



**Universidad Autónoma de Querétaro**  
**Facultad de Filosofía**  
**Licenciatura en filosofía**

Cotidianidad fundamental. La resonancia esencial de la angustia y el aburrimiento  
en el pensamiento de Martin Heidegger

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

**Presenta:**

José Francisco Ramírez Olvera

**Dirigido por:**

Dr. Mauricio Ávila Barba

Querétaro, Qro.,  
05 de febrero del 2020  
México

## Agradecimientos

A mi madre y padre, Adela Olvera y Francisco Ramírez, por todo el apoyo y comprensión; por todo el tiempo en que estuvieron conmigo siempre dispuestos, incondicionalmente, para entregar su confianza y cariño, en la forma que fuese. Siempre, gracias.

A mis hermanas, Giovanna y Viviana, por escucharme y aguantar mis charlas, pocas, es verdad, pero donde siempre quise compartir lo que, en ese momento, consideraba interesante. Por todo el apoyo, en lo que necesitase. Por todo el cariño y comprensión, no puedo sino agradecer.

Al Doctor Mauricio Ávila Barba, por la formación durante mi camino en la Licenciatura y por el tiempo dedicado en la guía y elaboración de la presente tesis; también por brindarme un espacio de trabajo durante los últimos meses. Por su insistente interés por seguir con paso presuroso, pero dedicado y riguroso, en mi camino de formación filosófica.

A Karla Helena Rodríguez Ramírez, maestra, colega y, sobre todo, amiga, agradezco especial y profundamente por marcar mi camino en la filosofía; por compartir aquello que, sabemos, no podría describirse de mejor manera sino como un “agradecimiento pensante”. Agradezco por escucharme, siempre y en cualquier circunstancia; por cada plática, por cada café y cerveza, por cada libro, por el tiempo de lectura, por cada proyecto que tuve la fortuna de compartir contigo. Por todo lo que, en tu disposición, ofreciste en gesto de apoyo, lo agradezco. El camino sigue, siempre lo es así, por lo que, de ante mano, agradezco ser parte de dicho camino, en la forma que fuese.

A mis amigos, Carlos, Chucho, Diego, Fannie, por cada momento juntos durante la Licenciatura; por cada congreso, por cada charla, por cada clase compartida, Por todo lo que aprendí y admiro de cada uno de ustedes. No suelo mantener amistades, pero sé que, a ustedes, los tendré siempre de un modo u otro.

A quien ha sido mi alegría desde los últimos meses, gracias. Estoy contigo, mi compañera...

## Resumen

Los presentes capítulos se pretenden mostrar como pasos, cada uno, de un camino que siempre se presenta en un carácter adveniente; se trata del camino inaugurado desde los albores mismos del pensar filosófico, y que Martin Heidegger, como sabemos, nombra como el camino del pensar. Todos los pasos se encaminan en un esfuerzo por alcanzar vislumbrar, mínimamente, un horizonte originario de sentido para con el ser. Es el camino hacia una experiencia fundamental en la que el ser es dado en su originariedad, es decir: en su sentido a-bismal en cuanto no-fundamento representador de lo ente en general –así como fue comprendido en la tradición metafísica. Para encaminarnos, nuestra propuesta es mostrar dicho carácter originario del ser desde el acaecer de lo que el filósofo de Friburgo llama ‘temples de ánimo fundamentales’ (*Grundstimmungen*), y en nuestro caso específico, desde la angustia (*Angst*) y el aburrimiento (*Langeweile*).

Ambos temples son señalados como fundamentales precisamente porque en su templeamiento se libra un acceso ontológico para con el ser; esto es, se despliega un horizonte de sentido originario donde el ser no es dado en cuanto fundamento, sino como no-fundamento, como a-bismo. La angustia y el aburrimiento, dicho sucintamente, dejan por sentado que el ser no es algo así como un fundamento, y esto porque en ellos lo que se despliega, en cuanto experiencia fundamental del ser, es la nada y el tiempo, respectivamente. El ser es dado, así, en su sentido originario; precipitando un rompimiento con la comprensión dominante durante la metafísica tradicional respecto al ser y, al mismo tiempo, posibilitando un re-planteo radical de la pregunta por el sentido del ser.

Lo no-tratado del ser –la nada y el tiempo– de pronto encuentra camino para ser pensado, y ese camino nos es dado desde los temples de ánimo fundamentales señalados. El modo de aproximación hacia la experiencia fundamental de la angustia y el aburrimiento, la podemos describir como la guía proporcionada por una resonancia esencial y latente que, particularmente, nombramos ‘cotidianidad fundamental’.

Con la ‘cotidianidad fundamental’, en pocas palabras, queremos mostrar precisamente que dichos temples de ánimo se mantienen en la existencia cotidiana siempre en una suerte de estado de latencia, de resonancia esencial, que aguarda en lo profundo del ser del hombre –del *Dasein*, como prefiere decir Heidegger. De este modo, nuestra puesta en juego radica entonces en los siguiente:

mostrar cómo la tarea por acceder al ámbito originario del ser, donde es dado en su carácter abismal, se posibilita y encuentra camino desde la propia existencia cotidiana; desde la 'cotidianidad fundamental' del *Dasein*, en la que, decimos, se resguarda latentemente la resonancia esencial de la angustia y el aburrimiento, siempre por despertar de semejante estado y desplegar, así, ese horizonte originario de sentido para con el ser.

**Palabras clave:** cotidianidad, angustia, aburrimiento, ser, temple de ánimo

Dirección General de Bibliotecas UAQ

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1. Comienzo y ocaso de la razón: la vuelta a la cotidianidad</b> .....	11
1.1 Introducción .....	11
1.2 Impulso a la verdad: comienzo y ocaso de la razón en el pensamiento nietzscheano	14
1.3 Vuelta a la cotidianidad a partir de la sentencia “Dios ha muerto” .....	20
<b>Capítulo 2. Martin Heidegger: la tarea de la ontología fundamental</b> .....	26
2.1 Introducción .....	26
2.2 El olvido de la pregunta y la ‘incomprensión’ de lo dicho por ‘ser’ .....	29
2.3 Replanteo de la pregunta. Del qué del ser al sentido del ser.....	33
2.4 El Da-sein como ámbito de apertura y la tarea de interrogación por su ser desde la existencia cotidiana .....	40
<b>Capítulo 3. Cotidianidad y Aperturidad comprensora</b> .....	49
3.1 Introducción .....	49
3.2 Cotidianidad: ámbito de tematización y normalidad del existir.....	52
3.2 La disposición afectiva y la comprensión como modos ‘cooriginarios’ de la aperturidad (Ahí) del <i>Dasein</i> .....	60
a) Disposición afectiva [ <i>Befindlichkeit</i> ]. El <i>Dasein</i> como existencia templada y la apertura de mundo.....	60
b) Comprensión [ <i>Verstehen</i> ]. El <i>Dasein</i> como existencia templada que comprende lo abierto del mundo.....	67
3.3 De camino al acontecer fundamental de los temples de ánimo .....	70
<b>Capítulo 4. Angustia y aburrimiento: un horizonte de sentido para la comprensión del ser</b> .....	74
4.1 Introducción .....	74
4.2 En el camino de la angustia: la nada del ser y la inhospitalidad del mundo .....	77
4.3 En el camino del aburrimiento: la nada del tiempo y la indiferencia del mundo.....	93
4.4. Una cotidianidad fundamental: la resonancia esencial y latente de los temples de ánimo fundamentales .....	121
<b>Conclusión</b> .....	126
<b>Bibliografía</b> .....	136

## Introducción

*Encaminarse hacia una estrella: sólo eso*

Martin Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*

El pensamiento de Martin Heidegger se enmarca sin duda dentro de la larga historia de la metafísica occidental, pero no para su preservación, para su seguimiento al modo en que en ella se ha tratado, sabemos, la cuestión sobre el ser. Por el contrario, el pensar de Heidegger pretende sobre todo ‘destruir’ la historia de la metafísica. Se trata de una tarea de demolición interna; labor que, sin duda, podemos describir como un lento proceso de derrumbe, de resquebrajamiento de la historia de la metafísica desde y a través desde ella misma. Por eso el pensar de Heidegger se dirige siempre hacia la misma cosa: el ser –así como cuando uno mantiene la vista en el cielo, durante la noche, en busca de la misma estrella.

El ser, en tanto cuestión primera y última de la metafísica –y que para el filósofo de Friburgo representa no otra cosa sino toda la historia de la filosofía en cuanto tal–, terminó muy pronto de ser comprendido en todo su misterio; entendiendo por esto su carácter acaecedor, es decir, donde el ser se muestra y se retrae, simultáneamente, en favor de la comparecencia de lo ente, dejando ser al ente en la medida precisa en que acontece dicho juego de mostración y ocultación. Se trata de la cuestión de la así llamada ‘diferencia ontológica’ entre ser y ente, misma que el propio Heidegger acusa de no ser pensada durante la metafísica tradicional; precipitando, así, el olvido de dicha diferencia: el ser.

De modo tal que, sabemos, todo el esfuerzo desde lo escrito en *Ser y tiempo* estriba no más que en el planteamiento de la pregunta por el ser. Se trata del planteamiento definitivo, de la re-elaboración de la pregunta por el ser; donde lo buscado en la pregunta permita el encuentro de nuevos horizontes en los cuales explorar, nuevos caminos por recorrer, ya que, propone Heidegger, no se trata de preguntar por el ‘qué’ del ser, como lo hiciese la metafísica tradicional, sino por el ‘sentido’ del ser. Es por esto que lo dicho por el filósofo de Friburgo no es, digamos, una repetición de orden arbitrario para con la cuestión del ser. No se trata solamente de plantear otra pregunta

más, sino la primera y última, esto es, aquella que permita la comprensión del ser en su sentido originario.

De otro modo, podemos decir que lo buscado en el preguntar de Heidegger adquiere el tono de poder acceder al ámbito o, si se quiere, al horizonte de sentido en el que el ser acaece; dejando mostrar lo que puede ser descrito de buena manera como el des-fondo originario en el que el ser se esencia. ¿Qué es esto? Podemos indicarlo sucintamente: se trata de la nada y el tiempo. La metafísica tradicional compuso la comprensión del ser desde un ámbito en el que se encontraba ya siempre presente; en la medida precisa en que, con dicha presencia, el ser fungía en tanto fundamento de la realidad, de todo lo ente en su conjunto. El ser devino en fundamento. Es por esto que, para Heidegger, se imposibilita la tarea por comprenderlo en su carácter acaecedor si se sigue el modo de la tradición. En otras palabras, el misterio del ser, el juego de mostración y retracción, es impensable desde el ámbito de la mera presencia, como el que, sin duda con sus muy distintos modos, rige en la metafísica tradicional.

Así es como el maestro de la Selva Negra busca el ámbito desde el cual la pregunta por el ser encuentre camino por delante, para comprenderlo en su sentido originario; y lo encuentra precisamente en aquello que, dice, representa lo ‘no-tratado’ del ser durante la metafísica tradicional: la nada y el tiempo. El rasgo no ‘entitativo’ de éstos –la nada y el tiempo– permite la comprensión del ser en cuanto no fundamento, es decir, en tanto des-fondo o a-bismo. Por eso es que el pensar de Heidegger, como la imagen descrita de la estrella, tiene que encaminarse con el ánimo preciso que le permita y, también, le conceda la entrada, el acceso, a dicho ámbito de acaecimiento del ser. Se trata de encaminarse al ámbito más originario en que el ser se abre en su comprensibilidad, donde su preguntar encuentre el misterio que de suyo de le pertenece; es la tarea por librar camino, desbrozarlo, para “despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta” (Heidegger, 2012, p. 21).

Lo importante, en cuanto tal, no radica en el camino que uno podría previamente visualizar en virtud de llegar al lugar deseado; lo importante, digamos, es la cosa hacia la cual uno se encamina, es el impulso que irradia la cosa buscada y, en semejante estado, lanza una suerte de encomienda para ser atendida. Lo mismo, o muy estrechamente parecido, ocurre en el pensamiento de Heidegger. Él describe el pensar –su pensar, al fin de cuentas– siempre en el sentido de un camino,

de un ponerse en camino, donde el sendero no está trazado previamente, no podría estarlo, sino que se deja guiar por la cosa buscada, esto es, por un solo pensamiento: el ser. Es pues el camino ‘hacia una estrella’.

¿Cómo encaminarnos hacia su rumbo? ¿De dónde, siguiendo lo dicho por el maestro de Friburgo, es que recibimos la guía para el camino hacia la estrella? ¿O es acaso una tarea que, al fin, no es más que un camino errante? En una anotación de los *Cuadernos Negros*, Heidegger escribe que “Los caminos primordiales son extravíos. Arriesgarse al extravío consume la admisión del espacio que esos extravíos intentan instaurar. Los caminos, si son primordiales, tienen que ser *caminados*: sólo los caminos habituales se dejan pasar revista” (2017, p. 184). Por lo que, si hacemos caso, podemos indicar entonces que el camino buscado poco puede ser anticipado, o no al menos de manera completamente segura y precisa para con lo que, en cada caso, uno pretende encaminarse; el mayor de los esfuerzos, digamos, radica sencillamente en dejarse guiar por la cosa buscada, casi como si se tratase de una encomienda que espera por ser recibida y correspondida de algún modo.

Sin temor al extravío, lo que invita Heidegger, dicho sucintamente, es dejarse guiar por el ser, por lo que se busca; y esto en virtud precisa de ponernos en camino para el planteamiento de la pregunta por su sentido, el más originario y radical. Así que la guía inaugurada por aquello buscado en la pregunta por el ser, conforme a lo dicho, debe ser también originaria y radical; una guía que nos haga señas de un camino donde, por doquier, se escuche alguna especie de resonancia esencial, como una voz que, precisamente en su escucha, nos vaya orientando por un camino nunca antes transitado.

Para Heidegger, los intentos por parte de la tradición metafísica no sólo andan por caminos errantes al comprender al ser en cuanto fundamento –olvidando su carácter acaecedor–, sino también respecto al modo en que pretenden acceder al ser mismo; es decir, por medio de un esfuerzo de la razón. Lo que se denota en la larga historia de la metafísica, entre otras cosas, es que la razón queda seriamente muy corta al tiempo de querer abarcar la profunda amplitud del ser; la búsqueda de ese ámbito en el que el ser se abre, acaeciendo en su sentido originario, para nada que tiene que estar dirigida por el dictado de la razón. ¿Entonces por dónde encaminarnos? ¿Qué acaso no es la razón el móvil pensante de lo que, hasta hoy, se conoce y conocemos por filosofía? ¿O no es que, contrariamente a lo establecido en la tradición, existe un acceso más abierto para con el ser?

Sin duda que, si se habla siguiendo la norma y el consenso común marcado por la tradición metafísica, la filosofía se caracteriza no sólo como algo que está en plena comunión con la razón, sino que ella misma es “la verdadera administradora de la razón” (Heidegger, 2004, p. 31). Pero para Heidegger, dicho consenso no podría ser menos que precipitado; en la medida en que, si bien es correcto decir que la filosofía es un ejercicio del pensamiento, no por ello el ámbito predilecto para desplegar dicho pensar es el racional, esto es adelantar demasiado las cosas. La identificación de la filosofía con el ámbito de la razón es sin duda dominante desde la milenaria tradición metafísica, y es precisamente con lo que el filósofo de Friburgo se confronta en pos de la tarea por repensar la pregunta por el ser (Gibu & Xolocotzi, 2016, p. 7), ya que dicha confrontación se mueve, también, en el marco de la destrucción de la historia de la metafísica.

