la existencia propia, sino que lo rescata de la intermitente caída, situándolo por primera vez ante la disyuntiva de poder elegir entre la existencia propia e impropia.

Según nuestra tesis, en la solicitud anticipativa se puede apreciar también una labor similar a la realizada por la angustia, y en ambas se hace patente una dependencia del *Dasein* a una instancia ajena a él. Como se sabe, Heidegger habla de dos formas de relación con el otro, a saber: la solicitud sustitutiva, en la cual se descarga al otro de su ocupación con los útiles. Este tipo de relación se mantiene cautiva del trato con los útiles y del reclamo del otro, y constituye por tanto una perpetuación de la caída. Mientras que mediante la solicitud anticipativa, por así decir, se redirecciona la ocupación con los útiles y el estar volcado en los otros hacia el cuidado de la propia existencia. Por lo tanto en esta forma de relación se llama la atención al *Dasein* del olvido de sí en que está inmerso, para volverlo hacia sí mismo. Por eso el filósofo la considera la forma auténtica de solicitud. Pero esa no es una labor que el *Dasein* pueda realizar para sí mismo, sino que depende del otro para su logro. La mecánica de la solicitud anticipativa está estructurada de tal manera, que el otro la efectúa en su relación conmigo, o bien yo la llevo a cabo en relación al otro, pero nunca se puede realizar en relación consigo mismo. Mediante el análisis de la angustia y la solicitud anticipativa es posible adver-

tir que Heidegger relativiza el poder de la razón y la voluntad, sobrevalorados por la metafísica moderna. En la medida que Heidegger confiere a la disposición afectiva de la angustia el poder de rescatar al *Dasein* de la caída, reconoce tácitamente que su redención no depende de un acto de la voluntad, dado que la disposición afectiva es algo que acomete, que sobreviene, y representa, por ende, lo indisponible. Si bien Heidegger reconoce un momento activo, espontáneo, representado por el comprender, y un momento pasivo, receptivo, encarnado por la disposición afectiva, termina delegando a esta última la tarea salvadora. Esta tendencia se acentúa, como es natural, en el marco de la Vuelta (*Kehre*). En ese sentido, el *Dasein* se halla también determinado por instancias que se sustraen a su poder y voluntad. La imagen que transmite del *Dasein* el filósofo alemán, con ese énfasis puesto en la pasividad, no se asimila a una figura proteica, titánica, sino más bien a un ser que no es enteramente soberano de su destino y de su historia.

II

Los *Aportes a la filosofía*, que escribe en los años que van de 1936 a 1938, son considerados con frecuencia como su segunda obra maestra, y aparecen después de su muerte en 1989. El Heidegger tardío ya no busca el sentido del ser en forma “trascendental” desde el *Dasein*, es decir, interrogando desde la labor precisamente de comprensión del ser del hombre, sino busca pensar el sentido del ser desde el ser mismo, que se envía al pensar y al actuar del hombre. La metafísica aparece entonces en su historia como la respectiva respuesta epocal del *Dasein* a la

interpelación del “ser mismo”. La discusión de la *Grundstimmung* en los *Aportes a la filosofía* constituye el análisis más importante del tema por parte de Heidegger fuera de *Ser y tiempo*. No por nada, a raíz de la publicación de los *Aportes* en 1989, se reaviva el interés por el tema, siendo objeto de múltiples investigaciones. Ahora, la importancia que reviste para el pensar del filósofo después de *Ser y tiempo* no se ve confirmada meramente por la circunstancia de que el tema como tal vuelve a aparecer en dicha obra, sino por el redimensionamiento y el papel fundamental que desempeñan en el marco del paso del *primer* al *otro comienzo*.

Heidegger entiende su propia posición filosófica como un pensar en tránsito. La idea del tránsito del “primer” al “otro comienzo” domina los *Aportes a la Filosofía*. Para el pensar en transición se plantea como una tarea central la reflexión sobre la *Grundstimmung* que habrá de sostener el otro comienzo. Esta es la encargada de disponer (*stimmen*) de manera irrefrenable al *Dasein* en su camino hacia la verdad del ser. Disposición afectiva fundamental significa lo que determina el curso del pensar y del actuar por entero. En los *Aportes* Heidegger distingue entre disposición fundamental (*Grundstimmung*) y disposición rectora (*Leitstimmung*), según esto, espanto y respeto son las disposiciones rectoras de la resonancia (*Anklang*), es decir del primer alzado. El título disposición fundamental queda reservado para la retención. De la misma manera que habla de la pregunta fundamental (*Grundfrage*) y pregunta rectora (*Leitfrage*), introduce los términos de *Grundstimmung* y *Leitstimmung*. Con ello quiere dar a entender que la *Leitstimmung* forma parte todavía del primer comienzo, es decir, de la metafísica, mientras que la *Grundstimmung* pertenece al otro comienzo, es decir,

se sitúa allende la metafísica. El otro comienzo se configura sobre la base de la disposición fundamental de la retención. Por obra del espanto el *Dasein* experimenta el abandono del ser. Mientras que el respeto (*Scheu*) dispone al *Dasein* en el respeto por el misterio del ser. Así, el ser es resguardado de la influencia devastadora del dispositivo (*Gestell*). El respeto mantiene despierto el espanto, o sea la experiencia del abandono del ser. Los contenidos que Heidegger le confiere a esta disposición fundamental hallan su plena expresión en el pasaje que reproducimos a continuación: “De ella, del respeto en particular, surge la necesidad del silencio, y este es el predisponente dejar esenciarse del ser (*Seyn*) como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo” (Heidegger, 2003: 31). La disposición fundamental del respeto es la que permea la relación del *Dasein* con el ente en su totalidad, que embargado de un silencio deferente anuncia la epifanía del ser.

Cabe mencionar que Heidegger entiende la historia de la metafísica que Aristóteles funda y nombra “filosofía primera” y culmina con Nietzsche, como el “primer comienzo”, pero el filósofo alemán apunta a “otro comienzo” en que pueda acaecer la epifanía del ser. El otro comienzo está predispuerto (*durchstimmt*) por la retención. Esta disposición fundamental no es sólo la marca del “otro comienzo”, sino que también determina el estilo de la filosofía que se habrá de gestar en su seno, la factura de la filosofía del futuro. La consagración a la metafísica, no la lleva a cabo Heidegger para repetir la metafísica, sino para ganar un nuevo, otro comienzo, diferente al que ha tomado la metafísica hasta ahora. Este camino termina en el nihilismo. Por eso el pensar que busca el otro comienzo se mueve en la pobreza, pero al mismo

tiempo en la espera, en la preparación portadora de esperanza de un ser futuro. El difuminarse de la dimensión de lo sagrado, la huida de los dioses, el nihilismo y el *Gestell* dan cuenta de esa penuria. Heidegger piensa que la época actual se caracteriza por una absolutización de la subjetividad cuyo despliegue incondicionado de la voluntad obnubila la verdad del ser. Por eso, el pensamiento de la pasividad forma parte del alegato de Heidegger en contra de la filosofía de la voluntad.

En opinión de Löwith, el descenso de Europa al nihilismo fue una tendencia que culminó en la veneración del proletariado por Marx y en la celebración del “superhombre” por Nietzsche. Para Löwith, esta pauta significaba un error antropocéntrico fatal. Significaba que ya no existía ninguna limitación o restricción efectiva a la soberanía de la voluntad humana (Wolin, 2003 : 122).

Si Heidegger la arremete en contra de Nietzsche ubicándolo como el último metafísico es debido en gran medida al concepto de voluntad que anima su pensamiento. El idealismo alemán es catalogado por Heidegger como un antecedente de Nietzsche, que concibe al ser como voluntad. Hegel forma parte, desde luego, de este movimiento que piensa el desarrollo del espíritu como el despliegue de la voluntad. Asimismo, Schopenhauer representa otro momento importante de esta concepción del ser como voluntad. Esta visión no es pues privativa de Nietzsche sino que se halla asentada en la metafísica alemana, lo que le permite a Heidegger subsumirlo dentro de ella.

A la manera de Nietzsche, Heidegger determina el origen del nihilismo en la metafísica misma. Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, no ve en el dominio de la

“voluntad de poder” la superación del nihilismo, sino más bien su consumación. Heidegger ve en el afán de dominio del hombre, en la filosofía de la voluntad, una impronta destructiva, de la que su filosofía trata de escapar, haciendo valer una idea del hombre como pastor del ser. El alegato de Heidegger contra el voluntarismo, no lo lleva a tomar desde luego la posición contraria, extrema, es decir, una especie de quietismo, pero lo que quiere dejar en claro, es que el hombre no las tiene todas consigo, y que hay cosas que se sustraen a su poder, ofreciendo una versión matizada del hombre, que opone a la metafísica moderna en la cual el hombre se erige en señor y fundamento del mundo.

Hay muchas caracterizaciones del *Dasein* que avalan esta imagen, para referirme sólo a algunas, diré lo siguiente: El *Dasein* está a la zaga de sus posibilidades, lo cual quiere decir que no es fundamento de ellas, esto es, que no crea sus posibilidades *ex nihilo*, sino que está arrojado a ellas. Si el hombre creara sus posibilidades de la nada sería dios. Asimismo, la idea del *Dasein* como un proyecto arrojado, transmite la imagen de un hombre que no está en plena posesión de sí mismo. Con todo ello, Heidegger en *Ser y tiempo* está ya en camino de lo que más tarde va a cristalizar en su pensamiento expresado en la *Carta sobre el humanismo*, según el cual el hombre no es el señor del ente, sino el pastor del ser.