Hay un ámbito más originario para con el ser; uno donde su acaecer es recibido en su radicalidad, en su despliegue, y sin pasar, además, por el filtro teórico del pensamiento racional –siempre aglutinante y siempre petrificador: levantador de monumentos de la razón que, olvidando el carácter acaecedor, comprende al ser en cuanto fundamento siempre presente. Se trata pues del ámbito afectivo, aquel donde se mueve aquello que cotidianamente conocemos por temple de ánimo<sup>1</sup> (*Stimmungen*). Es el ámbito donde día con día decimos, en nuestra simple existencia cotidiana, que nos ‘encontramos’ de determinada manera, es decir, en determinado temple de ánimo que, por decir así, configura toda nuestra relación y comportamiento con el mundo y los otros –y también con uno mismo, desde luego.

Heidegger desconfía de que sea la razón, en exclusiva, el ámbito o, si se quiere, el conducto por el cual lograr acceder a la comprensión del ser, y señala, por el contrario, que “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” (2010, p. 17). Dicho de otro modo, lo que indica el filósofo de Friburgo con la cita anterior es que la razón se queda muy corta frente al poder de apertura de los temples de ánimo; esto en la medida en que

---

<sup>1</sup> En la presente investigación, la traducción de la obra *Ser y tiempo* de la que haremos uso será la de Jorge Eduardo Rivera, quien, como sabemos, tradujo *Stimmung* como ‘estado de ánimo’, y que es, además, la traducción más habitual para dicha palabra alemana. Nosotros, en cambio, cuando se hable de *Stimmung* –y todo lo referente al respecto en la obra de Heidegger– preferiremos la traducción de *Stimmung* como ‘temple de ánimo’, como se encuentra, por ejemplo, en las traducciones de Ángel Xolocotzi. Esto en virtud, además de la preferencia personal, de que consideramos que en español la palabra ‘temple’ muestra precisamente que se trata de cierto ánimo que da consistencia (da temple) al ser del *Dasein*.

el pensamiento racional busca siempre ser esclarecedor, pero en su claridad termina por ofuscar aquello que en principio buscaba comprender.

De modo tal que, si de lo que se trata es de acceder al ámbito en que el ser acaece –encaminarnos hacia dicho ámbito originario en el que es posible el replanteo de la pregunta por el ser–, se requiere, sobre todo, no ofuscar con la claridad de la razón el misterio del ser; y, en lugar de ello, se trata más bien de saber corresponder al modo en que el ser acaece en semejante misterio. Por eso Heidegger encuentra en los temples de ánimo el camino oportuno: se trata del camino donde, precisamente, escuchamos un resonar, una voz silenciosa, que en cada paso pareciese que se nos ofrece una guía hacia la experiencia fundamental del ser: su acaecer más originario. Sin duda que se trata de un camino jamás recorrido durante la tradición metafísica –la consideración para con el ámbito afectivo, en su gran mayoría, no fue menos que un asunto de orden meramente secundario, nunca demasiado digno–, por lo que representa una tarea verdaderamente novedosa la propuesta por Heidegger, es decir, lograr acceder al ámbito originario del ser desde y a través de los temples de ánimo (Gibu & Xolocotzi, 2016, p. 7).

Sin embargo, no cualquier templo de ánimo cuenta, por decirlo de algún modo, con el privilegio de librar un camino hacia la experiencia fundamental del ser, sino sólo aquellos que el propio filósofo de Friburgo nombra como temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*). Se trata de temples fundamentales en la precisa medida en que libran acceso al no-fundamento del ser, es la noticia que es revelada en su templamiento: el des-fondo originario del ser. Para el cometido descrito –acceder al ámbito en que el ser acaece, en su sentido más originario y radical, es decir, desde la nada y el tiempo, posibilitando así la tarea por repensar la pregunta por el ser, devolverle su misterio–, Heidegger pone en cuestión dos temples de ánimo fundamentales: la angustia y el aburrimiento<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No exclusivamente, desde luego. Como es sabido, durante el camino filosófico de Heidegger se sumaron otros temples de ánimo fundamentales, y que fueron tematizados en su respectivo momento, como es el caso de la serenidad y la retención. En la presente investigación, y quiero decir en su gran mayoría, jugaremos un poco con el modo en que dentro del pensar heideggeriano aparecen la angustia y el aburrimiento, ya que, desde luego, estos temples fundamentales fueron tematizados principalmente en el marco de la ontología fundamental y no tanto así en el pensar ontohistórico. Pero nos sumamos en la consideración de que no existe algo así como un Heidegger I y Heidegger II, y sí más bien un Heidegger que se mantuvo siempre en dirección hacia la cosa del pensar, el ser, y en el camino, como es de esperarse en todo camino, ocurrieron virajes y vueltas. Por lo que en la investigación realizamos una lectura entrelazada entre ambos caminos del pensar heideggeriano –tomando consideraciones de un camino para comprender al otro, y viceversa–, guardando sin duda las necesarias precauciones interpretativas entre una y otra lectura.

En la angustia, lo mostrado es la nada inherente al ser; y en el aburrimiento, lo mostrado es el sentido temporal del ser. Lo que quiere decir, en pocas palabras, que lo no-tratado del ser durante la metafísica tradicional es entonces posible de ser pensado desde el camino de los temples de ánimo fundamentales. Ese es el camino propuesto por el maestro de la Selva Negra; se trata del camino que, sin duda podemos señalar, nos conduce hacia la estrella del pensar: el ser. Seguir pues el camino de la afectividad, acorde al templamiento de la angustia y el aburrimiento, expresa en su totalidad el rasgo ontológico que Heidegger pretende resaltar al momento en que se habla de temples de ánimo fundamentales; esto porque, en ellos, se logra acceder precisamente al ámbito ontológico de comparecencia del ser –en contraposición, o en diferencia, con los temples no fundamentales, que, sucintamente, no abren el ámbito ontológico y sí más bien óptico, es decir, donde lo que comparece es sólo lo ente (Xolocotzi, 2011, p. 78).

Así, el camino es un acceso. Lo dicho en estas páginas, siguiendo el pensar de Heidegger, nos encamina hacia el encuentro de una experiencia fundamental, una en la que el ser es dado en su sentido más originario, más a-bismal. La pregunta por el ser, aquella que inaugura lo que hoy día conocemos por filosofía, reencuentra su misterio, o puede en todo caso reencontrarlo, desde el ámbito afectivo; la toma en consideración o, si se quiere, la puesta en juego de la angustia y el aburrimiento, en cuanto temples de ánimo fundamentales destacados, nos concede dicho acceso ontológico. Este es el camino propuesto, pero ¿cómo tratar de aproximarnos? ¿Cómo poner en juego la experiencia fundamental que se despliega en temples como la angustia y el aburrimiento?

Para ello, y en lo que da nombre al todo de la tesis, proponemos aproximarnos al acaecer de la angustia y el aburrimiento desde aquello que nombramos ‘cotidianidad fundamental’. Siempre y cuando entendamos por esto no otra cosa sino la resonancia esencial y latente en la que se mantienen temples de ánimo fundamentales, como la angustia y el aburrimiento, en la existencia cotidiana del *Dasein*, siempre aguardando en la más desapercibida cotidianidad; y que en cualquier momento pueden despertar de su estado de resonancia latente y propiciar la experiencia fundamental buscada, esto es, aquella en la que el ser es dado en su sentido originario y a-bismal.

Este modo de aproximación es más bien sencillo, y responde al simple interés por revitalizar otro de los ámbitos olvidados, o no muy considerados, en la tradición metafísica, a saber: la cotidianidad. El ámbito de lo cotidiano no se encuentra dentro de las grandes cuestiones y

problemáticas filosóficas, o no en aquellas que pueden ser consideradas como de ‘primer orden’ – podríamos decir que, al igual que con la afectividad, la cuestión de lo cotidiano, del entramado cotidiano de la existencia, es más bien un plano secundario dentro de la tradición filosófica. Sin embargo, si entendemos la cotidianidad, según lo dicho por Heidegger en *Ser y tiempo* (2012), como “a *aquel* modo de existir en el que el Dasein se mantiene «todos los días» [...] un determinado *cómo* de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida” (§71), no es desbaratado pensar que algo seguramente fundamental debe ocurrir en dicho modo de existencia; y tendría que serlo, pues se trata del modo permanente en el que se vive en el mundo, durante todos y cada uno de los días.

Dicho en otras palabras: si se tendría que señalar un ámbito en el que todos, o la gran mayoría, nos deberíamos de sentir minimamente incumbidos, algo donde muy difícilmente podríamos decir que no estamos involucrados de algún modo, es sin duda el de lo cotidiano. Se trata de la simple y gratuita condición de que se existe en el mundo; y si bien, como leemos desde *Ser y tiempo*, el ámbito cotidiano representa para el *Dasein* el modo en que su existencia no es asumida en propiedad, en tanto preocupación por su propio ser –lo que es señalado por Heidegger como el estado de ‘caída’ del *Dasein* en el mundo–, la cotidianidad es, aún así, una “forma de ser decisiva del *Dasein* –decisiva solamente desde el punto de vista ontológico fundamental” (Heidegger, 2013, p. 201).

Por eso es que nosotros proponemos aproximarnos desde el ámbito cotidiano; tan decisivo es para nosotros, así como para Heidegger, que entrevemos un rasgo fundamental en dicho modo de la existencia –y tal vez no muy explorado, o al menos eso consideramos. Muy con pesar de que sea la cotidianidad un modo de existencia impropio para el *Dasein*, donde se encuentra ‘caído’ en el ajetreo y tumulto del vaivén tranquilizador del mundo, como en una suerte de ‘alienación’, precisamente allí, es decir, en la más acostumbrada y desapercibida cotidianidad, se resguarda latentemente una resonancia esencial: aquella que se erige desde los temples de ánimo fundamentales, y especialmente para nosotros, en la angustia y el aburrimiento.

Este será nuestro modo de encaminarnos hacia la experiencia fundamental del ser. El acaecer de la angustia y el aburrimiento, al momento en que despiertan de su estado de latencia, de resonancia esencial, permitirá la mostración de un horizonte originario de sentido; uno donde el ser se da en

un carácter de a-bismo: como nada y como tiempo. Nuestro modo de aproximación desde lo que nombramos ‘cotidianidad fundamental’, nos libraré pues el acceso buscado según lo descrito por el filósofo de la Selva Negra, es decir, un acceso ontológico para la mostración originaria del ser; y donde la pregunta por el ser pueda en todo caso re-encontrar su misterio y, también, su valía para la existencia cotidiana, ya que precisamente se mostrará como algo que se revela desde la cotidianidad misma, sólo que modificada, develada en su carácter decisivo y fundamental. Esta es, dicho en su panorámica, nuestra puesta en juego, así que, en lo que sigue, perfilémos el camino por seguir en la presente investigación.

En el primer capítulo, abordaremos con mayor detalle el pretexto para regresar al ámbito de lo cotidiano, así como al de la afectividad. Para ello nos ceñiremos al pensamiento nietzscheano, precisamente, al considerarlo como ese gran momento de quiebre para con la metafísica tradicional y de posibilidad para encontrar o, tal vez, re-encontrar caminos de labor para la filosofía jamás transitados. Esto en virtud de que la desconfianza de Nietzsche respecto al mero orden racional, que ha levantado todo un monumento de verdades eternas –el así llamado mundo suprasensible–, radica en el fútil olvido de la vida, de lo que es vivido en la existencia y en el desprecio de lo efectivamente real, y que nosotros interpretamos sencillamente como lo cotidiano. Por eso encontramos en el pensamiento del filósofo de Basilea ese gran acontecimiento de ruptura para con la metafísica y que, además, libra el camino para poder re-pensar la diferencia ontológica entre ser y ente tomando como punto de partida la cotidianidad, lo cual, desde luego, ya no es labor suya, sino de Heidegger. Pero digamos que se trata del momento previo, de un paso necesario.

En el segundo capítulo, precisaremos la tarea de la ontología fundamental, es decir, la reelaboración de la pregunta por el ser. Consideraremos, desde luego, los móviles que precipitaron el olvido de dicha pregunta según lo escrito por Heidegger en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, así como el modo en que la pregunta por el ser tendría ahora que ser planteada en cuanto tal. En función de ello, se tratará la triple estructura que conforma toda pregunta –lo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*], lo preguntado [*das Erfragte*] y el interrogado [*ein Befragtes*]–, para de ese modo comprender el desplazamiento de la pregunta por el ser que propone el filósofo de Friburgo, esto es, donde se deja de preguntar por el ‘qué’ y, en su lugar, se pregunta por el ‘sentido’ del ser. Dicho viraje en el modo de preguntar, permitirá mostrar que la cotidianidad del *Dasein* representa el horizonte donde se juega la tarea de la ontología fundamental, y que será aquello que

Heidegger nombra como ‘analítica existencial’ del *Dasein*, donde éste es considerado precisamente como ese ámbito de apertura donde el ser se hace accesible para su comprensión.

En el tercer capítulo, esclareceremos con mayor detenimiento el modo en que, para nosotros, la cotidianidad representa el punto de partida del pensar heideggeriano; y esto al abordar dicho horizonte desde dos perspectivas o elementos que dan crédito de nuestra consideración, a saber, la cotidianidad en tanto ‘ámbito privilegiado de tematización’ y en tanto ‘normalidad del existir’. Dicho detenimiento en la cotidianidad, nos libraré paso para abordar los dos modos señalados por Heidegger de la aperturidad del *Dasein*: la disposición afectiva y la comprensión –donde se mostrará que en todo temple de ánimo se efectúa una ‘apertura comprensora’, es decir, una apertura que dispone afectivamente al *Dasein* y permite al mismo tiempo la comprensión de aquello que es abierto en la apertura (el ser de lo ente). Con dicho análisis quedará por sentado que la afectividad es el camino o, si se quiere, el acceso para el acaecer originario del ser, por lo que, en un último apartado del capítulo, nos encaminaremos hacia la experiencia de los templos de ánimo fundamentales, abriendo el paso para ponernos en el camino de la angustia y el aburrimiento.

En el cuarto capítulo, nos pondremos en el camino de la angustia y el aburrimiento; buscando siempre tematizarlos de forma que mostremos el modo en que el ser se abre comprensoramente en su sentido originario. Para dicho cometido, perfilaremos el modo de aproximación siempre tratando de resaltar el estado de resonancia esencial y latente en el que se encuentran la angustia y el aburrimiento en la existencia del *Dasein* –como si se tratase de una voz que señala la encomienda para recibir el misterio del ser, que habla susurrando siempre desde la cotidianidad del *Dasein* en espera constante para ser co-rrespondida mediante un acto de escucha esencial. Todo esto para constatar ciertos elementos que den crédito para aquello que nombramos ‘cotidianidad fundamental’.