Ahora bien, es preciso advertir algunas diferencias en cuanto al tratamiento de la *Stimmung* en *Ser y tiempo* y los *Aportes a la filosofía*. En la obra maestra se refiere a ella como *Befindlichkeit* o bien *Stimmung*, si bien el uso no es indistinto. Mientras que en la segunda obra maestra abandona el término *Befindlichkeit*, quizás por las asociaciones a la Subjetividad que se hallan adheridas a ella,

y porque este término no reproduce el carácter epocal que trata de conferirle el Heidegger tardío, en su lugar habla de *Grundstimmung*. Por otra parte, mientras en *Ser y tiempo* esta dimensión se halla referida al *Dasein*, en los *Aportes* ésta procede del ser mismo, y se manifiesta de manera epocal. El filósofo transporta el fruto de su reflexión enmarcado en la analítica del *Dasein* al ámbito de la historia del ser, la cual conceptualiza como una sucesión de *Grundstimmungen*. Lo que deja atrás también el nuevo planteamiento de la *Grundstimmungen* en los *Aportes*, es, entre otras cosas, la relación inextricable entre comprensión y *Stimmung*. En cambio, lo que tienen en común estos análisis llevados a cabo en *Ser y tiempo* y *Aportes a la filosofía* por lo que hace a la disposición afectiva, es, si hemos de dar crédito a lo que señala Klaus Held, la labor fenomenológica realizada por Heidegger en ambos tratados. Según Klaus Held, el trabajo fenomenológico de Heidegger se prosigue después de *Ser y tiempo*, entre otras cosas, en sus desarrollos acerca de la disposición afectiva, aun cuando el filósofo no mencione la palabra fenomenología (Xolocotzi, 2009: 37). Asimismo, es común al planteamiento de la *Stimmung* en *Ser y tiempo* y los *Aportes* el hecho que encarna la receptividad. Para efectos de nuestra indagación es importante poner de relieve sobre todo que el filósofo alemán hace recaer en la *Stimmung* en ambas obras, un papel redentor. En la obra del 27, es por obra de la angustia que el *Dasein* es rescatado de la caída, y en la segunda obra maestra es labor de la Retención fundar el otro comienzo, en el cual se verifica la superación de la metafísica y de sus últimos retoños, el nihilismo y el *Gestell*. En ambas obras, es pues en una *Stimmung*, por tanto algo que no está en su poder causar, que Heidegger cifra la redención del hombre.

Es posible advertir una especie de despolitización en el pensamiento de Heidegger. La referencia a la política es recubierta mediante la meditación de la *Stimmung*. En efecto, las *Grundstimmungen* no son una conquista de la política, sino una merced del ser. En la entrevista al *Spiegel* se le pregunta a Heidegger por las estructuras políticas que podrían hacer justicia al mundo técnico, pero él declara no estar en condiciones de contestar a esa pregunta. Así y todo, no estaba convencido que la democracia pueda estar a la altura del mundo técnico. En esa misma entrevista enuncia la conocida frase “Sólo un Dios puede aún salvarnos”, que expresa de forma elocuente esta idea, según la cual la salvación no está en sus propias manos, sino sólo puede venir de otra instancia que lo trasciende, en este caso Dios. El filósofo alemán rechaza la idea de que el hombre pueda influir de manera directa e inmediata en el actual estado del mundo, sea mediante la filosofía, la mera acción o la política. La negativa de Heidegger al voluntarismo lo lleva a volverle la espalda también al accionismo: “Ninguna mera acción cambiará el estado del mundo porque el ser como actividad y efectividad cierra todo ente contra el evento” (Heidegger, 2001: 72).

En *Ser y tiempo* ya se ha reconocido el carácter indisponible del estado de ánimo, al aseverar: “El estado de ánimo nos sobreviene” (Heidegger, 2009: 161), en tanto los estados de ánimo asaltan, acometen, representan aquello que el *Dasein* no tiene en su poder, y por tanto marcan un límite a su capacidad de autodeterminación. En los *Aportes* se prosigue este motivo, si bien con algunas variaciones: “Toda meditación sobre esta disposición fundamental es siempre sólo un lento preparativo a la disponible incidencia de la disposición fundamental que de modo radical debe permanecer una casualidad”

(Heidegger, 2003: 36). Si la disposición fundamental es obra de la casualidad (*Zufall*), significa que su causación es algo que se sustrae al poder del hombre. Pero en la primera parte de este pasaje, el filósofo deja ver que con su pensar aspira a preparar la llegada de tal disposición fundamental, es decir, no excluye la posibilidad de poder influir en su advenimiento. En ese sentido, la retórica de la *Grundstimmungen* del otro comienzo no es, en primer término, una descripción, sino más bien un “discurso pragmático-poiético”, es decir, el filósofo intenta coproducirla al pensar y hablar sobre ella.¹

Heidegger define el ser del *Dasein* más que como un “yo pienso” como un “ser afectado”. En sintonía con este pensamiento puede Gadamer decir: El hombre no es sólo un hacedor, sino también un receptáculo. En la comprensión del *Dasein*, Heidegger pone el acento en la disposición afectiva, con ello en su pasividad, esta tendencia se agudiza, como es natural, con el paso a la así llamada *Vuelta*, en que el ser ya no es entendido como proyecto en función de la existencia, en su horizonte extático-temporal, sino como destino (*Geschick*), imposible de anticipar como historia del ser y de la verdad. Pero aun si se tiene en consideración todo lo anteriormente expuesto, el verdadero alcance pretendido por Heidegger para tal dimensión, permanece oculto, si no se atiende una confesión del filósofo que aparece en otra de sus obras: “La disposición afectiva bien entendida conduce a una superación de la concepción del hombre que ha existido hasta

1. Tomo aquí prestada esta expresión “discurso pragmático-poiético” de Wolfgang Iser, quien utiliza esta expresión en el contexto de su presentación del pensamiento de la posmodernidad de Gianni Vattimo. Véase *Unsere Postmoderne-Moderne*.

ahora” (1992: 154). Esta declaración se sitúa después de *Ser y tiempo* y coincide en tiempo con la redacción de los *Aportes a la filosofía*, por lo que se trata de una concepción largamente pensada y madurada. Como hemos visto, con la consideración de la disposición afectiva el filósofo alemán apunta a una nueva comprensión del hombre, acen- tuando su pasividad, su receptividad. Por lo demás, el carácter enigmático que envuelve el tratamiento de las *Stimmungen*, por parte de Heidegger, no pasa inadvertido al lector.

El pensar de Heidegger es un estar en adviento, a la espera de un nuevo destino del ser, que sea portador al mismo tiempo de un nuevo *Ethos*, una nueva relación con lo sagrado, y un nuevo, “último dios”. Al filósofo alemán lo mueve la firme convicción de que la política es ino- perante frente al destino del ser, y que a lo sumo lo que le está dado a ésta es una restauración de lo vigente. Al blandir su meditación de la *Stimmung*, Heidegger trata de contrarrestar la filosofía del voluntarismo, haciendo valer un *Dasein* sometido a una pasividad, despotenciado y un *Ethos* de la espera: “El pensamiento de la *Stimmung* marca el fin de la filosofía de la voluntad y abre la era de la espera” (Haar, 1986: 78).

BIBLIOGRAFÍA

Gander, Hans-Helmuth (1994): Grund und Leitstim- mungen in Heideggers Beiträge zur Philosophie, en *Heidegger Studien* vol. 10, Berlin: Duncker & Hum- blot: 16-31.

Heidegger, Martin (1992): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (Wintersemester

- 1937/1938, hrsg. V. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, GA Bd. 45
- _____ (2001): *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____ (2003): *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Diana V. Picotti, Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2004): *¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder.
- _____ (2009): *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.
- Haar, Michel (1986): “Le primat de la Stimmung sur la corporeité du *Dasein*”, *Heidegger Studien*, vol. 2, Berlin: Duncker & Humblot.
- Held, Klaus (2009), “La serenidad como virtud de la época técnica”, en: *La técnica ¿orden o desmesura?*, México: Angel Xolocotzi/Célida Godina.
- Pöggeler, Otto (1988): “Das Wesen der *Stimmungen*”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIV/2 Stuttgart-Bad Cannstatt: 272-284.
- Safranski, Rüdiger (2003): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Fábula Tusquets.
- Welsch, Wolfgang (1997): *Unsere Postmoderne Moderne*, Freiburg: Akademie Verlag.
- Wolin, Richard (2003): *Los hijos de Heidegger*, Madrid: Cátedra.
- Xolocotzi, Ángel (2009): *Fenomenología Viva*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

A PROPÓSITO DEL “¿HAY AÚN HOY TIERRA NATAL
(HEIMAT)?”

Alberto Constante

Universidad Nacional Autónoma de México

En el estado de ánimo del *Dasein* está siempre ya abierto en tanto que aquel ente, al que se entregó al *Dasein* en su ser, como el ser que tiene que ser existiendo.

Martin Heidegger

Este trabajo tiene su origen en la lectura de una conferencia de Klaus Held: “La última pregunta directriz de Heidegger: ¿Hay aún hoy tierra natal (*Heimat*)?” (2009). Ese “aún hoy” de “la tierra natal” me persuadió de que, bajo la lectura de Heidegger, la pregunta misma era ya un desafío. Ahí mismo Held escribe que el mundo dispuesto ya técnicamente se presenta con un carácter uniforme y se nos ha impuesto. Nuestra percepción del mundo no es otra que la de un mundo uniforme. “Se podría pensar, dice Held, que esta uniformidad sirve como testimonio de que en la época de la ‘globalización’, en cualquier parte del globo terráqueo, poblado por una misma humanidad, nos encontramos ‘en casa’”. Hago mía la duda de Held, y me pregunto: ¿de verdad estamos “en casa”?

La imposición de la presencia de las mismas cosas en todos los lugares, esa ubicuidad que opaca todo, me trajo aquellas otras palabras de Heidegger “en la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algu-

nos alcancen dicho abismo” (Heidegger, 1996: 200). Estas palabras nos hablan también de la técnica planetaria y de la globalización del mundo, sobre todo si seguimos la pregunta de Heidegger: “¿puede este mundo universal, en medio de su uniformidad, constituir una “tierra natal” (*Heimat*) en la que realmente ‘habitamos’? [...]”. E insiste Heidegger: “[...] es necesario meditar ‘si’ y ‘cómo’, en la época de la civilización mundial tecnificada y uniforme, puede haber aún tierra natal” (Held, 2009).

Heidegger ya nos había dicho que la filosofía moderna está cruzada por una concepción “técnica” de la realidad, una noción que, por un lado, considera a la realidad como “recurso natural”, y por ello mensurable, calculable y, por lo mismo, siempre sometida a la disponibilidad; por otro, en esa reducción de la realidad como “mero recurso”, en donde el *Dasein* también llega a ser un mero “recurso”, pero humano, lo que se lleva a cabo es la velación y ocultamiento de cualquier otro sentido de esa realidad así como los modos de enfrentarse a ella.

Es en este sentido que para Heidegger la esencia de la técnica es *Ge-stell*, im-posición (1994: 21). Con el término *Ge-stell*¹ Heidegger quiere designar no sólo lo que la técnica tiene de provocación de la realidad, de desafío, acoso, sino también su capacidad “reveladora”: *her-stellen* (producir) y *dar-stellen* (presentar), en breves palabras: su

1. *Ge-stell* es mencionada por primera vez como la esencia de la técnica moderna en 1949, en la conferencia de Bremen (Heidegger, 2005: 24-44). Posteriormente, en 1954, esa conferencia se publicará bajo el título de “Die Frage nach der Technik” en *Vorträge und Aufsätze*, (2000: 5-36) En lo sucesivo citaremos sólo como DT para la primera, y VA para la segunda.

condición de *aletheia*.² La técnica entonces es una forma de “mostrar, descubrir e interpretar” la realidad, una condición de manifestar regido por la “calculabilidad, la utilidad y el rendimiento”. De ahí el que la técnica comporte y constituya un “peligro”, sí, pero el peligro en su extrema gravedad estaría para Heidegger en el sometimiento del mismo hombre (y todas sus expresiones) al dominio de la técnica, con la instrumentalización de sí mismo y la consideración de la idea “técnica” del mundo como algo “natural”. Me pregunto si no ya estamos en este extremo peligro:

Que la realidad se muestre como materia prima no es meramente un resultado del querer humano, de haber adoptado éste un punto de vista por su puro arbitrio; antes bien, es un destino histórico. Toda forma de descubrimiento, todo modo de conocimiento es de igual índole, no es una postura que depende puramente del arbitrio humano, sino destino (Heidegger, 1994: 27- 42).

Hablar de la posibilidad “aún” de la “tierra natal” tiene que ver con el desempeño mismo de la técnica globali-

2. El término “im-posición” salva el primer aspecto, así como lo esencial del significado de *stellen*: poner, colocar. Es evidente que aquí se ha hecho una violencia al término usual de *Gestell*, aunque Heidegger, puede ampararse en Platón, que tuvo la audacia incomparable de trastocar el sentido originario, el significado primigenio de *idéa*, que pasó de expresar el aspecto exterior y sensible de las cosas a designar lo suprasensible y esencial, es decir, lo contrario. Cuatro años más tarde, en 1957, Heidegger podrá constatar la impresión de extrañeza que ha causado el cambio del sentido de este concepto, pero reitera que una cosa es la técnica y otra es su esencia.

zada, de su esencia, de cómo ella nos afecta, es decir, cómo emplaza a los “temples de ánimo” en tanto que como lo ha señalado Ángel Xolocotzi, “el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada” (Xolocotzi, 2011). Es en los temples de ánimo (*in den Stimmungen*) que el mundo se nos muestra de una manera pre-objetual y es ahí donde el conocimiento de objetos se hace posible. Esta es la manera de acceso originario al mundo y el mundo, entendido fenomenológicamente, es el horizonte abarcante con cuya apertura estamos ya familiarizados a través de nuestra disposición afectiva.

La “tierra natal” (*Heimat*), la región donde habitamos, está en relación directa con el mundo cruzado por la técnica. Heidegger recuerda aquella palabra que escribiera a propósito de la *Carta sobre el humanismo*: la “apatridad”. Para Heidegger el hombre tiene patria cuando habita en la cercanía del ser y se convierte en apátrida cuando olvida el ser. Heidegger recuerda los esfuerzos que hiciera un solitario poeta: Hölderlin. En su elegía *Heimkunft*, Hölderlin se esfuerza en orientar a sus compatriotas para que encuentren su camino, su inserción en el destino occidental, un Occidente que en Hölderlin es visto históricamente desde su origen y que tiene con él estas relaciones misteriosas que el poeta ha entrevisto en algunos poemas y nosotros “no hemos comenzado a pensarlas aún”. “La patria de ese habitar histórico es la cercanía del ser”.

La “apatridad” del hombre consiste en que los mortales no han aprendido a habitar. Para el hombre ser es habitar. Heidegger, que ya en *Ser y tiempo* entendía el *ser-en-el-mundo* como un “habitar” (*Wohnen*), prefiere en su madurez este término al primero, más técnico, para expresar el ser del hombre. A pesar de que “el habitar” sea su esencia, el hombre de hoy, dice Heidegger, no habita.

De lo que se trata entonces es de recuperar la “patria”, la “tierra natal”. Para ello, hay que comenzar por lo más humilde: las cosas. Al hombre moderno las cosas no le son cosas. En la Edad Moderna las cosas han quedado aniquiladas. Es el peligro del modo de conocer que impera en la técnica; mientras nos apoderamos de las cosas, se nos escapa su ser. El hombre de hoy, que ha superado todas las distancias, no está con las cosas. Las cosas son lo próximo y esto nos hace sospechar que todos los medios de acortar distancias de nuestra época no acaban de satisfacer lo que es necesidad perentoria del hombre: la de la cercanía. Held nos ha dicho que “en tanto temples de ánimo compartidos en común por los habitantes de un mundo cultural en una situación histórica determinada, ellos pueden motivar nuevos desarrollos históricos” (2009: 42). Nada más cierto, pero ¿cuáles pueden ser esos temples en medio de la aparición tecnológica de eso que se llama “redes sociales” y cuáles esos desarrollos históricos? Hoy, toda cercanía se reduce a una tecla. La aparente cercanía de las cosas y de todos los que componen esas mismas redes sociales, lo que nos produce es la indistancia de todo.

El mundo que parece estar a un “click”, con una tecla, de inmediato, nos introducimos en las redes sociales y con ellas estamos en todos lados. En la llamada era revolución tecnológica o informática, la desaparición de la lejanía es total. Esta indistancia lograda en la llamada realidad virtual es posible porque ahí se han anulado las cercanías. La distancia, la posibilidad de ver a lo lejos y de acercarse es algo esencial a nuestra relación con el mundo (Guardini, 1956: 13). Sin esa distancia desaparece el fenómeno del encuentro. La mera supresión de la lejanía no nos da la proximidad, no nos da por resultado la cercanía. La cercanía no consiste en la indistancia. Lo más

cercano puede sernos lo más lejano y lo más lejano puede sernos lo más cercano. Ni el acortar distancias es cercanía ni la gran distancia es lejanía como ha dicho Heidegger. En realidad, con el simple acortamiento de distancias las cosas no nos quedan ni cercanas ni lejanas, sino simplemente neutras, indiferentes. En la conferencia *Das Ding*, Heidegger ha dicho que:

El apresurado anular las distancias no trae cercanía, pues la cercanía no consiste en una pequeña medida de distancia [...] Pequeña distancia no es ya cercanía. Gran distancia no es todavía lejanía. ¿Qué es la cercanía si, no obstante la reducción al mínimo de las mayores distancias, todo sigue lo mismo de lejano y de cercano? [...] Todo queda asumido en una amorfa indistinción. Pero ¿no es acaso este aplastamiento en la indistinción más temible que la escisión de todas las cosas entre sí? (2000: 167-168).

Con el surgimiento de las redes sociales, hemos suprimido las distancias, pero lo que vemos es que con esta supresión falta la cercanía. Con la supresión de distancias de la actual técnica, al convertirse todo en indistante, queda destruida la cercanía.

¿Cómo podemos tener nuestra “tierra natal” en medio de la producción de las redes sociales que notoriamente están provocando la más de las tremendas uniformidades en el hombre, o con otros términos, la indistancia en la que todo es lo mismo? ¿Cómo es posible hablar de “tierra natal” si ésta no nos acoge? Las redes sociales lo que menos tienen es lo social, porque en ellas lo que se pierde es justo la distancia necesaria para ver al otro, para poder establecer nuestra apertura o que ahí se dé el temple de ánimo. Pareciera que la labor de homogeneización, de establecer un rasero con el cual quedamos absolutamente

igualados nos conduce a una obturación y clausura de toda posibilidad de producir alguno de los “temples de ánimo” que pudieran acercarnos a una experiencia fundamental, esa que posibilita la apertura de la vida a sí misma, a su propio ser. Held escribió que:

Debido al triunfo de la técnica en la humanidad globalizada, el temple de ánimo fundamental del mundo euro-americano, del que proviene la técnica, se convierte cada vez más en el temple de ánimo fundamental de toda la humanidad. Heidegger espera encontrar en el temple de ánimo fundamental de la humanidad actual el impulso para una meditación en la que, quizás, se vislumbre un camino para salir de la creciente carencia de tierra natal (2009: 42).