Al final, la aproximación así descrita nos permitirá re-pensar la pregunta por el sentido del ser desde aquello desvelado en la angustia y el aburrimiento: la nada y el tiempo. Aquello no-tratado en la metafísica tradicional, según lo dicho por Heidegger, de pronto hallará camino para que sea pensado. De otro modo, lo que esperamos incitar para que sea pensado o, tal vez, para que sea puesto en cuestión, no es otra cosa sino el misterio del ser; no es desde luego una conclusión propiamente dicha, o no al menos si lo que se entiende por ello es una resolución de la cosa pensada

durante toda la tesis. Antes bien, y como leemos en el epígrafe, de lo único que se trata es de encaminarnos hacia una estrella: el ser. Esperando disponer de nuevo su repercusión y su misterio para con el pensar, siempre y cuando hagamos el intento por mostrar su sentido más originario y radical, es decir, como el más desfondado a-bismo.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

## Capítulo 1. Comienzo y ocaso de la razón: la vuelta a la cotidianidad

*A la siembra le precede el arado. Se trata de desbrozar un campo que debido al predominio inevitable de la tierra de la metafísica tuvo que permanecer desconocido [...] Se trata de emprender la primera marcha hacia ese campo. Existen muchos caminos de labor todavía ignorados.*

Martin Heidegger, *Caminos de bosque*

### 1.1 Introducción

Patente resulta en general, o al menos es una opinión bien arraigada, que la filosofía se presenta como una puesta a prueba del pensar, y que el ámbito predilecto en cual se lleva a cabo esto mismo es lo así llamado ‘racional’. Tanto así que, palabras más palabras menos, la filosofía se dice siempre que es un asunto de la ‘razón’ (Heidegger, 2004, p. 31); más de acuerdo unos que otros respecto a esto último, empero, es cosa correcta presentar al pensar filosófico en esa vecindad para con lo racional. El problema se presenta, no obstante, al tiempo en que deviene pauta exclusiva – y excluyente para peor– cuando se desdeña al mismo pensar filosófico en momentos en los cuales éste vuelve la mirada no ya a ese ámbito de ‘asuntos de la razón’, sino a otro horizonte, más próximo y vivido, de lo que bien podríamos llamar ‘lo cotidiano’.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Y este tipo de desaires no sólo ocurren dentro del *corpus* filosófico con lo cotidiano, ya que encontramos casos en los cuales de manera exagerada y unilateral hasta corrientes filosóficas bien arraigadas y con una importancia por demás asentada han sido blanco de desprecio y descalificación ‘así nomás’. Uno de los últimos casos de esta índole, y con considerable resueno, es el que involucra al filósofo y físico argentino Mario Bunge. En una entrevista publicada en el año 2008 por el periódico español *El País*, Bunge expresa su rechazo a las pseudociencias y a las filosofías como el existencialismo y la hermenéutica. No obstante, lo que resulta preocupante y para pensarse son sus palabras respecto a la filosofía y la persona misma de Martin Heidegger, pues para el argentino éste último no es más que un esquizofrénico. Leemos sus declaraciones: “Heidegger tiene todo un libro sobre *El ser y el tiempo*. ¿Y qué dice sobre el ser? “El ser es ello mismo”. ¿Qué significa? ¡Nada! Pero la gente como no lo entiende piensa que debe ser algo muy profundo. Vea cómo define el tiempo: “Es la maduración de la temporalidad”. ¿Qué significa eso? Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. Se llama esquizofrenia. Es un desorden típico del esquizofrénico avanzado” (Vidal-Folch, 2008). Este tipo de juicios están bien presentes no sólo en entrevistas o textos –pues otro ejemplo que podemos hacer mención es el de Rudolf Carnap, quien, en *Filosofía y sintaxis lógica*, recupera algunos pasajes de la obra de Heidegger y, mediante un ‘análisis lógico del lenguaje’, los reduce al ‘absurdo’ y los hace parecer que, para decirlo más coloquial, no tienen sencillamente ‘pies ni cabeza’– sino también, y me atrevo a señalar, dentro del propio ámbito académico de la filosofía en el que me encuentro inmerso hoy día. Situaciones como las mencionadas las considero de manera sincera como posturas que yerran en la interpretación misma de dicha filosofía, pues si bien es verdad que la obra de Heidegger es compleja en su lectura y en sus tematizaciones, lo que se olvida es que el punto de partida de la misma no es otro que la cotidianidad. Baste como muestra de lo anterior las siguientes

No es de sorprender que encontremos ciertas reticencias cuando la filosofía se empeña por acercarse y preocuparse por hablar de cuestiones, digamos, ‘vulgares’<sup>4</sup>. El arraigo de considerar al pensar filosófico como hermandado a la razón y sólo a la razón, conllevó casi inevitablemente al olvido y ocultación de otros ámbitos u horizontes para con los cuales la filosofía tendría caminos –y los tiene– por andar y decir algo al respecto.

Quiero decir, si la filosofía ha sido identificada desde sus propios albores con lo racional, todo aquello que se mueva fuera de dicho ámbito, como lo cotidiano, en consecuencia, quedaría opuestamente considerado como cosa ‘irracional’. De ahí que tratar, por ejemplo, de cuestiones que versen sobre sentimientos o afecciones –cosas tan cotidianas y vividas día a día– sean vistas con ojos desdeñosos. Pues no son un terreno firme y sí más bien veleidoso para con las pretensiones de ‘racionalizar’ o ‘dar un orden’ a todos los ámbitos y expresiones del ser del hombre.

De tal modo, la filosofía occidental pugnará por que sea ‘la razón’ quien ordene –con su *lumen naturale*– esas esferas veleidosas de la existencia del hombre (Gibu & Xolocotzi, 2016, pp. 52-53), y esto siempre en pos de ganar la así llamada ‘objetividad’ para con el mismo ejercicio filosófico, que, como es sabido también, desde antaño predomina como aquello que se considera es su quehacer. ¿Pero esto es rígidamente así? ¿Acaso no hay otro modo de proceder con el cual el pensar filosófico encuentre camino por andar y, como aludimos, se ocupe por hablar de ese otro ámbito de lo cotidiano? Me adelanto a decir que efectivamente lo hay, y que, además, lo dicho en ese otro modo o enfoque de la filosofía abre posibilidades y traza sendas para el pensar por lo demás imperantes y ateniéndose.

Cabe recuperar y recordar aquí las palabras de quien, considero, tiene en ese su decir no ya ‘razones’ bien atinadas al respecto, sino más bien ‘sentimientos’. El filósofo español Miguel de Unamuno (1939), en su texto *Del sentimiento trágico de la vida*, y a tenor de aquella ya comentada insistencia por enaltecer el papel de la ‘razón’, nos dice lo siguiente:

---

palabras de Heidegger: “Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser [...] El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido [...] de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* [...] Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein como se pondrá de relieve [...] el ser de este ente” (1997, pp. 40-41)

<sup>4</sup> Cabe decir que por ‘vulgar’ no se está queriendo decir aquí algo bajo un sentido peyorativo o, en todo caso, valorativo para peor; simplemente se hace referencia a lo que es de orden ‘común’ y ‘ordinario’.

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar [...] Y así, lo que en un filósofo nos debe más de importar es el hombre (pp.8-9).

El problema no es sólo de carácter histórico –sería esto reducir en demasía la cuestión como tal–, porque conocido resulta el hecho de que la filosofía occidental adoptó para sí la definición aristotélica de ‘hombre’ y trabajó con ella durante bastante tiempo. De fondo encontramos, me atrevo a decir, más bien ese recelo para con eso otro de la existencia del hombre –su carácter afectivo– y, como tal, de eso otro no tratado dentro de la reflexión filosófica, o no al menos de manera estimable, que es lo cotidiano.

Desde antaño, y es cosa por lo demás palpable, la facultad racional del hombre se consideró, por excelencia, como de mayor rango que el resto; y así los aspectos volitivos, emotivos, afectivos – que son desde luego aquellos más latentes o que muestran un peso mayor dentro de la existencia cotidiana–, cayeron en un desairado segundo plano. El hombre, y más específico, el hombre arquetípico de la filosofía no sería otro sino el ‘hombre racional’. Sin embargo, ¿acaso el hombre, en términos concretos, es razón y nada más que razón; ¿no es la cotidianidad de hecho un horizonte mucho más rico, abierto y abarcador para con el pensar filosófico? Estos cuestionamientos, y la problemática como tal, nos obligan a volver la mirada, en vista de hallar el génesis u origen de esa imperante pugna por la ‘razón’, hacia quien, quizá el más enérgico de todos, se empeñó por efectuar una crítica mordaz y sin precedentes a toda la historia de la filosofía occidental. Me refiero, desde luego, al filósofo Friedrich Nietzsche.

Así, tratemos entonces el pensamiento nietzscheano en lo que respecta a los siguientes puntos: la falta de oído por parte de la filosofía para con la denuncia del ocaso de ‘ídolos’, siguiendo para esto una lectura conjunta a George Steiner y su libro *Nostalgia del absoluto*; el origen de la mencionada pugna por lo racional y las consecuencias que trae con ello para con la filosofía; y, por último, la crítica hacia el proceder de toda la historia de la filosofía occidental a partir de la sentencia «Dios ha muerto» –esto al haber quedado impensada la diferencia entre ser y ente–, así como lo que deviene consecuentemente de aquella muerte. Todo esto, en efecto, con la finalidad

de vislumbrar la importancia de retomar la cotidianidad dentro del pensar filosófico, y así encaminar el resto de la investigación.

## **1.2 Impulso a la verdad: comienzo y ocaso de la razón en el pensamiento nietzscheano**

Volver la mirada, aunque sea un vistazo sucinto, hacia el pensamiento de Nietzsche es sin duda una empresa grande a la vez que interesante. Con él, quiérase o no, la filosofía se encontró frente a una encrucijada; misma que tal vez hoy día no ha llegado a comprender del todo. No es de sorprender, ya el propio Nietzsche lo indicaba de un modo u otro al decir: –y en voz del loco– “Llego demasiado pronto [...] no es aún mi tiempo” (2014, §125) Con ello, Nietzsche mostraba la magnitud e imperancia de sus palabras, pues la ‘encrucijada’ a la que había llegado la filosofía occidental reposaba en que todos los ‘ídolos’, cualesquiera fuera su índole, habían llegado a su ocaso, entre ellos por supuesto el ‘ídolo-razón’, y ante ello la filosofía tendría que escoger el camino que habría de seguir.

Sin embargo, la elección que tomó la filosofía no vino a ser otra que la de volver a ‘instaurar ídolos’ y, con ello, llenar el vacío al que se había enfrentado. Dicho de otro modo, no le bastaron las palabras de Nietzsche a la filosofía occidental para que ésta, por decir algo, abriera ojos y ganara así clarividencia respecto a la forma de su proceder, esto es, instaurar y adorar ídolos conceptuales en los cuales no resulta nada efectivamente vivo y real (Nietzsche, 2016, p. 630). Nietzsche llama a esto ‘la razón de la filosofía’.

Cabe bien aquí recordar las palabras de Zaratustra, precisamente, cuando una vez descendido de las montañas le presenta a la muchedumbre del pueblo al ‘superhombre’, ya que –aquí lo importante– al ser despreciado aquél y hasta ridiculizado, Zaratustra

[...] se entristeció y dijo a su corazón: No me entienden: no soy yo la boca para estos oídos. Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas [...] ellos piensan que soy frío, y un burlón que hace chistes horribles. Y ahora me miran y se ríen: y mientras ríen, continúan odiándome. Hay hielo en su reír (Nietzsche, 2011a, p. 54).

La filosofía occidental tradicional, que no viene a ser más que, para verlo siguiendo la imagen citada, esa muchedumbre del pueblo al que habla Zaratustra, no supo tener oídos para con su decir,

para ese anuncio del ‘ocaso de todos los ídolos’, para esa sentencia de la ‘muerte de Dios’. Sencillamente no supo prestar oídos. Pero, ¿por qué?

George Steiner (2015) tiene a bien señalar, respecto a lo que venimos comentado, que “donde existe un vacío, surgen nuevas energías y realidades que sustituyen a las antiguas” (p. 6). Comprendamos no obstante las palabras de Steiner a partir del título mismo de su libro –*Nostalgia del Absoluto*– y preguntemos: ¿qué es, en primera, eso de la ‘nostalgia’? Sin duda que se trata de un estado o una afección anímica, misma en la que acontece “un impulso de estar en todas partes en casa” (Heidegger, 2007b, p. 28). Mismo que nos obliga a preguntar: si se tiene ese ímpetu nostálgico de estar en casa, es debido a que ésta no se halla por ningún lado, ¿qué es lo que pasó entonces con la casa, y qué viene ésta a representar? Lo primero: se ha derrumbado y, segundo, aquello que se ha venido abajo no es otra cosa sino aquello que Steiner llama ‘Absoluto’.

Es decir, lo que Nietzsche anunciaba como ‘el ocaso de los ídolos’ y, más tajante, sentenciaba como ‘la muerte de Dios’, equivale decir que, guardando desde luego sus propios matices, toda la magnífica arquitectura religiosa, que otrora había sido el baluarte y bastión de ídolos de toda índole, había decaído estrepitosamente a tal punto que, podríamos decir como con la imagen de la casa, se había colapsado (2015, p. 9). Ese ‘Absoluto’, pues, se vino abajo; provocando con ello el esparcimiento en Occidente de un sentimiento de profundo abandono, vacío, desasosiego, inhospitalidad, en fin, de un sentimiento de nostalgia.

Ante semejante situación, Occidente, al igual que lo comentado con la filosofía, no optó por andar un camino, por decir así, mucho más liberador para consigo mismo que lo que se había venido haciendo, todo lo contrario, ya que, para ‘sanar’ esa nostalgia de Absoluto, se inventaron unos nuevos ‘ídolos’ (Steiner, 2015, p. 40). Entre ellos, y sin afán de dedicarles mucho más allá de su mención, Steiner recuerda al marxismo, al psicoanálisis y a la antropología estructural de Lévi-Strauss, e identifica que:

cuando consideramos [...] Esos grandes movimientos, esos grandes gestos de la imaginación que en Occidente han tratado de sustituir a la religión, y al cristianismo en particular, son muy semejantes a las iglesias, muy semejantes a la teología que pretenden reemplazar [...] son mitologías y construcciones alegóricas que derivan directamente de la imagen religiosa del mundo que han tratado de reemplazar (2015, p. 8).

Steiner es por lo demás consciente de que sus palabras –muy seguramente y no sin menor motivo desde luego– puedan ofender a los simpatizantes de dichas teorías. Sin embargo, basta sólo con reflexionar brevemente, como invita Steiner, para caer en cuenta de la verisimilitud de sus señalamientos; ya que, de un modo u otro, ¿qué son al fin de cuentas esos grandes constructos del pensamiento sino un intento por dar ‘sentido’, total y absoluto, a la existencia del hombre y con ello apaciguar su nostalgia de absoluto? Siguiendo a Steiner, desde luego que lo son.

Pero, ¿qué es lo que ínsita al hombre a seguir, una y otra vez, levantando ‘ídolos’ o ‘absolutos’ como si de estatuas de la razón se tratasen? Para decirlo en pocas palabras, es aquello por lo cual la muchedumbre del pueblo a la que habló Zaratustra tampoco prestó oídos, a saber: su tan arraigado ‘impulso hacia la verdad’ (2011, p. 610). Impulso que, para el filósofo intempestivo, tiene su albor precisamente al tiempo mismo en que vino a ser la ‘razón’ o la ‘racionalidad’ aquello tanpreciado para el hombre y para la filosofía como tal: “Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»”. (Nietzsche, 2011, p. 609). Veamos esto con mayor detalle.

El hombre, ya lo decía Aristóteles, por naturaleza desea conocer; Nietzsche, por su parte, reconoce en ese deseo no más que el momento más atroz de toda la historia, pues éste representa, y para decirlo en pocas palabras, no otra cosa sino un ‘autoengaño’. Mismo que, de un modo u otro, fue perpetuado no sin intención –ya que muy seguramente nadie se deja engañar a sí mismo, ¿o sí? –, a merced de un olvido. ¿Pero de qué? De que él mismo, el hombre quiero decir, inventó el conocer, lo mismo así, y por consecuencia, de la verdad y la mentira. Nietzsche describe esto mismo al inicio de su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

En un apartado rincón del universo [...] hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal» [...] Podría inventarse una fábula como ésta y, sin embargo, no se habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombría y caduca, cuán inútil y arbitraria es la presencia del intelecto humano en la naturaleza (2011, p. 609).

Las palabras del filósofo intempestivo son, desde luego, tajantes por demás al tiempo que cargan consigo una invitación para la confrontación; entre lo que desde antaño viene a ser el *status quo* de la tradición filosófica y lo que él, Nietzsche, quiere a toda costa desenmascarar de la misma. El intelecto, en tanto que facultad del hombre arquetípico de la filosofía, como se indicó líneas arriba, ha tenido un lugar ya de suyo predominante dentro del *corpus* filosófico, pero el asunto no se agota

ahí, ya que, de un modo u otro, hasta el propio hombre se ha vanagloriado de que sea aquella, la facultad intelectual, suya por excelencia.