Con las redes sociales uno podría pensar que esa salida de la que habla Heidegger podría ser el “aburrimiento”, y que éste

alcanza su grado más radical desde la propia expresión con que Heidegger define el aburrimiento profundo: *es ist einem langweilig* —“uno se aburre”— donde el sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un nadie indiferente. La expresión alemana es totalmente impersonal: uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al yo; no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto, es decir, al mundo que se ha vuelto indiferente (González, 2009: 170).

Pero con las redes el problema me parece más grave aún. Porque en las redes sociales no se anuncian posibilidades que estén dormidas. Ni tampoco las posibilidades aparecen porque en el espacio virtual de las redes sociales “uno no se aburre” ni se está aburrido. Lo temporal no

puede dilatarse, aunque sí se anula la existencia; es cierto, ya no miramos el reloj, el tiempo mismo nos es indiferente y por eso ya no hay ni sólo pasado, ni sólo presente, ni sólo futuro, sino una inmensa unidad temporal inarticulada. No nos quedamos vacíos, a pesar de que el propio horizonte temporal se abra en todas sus dimensiones (pasado, presente, futuro), anulando la existencia. Pero este anulamiento a cargo del tiempo sólo podría romperse por el asistimiento del tiempo del instante, pero éste nunca emerge porque el instante únicamente se puede alcanzar en el vacío del aburrimiento (González, 2009: 171).

En la época contemporánea estamos pasando del “espanto” (*Erschrecken*) ante la maquinación (*Machenschaft*) del mundo técnico que configura la realidad en forma de engranaje (*Gestell*) (Escudero, 2009: 159-160), de imposición, al apagamiento de estos “temples de ánimo”. Ellos quedan silenciados o imposibilitados cuando es la “indiferencia” la que toma su lugar; porque es la indiferencia lo que se va produciendo cuando todo se satura, cuando el tiempo es sólo una inmensa unidad inarticulada. Nada de lo que sucede en ese espacio de nuestro *hábitat* nos conmueve. Justo es en este fenómeno donde caben las palabras de Heidegger ante la posibilidad de que las afecciones cesaran “entonces todo se convierte en un cencerreo forzado de conceptos y en una cascarilla de palabras” (1994: 21; Escudero, 2009: 159). Con lo dicho aquí ¿puede haber una “tierra natal” como se pregunta Heidegger?

El problema de las redes sociales es el de las indistinciones en la anulación de las distancias. Heidegger ya nos había dicho que pertenece a la esencia de la cosa el acercar, también lo lejano; la cercanía guarda la lejanía, “guarda las distancias”. La sofisticación de los sistemas de información, la aparición de las grandes redes socia-

les, los propios instrumentos con los que se acompañan las diferentes aplicaciones para las redes, el mundo tecnológico que va formando comunidades de toda índole, trae como consecuencia interacciones, reales e ideales, creadas o inventadas, pero, en cualquier caso, un territorio en el que la indistinción, la homogeneización y la indiferencia empatan con el mundo cibernético. Hoy como nunca nos encontramos con un espacio que se denomina virtual y ahí se suscitan toda clase de rompimiento de distancias, de esa necesaria lejanía que nos permite ser con los otros.

Heidegger había visto que nuestra época era la culminación de una tendencia que se había impuesto desde el proyecto de la modernidad: el señorío de la técnica sobre todo hacer humano y que puede mostrarse como el despliegue global del pensamiento manipulador de la técnica. Este nuevo estado de las cosas es pensado como consumación de la modernidad, que coincide con el señorío del hombre sobre la tierra, señorío que se plasma bajo la forma de la ciencia que en su formulación matemática ha podido emplazar al ente en su aspecto cuantitativo y bajo esa forma transfigurarse en el sistema de control que no se dirige sólo a las cosas sino que el hombre mismo, la sociedad humana, se torna también un asunto pasible de ser convertido en objeto, esto es, que puede ser formulado como un asunto técnico.

Con la aparición de las redes sociales, en principio, nada nuevo se mostraba en el horizonte, de hecho, ellas se han ido acomodando en la cotidianidad, absorbidos “en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos” (Xolocotzi, 2011: 77). Ahí mismo, los temples parecían seguir mostrándonos cómo le iba a uno, “los entes comparecían afectivamente en diversos temples” es decir, se ponía en

juego la manera en que somos en el “uno” indistinto. Pero el fenómeno ha cambiado, si bien como señala Ángel Xolocotzi “los temples descubren al ente pero no abren temáticamente aquel ámbito desde el cual es posible tal comparecencia: la apertura de ser y mundo” (2011: 78), con las redes sociales, es decir, con su estructuración, los procesos de desalejamiento y dehacimiento en los que operan con lo llamado como “tiempo real”, la inmediatez con la que actúa, está produciendo algo que se denomina “indiferencia”. Ante este fenómeno, lo que queda puesto en cuestión es, en primer lugar, la “experiencia fundamental” de apertura que apuntaba Heidegger desde la década de los años veinte (Sánchez, 2005: 31) y, en segundo lugar, la posibilidad de los “temples de ánimo”, los “temples fundamentales” pues lo que los cierra como posibilidad es justo el epifenómeno de la indiferencia. Hoy, parafraseando a Xolocotzi, diría que no hay ni un “estar en casa” de la cotidianidad apegada o refugiada en los entes, ni éste “estar en casa” se rompe y se abre al *Dasein* en su “no-estar-en-casa” de tal manera que pudiera mostrarse la total ausencia de algún ente que pudiese sostener o justificar el estar en el mundo del *Dasein* (2011: 78). Al *Dasein* le es indiferente su ser.

En las redes sociales no nos asalta ni la angustia, ni el aburrimiento, nada se abre, ni se cierra. Held ha comentado que cuando la existencia humana es sacudida (*Erschütterungen*), toda la estabilidad que me rodea queda cuestionada, mi seguridad se tambalea, pierde su incuestionabilidad, acusa el lado oscuro de la vida que es la ruptura con esa confianza vital que nos proporciona el horizonte de sentido en ese nuestro “ser-en-el-mundo”³ (2009: 9-29).

3. Cf. Held, 2009, pp. 9-29. Una versión anterior de esta conferencia fue publicada en traducción francesa (“Phénoménologie

Pero si lo que priva ahora es la indiferencia hacia mi propio ser, ¿es posible aún una “tierra natal”? Hölderlin, dice: “Pero donde hay peligro, crece también la salvación”; esta época del extremo oscurecimiento del mundo, este mundo donde no percibimos nuestra indigencia, y apenas si podemos preguntarnos por la posibilidad de una “tierra natal”, nos hace ver que la época técnica es más grave de lo que habíamos pensado, y que lo que queda en duda es esa salvación de la que hablaba Hölderlin.

BIBLIOGRAFÍA

du ‘temps authentique’ chez Husserl et Heidegger”) en: *Études phénoménologiques*, N. 37/38 (2004). El texto en alemán apareció en la revista *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 4 (2005). Esas sacudidas siempre están ligadas a los templos anímicos (*Stimmungen*) que nos orillan a esa situación limítrofe que es nuestra mortalidad (*Sterblichkeit*); mi ser entero se ve arrebatado, es ahí donde mi existencia se ve perturbada profundamente. La conmoción de estos templos anímicos, como dice Klaus Held, “abarcán todas nuestras relaciones vitales y se refieren a la totalidad del horizonte de mundo”. “Estos templos anímicos, continúa Held, propician la disposición (*Bereitschaft*) a una manera de existencia “propia” (*eigentliche Existenz*), como Heidegger la caracteriza en *Ser y tiempo* [...] Después, durante la transición a la “vuelta” de su pensamiento y después de la misma, Heidegger habla de otros templos anímicos profundos y los designa como templos anímicos fundamentales (*Grundstimmungen*)”.

- Escudero, Jesús Adrián (2009): *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.
- Guardini, Romano (1956): *Begegnung und Bildung*, Würzburg: Editorial Werkbund.
- Heidegger, Martín (1996): *Caminos de bosque*, traductores. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid : Alianza editorial.
- *Gesamtausgabe*, vol. 13, Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag.
- (1994): *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ed. Serbal.
- (2005): *Bremer und Freiburger Vorträge, VI, Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*, Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, vol. 79. V).
- Die Frage nach der Technik en *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, Frankfurt a. M.: Klostermann (*Gesamtausgabe*, vol. 7).
- Held, Klaus (2009): “La última pregunta directriz de Heidegger: ¿Hay aún hoy tierra natal?”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III. Traductores: Alfredo Rocha de la Torre (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- (2009): Fenomenología del tiempo propio en Husserl y Heidegger, *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, num. 18 y 19.
- Lesmes González, Daniel, (2009): Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio, *Bajo palabra, revista de filosofía*, II Época, num.4.
- Redondo Sánchez, Pablo (2005): *Filosofar desde el templo de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría*

A PROPÓSITO DE “¿HAY AÚN HOY TIERRA NATAL?” (*HEIMAT*)

del “encontrarse” en Heidegger, Salamanca: Editorial
Universidad de Salamanca.

Xolocotzi, Ángel (2011): *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Miguel Ángel Porrúa /Universidad Autónoma de Puebla.

EL DESPERTAR: UN TEMPLE DE ÁNIMO FUNDAMENTAL

Luis Tamayo

Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del
Estado de Morelos

El ser es lo que más se olvida y se dice.

T. Izutsu, cit. por Riedel, 2002: 63.

Para estar en todas partes en casa.

Heidegger, 2007: 28.