Sin embargo, esto último es una adjudicación sobremanera desproporcionada, por no decir engañosa, ¿por qué? Según lo comentado, ésta no es de cierto otra cosa sino un mero invento humano; mismo que para Nietzsche, entre otras cosas, le sirve al hombre –tomando en consideración el hecho de que no le fueron dotados dientes afilados o garras cortantes– para poder mantenerse a salvo en esta existencia (2011, p. 610). El resto de la vida animal, y hasta vegetal, que encontramos en la tierra –y no es cosa mínima– se ve dotada de ciertas características fisiológicas, así como de mecanismos que le sirven de defensa para su entorno, el hombre, en cambio, se ve en efecto en gran medida muy limitado en ese respecto. De ahí que, como señalamos, haya pues el hombre necesitado el conocer y el intelecto como tal, pues “no es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual [...] sin ese añadido, tendrían todos los motivos para huir” (Nietzsche, 2011, p. 609).

Así entonces, el hombre habiendo necesitado el conocer, ¿cómo es que le sirve no obstante para mantenerse en su existencia; ¿cuál es pues el provecho que el hombre sacó de aquella necesidad suya? Nietzsche nos lo dice de la siguiente manera: “El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción” (2011, p. 610). Desde aquí se vislumbra ya el desenmascaramiento por parte del filósofo de Basilea de aquello tanpreciado para la filosofía y el hombre por igual: la facultad racional o intelectual. La ficción es su fuerza vital o, si se quiere ver así, lo que de ésta brota; y se podría ir incluso más lejos o radicalizar esto que venimos comentando siguiendo a Nietzsche, ya que, para él, la ficción que es fruto del intelecto lleva consigo o produce un efecto aún más grande y drástico por demás, a saber, el engaño.

El hombre se sirve así pues del intelecto, de su razón, de su capacidad de conocer para crear engaño o ficción. Empero, pues hasta aquí parece ser una mera petición de principio, ¿qué viene a ser precisamente lo que se inventa; ¿qué engaño es el que se produce? Nietzsche, en un primer momento, lo dice de forma acotada pero no por ello vaga: “Esa soberbia vinculada al conocimiento [...] poniendo una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los humanos, los engaña acerca

del valor de la existencia” (2011, p. 609). Y esto es de tal parecer debido a que, por mor de la razón, el hombre asigna un valor tanto más elevado a todo aquello relacionado con el intelecto y no así para con lo que resulta efectivamente real y vivido, eso es, su existencia en el mundo. El hombre tiende pues, y como aludimos, al engaño sobre valor de la existencia.

Valor mismo en el que, por supuesto, encontramos el ámbito de las pasiones, voliciones, virtudes, sentimientos, afecciones; mismos en los que -y por los cuales, además- el hombre es capaz de sorprenderse, asombrarse y maravillarse de este su mundo de la existencia efectiva. Sin embargo, para el hombre arquetípico de la filosofía –el de la razón– todo lo anterior, es decir, esa capacidad de asombro para con su ‘vida vivida’, viene a representar un ‘en contra’ de lo que otrora ha sido establecido y petrificado, a saber: un manojito de verdades y opiniones corrientes que se han convertido, como gusta decir Nietzsche, en esas ‘viejas tablas’ de la ley; las cuales el hombre mismo ha escrito, pero se ha olvidado de ello. Aquí el gran engaño. Nietzsche denota esto mismo en el aforismo §25 de *La gaya ciencia*:

En el instante en que un hombre de este tipo percibe algo sorprendente, se gira por así decirlo sobre sus talones y dice: «¡Te has equivocado! ¡Dónde tienes la cabeza! ¡Esto no puede ser la verdad!» - y entonces, en lugar de mirar y escuchar otra vez con más agudeza, se escapa como intimidado de la cosa sorprendente y trata de sacársela de la cabeza lo más rápido posible. Su canon interior reza: «¡No quiero ver nada que contradiga la opinión corriente sobre las cosas! [...] Ya hay demasiadas viejas [verdades]» (2014).

Las viejas verdades o, si se quiere, las viejas tablas de la ley son precisamente el engaño o ficción de la que hemos venido hablando y tratando de mostrar; son el fruto o la consumación de lo que el filósofo intempestivo nombra –y señalamos anteriormente– como el impulso a la verdad. El hombre tiende pues al engaño para protegerse o, tal vez mejor, para evadirse del mundo vivido, el de su existencia, y “fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (Nietzsche, 2011, p. 610). Dicho de otro modo, se olvida el mundo de la existencia y, por el contrario, se instaura un mundo de verdades que le sirva a la vez de refugio al hombre, mismo que estaría regido –o construido– por el concepto y la teoría (Muñoz, 2002, p. 11).

El engaño de la razón, conforme a lo que le es por demás característico, inventa un ‘mundo verdadero’ en el cual convergen un sinnúmero de valoraciones conceptuales –teóricas– de lo que es,

por ley, tal o cual cosa; lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo; lo bello y lo feo; la virtud y el defecto; lo correcto y lo incorrecto, y agréguese. Estas ‘verdades’, sin embargo, para Nietzsche no son más que meras “ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal” (2011, p. 613). Lo peligroso aquí es que la filosofía –como hemos insistido por hacer ver– desde sus propios albores se ha mostrado y mantenido conforme con ese modo de proceder, es decir, tomar sus ‘momias conceptuales’ –en las que nada es efectivamente vivo y real– en tanto que verdades eternas, y de las que, además, es mejor no prescindir. Todo con la finalidad de mantener ese engaño de la razón, ese impulso a la verdad, en fin, para mantener esa ‘fábula’ de un mundo verdadero.

Con lo dicho hasta aquí, en efecto, se vislumbra de mejor forma por qué desde las primeras líneas del apartado mencionamos que la gesta ficcionaria del hombre por conocer y, como tal, la pugna de la razón devenía no más que un ‘autoengaño’. Pues todo, al fin de cuentas, resultó un impulso engañoso de la razón dirigido hacia la evasión de este el mundo de la existencia y en la búsqueda consecuente de un refugio; mismo que, en vez de ser encontrado, fue en todo caso inventado por el mismo hombre. Lo que sucedió, y todo gracias al paso del tiempo, es que cayó en el olvido que ese mundo de verdades eternas era justamente eso, un cúmulo de metáforas, ilusiones, momias conceptuales, teorías, ficciones, opiniones, creencias... que se petrificaron. Se tomaron en tanto que el único camino de acceso a lo que podría ser ‘verdadero’ y de lo que, por antonomasia, podría ser considerado como el ‘mundo de verdad’ y no, por contrario, el ‘mundo veleidoso’ de la ‘apariencia’, esto es: el nuestro, el de la existencia (Muñoz, 2002, p. 11).

El acabose de todo aquello, es decir, del impulso a la verdad del hombre, deviene pues en el desdén para con el mundo de la existencia efectiva y real, el de la ‘apariencia’, ya que la ‘verdad’, en el sentido indicado, no habita en él, y sí más bien en el otro, en el ‘verdadero’ y ‘suprasensible’. Ese mundo se ha visto –a lo largo de la historia no ya sólo de la filosofía– portando cada vez una máscara distinta, es verdad, pero si hay alguna que logra condensar y abarcar al resto, es sin duda la máscara ‘Dios’ (Muñoz, 2002, p 11). Para Nietzsche, como es bien sabido, la imagen de Dios viene a representar –y siguiendo un poco las palabras de Steiner– el mayor monumento arquitectónico de la razón del hombre. Dios es, pues, el sostén o, si se quiere, el fundamento del mundo verdadero y suprasensible.

Así, si lo que se pretende es reivindicar el mundo de la existencia, el cotidiano efectivo y real, no queda sino la tarea de deslindarse de una vez por todas de ese mundo de verdades eternas, de las viejas tablas de la ley, de los absolutos de la razón, en fin, habrá que matar a Dios. Pero, podría objetarse, ¿a merced o aptitud de qué semejante tarea? El propio Nietzsche nos responde: si Dios no es más que una creación nuestra, entonces, se justifica el hecho de que “¡Sólo como creadores podemos aniquilar!” (2014, §58).

### **1.3 Vuelta a la cotidianidad a partir de la sentencia “Dios ha muerto”**

Si hacemos caso al hecho de que, según Heidegger, todo gran pensador no tiene como encomienda la resolución de problemas, sino que, y capitalmente, a través de ellos lo que habla es la voz del ser, Nietzsche se vuelve así uno de ellos. Tales pensadores “no deciden ellos mismos su propio camino de pensamiento, sino que deben (*müssen*) decir lo que es el ente en los distintos momentos de la historia de su ser” (Sánchez Meca, 2002, p. 156). En el filósofo intempestivo acontece esto mismo, es decir, habla la voz del ser en la cual se oyen los susurros de lo que acaece con el ente en esa determinada época, a saber, el nihilismo.

La época en la que Nietzsche se erige como gran pensador, y en la que él mismo se presenta como una suerte de profeta, lanza ya sobre la atmósfera una suerte de niebla espesa y grisácea, que es señal de las consecuencias del gran acontecimiento que el filósofo de Basilea sentenciaba: “Dios ha muerto”. Leemos en la *Gaya ciencia* (2014):

El gran acontecimiento reciente, –“Dios ha muerto” [...] comienza ya a arrojar sus primeras sombras [...] Por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos, o el *recolo* que poseen en sus ojos, son suficientemente fuertes y sutiles para este espectáculo, les parece que algún sol se ha puesto, alguna confianza antigua y profunda se ha convertido en duda: a ellos nuestro viejo mundo tiene que parecerles cada día más crepuscular, más desconfiado, más extraño, “más viejo” (§343).

Esas sombras que cubren y recorren la época de Nietzsche, y que él mismo denota con vehemencia, son expresiones o susurros de la voz del ser que sólo pocos son capaces de oír. Lo que es dicho sin embargo en las palabras del ser, o sea, lo que acontece con lo ente en su totalidad, son pues las indicaciones, siempre presuntas, del acabamiento de la metafísica (Heidegger, 2008, p. 157) O lo que es lo mismo, se anuncia el estadio final de la metafísica en el ‘nihilismo’.

¿Pero qué significa esto; es decir, ¿cómo comprender el pensamiento nietzscheano si atendemos el llamado de la voz del ser en la que se anuncia el ocaso de la metafísica? Para esto, entonces, tratemos con aún mayor detenimiento las implicaciones y consecuencias de la aludida sentencia “Dios ha muerto”, siguiendo para ello, y gran medida, una lectura heideggeriana de la misma.

El pensamiento de Heidegger concuerda tal vez en considerable medida con el del filósofo de Sils-Maria; al menos esto es por demás constatable al tiempo de tematizar el ocaso o acabamiento de la metafísica. Para ambos, en efecto, cuando se habla de metafísica –y siendo muy acotados– se está hablando por igual de toda la historia de la filosofía occidental. Ésta, desde sus albores con Platón y Aristóteles, ha trazado un camino metafísico, en el cual se piensa al ente en cuando tal y al ser en cuanto que presencia [*ousía*], pero no se piensa lo que resulta verdaderamente capital de aquello, a saber: la diferencia misma entre ser y ente. Siendo así, lo que ha quedado impensado durante la metafísica, la historia toda de la filosofía occidental, es precisamente aquello que diferencia al ser del ente: la diferencia misma (Sánchez Meca, 2002, p. 162).

Pero no nos adelantemos. Nietzsche por supuesto que no se preguntó por la cuestión de la diferencia ontológica –o al menos no es una temática explícita dentro de su pensamiento y obra–, cosa que sí lo hizo el filósofo de Friburgo. Como fuese, lo cierto aquí es que el pensamiento nietzscheano abrió camino justamente para que haya sido posible tal pensar del ser en su diferencia misma con el ente.

El filósofo español Diego Sánchez Meca, interpreta esto mismo al indicar que la lectura de Heidegger respecto a la filosofía nietzscheana radica, entre otras cosas, en reconocer que con él se da por vez primera el esfuerzo por ir hacia lo no pensado de la historia de la metafísica; donde acontece un “movimiento de torsión, de este ‘paso atrás’ (*Schritt zurück*) que conduce de la metafísica a su esencia, y por ahí abre el acceso a lo impensado de la metafísica” (2014, p. 161). Dicho en pocas palabras, Nietzsche sería el encomendado para desbrozar el camino de la historia de la metafísica occidental y sea posible entonces andar, en tanto que movimiento de regresión, para así pensar la diferencia entre ser y ente. Pero, ¿cómo es que se lleva acabo esto último?

La respuesta, con todo lo dicho hasta aquí, no es tal vez de extrañar: el filósofo intempestivo tendría en todo caso que ‘dinamitar’ el magnífico pináculo de la filosofía occidental, es decir, Dios, y así abrir camino para un pensamiento venidero. Sólo Nietzsche podría realizar labor tan grande, pues

recordemos que él mismo se consideraba como el hombre más terrible y verdaderamente aniquilador; es más –decía– “No soy un hombre, soy dinamita” (2016, p. 853). De este modo, la ‘dinamitación’ nietzscheana bajo la consigna ‘Dios ha muerto’, vendrá a ser precisamente ese ‘paso atrás’ necesario para lo impensado de la metafísica, y para nuestro cometido será también un momento decisivo para la reivindicación del mundo cotidiano.

Habíamos indicado que, sólo para ojos de unos cuantos, en la atmósfera se advertía ya una suerte de niebla o, tal vez, de sombra negruzca, misma que, al oscurecer todo el horizonte, saca a la luz a un tiempo lo que acontece con lo ente en su totalidad. Nihilismo fue el nombre pronunciado por Nietzsche para ese acontecer histórico; acontecer sin precedente alguno, desde luego, y que sin embargo no todos han siquiera advertido. Por eso el loco tuvo que irrumpir en el mercado del pueblo y asaltar a la muchedumbre con la buena nueva de que Dios había muerto. Nunca está de sobra, ni mucho menos, recordar las palabras del loco en la *Gaya ciencia* (2014):

“¿Adónde ha ido Dios?”, exclamó, “¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado!, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? [...] ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío? [...] ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No es necesario encender linternas por la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los enterradores que entierran a Dios? ¿No sentimos aún el olor de la descomposición divina? – ¡también los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! (§125).

Sin duda que la sentencia por sí misma amerita que se la analice e interprete en cada palabra y oración que la conforma; no se podría quizá esperar menos del genio de Nietzsche al escribirla y lograr resumir y nombrar, como dice Heidegger, todo el destino de más de dos milenios de historia occidental (2008, p. 160). Sin embargo, atengámonos en lo siguiente: la muerte de Dios no refiere a otra cosa sino a la ‘dinamitación’ del mundo suprasensible; y si éste llega pues a su ocaso, lo mismo ocurre así con el mundo sensible. Pero no en el sentido de que aquél se esfume, por decir algo, antes bien, lo esfumado es la diferencia entre uno y otro. Heidegger lo aclara: “La destitución de lo suprasensible termina en un «ni esto... ni aquello» en relación con la distinción entre lo sensible [...] y no- sensible. La destitución aboca en lo sin-sentido” (2008, p. 157).

Carencia de sentido que se refleja en las palabras del loco al decir (§125): “¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio

vacío?”. Despojado el horizonte de cualquier residuo de sentido que, precisamente, guie o indique un arriba –mundo suprasensible o verdadero– y un abajo –mundo aparente–, es decir, con la abolición de la diferencia, es que comienza el ocaso de la metafísica. Mas el ocaso habrá de comprenderse no en tanto que “un cesar y perecer, sino que es el fin en cuanto acabamiento extremo de la esencia. Sólo una esencia suprema puede tener «ocaso»” (Heidegger, 2013a, p. 502).