Una buena parte de la obra de Heidegger está destinada a pensar acerca del pensar mismo. Tales textos generan reacciones diversas en sus lectores, desde la zozobra y la incompreensión hasta la dedicación obstinada o incluso algo cercano a la iluminación. En este ensayo expondremos que la comprensión de tales textos deriva directamente del método de pensamiento en el cual el lector se encuentra inmerso, que la comprensión de los mismos implica la ocurrencia de un *temple de ánimo* particular, el “despertar”, forma de pensar que deriva de las raíces goetheanas del pensamiento de Heidegger.

I. DEL ENIGMÁTICO PENSAR

Son múltiples los textos en los cuales Heidegger se aboca a transmitir aquello que considera como “pensar”. Y la explicación de tal fenómeno no la hace (no podría hacerlo por contradictorio) a la manera cartesiana (mediante ideas

“claras y distintas”). Para aclarar lo que significa “pensar” Heidegger poetiza o escribe oscuros y crípticos ensayos, (*Aus der Erfahrung des Denkens, Was heisst Denken, Besinnung, Beiträge zur Philosophie*). De entre ellos recojamos un texto que nos servirá como guía en el atolladero:

Pensar es el habitar cerca,
Es el agradecimiento callado.
Pensar es el noble tratar con cuidado,
Es el osado giro.
Girar entre la nada y el ser
Por un camino de oscuros signos.
Pensar es no evadirse jamás
Del mal ni de la pena.
Pensar es captar sin aprehender,
Es un franco preguntar.
Pensar es dejarse decir,
es el frío elíxir.
Por el camino se iluminan tenues
luces sin número,
rosas sin porqué que poetizan dictando,
saludando al río y al valle.
Pensar sigue siendo ese dejarlo todo libre,
llamada sin forma
a que los mortales sean siendo en la diferencia:
ganancia para lo salvo.¹

Como puede apreciarse, en este poema, que podríamos calificar como “didáctico” y está dirigido a su *Seelchen*, Heidegger metaforiza acerca de lo que significa pensar: “habitar cerca” (o “habitar silencioso” en una

1. Para Elfride, 21.01.1946 (Heidegger, 2010: 51)

versión posterior), “agradecimiento callado”, “captar sin aprehender”. En otro momento dirá: “Pensar es el constreñimiento a un único pensamiento”² o “ponerse en camino hacia una estrella”.³

En el listado de este poema algunas de las metáforas me parecen particularmente luminosas: pensar implica un habitar cerca, agradecido y callado; girar entre la nada y el ser entre oscuros signos; captar sin aprehender y dejando libre; pensar implica “dejarse decir” y por ende es una ocupación libre en el sentido del “*Werde was du bist!*” (¡Llega a ser lo que eres!) desarrollado en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1983: §31) o en el “*Die Sprache spricht*” (el habla habla) de *De camino al habla*.⁴ Dicha experiencia de pensar, evidentemente, no se consigue de manera inmediata, requiere de una ascesis. La cual, también intenta Heidegger transmitir a Elfride:

Sólo cuando lo demasiado silencioso te llama
Alcanzas la escucha,
Encuentras lo ya largo tiempo
Reposado en la palabra,
Agradecido porque el mundo pasó a tu lado⁵

2. “Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt” (Heidegger, 1986: 41).

3. *Auf einen Stern zu gehen, nur dieses* (Heidegger 1986: 67).

4. Cf. *El habla* (Heidegger, 1990)

5. De la carta de Heidegger a Elfride, navidades de 1945 (Heidegger, 2010: 49).

2. LA IMPRESCINDIBLE ASCESIS

Habitualmente, los seres humanos tendemos a pensar que nos encontramos bien situados en el mundo, centrados y “despiertos”. Son múltiples, sin embargo, los estudios filosóficos que refieren precisamente lo contrario. Basta con que recordemos la alegoría de la caverna que narra Platón en el libro VII de *La República* o incluso las innumerables experiencias referidas por Michel Foucault en su *Hermenéutica del Sujeto* (Foucault, 2002). Y este interés no es exclusivo de Occidente. En Oriente la búsqueda de sí para alcanzar la iluminación (el *satori*) es una práctica desarrollada a lo largo de siglos por el budismo zen,⁶ entre muchas otras disciplinas, la cual no ha dejado de influir a muchas filosofías, incluidas las de Nietzsche y Heidegger, como bien hace notar Manfred Riedel (Riedel, 2002).

Asimismo, en el psicoanálisis a la manera de Lacan alcanzar el “fin del análisis” es algo que se obtiene luego de largos años de esa introspección acompañada denominada psicoanálisis y que conduce al reconocimiento de “la castración subjetiva, el des-ser del lado del analista y la ocurrencia del objeto *a* (el objeto causante del deseo)” (Tamayo, 2001: 84ss). En los primeros años de su actividad filosófica Heidegger se permite versar un poco acerca de la manera como puede ocurrir dicha ascesis en el *Da-sein*. Y para ello está obligado a diferenciar el despertar que genera el precursar la muerte (*Vorlaufen des todes*) del nacimiento. En el parágrafo 15 de su *Introducción a la Filosofía* indica:

6. O como el budismo indica: “el propósito de la vida es convertirse en un Buda”.

A mí se me ha preguntado ya varias veces, y casi siempre en el sentido de una objeción, por qué en mi análisis de la existencia o *Dasein* el planteamiento que hago sólo incluye la muerte y no también el nacimiento. Pues bien, procedo de esa forma porque no soy en absoluto de la opinión de que el nacimiento simplemente sea el otro cabo o punta de la existencia o *Dasein*,⁷ que pudiera y debiera tratarse dentro de un mismo problema (el del “extenderse” o durar de la existencia, el de la extensión o duración de la existencia), igual que la muerte (Heidegger, 1999: 134-135).

Y ello es así porque:

[...] aquello que a nosotros nos parece que inicialmente fuimos es lo último o lo más tardío y posterior en el orden del conocimiento [...]. Si en términos muy elementales nos representamos la forma de la existencia de un niño en los instantes iniciales de esa existencia sobre la Tierra, resulta que el llanto, que los inquietos y desordenados movimientos en y hacia el mundo, no tienen objetivo alguno, es decir, no se dirigen a la consecución de un fin, de un determinado fin y, sin embargo, son movimientos orientados-a (Heidegger, 1999: 135).

Resumiendo, si bien desde los inicios de la vida el *Dasein* posee intencionalidad, el nacimiento físico del *Dasein* no es una figura del mismo nivel que el de su muerte. Este elemento es, desde mi punto de vista, clave para comprender un hecho evidente: el *Dasein* no se apropia de sí al nacer, lograrlo implica un despertar que requiere un ejercicio, una ascesis, de la cual el propio Heidegger da cuenta en la multireferida carta del 2 de agosto de 1952 a Medard Boss, ésa donde recuerda la ocasión en la que él mismo

7. “Ich eben nicht der Meinung bin, daß die Geburt lediglich das andere Ende des *Daseins* ist” (Heidegger, 1996: 124).

pudo deshacerse de un sueño de angustia gracias a lograr “experimentar el ser (*Sein*) a la luz del acaecer (*Ereignis*)”, lo cual implicó, para él, “el alcance de su madurez (*Reife*)”.⁸ Y la importancia de dicho despertar fue apreciado con claridad por muchos de los discípulos y contemporáneos de Heidegger. Keiji Nishitani,⁹ discípulo de Heidegger entre 1937 y 1939 indica al respecto lo siguiente:

Despertamos a la muerte o a la nihilidad cuando las vemos en nuestro interior, como constitución de la base de nuestra vida y de nuestra existencia. Despertamos a su realidad cuando las vemos como la extensión más allá del dominio subjetivo, yaciendo ocultas en el fondo de todo lo existente, en el fondo del mundo mismo. Este despertar implica algo más que una mera mirada contemplativa a la muerte y la nihilidad; implica que uno realiza su presencia en su propia existencia a partir de la nihilidad en el fundamento de su existencia, desde la última frontera de su propia existencia. La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente, o de concebirla en una representación, más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad, y, al hacerlo, la advirtiera desde los límites de la propia existencia (Nishitani, 1999: 53, cit. por Torralba Roselló, 2010: 31).

En esta larga cita, Nishitani nos ofrece su versión de las consecuencias del *precursar la muerte* (*Vorlaufen des Todes*) heideggeriano o, como indica Francesc Torralba Roselló, de la *vulnerabilidad*:

8. “als er im wachen Denken Sein im Licht des Ereignisses zu erfahren vermochte” (Heidegger, 1987: 309).

9. Integrante de la “Escuela de Kyoto”, discípulo de Heidegger (1937-1939) y de Kitaro Nishida.

El despertar de la experiencia de la vulnerabilidad en el interior del hombre es una especie de revelación, no de carácter trascendente, sino de tipo inmanente [...]. La autoconciencia de la vulnerabilidad transforma radicalmente la vida de la persona. Es distinto vivir la propia vida sin haber interiorizado la vulnerabilidad, que vivir asumiendo, en cada momento, el carácter lábil de la propia existencia. Esto significa que la revelación de la vulnerabilidad marca una fisura en el recorrido biográfico de una persona, es decir, abre una zanja entre el antes y el después. Cuando uno toma conciencia de la misma, no puede vivir como si todo permaneciera igual, como si todas las seguridades que sustentan la propia vida fueran incólumes a la experiencia de la vulnerabilidad. Posteriormente a la revelación de la misma, uno toma conciencia de la fragilidad de los vínculos que le convierten en un ser social y del carácter fugaz de su propia vida. En el mejor de los casos, esta experiencia reveladora puede desencadenar una profunda metanoia en la persona que la vive, un cambio radical de estilo de vida y de modo de interacción con la realidad circundante. Esto sería inevitable si no se produjese la ocultación posterior de esta experiencia a través de los mecanismos de entretenimiento y evasión de la vida cotidiana (Roselló, 2010: 30).