¿Y cuál es dicha esencia suprema? Dios, desde luego. Esencia suprema en tanto que, desde la filosofía platónica, representaba el ámbito de lo verdadero y efectivamente real, en contraposición, como dice Heidegger, con el mundo del más acá, es decir, con el meramente aparente. Sin embargo, con la abolición de la diferencia entre ambos mundos, es decir, con la muerte de Dios, lo que se quiere indicar con ello también atañe a la pérdida de fuerza de ese mundo para con la vida efectiva y real; es más –señala Heidegger– “No procura vida [...] ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y construir” (2008, p. 163). Dicho en otras palabras, lo suprasensible es un mundo muerto que ya no ofrece nada para con el mundo de la existencia.

Así entonces, muerto Dios, muerta la esencia suprema, muerto el fundamento de lo suprasensible, abolida la diferencia entre mundo verdadero y mundo aparente, ¿qué es pues lo que queda si es que algo puede quedar tras la dinamitación nietzscheana? Ya no queda ‘nada’. “El más inquietante de todos los huéspedes [dice Heidegger] se encuentra ante la puerta” (2008, p. 163). Pero, se podría objetar, ¿no conduce esto a un pesimismo o decadentismo insufrible e insuperable? No exactamente.

Que la muerte de Dios haya ensombrecido el horizonte y nos haya hundido en la nada del ser, por tratar decirlo de algún modo, no invita por ello a una suerte de pesimismo; el pensamiento nietzscheano –y el heideggeriano también– no es, quédese claro, en sentido alguno pesimista o, como también se suele escuchar, fatalista. Es más: incluso viene a ser todo lo contrario, ya que “el pesimismo niega el mundo existente [...] proviene de la «debilidad», busca en todas partes lo aciago, está al acecho de las posibilidades de fracaso y cree ver así el modo en que sucederá todo” (Heidegger, 2013a, pp. 742-743). Pero acá se trata de otra cosa, de restaurar el valor de la existencia, del mundo efectivo y real, de la más incauta, olvidada y despreciada cotidianidad, de ese ‘sentido de la tierra’ del que tanto habló el filósofo de Basilea.

Se trata de querer esa nada en la que nos movemos una vez acontecida la muerte de Dios, mas esto no como un querer la simple ausencia de todo lo efectivo y real, sino “querer precisamente eso efectivamente real, pero quererlo siempre y en todo lugar” (Heidegger, 2008, p. 176). Y esto es también ese querer inocente del niño que juega y del que nos habla Zarathustra. Querer la nada, esto es, querer el mundo de la existencia efectiva, aquello donde nos movemos después de la muerte de Dios, es para la filosofía “un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2011a, p. 67).

Ya lo indicábamos al inicio del apartado: Nietzsche se vuelve con toda justicia uno de esos grandes pensadores; anuncia lo que la voz del ser habla en su época, el nihilismo. Mismo que se tematizó, desde la interpretación heideggeriana, como el acontecer histórico que marca el estadio final de la metafísica. Este es el punto clave. Nietzsche logra avanzar y retroceder a un mismo tiempo en vista –muy tal vez siquiera sin saberlo tácitamente– de abrir camino para un pensar venidero en la historia de la filosofía occidental. En otras palabras, el filósofo intempestivo desbroza el camino andado y desgastado de la metafísica, es decir, ‘retrocede’ con el fin preciso de liberar ese mismo camino para poder ‘avanzar’ y así re-pensar lo que quedó olvidado: la diferencia entre ser y ente. Pero esto último ya no fue su empresa, él dio el primer paso –hacia atrás, pero necesario–, de aquella labor que continuaría el filósofo de la Selva Negra Martin Heidegger.

Es necesario encender esas linternas a medio día para poder andar, aunque con su alumbrar se ensombrezca el horizonte mismo. Esto no importa. Al contrario, ya lo señala el mismo Heidegger (2013a) al decir que:

El ensombrecimiento del ser por parte del ente proviene del ser mismo, en cuanto abandono del ente por parte del ser en el sentido del rehusarse de la verdad del ser. [...] y en la medida en que vemos esta sombra *como* sombra estamos ya en otra luz, sin encontrar el fuego del que proviene su brillo. La sombra misma es así ya algo diferente y no un ofuscamiento (p. 523).

El camino está alumbrado en su ensombrecimiento producido por los gritos ensordecedores del loco que sentenciaban la muerte de Dios. Gritos que no fueron más que dinamita para el mundo suprasensible, para esos absolutos de la razón, y que resultaron más que oportunos para volver la mirada, pues es lo único que quedaba tras la dinamitación, hacia el mundo cotidiano de la

existencia; hacia lo verdaderamente efectivo y real, y no obstante olvidado en la historia toda de la filosofía occidental.

Heidegger lo sabía de sobra: “Existen muchos caminos de labor todavía ignorados” (2008, p. 158). El de la cotidianidad era uno. Sin embargo, y para cerrar, digamos entonces que ese camino desbrozado, el del mundo cotidiano, se vuelve, así, ese nuevo campo de labor para el pensar filosófico. Es pues el campo de labor en el cual el filósofo de la Selva Negra emprenderá la gran empresa de re-pensar la diferencia misma entre ser y ente; tarea que se convertirá, a un mismo tiempo, como el re-planteo de la pregunta por el sentido del ser a través de un ente óntica y ontológicamente privilegiado, un ente que es el Ahí del ser mismo, el lugar de su propio acontecer, esto es, el *Dasein*.

Dirección General de Bibliotecas UAG

## Capítulo 2. Martin Heidegger: la tarea de la ontología fundamental

*La pasión de Heidegger era preguntar, no responder. A lo buscado y preguntado le daba el nombre de ser [...] El sentido de esta pregunta no es otro que el de devolver a la vida misma su misterio, que en la época moderna amenaza con desaparecer*  
R. Safranski

*Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein como se pondrá de relieve [...] el ser de este ente*  
M. Heidegger

### 2.1 Introducción

Si para Heidegger, como recién vimos, Nietzsche es con todo derecho y mérito uno de esos grandes pensadores de la historia de la filosofía, hoy nosotros podemos decir –con muchos más argumentos a favor que los que hay en contra– que Heidegger es sin duda también uno de ellos. La labor filosófica que se desplegó durante el siglo XX, y la que hoy día se sigue gestando, no se puede comprender sin la figura del filósofo de Friburgo; ya sea en favor o en contra, ya sea continuando su pensamiento o desterrándolo de las academias, ya sea en halagos por sus aportes al pensar filosófico o en insultos por su tropiezo en el nacionalsocialismo, lo cierto es que el pensador de Messkirch –como bien señala Ángel Xolocotzi– se vuelve actualmente un pensador imprescindible (2009, p. 13).

Con esto no se quiere decir que Heidegger sea de esas figuras que sólo una vez que se dimensiona, tiempo después, el impacto o influjo que tuvo en la historia del pensamiento, es que se le consagra. No es este el caso. Con todas las caras y aristas con las cuales se puede ir construyendo la figura del filósofo de la Selva negra, unas como el ‘filósofo más importante del siglo XX’ y otras como ‘el filósofo del *Führer*’, la verdad aquí es que, sin importar tal polaridad perspectivas, “Martin Heidegger fue un maestro de Alemania” (Safranski, 2003, p. 24).

No hay, después de Nietzsche, un pensador que sea tan inquietante como lo es Heidegger, y esto se enuncia no en un sentido peyorativo, sino en todo caso benévolo para con su figura. Como hicimos ver, el pensar heideggeriano tiene como preludio la sombra del filósofo de Sils Maria; es

desde la abolición del mundo metafísico, que inaugurase Platón y Aristóteles en tanto figuras principales de los albores de la filosofía, donde Heidegger despliega toda su labor de pensamiento, volviéndose un pensar que trabaja desde la indigencia del mundo, esto es, desde la carencia de cualquier especie de asidero o sostén al cual el hombre pueda, en todo caso, recurrir y sentirse así seguro y protegido. No queda ningún ídolo en el cielo metafísico y, es más, no queda siquiera un cielo sobre la cabeza de los hombres, lo que queda, en cambio, es únicamente este mundo indigente en el que, inevitablemente y sin haberlo querido en lo más mínimo, se existe. Esto es lo que Heidegger –siguiendo la sombra de Nietzsche– nos lo hace saber, y de ahí que se hable de un pensador incómodo, pues

nos coloca fuera del resguardo metafísico construido a lo largo de los siglos, y nos expone a la intemperie y vulnerabilidad de nuestro *estar en el mundo* [...] El hecho de que no proponga nuevas imágenes para adorar, sino que nos coloque a la intemperie, enfrentados a nuestro constitutivo estar ya siempre fuera de casa, propicia la más grande incomodidad, especialmente cuando el hombre occidental ya se había adaptado a un modo metafísicamente resguardado de habitar (Xolocotzi, 2009, p. 15).

Un pensador imprescindible a la vez que incómodo, adjetivos que no pueden ser pensables por separado, y que, incluso, uno propicia al otro, y viceversa; imprescindible porque incomoda con la radicalidad su pensamiento e incómodo porque, se quiera o no, hay que atender su pensamiento, aunque sea para estar en su contra. Esto podría ser sólo una figura, entre las muchas que seguro se pueden formar, del pensador de Messkirch.

Ahora bien, cierto es además que ese pensar incómodo no se dirige de nuevo a un ámbito teórico regido por la razón, y que no busca nada trascendente, sino que tiene un blanco mucho más próximo, esto es, el de la existencia expuesta sin resguardo en la indigencia e inhospitalidad del mundo; y esto, de nuevo, no se dice de manera negativa –¡por eso de la indigencia e inhospitalidad!–, al contrario, pues al poner de relieve tal carácter de la existencia en el mundo, lo que hace Heidegger no es más que explorar un nuevo camino para la filosofía.

Es una exploración sin duda arriesgada, pues significa romper, como primero, con el dogma del modo de proceder de la positividad metafísica, mas sin olvidarse de ella, es decir, se trata de repensar y no así de olvidar; para ello Nietzsche dio el primer paso, el de romper con la tradición metafísica, de modo que la tarea de repensar es pues la encomienda de Heidegger. La imagen que

Xolocotzi (2009, p. 17) hace uso para mostrar esto último viene bastante oportuna, ya que se trata, siguiendo sus palabras, de abandonar el hogar, seguro y acogedor, que la metafísica había representado, pero no con el fin de negar ese pasado hogareño, sino de dialogar con él; es adentrarse, una vez abandonado el hogar, en la inhospitalidad del mundo y desde ese ámbito o camino, nuevo totalmente para la filosofía, poder repensar lo que una vez se había aprendido en aquella casa.

En este sentido, la exploración heideggeriana “no se trata [escribe Xolocotzi] de revivir muertos ni embalsamar ideas, sino de pensar el hogar habitado hasta este momento [...] Se trata de salir de la casa manteniéndola siempre a la vista” (2009, p. 17). Es un modo de filosofar arriesgado, como indicamos, pues no significa sólo pensar desde lo inhóspito del mundo, sino de asumir-se a la vez en esa misma inhospitalidad, es decir, partir desde el carácter infundado de la existencia del hombre, desde su carácter ontológico. Lo cual no significa moverse o buscar un ámbito extraño del ser del hombre, todo lo contrario, es dirigirse a lo más próximo y vivido, a saber, la cotidianidad de la existencia. Safranski tiene una interesante descripción, y bastante *ad hoc*, al respecto:

El filosofar de Heidegger se dirige a la oscuridad del instante vivido. No se trata allí de ninguna profundidad misteriosa [...] sino de la propia transparencia de las relaciones de la vida, también de las cotidianas [...] La dirección hacia lo cotidiano implica un acento polémico contra una filosofía que sigue creyendo que conoce la destinación del hombre. Heidegger se presenta con la pasión del nuevo comienzo (2003, p.182).

Esta nueva dirección de la filosofía no versa, sin embargo, sobre un tema fascinantemente nuevo, ya que la empresa heideggeriana, es sabido, tendrá como blanco la antigua ‘pregunta por el ser’, pero con la novedad, ahora sí, del modo de abordaje a la misma. No se tratará como lo hiciese la positividad metafísica, es decir, bajo aquel pensamiento que aprehende al ser en términos de la mera presencia, sino desde su no-fundamentación, desde su carácter de abismo; y tomando como punto de partida, precisamente, el antes mencionado estado de indigencia o inhospitalidad de la existencia del hombre, esto es, desde la estructura ontológica de ser-en-el-mundo.

Al tomar como punto de partida dicha estructura de ser-en-el-mundo, en cuanto fenómeno unitario y total de la existencia del hombre, Heidegger no hace otra cosa sino encaminar o redirigir el abordaje respecto a la pregunta por el ser hacia el ámbito –como indica en las lecciones de Friburgo

de 1923– del existir en su ocasionalidad (2000, p. 109). Existir en ocasionalidad que tiene como primer modo de ser, es decir, de encontrarse en primera instancia en el mundo, no otro que el de la cotidianidad; éste es el ámbito al cual se dirige, como primero, el pensar heideggeriano en función de repensar la pregunta por el ser.

Esta primera estancia del pensador de Messkirch lleva el nombre de ‘ontología fundamental’, como es sabido. La máxima expresión de ese plan de trabajo, aunque de forma estrecha<sup>5</sup>, la encontramos en *Ser y tiempo* de 1927. Obra en la que, en función de la renovación de la pregunta por el ser, se abren nuevos caminos para pensar nuestro modo de habitar (Xolocotzi, 2009, p. 19) y, en definitiva, para poner dentro del foco de atención filosófico, por decir así, nuestra cotidianidad, nuestro existir más próximo y vivido.

Así entonces, si el hilo que habrá de conducirnos a lo largo de la investigación es la cotidianidad, y sí ésta es el ámbito desde donde parte la empresa heideggeriana por repensar la pregunta por el ser, veamos pues con mayor detalle lo que el filósofo de Friburgo despliega en su ontología fundamental. Para ello las siguientes preguntas nos servirán de guía provisional: ¿por qué es que se vuelve necesario repensar la pregunta por el ser? ¿Cómo se puede volver a preguntar por ello si la metafísica occidental lo viene haciendo desde los albores mismos de la filosofía? ¿Qué se hizo mal? ¿Quién puede volver a preguntar en todo caso por el ser? ¿Para qué semejante esfuerzo?

## **2.2 El olvido de la pregunta y la ‘incomprensión’ de lo dicho por ‘ser’**

Es demasiado difícil, o tal vez demasiado barco, omitir y pasar de largo lo que el filósofo de la Selva Negra denunciase en su *opus magnum* de 1927 respecto a la cuestión primera y última de toda la historia de la filosofía occidental, a saber, que “Hoy día esta pregunta [por el ser, se refiere Heidegger] ha caído en el olvido” (1997, §1). No hay nada que llame más al pensar de Heidegger sino eso: que el ser, su preguntar, haya devenido en olvido. El peor de todos. Mas los motivos de aquello, del olvido del ser, tienen sin embargo raíces tan profundas, enterradas en la tradición

---

<sup>5</sup> Seguimos aquí la interpretación que Ángel Xolocotzi hace respecto al cómo entender la obra *Ser y tiempo* dentro del marco de la tarea de la ‘ontología fundamental’, ya que dicho *opus* puede comprenderse de distintas maneras. Escribe Xolocotzi: “Como se sabe, la expresión más acabada de la ontología fundamental se lleva a cabo en *Ser y tiempo*. Sin embargo, conviene aclarar que *Ser y tiempo* puede entenderse en tres sentidos fundamentales: *Ser y tiempo* en sentido estrecho se refiere a la primera y segunda secciones, publicadas en 1927: *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y Dasein y temporalidad*. *Ser y tiempo* en sentido amplio se refiere, por su parte, a toda la obra, tal y como estaba programada en el § 8 de la primera sección [...] Con *Ser y tiempo* en sentido más amplio nos referimos a la co-pertenencia trascendental-horizontal entre ser y Dasein” (2011, p. 60).

filosófica misma, que volvieron la pregunta por el ser como algo prescindible y sin necesaria atención; es más, no era una cuestión que tuviera siquiera que estar en la vista de la tradición filosófica, pues el ser, como Heidegger líneas después escribiría, “se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad” (1997, §).

Pero, cabe aquí preguntar, ¿cómo es que el interrogar por el ser en tanto que impulso primero y último del pensar filosófico cayó en cosa trivial y se vio así en la fatalidad de su olvido? ¿Qué camino le queda a la filosofía si aquello que le dio origen no es ya una cuestión que interese? Para responder esto, y en afán de ser lo más claros posible, es necesario hacer ciertas menciones previas; y la primera reposa más bien en corresponder al siguiente paso: asumir que somos afectados o, si se quiere, que somos interpelados por la pregunta por el ser.

Si atendemos el presupuesto, o lo asumimos en todo caso, de que la pregunta por el ser no es otra cosa, en última instancia y radicalmente, sino aquello de donde brota originariamente lo que desde hace más de dos milenios venimos mentando por filosofía, no es de extrañar entonces que la denuncia del filósofo de Friburgo para con su olvido devenga sumo ateniante. De un modo u otro, y siendo un tanto acotados, nos movemos dentro del horizonte o, si se quiere, recorreremos hoy día aún el camino que trazasen los griegos hace ya bastante tiempo. Ese camino comenzador de la filosofía, como sabemos, ha tenido un tratamiento posterior tanto más variado que tal vez ninguna otra cuestión; y sin afán de menospreciar todo lo que se trató y se dijo respecto al ser durante el milenario decurso filosófico, lo cierto aquí es que los griegos, en poca o mucha medida, ya lo habían dicho<sup>6</sup>. No podría ser de otro modo, ellos fueron los primeros quienes se ‘asombraron’ de que al ‘ente’ no le quedase otra cosa más que ‘ser’, y que, consecuentemente, todo ente sea (es) en el ser (Heidegger, 2004, p. 44).

---

<sup>6</sup> No se quiere decir con esto que durante el ‘entre’ que va desde el pensar griego hasta el pensar heideggeriano no se encuentre en la filosofía algo estimable respecto al ser. Nada de eso. Mas lo cierto es, vale decir, que el filósofo de la Selva Negra encuentra en el pensamiento griego –principalmente en figuras como Parménides, Heráclito y Anaximandro– un comienzo proveniente en la filosofía; es decir, un comienzo originario que se mantiene y prevalece durante el decurso filosófico. El comienzo griego, en cuanto originario, es adveniente, y de ahí que Heidegger hable de esa proveniencia en la filosofía; donde todo lo pensado, así como todo lo por-pensar, guarda un origen gracias al cual es posible todo pensar. Así lo señala Heidegger en *La Historia del Ser* cuando escribe: “El comienzo, que domina todo lo venidero, *es* sólo en el comenzar, que quiere decir, es lo mismo y él mismo mientras vuelva a sí mismo y de este modo lo que proyecta, la verdad del ser [Seyn], lo custodia en sí mismo y se defiende de toda tergiversación” (2011, p. 41).

Aquí surge el pensar llamado filosofía, mismo que, en cuanto camino, seguimos todavía recorriendo; pero con la novedad –y aquí entramos al meollo del asunto– de que tal vez por tantas vueltas sobre el asunto y tantas pisadas sobre el camino, se haya borrado la importancia que resulta la pregunta por ser; o tal vez el camino se volvió tan común, tan habitual, tan cotidiano, tan andado, que se le dejó de prestar atención y, al contrario que con el caso griego, dejó de causar asombro. Heidegger describe esto mismo en el §1 de *Ser y tiempo* (1997) al decir que:

Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión. Se dice: el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto es universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera [...] se ha convertido en algo obvio y claro como el sol (pp. 25-26).

De las palabras de Heidegger se pueden desprender, precisamente, las señales que indican y dan testimonio de los motivos para con el olvido del ser. Dicho de otro modo, encontramos descrito aquello que el filósofo de Friburgo llama ‘prejuicios que alimentan el olvido del ser’. Prejuicios cuyas raíces se encuentran hundidas en la tradición filosófica misma y, por ello mismo, los vuelven por demás difíciles de identificar. El suelo de la tradición metafísica en el que desde otrora se encontrasen los ha mantenido y mantiene aún ocultos; es la fuerza misma que le es característica a la tradición<sup>7</sup>. Sin embargo, Heidegger logra detectar al menos tres prejuicios: 1) el ser es el concepto más universal –y que por ende lo vuelve el concepto más claro, pero que es, al contrario, el más oscuro–, 2) el ser es indefinible –y por ello hace prescindible su preguntar, pues ni siquiera vale la pena intentarlo–, 3) el ser es el concepto más evidente por sí mismo –y por tal que sea innecesario preguntarse al respecto, ya que la palabra expresa por sí misma y sin ayuda lo que su sentido quiere decir (1997, §1).

---

<sup>7</sup> Recordemos lo dicho por Heidegger en el §6 de *Ser y tiempo*, “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, donde describe la fuerza encubridora que le es propia a la tradición. Leemos en el citado párrafo: “La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” en ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen” (p. 45).

Estos prejuicios se encuentran enterrados no ya sólo en el suelo filosófico de la tradición, sino que también sus raíces crecen en el suelo de la vida cotidiana. Es muy parecido, sino quizá lo mismo, lo que ocurre como con el último de los prejuicios, ya que, como no es muy difícil de apreciar día con día, resulta tan común el hecho de que pareciese que todos comprendemos –al estar tal vez nuestro lenguaje cotidiano por demás acostumbrado– lo que decimos por ‘ser’, esto al decir, por ejemplo, ‘la mesa es (ser) color café’ o ‘Sara’ es (ser) muy linda’. Al expresar oraciones de esta índole, que son muchísimas al día, lo que testificamos no es más que una comprensión, como gusta decir Heidegger, de término medio respecto al ser, es decir, aquella en la que nos movemos en todo comportamiento y en toda usanza de lo ente, y en la que lo único que se denota, pese al mentar ser con exagerada frecuencia en nuestro hablar cotidiano, es su total incompreensión (1997, §1).

El panorama sin embargo no es del todo desalentador. Justamente por la incompreensión de lo que decimos por ser, es que se desvela la imperiosa necesidad de volver a preguntar por el sentido de aquello. Sabemos entonces, concuerda Heidegger, que el sentido de lo dicho por ‘ser’ se muestra en la mayor de las oscuridades, esto es avance. Ya sea en la tradición filosófica o en la vida cotidiana, el sentido del ser se escapa de la vista y de la usanza habitual de la palabra en todos y en cada uno de los comportamientos respecto a lo ente. El ser, digámoslo así, sencillamente pareciese que se rehúye o se retrae –¿no es esto acaso ya un guiño del ser mismo?

Sea como fuese, lo cierto es que, pese al olvido y devenir trivial para con el preguntar del ser, tenemos no obstante que remitimos al orden de la tradición para poder salvar el asunto, mas no en el sentido de una repetición de lo dicho en ella, sino en simplemente reconocer que no podemos pasarla por alto, y esto significa tener presente los prejuicios ya antes descritos. Heidegger mismo lo indica al decir que: “De cualquier modo que intentemos pensar, y pensamos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición (Heidegger, 1988, p. 97), y si dicho campo de la tradición es el mismo campo labrado por los griegos –y que continuase toda la filosofía occidental posterior–, lo requerido entonces es volvernos hacia lo pensado en miras de lo por pensar, como también señalará el filósofo de la Selva Negra. Dicho en otras palabras, si el sentido del ser se mantiene en la oscuridad total, lo mismo así su preguntar, la tarea entonces es “elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta [por ser]” (Heidegger, 1997, §1).

### 2.3 Replanteo de la pregunta. Del qué del ser al sentido del ser

Lo primero que Heidegger atiende, y exhorta a que sea de pensar, es la pregunta misma, pero no en cuanto al modo en que se ha preguntado por el ser durante la tradición metafísica, esto queda en un segundo momento. Lo que hay que pensar es qué significa o, si se quiere, qué implica el preguntar mismo, la pregunta como tal. En primera instancia podría parecer que esta tarea deviene algo por demás vano y trivial, incluso como una pérdida de tiempo –¿quién necesita detenerse a pensar lo que es hacer una pregunta?! Sin embargo, es precisamente gracias al esclarecimiento de lo que implica la pregunta misma, cómo se logre, por un lado, comprender los errores de la manera del preguntar metafísico para con el ser y, por otro, posibilitar consecuentemente la formulación de la pregunta de forma adecuada. Se requiere pues, en este caso, volvernos hacia lo preguntado en miras de lo por preguntar.

“Todo preguntar [escribe Heidegger] es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca” (1997, §2). Esto quiere decir que no nos encontramos cara a cara con un terreno baldío respecto a la pregunta, no partimos desde un punto cero de referencia y con las manos vacías, sin brújula alguna. Sabemos que preguntar es buscar, como primero, y que esto se muestra ya siempre guiado por lo buscado en cuestión, y en este caso, por supuesto, aquello que guía el preguntar mismo es el ser. En este sentido, si la pregunta está previamente guiada por el ser, aunque de forma oscura, lo requerido entonces es escudriñar aún más la pregunta para ganar esa claridad respecto a la guía que el ser ofrece en su búsqueda.

Es así como Heidegger encuentra una triple estructura que opera en todo preguntar; en la pregunta hay algo que es puesto en cuestión [*sein Gefragtes*], un interrogado [*ein Befragtes*], y aquello que se pregunta, lo preguntado [*das Erfragte*]. De nuevo podría parecer que es una división que resulta más que obvia, pero es precisamente en lo obviado donde se suelen encontrar cuestiones que al fin de cuentas resultan mayormente fundamentales que en cosas que se pintan como muy elementales y profundas. Así, no basta entonces simplemente con preguntar, como si se tratase de algo de suyo evidente, es decir, preguntar y ya, preguntar por preguntar, sino preguntar por el ser tomando en consideración la triple estructura que Heidegger describe (1997, §2).

Atendiendo estos tres elementos de la pregunta es cómo se logre poner de manifiesto las omisiones en los que cayó preso el modo de preguntar metafísico, posibilitando, como indicamos, la

formalización definitiva de la pregunta en cuestión. De nuevo no nos encontramos con las manos vacías para esta tarea; si bien, como señalamos, no sabemos lo que es ‘ser’, ni lo que esto significa, mantenemos sin embargo cierta comprensión al respecto, y esto es ya, dice Heidegger, un fenómeno positivo que sólo requiere ser esclarecido. Lo buscado en la pregunta por el ser no es totalmente desconocido, pero sí que, hasta ahora, se mantiene en un ámbito oscuro de comprensión, sólo es cosa de ir aclarando. Siendo así, entonces, la comprensión media que se tiene respecto al ser nos basta por lo pronto para identificar lo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*], a saber: el ser.

Sin embargo, lo que es puesto en cuestión no puede quedar agotado ahí; la tradición metafísica se mostró satisfecha con preguntar sencillamente por el ser, y no sólo eso, sino que terminó, de un modo u otro, respondiendo de lo ente en general, cosa que volvió nebulosa y complicada la comprensión de lo dicho por ‘ser’ durante el decurso de la misma tradición. De ahí que Heidegger escriba: “El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue del descubrimiento del ente (1997, §2). Esto quiere decir que lo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*], el ser, reclama que sea acotado o hecho explícito de un modo distinto; para ello hay algo que, como primero, Heidegger invita a que se tenga por comprendido, que “Ser es siempre el ser de un ente” (1997, §3).

Así, por ejemplo, preguntar sobre una manzana, no es otra cosa sino preguntar sobre ‘el ser de la manzana’. Es un modo de preguntar en el que lo buscado es el ser de un ente. Esta acotación para con la pregunta podría parecer una vez más algo por demás trivial. Nada de eso. Es precisamente el viraje que el filósofo de la Selva Negra hace respecto al modo de preguntar de la metafísica, ya que poner de manifiesto el hecho de que, al preguntar por el ser, se interroga no más que el ser de un ente, es decir, que la pregunta no versa ya sobre lo ente y no responde o podría responder hablando de lo ente, es movernos entonces en un ámbito no ya de carácter óptico, sino ontológico.

La pregunta por el ser se vuelve en una pregunta de orden ontológico, pues lo buscado en el preguntar [*sein Gefragtes*] es el ser del ente. No obstante, la formulación o, mejor dicho, la reformulación de la pregunta no puede caer en un interrogar que se ocupe por preguntar sobre el ‘qué’, es decir, de nada sirve haber reestructurado lo puesto en cuestión si al fin de cuentas se pregunta por el ‘qué del ser del ente’. Es caer de nuevo en el modo metafísico de preguntar, esto

en virtud de que, en efecto, preguntar por el ‘qué’ no es más sino seguir remitiéndose al orden – metafísico, por supuesto– de la *esentia* o *quididad* (Giraldi, 2014, p. 30). Interrogar por el ser de esa forma, esto es, ‘¿qué es el ser del ente?’, presupone en el ‘es’ ya ‘el ser del ente’ que en principio se supone que es lo buscado en la pregunta. En este sentido, la pregunta metafísica que interroga por el ser, preguntando por el ‘qué’, por la esencia, se muestra mal planteada. ¿Cómo preguntar entonces?

Esto nos conduce a otro de los elementos que conforman la triple estructura de la pregunta descrita por Heidegger, a saber, lo preguntado [*das Erfragte*]. No es suficiente con tomar en consideración que lo puesto en cuestión es el ser del ente, hay de igual modo que dar un giro respecto a la manera en que se pregunta. Así, si lo pretendido –y que Heidegger exhorta– es no volver a caer en los errores del modo de preguntar metafísico, lo preguntado en la interrogación por el ser del ente tendrá que moverse no en un ámbito de la esencia, del ‘qué’, sino volverse hacia el ámbito del ‘sentido’. Es decir, lo puesto en cuestión es el ser del ente [*das Gefragtes*] y lo preguntado [*das Erfragte*] es el sentido. La pregunta por el ser, aquella que otrora iniciase el camino del pensar filosófico, deviene entonces en la pregunta por ‘el sentido del ser’.

Trasladar la pregunta por el ser al ámbito del sentido, habilita precisamente el poner en cuestión aquello que –como indicamos en el capítulo anterior– a lo largo de la tradición metafísica se pasó de largo, esto es, la diferencia ontológica entre ser y ente. Si bien hablar del ser es ya siempre hablar del ser de un ente, como señalamos, Heidegger también pone de manifiesto que “El ser del ente no “es”, él mismo, un ente” (1997, §2). Persiste una diferencia entre ambos; la diferencia ontológica alude al juego siempre latente, y de continua tensión (Giraldi, 2014, p. 31), entre aparecer y retraerse, al movimiento de vaivén entre la mostración del ente y la ocultación del ser. O como también escribiese Arturo Leyte, la cuestión de la diferencia ontológica remite sucintamente al

encubrimiento que resulta inherente a la manifestación de cada cosa: si lo ente es lo que comparece, el ser es lo que desaparece en ese aparecer, esa retracción que acompaña como una sombra toda visión, pero que es la única sombra que merece el nombre de fenómeno (2007, pp. 177-178).