Sin consciencia de la vulnerabilidad no hay despertar, aunque tal vulnerabilidad es algo insoportable en la vida cotidiana, lo cual la hace vacilante:

La consciencia de la vulnerabilidad es vacilante e inestable y se produce la huida de la misma por múltiples razones. En algunos casos, esta huida obedece a un mecanismo de supervivencia. Resultaría muy arduo tener que vivir constantemente, diariamente, con la consciencia lúcida de nuestra fragilidad y mortalidad. Podría llegar a ser insoportable para el ser humano” (Roselló, 2010: 30-31).

Karl Jaspers también se ocupó del asunto y le dedicó el volumen II de su *Philosophie (Existenzerhellung: esclarecimiento existencial)*. Para Jaspers el hombre vive una personal, cotidiana y afanosa búsqueda de sí: “El hombre no es un ser racional: se hace racional, cada vez más, en la existencia concreta de cada día” (cit. por Holzapfel, 2001). En su análisis, Jaspers retoma, como bien indica Holzapfel (2009), la cualidad “culpable” del *Dasein* heideggeriano:

Si soy arrancado de mi mundo no tengo por qué sucumbir, sino que incluso tengo tal vez a partir de ello recién la posibilidad de volver sobre mí y despertar. Nuevamente se presenta aquí un vínculo entre Jaspers y Heidegger. En Heidegger el *Dasein* es un “ser-culpable” (*Schuldigsein*) de antemano y originariamente no porque haya contraído una culpa particular, sino porque es finito. Pero, esta finitud se refleja justamente en la posibilidad (libre) de hacer esto y tener que dejar de hacer múltiples otras cosas. Escuchemos un pasaje de *Ser y tiempo* de Heidegger al respecto, en la traducción de esta obra que ha hecho el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera, quien opta por no traducir el término a través del cual Heidegger se refiere a la existencia humana, el “*Dasein*”: La llamada de la conciencia tiene el carácter de una apelación (*Anruf*) al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una intimación (*Aufruf*) a despertar a su más propio ser-culpable (*Schuldigsein*) (1972, p. 289; Holzapfel, 2001).

El despertar es, entonces, un llamado a “poder ser” sí mismo, a su “ser deudor” a responder a su “vocación más propia”: “ser sí mismo”, como indica Heidegger en *Ser y tiempo* y que permite al *Dasein* estar plenamente “en casa”: “La indicación (*Anleitung*) para sentirse “en casa” en el pensamiento no exige que se abandone el pensa-

miento cotidiano, sino que en el pensamiento cotidiano lleguemos a ser “mas pensantes, es decir, reflexionantes, recordantes” y que, de esta manera, aprendamos a pensar auténticamente (Riedel, 2002: 83). François Fédier, otro brillante discípulo de Heidegger, también da cuenta de ese mismo pensar que se espera presente en la cotidianidad en su *Regarder voir* (1995):

La oscuridad es visible por sí misma, en la misma medida en que en su visibilidad se encuentra obnubilada por todo lo que en ella se encuentra. En la noche yo no veo los árboles, las rocas, las flores. La luz, al contrario, escapa a la vista: uno sólo ve aquello que está bajo la luz. Para ver la luz se requiere del ojo de la noche, conservar el ojo de la noche, mirar (Fédier, 1995: 358).

Es gracias a un despertar que es posible “conservar el ojo de la noche” y empezar a “mirar” la luz, el ser, durante el día.

3. EL INÚTIL PERO IMPRESCINDIBLE DESPERTAR

En un mundo como el nuestro, donde la mentira y el engaño son la norma, es necesaria una filosofía esclarecida que ayude al despertar. Dicha tarea, sin embargo, no se puede obligar desde fuera. Es como intentar forzar a alguien a ser libre. No puede haber tarea más vana. Lo más que se puede hacer, como bien indica Heidegger, es “procurar por” (*Fürsorge*) el otro de manera liberadora (Heidegger, 1983: 138; 1972: 122). Tarea que el sabio de Meßkirch no dejó de realizar con sus discípulos más cercanos y que los condujo a despertar para que no pudiesen dejar de ocuparse de los problemas de su tiempo:

Hans Jonas de la responsabilidad de la ciencia (Jonas, 1995), Gunther Anders de la amenaza atómica (Santander, 2011), Hannah Arendt de la sociedad alemana bajo el nazismo (Arendt, 1981).

El objetivo del despertar es, entonces, claro: lograr que el sujeto se encuentre en el mundo, “maduro” (ya no más neoteno) (Dufour, 1999) y capaz de actuar “dejándose decir”, un sujeto consciente de su lugar en el mundo y con la capacidad de tomar la palabra. Es en este escenario donde los principales problemas del mundo, y de nuestra nación en particular, asoman: pobreza, corrupción, inseguridad, dependencia alimentaria, crecimiento descontrolado, falta de planeación, simulación educativa, fanatismo, control corporativo del mundo, destrucción de los ecosistemas y estupidización generalizada. El hombre moderno se encuentra vergonzosamente entretenido, más preocupado por el fútbol y las telenovelas que por encontrarse a sí mismo, por el calentamiento global o el fin de la era de la exuberancia (la del petróleo barato).

La consecuencia de esa ceguera es muy evidente: no sólo los seres humanos se encuentran en su enorme mayoría estupidizados, sino que la humanidad está acabando con su hábitat de una manera increíblemente acelerada y las voces que lo denuncian son pocas y muy poco escuchadas ante la algarabía del mundo del progreso. En el 5to informe del IPCC (28.09.2013) se muestra de nuevo un escenario peor al denunciado en el informe anterior (del 2007): de actuar como lo venimos haciendo, de tratar a nuestra tierra como hacemos (*business as usual*), alcanzaremos al final del Siglo XXI la terrorífica cifra de 4.8 grados centígrados de aumento de la temperatura respecto a épocas preindustriales. En mayo del 2014 alcanzamos por primera vez en cientos de miles de años, las 400 ppm

de CO₂e, lo cual conducirá a fenómenos hidrometeorológicos cada vez más graves, al derretimiento incrementado de los glaciares, a la extinción masiva de especies en la tierra, entre muchos otros fenómenos. La amenaza que esas cifras representan no está dirigida a la tierra o a la vida, las cuales se restablecerán tan pronto nosotros desaparezcamos. Es la humanidad, y más precisamente nuestra civilización, la que sufrirá las consecuencias de nuestra inconsciencia y falta de mirada de largo plazo.

Conjurar dicha amenaza no será sencillo pues despertar implica la ocurrencia de un límite, del cual nos habla Heidegger en el capítulo “La tarea de despertar un temple de ánimo fundamental” sito en su *Conceptos fundamentales de la metafísica* (2007):

El límite puede ser accidental, contingente y arbitrario, pero su singularidad es la que arranca al sujeto de sí, lo descoloca al desplazarlo, quebranta la familiaridad y la comodidad, instaura lo inhóspito, irrumpe en lo conocido, desmorona las interpretaciones sobre lo dado, hiende las supuestas seguridades con las que caminamos, fractura las determinaciones en las que nos justificamos y nos movemos y hace que se despierte lo que duerme (Heidegger, 2007: 91ss).

Despertar, entonces, implica la emergencia de un límite, el cual hace ruptura en la cotidianidad, un límite que separa y despierta. Y aquí viene de nuevo en nuestra ayuda la *poiesis*. En su grabado “El despertar”, Mexiac nos presenta una imagen que vale más que mil palabras: el despertar implica ruptura, cargar con el cielo y defender la tierra. Despertar implica superar la condición de arrojado al mundo, la estupidez, enajenación, el entretenimiento. Despertar implica una ruptura, una separación, lo cual ha sido estudiado desde hace décadas por el

psicoanálisis. Spitz, Mahler, Freud y Lacan entre muchos otros, tratan el tema e intentan explicar lo que ocurre cuando la separación niño-madre (subjetivación). En la obra de Lacan, por ejemplo, la subjetivación es un proceso mediante el cual se genera un sujeto oscuro (no más un niño transparente). Separación que no siempre ocurre de manera clara pues en ocasiones el amor o el miedo la tornan imposible. Sólo por mencionar un ejemplo, una agorafóbica que pasó directamente de la casa paterna a la del marido, sólo se da cuenta de su incapacidad para estar en espacios abiertos cuando tiene hijos y “debería” ser responsable de ellos. El síndrome de los hijos eternos es otro ejemplo de imposibilidad de la separación.

La dolorosa pero fundamental separación es la que nos permite llegar a ser lo que se es (*Werde was du bist!*), lograr establecer, como bien indica Fédier, un *métier* (ocupación):

[...] la alocución medieval, todavía en uso en el renacimiento “il est métier de” (comprendida como) “es necesario...”, “hay necesidad de...”. [...] “métier” (ocupación) es esa necesidad que se encuentra en el ser humano de ejercer una actividad social. [...] Una sociedad que deja poca oportunidad a los métiers (ocupaciones) es una mala sociedad. (Asimismo), cuando el individuo no logra, a pesar de que las circunstancias lo permiten, ejercer un métier (ocupación), cuando la pereza, el miedo o simplemente la falta de coraje son obstáculo, ahí el individuo tiene una gran responsabilidad, tanto frente a sí como frente a su comunidad” (Fédier, 1995: 337-338).

Y encontrar nuestra *ocupación* es una tarea en ocasiones muy complicada.

4. DEL DIFÍCIL DESPERTAR

Hace algún tiempo un amigo psiquiatra-psicoanalista nos narró el caso de “Luz María”, una mujer que va a su consulta en dos etapas claramente definidas. En el primer periodo Luz María se presentaba como una muchacha muy guapa, hija de un médico prominente y que habitaba en una zona privilegiada de la capital de Morelos. Educada como princesa por su padre, quien le brindaba un amor incondicional, no tardó en cumplir sus sueños principescos: enamorar al muchacho más guapo de su escuela y gozar de una vida muy cómoda. Pero la existencia sin límites no es sino un sueño para los humanos, los cuales no tardamos en ser alcanzados por némesis al aproximarnos a esa posibilidad. Y en el caso de Luz María, el límite brotó a la manera de Herbert Graf (el famoso caso del “pequeño Hans” de Freud): bajo la forma de la angustia. Así, Luz María era acosada por la angustia por las noches, lo cual la obligaba a irrumpir en el lecho de su madre para mitigarla. Su padre, médico, entretanto, comenzó a medicarla para intentar apaciguar su malestar. Con poco éxito.

En ese contexto, y apenas alcanzada la mayoría de edad, la hermosa Luz María se presenta en el consultorio del terapeuta, acompañada de un padre obsequioso que se compromete a apoyarla en cuerpo y alma. El tratamiento empieza bien. Desde la primera sesión aminora la angustia y Luz María mejora sus relaciones interpersonales. En el tratamiento, sin embargo, y debido al peculiar amor al cual la había acostumbrado su padre, Luz María no deja de exigir el mismo amor incondicional a su terapeuta, el cual, por su experiencia, no podía sino negarse. Y a pesar de los límites puestos por el terapeuta la cuestión funcio-

na suficientemente bien hasta el día en el cual Luz María pone a prueba a su terapeuta: falta a la cita acordada y a la siguiente semana espera ser recibida en el mismo horario como si nada hubiese ocurrido. Al encontrarse con que su terapeuta había otorgado “su” tiempo a otro paciente, monta en cólera y decide poner fin a su tratamiento. Después nos enteramos que el propio padre de Luz María apoyó esa decisión: “No te preocupes hijita, nosotros no necesitamos a ese patán”.

Y el tiempo siguió su curso... y la medicación del padre. Al paso de los años Luz María se casó, embarazó en dos ocasiones y, al final, se divorció del marido (el cual también se hartó de la solicitud de entrega incondicional demandada por su mujer), dejando a sus dos hijos abandonados con él. Comenzó entonces a desarrollar una peculiar cleptomanía: visitaba tiendas departamentales y abiertamente robaba diversos artículos, arguyendo que “había gastado ya tanto en ellas”. Su padre, entretanto se convirtió en su salvador ante los arrestos y, por ser prácticamente la única persona que soportaba su inestable carácter, se va a vivir con ella para no dejarla sola con sus problemas.

A pesar de ello, un día Luz María decide poner fin a su existencia y se arroja desde un tercer piso, con tan mal tino que cae parada y sólo se rompe ambas piernas (fracturas expuestas), lo cual deformó su andar pues su cadera no pudo ser restaurada perfectamente. La otrora hermosa Luz María desapareció. Lo que quedó fue la “renga” Luz María. Y ante la vicisitud de serle diagnosticado un cáncer de próstata a su padre, éste decide volver a llevarla al tratamiento psicoanalítico. En esta nueva etapa del tratamiento de Luz María la pregunta es si finalmente decidirá vivir así como ahora es, renga y con un padre enfermo,

si va a poder ahora, a sus 40 años, establecer relaciones de respeto con los demás. La gran pregunta de su tratamiento es si finalmente despertará para la vida o decidirá morir, como ya lo ha intentado. Para que verdaderamente aparezca un ser humano es menester despertar... y para que alguien despierte es necesario la presencia de otro que le permita despertar, uno cuyo “procurar por” (*Fürsorge*) sea liberador.

5. DESPERTAR A LA UNIDAD

Dado que el despertar que produce la separación es un acto libre —en el sentido heideggeriano de “asunción de la tradición heredada” (Heidegger, 1983: § 74)—, a la vez que separa una, nos hace uno con la totalidad (*In-der-Welt-sein*). Tesis perfectamente apreciada por el Dr. Jorge Riechmann (2003) al referirse al *Tsimtsum* de la cábala:

Una de las más hondas y conmovedoras figuras de la autolimitación es la idea (desarrollada por el cabalista judío Isaac Luria) de que Dios, al crear, se limitó a sí mismo. Esta idea —que en hebreo se dice *tsimtsum*— probablemente nace de la experiencia de desarraigo, angustia y exilio que hicieron los judíos españoles al ser expulsados de Sefarad. Según el *tsimtsum*, para que pueda existir un mundo diferente de Dios, éste tiene que haberse retirado, contraído; Dios ha tenido que emprender una limitación de su propia esencia, gracias a la cual surgió a la vez la posibilidad de que existiera un ser diferente de Dios. Dios, de alguna manera, se ha retirado sobre sí mismo para dejarnos lugar, para hacernos sitio en el mundo. Sólo la autolimitación hace posible la alteridad, al dejar espacio para el otro [...]. Sólo quien se autolimita puede dejar existir al otro, y eventualmente cogerle; y sólo en esa actitud de hospitalidad hacia el extraño atisbamos una posibilidad

de civilizar las relaciones sociales en este nuestro maltrecho planeta (Riechman, 2003: 51).

Y existe aún otro elemento que deriva directamente de la limitación: la posibilidad de la libertad y su consecuente unidad con el todo. Esta tesis deriva, desde mi lectura de las raíces goetheanas del pensamiento de Heidegger: “Recordemos, como indica Diego Sánchez Meza, que contra el afán humano de apoderarse de la naturaleza, Goethe propuso otro que mantiene la ‘multiplicidad y riqueza de los fenómenos’ y conserva ‘el saber de la naturaleza’, su ‘experiencia viviente’, su ‘hacer posible que la naturaleza misma se exprese libremente a nosotros y en nosotros’” (Goethe, 2007: XXIX).

Lo cual expresa claramente Goethe:

En la naturaleza viviente no sucede nada que no esté en relación con la totalidad y, si las experiencias se nos aparecen de manera aislada, si debemos considerar a los experimentos sólo como hechos aislados, con esto no se dice que estén aislados en realidad. La pregunta, por tanto, es: ¿Cómo encontramos los lazos que vinculan entre sí estos fenómenos o estos eventos? (Goethe, 2007: 161).

Para Goethe de lo que se trata al estudiar la naturaleza es de “percibir el impulso del espíritu” (Goethe, 2007: 154, n. 4) presente en tal operación. Y no podría ser de otra manera pues como bien indica respecto a la naturaleza: “estamos rodeados y abrazados por ella, incapaces de abandonar sus dominios, incapaces de penetrar más profundamente en ella.”

Los hombres están todos en ella y ella está en todos... Incluso lo más antinatural es naturaleza, la más burda pedantería tiene también algo de su genio. Se obedecen sus leyes aún

cuando se las contradiga; se trabaja con ella aunque se quiera trabajar *contra* ella... Ella lo es todo [...] Me confío a su cuidado. Ella puede hacer conmigo a su capricho; no odiará su obra. No fui yo quién habló de ella; no, lo que es verdadero y lo que es falso, todo lo habló ella. Ella tiene la culpa de todo, de ella es también todo el mérito.¹⁰

Para alcanzar pensar con la claridad que lograron Goethe y Heidegger es menester ese *temple de ánimo* denominado “despertar”, un despertar difícil de alcanzar¹¹ y que implica un acto de ruptura, liberador/separador... y por ende de unión con la totalidad.

10. Versión tomada de Steiner, 1995: 153-154. Ideas que Morin también recupera aunque desde su particular lectura: Estamos en este pequeño planeta, nuestra casa común, perdidos en el cosmos, y tenemos una misión, que es civilizar las relaciones humanas en esta tierra. Las religiones de salvación, las políticas de salvación, decían: “Sed hermanos, porque seremos salvados”. Creo que hoy deberíamos decir: “Seamos hermanos porque estamos perdidos, perdidos en un pequeño planeta suburbial de un sol suburbano de una galaxia periférica de un mundo privado de centro. Ahí estamos, pero tenemos las plantas, los pájaros, las flores, tenemos la diversidad de la vida, las posibilidades de la mente humana. Ése es ahora nuestro único fundamento y nuestra única fuente de recursos posibles” (Morin, 2001: 44, cit. por Riechman, 2003: 58).

11. En el caso particular de Heidegger la locura no estuvo ausente como hemos estudiado Angel Xolocotzi y quien estas líneas transcribe (Xolocotzi 2009: 41-51; Xolocotzi y Tamayo, 2012).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Heidegger

- Heidegger, M (1972): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer.
- _____ (1986): *Desde l'esperienza del pensament (Aus den Erfahrung des Denkens)*, Barcelona: Península.
- _____ (1987): *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Klostermann.
- _____ (1986): *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe B. 27, Freiburger Wintersemester 1928/29)*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (2005): "Mein liebes Seelchen!" *Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915-1970*, München: btb Verlag.

Traducciones en español

- Heidegger, M (1983): *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE.
- _____ (1986): *Desde l'esperienza del pensament (Aus den Erfahrung des Denkens)*, Barcelona: Península.
- _____ (2006): *Meditación*, Bs. As: Biblos.
- _____ (2007): *Conceptos fundamentales de la metafísica, Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2010): *Pensamientos poéticos*, Barcelona: Herder.
- _____ (2003): *Aportes a la filosofía*, Bs. As.: Biblos/

Almagesto.

_____ (1990): *De camino al habla*, Barcelona: Serbal.

_____ (1999): *Introducción a la filosofía* (Trad. Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia.

Literatura secundaria

Arendt, H., (1981): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza editorial, vol.2.

Dufour, D.-R., (1999): *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris: Calmann-Levy.

Fédier, F., (1995): *Regarder Voir*, Paris: Les belles lettres/Archimbaud.