Esto último indicado por Leyte requiere no obstante una pequeña aclaración y tal vez digresión, pero no muy alejada de lo que venimos comentando. En el §7 de *Ser y tiempo*, Heidegger aborda la cuestión de la fenomenología en cuanto única posibilidad en que puede volverse la ontología, es decir, en tanto que una ontología-fenomenológica; esto en función de que la fenomenología, siguiendo las palabras de Heidegger, resulta precisamente esa vía de ‘acceso evidenciante’ para con el tema de la ontología, el ser. Casi al finalizar el párrafo Heidegger se pregunta lo siguiente:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en sentido eminente? Evidentemente aquello que queda *oculto* en lo que inmediatamente y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento [...] no es este o aquel ente, sino [...] el ser del ente (1997, §7).

Acá no es difícil de advertir que se está hablando también de la diferencia ontológica; el ente es lo que se muestra y el ser del ente es lo que se oculta. Pero esto no acontece en forma aislada, como si, por un lado, lo que aparece es el ente y, por otro, lo que se retrae es el ser. No son dos fenómenos o, si se quiere, un acontecer que ocurre en dos tiempos, sino sólo uno y en un tiempo; es aquel fenómeno inminente, como escribe Heidegger, donde comparece el ente a la vez que el ser se retrae.

Al considerar la diferencia ontológica desde un ámbito fenomenológico, donde se advierte justo este juego entre mostración y ocultación, el pensador de la Selva Negra logra abrir un campo para pensar al ser en su propio modo de acontecer y, en definitiva, en su diferencia radical con el ente. Sin embargo, la diferencia del ser respecto al ente no se piensa en términos de un contenido concreto o de fundamentación, es decir, la diferencia no es que el ser sea el fundamento del ente, sino en que el ser es lo que deja ser al ente, lo que permite su comparecencia, lo que habilita su mostración (Xolocotzi, 2018, p. 47).

Con ello, además, se rompe la comprensión que sostuviese hegemónicamente el pensar metafísico; cuando se hablaba de ser –aunque realmente lo que se mentaba era el ente en general– se mostraba y se comprendía siempre en el campo de la presencia, es decir, se tematizaba como lo presente, lo inmutable, lo que se mantiene siempre presente. De ahí que una de las caracterizaciones para con el ser dentro de la tradición metafísica haya sido la de la *ousía* (Wandelfels, 1997, p. 58). Y es

justo este modo de comprender al ser, el cual Heidegger llama ‘metafísica de la presencia’, contra el que su pensar hace frente. De lo que se trata no es de comprender al ser bajo términos de la mera presencia, sino dentro del conflicto entre lo que se muestra y lo que se oculta a un mismo tiempo. Esto es lo importante.

Así entonces, lo puesto en cuestión en la interrogación por el ser [*das Gefragtes*] refiere entonces al fenómeno inminente del ser del ente. La ontología fundamental –que cobra el modo ahora de una ontología-fenomenológica– se ve consecuentemente en la necesidad de lograr acceder al ámbito en el cual acaece ese juego entre mostración y ocultación del ser del ente, a saber, al ámbito del sentido. Lo preguntado [*das Erfragte*] tiene que moverse no ya en el campo de lo ente, de lo que se muestra, sino en el campo del sentido desde el cual es posible dicha comparecencia del ente, lo que hace dable toda mostración.

Por ello la pregunta por el ser debe ahora plantearse de ese modo, es decir, dejando de preguntar por el ‘qué’ del ser del ente, para desplazar la pregunta al ‘el sentido del ser’. Con lo cual se busca, en cuanto pregunta, lograr acceder al horizonte en el que comparece el dejarse ser del ente, es decir, de acceder al ámbito del sentido. Penetrar, pues, en lo ontológico de lo óntico.

Ahora bien, por ‘sentido’ no hay que comprender algo que se mantiene detrás del ser del ente, y que, por decir así, lo único que se requiere es lograr sacarlo a la luz. “El ser del ente [escribe Heidegger] es lo que menos puede ser concebido como algo detrás de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece” (1997, §7). ¿Cómo entender entonces el sentido; ¿cuál es ese ámbito que mienta lo preguntado [*das Erfragte*] en la interrogación por el ser? Sentido no es una cosa, advierte Heidegger, sino “aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo [...] el fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es” (1997, §65). Dicho en otras palabras, preguntar por el sentido del ser, lo preguntado, no es más que buscar el horizonte en el que acaece el ser, el fondo desde el cual se vuelve comprensible en su mostración y ocultación, el ámbito donde acontece el darse del ser del ente.

Llegados hasta este punto y en vista de que lo puesto en cuestión es el ser, *das Gefragte*, y lo preguntado es el sentido del ser, *das Erfragte*, falta por esclarecer entonces el último de los elementos que conforman la triple estructura de la pregunta, a saber, el interrogado, *ein Befragtes*. Este último elemento es ya más bien sencillo de hacer explícito, sin embargo, no hay que tomar

las cosas a la ligera, pues, aunque sencillo, es algo que al igual que con los otros elementos de la pregunta fue obviado por la tradición metafísica.

Se advierte que los elementos que conforman la estructura de la pregunta se muestran no como piezas aisladas, al contrario, son como una suerte de eslabones de una cadena; así, la pregunta, que vendría siendo dicha cadena, no puede abrir la posibilidad para pensar al ser si uno de los eslabones se encuentra defectuoso y no logra embonar, los tres eslabones de la cadena, es decir, los tres elementos de la pregunta, deben tener una unión segura y consistente uno del otro. De este modo, el interrogado, *das Befragtes*, debe ser entonces ese último eslabón que dé consistencia y firmeza al replanteo de la pregunta por el sentido del ser.

Lo puesto en cuestión, el ser, y lo preguntado, el sentido del ser, mantienen un seguimiento consistente –no de carácter lógico-formal, ni mucho menos– donde se busca acceder, precisamente, al ámbito del sentido. Para ello, el interrogado, *das Befragtes*, tendrá que ser asegurado en tanto que posibilite lograr dicho acceso, ¿cómo asegurar esto? El interrogado, como primero, no puede ser más que un ente, ya que la pregunta es por el ser del ente, pero con esto el catálogo de posibles interrogados se amplía demasiado, pues, indica Heidegger,

llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera [...] ¿En cuál se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? [...] ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía? (1997, p. 30).

El ente que será el interrogado debe pues de habilitar el paso al ámbito del sentido, con lo cual se quiere indicar precisamente esa ‘apertura del ser’ que menciona Heidegger; es decir, el interrogado debe mostrar, como ningún otro ente, una primacía en cuanto apertura para con el ser, pues dicha apertura no es otra cosa sino esa vía de acceso, esa puerta de entrada, que se busca en la pregunta por el sentido del ser. ¿Qué ente posee esa apertura? La respuesta es sencilla: es el único ente que cuenta con la posibilidad de preguntar por el ser, y en este sentido, estar abierto para con él, a saber, aquel ente que Heidegger nombra *Dasein*.

Lo importante aquí no alude simplemente al hecho de que el *Dasein* sea el único ente que puede preguntar, pues, una vez más, esto parece cosa por demás evidente – ¡¿Qué acaso una silla puede

en algún sentido o circunstancia preguntar respecto a su ser silla?! Es claro que no. Por ello, que el *Dasein* devenga en el interrogado [*ein Befragtes*], implica además que él cuenta con una relación directa con la pregunta, es decir, que la pregunta –en este caso por el sentido del ser– guarda respecto suyo un atañe y concierne único, que va más allá del simple hecho de que sea, él mismo, un ente que pregunta. Heidegger indica en su conferencia del 29, *¿Qué es metafísica?*, que toda pregunta de orden metafísico, esto es, aquella que versa sobre la totalidad, y en este caso la pregunta metafísica por excelencia no podría ser otra sino la pregunta por el ser,

sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta [...] está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. De aquí deducimos que el preguntar metafísico debe ser planteado en su totalidad y desde la situación esencial del *Dasein* que pregunta (2007, p. 93).

El *Dasein* es el ente que pregunta porque en el preguntar mismo está afectado su propio ser; así puede preguntar por el tiempo atmosférico, así puede preguntar por los resultados del fútbol, así puede preguntar por lo que se quiera, lo cierto es que, si es un preguntar de modo genuino –vale decir, aquel que se efectúa sin saber de antemano la respuesta– es porque le concierne en poca o mucha medida. Siendo así, y con tanta más razón, si lo preguntado por el *Dasein* es el ser, por su sentido, es debido no más sino al tratarse de su propio ser el que está en juego en el preguntar. La pregunta por el ser implica la pregunta por el ser del *Dasein* que pregunta; le afecta al tratarse de su propio ser, y es esto el privilegio con el que cuenta dicho ente.

Éste será, pues, el eslabón que termine por cerrar, junto a lo puesto en cuestión y lo preguntado, el replanteo total y radical de la pregunta por el ser; donde, como ahora se pone más de relieve, se efectúa un viraje respecto al modo metafísico de preguntar, se desplaza la pregunta que otrora buscaba un *quid*, es decir, una entidad específica, hacia la pregunta que busca el sentido del ser, esto desde un interrogador que advierta o, si se quiere, que abra justo una vía para acceder hacia dicho ámbito de comprensión.

Con semejante panorama, cabe pues preguntar lo siguiente: si el *Dasein* es para Heidegger el ente privilegiado para habilitar el paso al ámbito del sentido del ser, ¿cómo es que se debe tematizar a dicho ente; es decir, ¿qué se requiere para ganar esa comprensión del ser si se toma como vía de acceso al *Dasein*? ¿Cómo hacer con el *Dasein*?

## 2.4 El Da-sein como ámbito de apertura y la tarea de interrogación por su ser desde la existencia cotidiana

Hasta aquí nos hemos movido apenas en un ámbito ya más bien formal para con la ontología fundamental, que es el replanteo de la pregunta que interroga por el ser, pero que en sentido alguno es un momento prescindible dentro de dicha tarea. Al contrario, ya el discípulo más destacado del pensador de Messkirch, Hans-George Gadamer, reconoce también la gran importancia que tiene la pregunta, y en su obra culmen de pensamiento, *Verdad y método*, tiende a bien señalar lo siguiente: “*la pregunta va por delante [...] Preguntar quiere decir abrir* (2003, p. 440). En este sentido, es gracias justo al esclarecimiento de la pregunta que tenemos un camino por delante, el de lograr acceder al ámbito del sentido del ser. Pensar la pregunta en cuanto tal, esto es, pensar lo que implica el preguntar mismo, es entonces un momento necesario dentro del pensar heideggeriano.

Lo que resta, una vez cubierto el ámbito formal de la ontología fundamental, es pasar al ámbito efectivo de dicha tarea, esto es, al cómo poder acceder al ámbito del sentido, en el que, según lo planteado por Heidegger, se advierta justo un horizonte para la comprensión del ser; y es precisamente hacia el *Dasein* donde tenemos ahora que volver la mirada de la investigación.

Es de importancia señalar, como primero, que Heidegger al hablar de ‘*Dasein*’ –y no de hombre, por ejemplo– no pretende simplemente innovar por innovar dentro del léxico filosófico, como tampoco busca competir contra otras expresiones que han dado nombre a lo que se podría entender por ‘ser humano’; es sólo una caracterización formal, mas no de contenido (Xolocotzi, 2018, pp. 115-116). Es pensar al ente en su carácter ontológico, es decir, pensar al ente –único, vale recalcar– que tiene una relación y apertura para con el ser, y nada más. Así, no se trata de mentar un contenido de ese ente, sino de una caracterización de orden formal de ese ente que Heidegger nombra *Dasein*.

Hablar de *Dasein* en lugar de usar expresiones tales como ‘hombre’ o ‘sujeto’, implica también un quiebre respecto al modo de pensar metafísico; con lo cual, además, se logra evitar caer en el error tal vez más grande de dicho pensamiento, el subjetivismo. Aunque más que error, es una comprensión de la realidad que trae consigo muchos conflictos tal vez insalvables. La conceptualización en términos de ‘sujeto-objeto’ hace impensable concebir algo así como una

‘diferencia ontológica’, pues ésta, como indicamos, refiere al juego siempre latente entre mostración y retracción del ser del ente, cosa que no podría acontecer si lo que hay es una polaridad insalvable entre ser y ente (Giraldi, 2014, p. 34) que sería el modo en que se pensaría aquello bajo el presupuesto de ‘sujeto’ por un lado y ‘objeto’ por otro.

Por ello, el filósofo de la Selva Negra apuesta por comprender al hombre como *Dasein*. Sin embargo, también es verdad que esta expresión alemana no es una novedad o un aporte al léxico filosófico por parte de Heidegger, pero sí que lo es el modo en que es tematizado a dicho ente. La primera caracterización importante la escribe Heidegger justo al comienzo del §4 de *Ser y tiempo*,

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza [...] es que a este ente le va en su ser este mismo ser [...] 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 (1997, p. 35).

El *Dasein* no es sólo un ente más, no es uno entre muchos, no es, por decir algo, un árbol más entre los muchos que conforman un paisaje boscoso; su modo de ser hace que por sí mismo destaque y resalte entre los entes. Este modo de ser del *Dasein*, siguiendo lo dicho por Heidegger, hace referencia al hecho de que en su ser le va este mismo ser, es decir, al *Dasein* –como ningún otro ente– le va su ser porque en todo momento sostiene una relación de ser con su ser.

Mantiene una relación de ser en el sentido de que en cada uno de sus comportamientos lo que está en juego es su propio ser (Xolocotzi, 2018, p. 116); al tomar agua, al escribir una carta, al correr por las mañanas, al ‘no hacer nada’ inclusive, de lo que se trata es de su ser, lo que cuida –no valorativamente, sino en el sentido de ‘atender’– no es más que su ser. Pero, vale decir, seguro que el *Dasein* no sólo se ocupa de sí mismo, exclusivamente, sino siempre en relación con los demás entes –al tomar agua se ocupa con el vaso que la contiene–, y con los otros entes que tienen el modo de ser del *Dasein*; por ejemplo, cuando quiero a alguien, en tanto modo de comportamiento, ahí lo que cuido es mi ser a la vez que cuido el ser del otro en cuanto relación de ser. No me es indiferente mi ser, al tiempo de querer o de odiar, como así tampoco el ser del otro, pues de lo que se trata de es de una relación de mi ser con su ser (del otro).

Es más, es justo porque al *Dasein* le va en su ser este mismo ser (Heidegger, 2012, §9), es decir, que se trata ya siempre de su propio ser en todo comportamiento, por lo que algo –o alguien– puede no importarle. Dicho de otro modo, si algo le resulta al *Dasein* indiferente, es sólo porque de antemano ya le afecta de un modo u otro, y es esto último, por decir así, es condición de posibilidad para que el *Dasein* pueda dirigirse hacia tal o cual cosa, ya sea atendiéndola o rechazándola. Es casi como decir que sólo al importar –al estar afectado o en relación con algo–, es que ese algo puede volverse lo contrario, es decir, devenir como algo fútil y desinteresarse al respecto. En este sentido, el *Dasein* es un ente que en su ser le va este mismo ser al no poder desinteresarse de su ser, y si lo hiciese, es sólo en apariencia, pues al fin de cuentas, según lo dicho, la falta de interés para con su ser no es más sino un comportarse en el que sigue cuidando su ser.

Este modo de ser del *Dasein*, que, como vemos, implica que está totalmente entregado en su ser en tanto relación de ser, alude además al hecho de “el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud” (Heidegger, 1997, §4). Al comportarse, al portar su ser, el *Dasein* comprende algo así como ser, es decir, cuenta ya con una comprensión al respecto; y es esto, indica Heidegger, una determinación del ser del *Dasein*, la de ser un ente comprensor de ser. Siendo así, es decir, si el *Dasein* ya comprende algo así como ser, ¿cómo hacer explícita dicha comprensión?