Foucault, M., (2002): *La hermenéutica del sujeto*, México: FCE.

Goethe, J.-W., (2007): *Teoría de la naturaleza*, Madrid: Tecnos.

Holzapfel, C., (2009): "El enlace hombre-mundo. (Exploración filosófico-existencial en la perspectiva de Jaspers)", Chile: *Revista Observaciones Filosóficas* 9.

_____ (2001): "La fiesta del pensamiento" (Programa 285 para la Radio de la Universidad de Chile) Ciclo: El esclarecimiento existencial de Karl Jaspers. Audición: martes 7 de agosto del 2001.

Jaspers, K., (1932): *Philosophie* (2. Band: Existenzerhellung), Berlin: Springer.

_____ (1989): *Introducción a la filosofía*, Barcelona: Círculo de Lectores.

Jonas, H., (1995): *El principio responsabilidad*, Madrid: Herder.

Morin, E., (2001): *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona: Seix Barral.

- Nishitani, K.,(1999): *La religión y la nada*, Barcelona: Siruela.
- Platón, (1981): *Obras completas*, México: Aguilar.
- Riechman, J., (2003): *Una adiós para los astronautas*, Fundación César Manrique, España: Lanzarote.
- Riedel, M., (2002): *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, México: UAM-I/DAAD.
- Sánchez Meca, D., (2007): Estudio preliminar a: Goethe, J. W., *Teoría de la naturaleza*, Madrid: Tecnos.
- Santander, R., (2011): *Técnica planetaria y nihilismo*, México: BUAP.
- Tamayo, L., (2001): *Del síntoma al acto*, México: UAQ/CIDHEM.
- Torralba Roselló, F., (2010): “Hacia una antropología de la vulnerabilidad” *Revista Forma 2*, Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Xolocotzi, A., (2009): *Facetas Heideggerianas*, México: BUAP/Libros de Homero.
- _____ (2012): *Los demonios de Heidegger* (en colaboración con L. Tamayo), Madrid: Trotta.

COLABORADORES

ALBERTO CONSTANTE es profesor del Colegio de Filosofía en la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores, entre sus publicaciones esta *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*.

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ es doctor en Filosofía y licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana. Ha sido profesor-investigador de Tiempo Completo en la Universidad del Claustro de Sor Juana (Ciudad de México) y profesor de Asignatura en algunas otras instituciones de nivel superior. Actualmente se desempeña como profesor de asignatura e investigador para el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, y profesor para la Sección de Filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Miembro 698 Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

HANS-HELMUTH GANDER es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, en donde también se habilitó en 1998. Desde 2003 es profesor de Filosofía en la misma universidad y director del Archivo-Husserl. Desde 2010 se desempeña también como decano de la Facultad de Filosofía. Ha editado diversos textos entre los que se encuentra el volumen 58 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger. Ha sido profesor invi-

tado en múltiples universidades y colabora en diversos comités científicos.

RICARDO GIBU SHIMABUKURO es doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma (2002). En la actualidad se desempeña como profesor investigador en el Colegio de Filosofía y en el Posgrado en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y como Coordinador de la Licenciatura en Filosofía. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Autor de los libros: *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010), Heidegger. *Del sentido a la historia* —en colaboración con Ángel Xolocotzi, Vanessa Huerta y Pável Veraza— (2014).

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFANA realizó estudios de Licenciatura y Posgrado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación recientes son la hermenéutica del Eros y la propuesta de una ética erótica. Su publicación más reciente es *El amor y su singularidad erótica* (Universidad Iberoamericana) y en imprenta se encuentra el trabajo de investigación acerca de los “Prolegómenos para una ética erótica”. Cofundador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, ha publicado en diferentes revistas especializadas y periódicos el pensamiento de Martin Heidegger, siendo autor y coautor de algunos libros dedicados a la comunicación, la ontología, el arte; entre ellos “Hacia una hermenéutica de la técnica” y una introducción al estudio de la obra *Ser y tiempo* titulada “Apuntes acerca de *Ser y tiem-*

po”, dirigida para alumnos de Licenciatura y Posgrado en Filosofía, así como la dictaminación y reseña de libros dedicados a esos temas.

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ es licenciada, maestra y doctoranda por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Administración de Empresas por el ITAM. Ha colaborado en diversos proyectos editoriales como la *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana* y en la traducción al español de algunos textos de Martin Heidegger. Sus artículos publicados versan sobre la idea de *Mitsein* y la praxis aristotélica en Heidegger. Sus investigaciones se centran en la apropiación y reelaboración de conceptos clave de la filosofía que Heidegger realiza antes de la *Kehre*. Ha sido becaria del Conacyt, de la UNAM y del DAAD; desde 2011 realiza una estancia de investigación bajo la dirección del Dr. Hans-Helmuth Gander en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Su proyecto de tesis doctoral, bajo la dirección del Dr. Ángel Xolocotzi, trata sobre los orígenes filosóficos y teológicos del *kairós* en Heidegger.

IGNACIO ROJAS GODINA es licenciado en Filosofía por la BUAP y maestro en filosofía por la UNAM. Actualmente está por concluir sus estudios de doctorado en la UNAM con un proyecto de tesis titulado “La idea de la fenomenología: una confrontación entre la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger”. También imparte clases de filosofía en la Licenciatura en Filosofía en la FFyL de la BUAP, además de ser colaborador en la Maestría en Filosofía de la misma facultad. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y for-

ma parte del comité editorial de la revista de filosofía *La Lámpara de Diógenes*.

RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Maestro en Filosofía (grado obtenido con Mención Honorífica) por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM). Doctor en Filosofía (grado obtenido con Mención Honorífica) por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM). Título de la Tesis: “La pregunta por el ser en el Poema de Parménides: Trayectoria histórico-hermenéutica. Martin Heidegger: contribuciones hermenéuticas: verdad-ser-pensar”. Doctorante en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor titular de la Cátedra de ontología y metafísica de la Universidad Autónoma de Guerrero, México. Algunas Publicaciones: *Otro Parménides: contribuciones hermenéuticas de Martin Heidegger*, en prensa, 2013; *El concepto de metafísica en la obra de Xavier Zubiri*, Eón, México, 2012.

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN es maestro en Filosofía por la UNAM (1992) y doctor en Filosofía por la Universidad de Augsburg, Alemania (2000). Ha publicado diversos artículos y traducciones en revistas especializadas de filosofía y literatura: *Diánoia*, *Signos Filosóficos*, *Analogía*, *Azar*, *La lámpara de Diógenes*, *Solar* y *Perseitas*. Tiene en su haber los libros: *Filosofía del Septentrión* (comp.) (Aldus, 2005), *Heidegger y la ética* (Aldus, 2009) y *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra* (coordinador) (Aldus, 2013). Sus áreas de interés son la ética, la metafísica y la hermenéu-

tica. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2002, Nivel 1; de la Asociación Filosófica Mexicana y de la Sociedad Heideggeriana. Actualmente se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

LUIS TAMAYO PÉREZ es psicoanalista formado en L'École lacanienne de psychanalyse y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Taller de Investigaciones Psicoanalíticas, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. ExPresidente de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos, Coordinador del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable (núcleo Morelos) de la SEMARNAT, Presidente del Consejo Consultivo Estatal para el Desarrollo Sustentable (Morelos). Coordinador de la Unidad de Estudios de la Complejidad del CIDHEM y Director General del Instituto Tecnológico para el Desarrollo Sustentable de México. Autor de los Libros: *La temporalidad del psicoanálisis* (UdeG, 1989), *Del síntoma al acto* (UAQ, 2001), *Del discipulado en la formación del psicoanalista* (ICM, 2004), *La locura ecocida* (Fontamara, 2010), *Los demonios de Heidegger* —en colaboración con Ángel Xolocotzi— (Trotta 2012), y *Aprender a decrecer* (Paradiso, 2014). Fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1984 a 2002) y actualmente lo es del Posgrado en Filosofía del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

COLABORADORES

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde funge también como Coordinador de la Maestría en Filosofía, del Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” y Director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid–Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples Comités Científicos como el del Heidegger-Jahrbuch. Actualmente es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger así como once libros coordinados y otros nueve de su autoría.

ÍNDICE

Presentación, 7

Seguridad y sentimiento de seguridad. Anotaciones ético-antropológicas para la apertura de nuestra situación actual, 9

HANS-HELMUTH GANDER

Elementos schelerianos en el *Kriegsnotsemester* (1919) de Heidegger, 25

RICARDO GIBU SHIMABUKURO

Los templos de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar, 51

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

La “indiferencia modal” en *Ser y tiempo*. Una propuesta de lectura modal-ontológica a la luz del negativismo, 69

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ

Thaumazein y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre los orígenes del filosofar, 117

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

Afectividad y Comunidad: Algunas consideraciones a partir de Heidegger, 145

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Hacia una ontología de la pasión, 163

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO Y V.

El fundar, el ser y temple fundamental en el *Poema* de Parménides. La lectura de Heidegger, 187

RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA

La angustia y la disposición afectiva fundamental del otro comienzo. Un breve recorrido por *Ser y tiempo* y *los Aportes a la Filosofía*, 213

LUIS CÉSAR SANTISTEBAN

A propósito del “¿Hay aún hoy tierra natal (*Heimat*)?”, 235

ALBERTO CONSTANTE

El despertar: un temple de ánimo fundamental, 249

LUIS TAMAYO

Colaboradores, 269

Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad, se terminó de imprimir en Casa Aldo Manuzio, S. de R.L. de C.V., División del Norte 1354-201, Letrán Valle, C.P. 03650, Ciudad de México, en abril de 2016. El tiraje consta de 1000 ejemplares.