Para ello es menester señalar que cada comportamiento cotidiano del *Dasein* es siempre un salir de sí, es estar siempre más allá de lo ente en todo comportamiento. Este carácter ‘sobrepasador’, es decir, que sobrepasa al ente al ser ya siempre comprensor de ser (Xolocotzi, 2011, p. 32), es lo que coliga el modo de ser fundamental del *Dasein* que es el de la ‘existencia’. En todo comportamiento cotidiano; al tiempo de desayunar, al tiempo de salir al trabajo o a la Facultad, al tiempo de ir al mercado, al tiempo de ir a tomar un par de cervezas, lo que se advierte ahí es ya siempre un estar más allá de lo ente, es un modo de ser sobrepasador, como recuperamos, al estar, el *Dasein*, ya siempre fuera de sí, comportándose –esto es, portando su ser, en continua relación para con el ser respecto a su ser– de alguna u otra manera.

Así, que el modo de ser fundamental del *Dasein* o que su ‘esencia’ –como indicará Heidegger en el §9 de *Ser y tiempo*– sea no más que su ‘existencia’, implica entonces que se trata de un ente que

en todo comportamiento está ‘fuera de...’<sup>8</sup>; pero en ese estar ya siempre fuera de sí en todos y cada uno de sus modos de comportarse en su cotidianidad, no implica que el *Dasein* esté fuera de sí flotando en el vacío, sino que se trata de un modo de ser posibilitado siempre al tratarse de un estar fuera de sí en cuanto ‘ser-en-el-mundo’. Dicho en pocas palabras, el *Dasein* existe en tanto se comporta cotidianamente siempre con respecto a los demás entes, con los otros entes que tienen el modo ser de la existencia y con respecto a sí mismo, y esto quiere decir ‘ser-en-el-mundo’ (Heidegger, 2012, §12).

Además, que el *Dasein* exista, siendo ésta –la existencia– no otra cosa sino su ‘esencia’, es de nuevo sólo una indicación formal y no de contenido; la ‘esencia’ del *Dasein* no es un ‘algo’ concreto al modo de entender tradicional de *esentia* según la metafísica, al contrario, lo que se quiere señalar con ello, es decir, con la ‘existencia’ en tanto modo de ser del *Dasein*, no es más que

una expresión que busca nombrar el no-lugar de un ente: el ente que existe. Lo que está en juego es un ente caracterizado por su estar fuera de sí en cada caso [...] la determinación existencial del ente consiste más bien en nombrar una mera relación de ser sin una estabilidad y consistencia con base en un fundamento (Xolocotzi, 2018, p. 48).

Se habla entonces de un ente que, al tener el modo de ser de la existencia, no está determinado o fundado en su ser con cierto contenido específico. La esencia del *Dasein* no es una determinación, como podría pensarse según el modo de entender en la metafísica tradicional, sino que, en su no fundamentación, esto es, en su no estar acotado o limitado por una ‘esencia *quiditativa*’, por decir así, se trata de un ente que se muestra en su ser bajo un carácter de apertura.

La apertura del ser del *Dasein*, en efecto, no podría comprenderse en términos de un contenido que, por decir algo, le diera consistencia a su propio ser; es precisamente al comprender al *Dasein* como aquel ente que marca una diferencia con el ente, es decir, al ser más que ente por su carácter sobrepasador y comprensor de ser, que puede hablarse en consecuencia de una apertura del *Dasein*. Apertura que se advierte en su estar ya siempre fuera, en su existencia, en su ser-en-el-mundo, donde al comportarse cotidianamente, esto es, al mantener siempre una relación de ser con su ser,

---

<sup>8</sup> Es precisamente lo que la palabra ‘existencia’ significa en su etimología, es decir, ‘estar fuera’ en tanto *existere*, donde la partícula ‘ex’ indica ese ‘estar fuera’.

se encuentra en una apertura para con el ser. “*El Dasein es* [escribe Heidegger] *su apertura*” (1997, §28).

Acá nos topamos con el giro que Heidegger efectúa respecto al modo de comprender la expresión *Dasein* para mentar lo que es el hombre en esencia –no en sentido metafísico, claro–, pues esta apertura remite justo al ámbito del ‘*Da*’ o del ‘*Ahí*’ como se traduciría en español. Sin embargo, es de importancia señalar que el ‘*Ahí*’ del *Da-sein* no indica una expresión de orden espacial, de un ‘aquí’ o de un ‘allí’, sino que es por mor de una apertura previa por lo que puede hablarse de cualquier determinación espacial en tanto lugar. Es porque hay un ámbito abierto por lo que algo puede en consecuencia comparecer espacialmente. Heidegger lo aclara al decir que “El “aquí” y el “allí” sólo son posibles en un “Ahí”, es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí”, ha abierto la espacialidad” (1997, p. §28).

En este sentido, el *Da-sein* no es más sino ese ente que por mor de su ser es un ámbito de apertura; y no sólo eso, sino que, además, en tal carácter abierto lo que se advierte es justo ese horizonte donde comparece y puede comprenderse al ser. Este es justo el punto clave dentro del pensamiento heideggeriano respecto al *Dasein* en tanto el interrogado [*ein Befragtes*] en torno al replanteo de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esto en virtud de que el *Dasein*, como hemos escrito, al ser mera relación de ser, es decir, al ser pura ‘apertura’ al ser, es que puede por consecuencia dar cuenta y comprender todo lo ente que comparece en el mundo; el *Dasein* es claro [*Lichtung*] (Heidegger, 1997, §28) donde es ya posible toda visión tanto de lo ente como del ser del ente.

Ahora bien, la apertura del *Dasein* en tanto que claro, es decir, como un ámbito de claridad, no debe ser comprendida como el producto de alguna acción por parte del *Dasein*. Nada de eso. En sentido estricto, el *Dasein* no abre nada y ni es el ‘productor’ de la apertura, del claro, más bien, lo que se quiere indicar con ello es que, en cuanto existencia, el *Dasein* está ya siempre en la apertura, está ya siempre en el claro del ser; y es gracias a esto por lo que el *Dasein*, en tanto ‘Ahí’, en tanto apertura y disposición, no es más que el lugar del acontecer del ser mismo. El *Dasein* es el ‘Ahí’ del ser.

Encontramos una muy valiosa acotación de lo que venimos comentando en uno de los seminarios impartidos por Heidegger en la ciudad suiza de Zollikon, y que nos permitimos citar *in extenso*:

Ser, la patencia de ser, hay siempre solamente como presencia del ente. Para que lo que es pueda presenciar y para que pueda haber con ello ser, para que pueda darse la patencia de ser, requiere el estar-dentro del ser humano en el *ahí* (Da), en el claro, el despejamiento del ser, como el cual el ser humano existe. Es decir, no puede haber ser del ente en absoluto *sin* el ser humano [...] El ser humano es el guardián del claro [...] Él no es el claro mismo [...] pero en tanto que está afuera extáticamente en el claro, él mismo es en su esencia despejado, y como destacadamente despejado pertenece al claro por completo y, como tal, le es inherente y propio (2007a, pp. 238-240).

Acá de lo que se está hablando no es otra cosa sino del modo de darse, de acontecer, de la diferencia ontológica; y que Heidegger nombra en los seminarios citados como ‘patencia’. La patencia de ser o manifestación del juego entre mostración del ente y la retracción del ser, es un acaecer de la mostración del ser del ente habilitada sólo por la existencia del *Dasein*. ¿Qué quiere decir esto? En primera, vale decir, que el *Dasein* no es el productor de la patencia, ya que ésta –como hemos estado siguiendo las palabras de Heidegger– acontece o se da dentro del claro [*Lichtung*], y en el que el *Dasein* ya siempre encuentra, por lo que no podría ser algo así como el productor. Lo que ocurre, antes bien, es que el *Dasein* –al mostrar un carácter de apertura en su ser– se vuelve entonces en el único ente que puede ‘advertir’ el acontecer del ser, la patencia. Y de allí que el *Dasein* sea el ‘guardián’ del claro del ser, pues se encuentra en aquél y es menester suyo mantenerlo al resguardo.

De este modo, es decir, si la patencia acontece en la apertura, en el claro, lo que emprenderá el pensador de Messkirch será no más sino un análisis de los modos de apertura del ser del *Dasein*; esto con el fin, desde luego, de poder hacer explícita la comprensión que el *Dasein* ya siempre mantiene respecto al ser. Es lo que Heidegger llama, y es bien conocido, ‘Analítica existencial del *Dasein*’, y que sucintamente refiere, repetimos, a una tematización de carácter ontológico en torno a la aperturidad del *Dasein*. Ahora, ¿cómo es que se lleva a cabo dicha tarea; ¿cómo es el modo en que Heidegger aborda dicha tematización de la aperturidad del *Dasein*?

Ya habíamos recuperado que Heidegger en el §7 de *Ser y tiempo* indicaba que la ontología sólo podría volverse y ser posible desde un enfoque fenomenológico. Ahora, lo que es de importancia hacer mención es que el punto clave de un acceso fenomenológico para con el tema de la ontología, tal cual acota Heidegger, no es sólo el ‘qué’ de dicha investigación, sino el ‘cómo’. No basta con

‘saber’ que el tema de la investigación es el ser del ente y que lo buscado es el sentido –que sería justo el ‘qué’–, antes bien, lo requerido es acceder al ‘cómo’ del ser del ente, es decir, el modo en que aparece. Es atender los modos de aparición del ser del ente, y para lograr ello, entonces, la investigación tendrá que “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1997, §7).

Así, tenemos que el modo en que el filósofo de la Selva Negra aborda la tarea planteada de la ‘Analítica del *Dasein*’ será un abordaje fenomenológico; y esto es así, sabemos ahora, porque para acceder a los modos de apertura del ser, lo necesitado no es otra cosa sino ver y atender el acceso mismo hacia esos modos de apertura, a saber: el *Dasein* (Xolocotzi, 2007, p. 187). De igual modo, el acceso en cuanto tal –el *Dasein*– requiere ser asegurado de un modo particular, ¿cuál es este aseguramiento? El mismo Heidegger lo acota al decir que

Una analítica del *Dasein* debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al *Dasein* se torna plenamente candente [...] no se debe aplicar a este ente de modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad [...] El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media* (1997, §5).

Esto quiere decir, entonces, que el *Dasein* habrá de ser tematizado sin seguir los modos de la metafísica tradicional, esto es, sin tomarlo como si se tratase de un objeto y someterlo posteriormente bajo determinados análisis. Nada de eso. Antes bien, de lo que se trata es que el *Dasein* se muestre tal cual es en su cotidianidad, pues ésta representa justo un ámbito originario de tematización –y por esto entiéndase en cuanto un ámbito que viene ‘primero’ y se vuelve por ello ‘fundamental’ del modo de la existencia. Dicho sucintamente, es pues el modo en que el *Dasein* se encuentra primariamente en el mundo, la cotidianidad, el ámbito de aseguramiento para la tarea antes descrita de la ‘Analítica existencial’.

Aquí el gran aporte –entre otros, claro– del pensador de Messkirch. Volver la mirada hacia la cotidianidad, y no sólo eso, sino emprender a la vez el trabajo efectivo de la ontología fundamental desde allí, no podría ser menos que abrir un camino por demás innovador dentro del pensar

filosófico. Es poner de relieve y ante los ojos el carácter indigente e inhóspito del existir; pues recordemos lo dicho al inicio del capítulo: Heidegger –siguiendo la sombra de Nietzsche– nos hace enfrentarnos con nuestro constitutivo ser-en-el-mundo, donde no hay ningún asidero y ningún cielo metafísico bajo el que se pueda sentir refugio. Sólo queda esto, la existencia ya siempre fuera de casa, ya siempre en el mundo.

Con todo lo dicho hasta aquí, se advierte que esa existencia –la del *Dasein*– es pues el ámbito para lograr acceder a la patencia de ser; donde sea en todo caso posible un acceso habilitador para desvelar un horizonte de sentido para la comprensión del ser, y que así la pregunta por el ser recobre –como bien escribe Safranski– su muy olvidado misterio para con el pensar filosófico, así como para la vida misma (2003, p. 23). ¿Cómo lograr esto? Un paso ya ha sido dado. Sabemos que tenemos que volver la mirada hacia el *Dasein*, y específicamente, hacia su carácter de apertura. De modo tal que, en lo que sigue, se tendrán que tematizar precisamente los modos de apertura del *Dasein*, pero ¿cuáles son esos modos en que se muestra su constitutivo carácter abierto, su aperturidad; ¿qué modos de apertura son los que habla Heidegger?

El respecto donde se coligan todos los comportamientos cotidianos del *Dasein* es el mundo; y es además el ensamble en el cual es dable todo sentido. No podría ser de otra forma. En efecto, sólo hay sentido para un ente que tiene el modo de ser de la existencia. El *Dasein* es el único ente que tiene mundo, y de ahí que se hable de ‘ser-en-el-mundo’ en tanto constitución de su propio ser; y es precisamente en el ‘ser-en’ donde se advierte la aperturidad del *Dasein*, ya que remite al ámbito fenomenológico del ‘cómo’, es decir, a los modos en que el *Dasein* comparece en el mundo. De aquí que Heidegger escriba en el §28 de *Ser y tiempo*, dedicado justo al bosquejo de la tematización de la aperturidad, que “Las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser del Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender*” (1997, p. 157).

Se torna ahora más claro y con mayor imperancia eso que venimos comentado de volver la mirada hacia la cotidianidad, cosa que, sin embargo, no es nada oculto dentro del mismo pensar heideggeriano. En efecto, el mismo Heidegger encuentra en la cotidianidad ese ámbito privilegiado en pos de la tarea de la ontología fundamental, pues si de lo que se trata es acceder fenomenológicamente al ‘cómo’ de los modos de apertura del ser desde una ‘Analítica del *Dasein*’, la cotidianidad es precisamente un ‘cómo’, es decir, un modo de ser de la existencia, aquel que se

vuelve el impulso y el énfasis de la empresa del pensador de Messkirch. De aquí que leamos: “La cotidianidad se refiere [...] a *aquel* modo de existir en que el Dasein se mantiene “todos los días” [...] Pero, primordialmente el término cotidianidad mienta un determinado *cómo* de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida” (Heidegger, 1997, §71).

Detengámonos aquí sólo para indicar el camino que tendremos que seguir en miras de lo bosquejado en la investigación. Como primero, lo último escrito nos invita a esclarecer con mayor grado de escrutinio eso de la cotidianidad como ámbito privilegiado dentro del pensar heideggeriano, pues es verdad que ese elemento se muestra todavía un tanto oscuro; esto para después tematizar la aperturidad del *Dasein* según los dos modos fundamentales en que se advierte dicho carácter abierto, a saber, la disposición afectiva y la comprensión. Todo en virtud, no olvidemos, de poder habilitar un horizonte para la comprensión del ser según la apuesta heideggeriana.

### Capítulo 3. Cotidianidad y Aperturidad comprensora

*La existencia también puede hacerse dueña, en el instante –aunque tan sólo “por un instante”–, de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla.*

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §67

*La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.*

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §31

#### 3.1 Introducción

El pensamiento heideggeriano es constante en su despliegue; si bien hay cambios o, mejor dicho, ‘virajes’, como aquel, y más importante, de la ontología fundamental hacia el pensar histórico del ser o pensar ontohistórico, la verdad es que la cuestión fundamental de dicho pensamiento se mantiene siempre, a saber: el ser. Así, no es de extrañar demasiado que el tema de la ‘Analítica existencial’ se encuentre desde sus primeras lecciones importantes. Para mostrar ello, nos podemos remontar, precisamente, al semestre de invierno de los años 1919/1920, donde el pensador de Messkirch impartiría un curso en la universidad de Friburgo dedicado a los problemas fundamentales de la fenomenología. Allí, Heidegger habla de una ciencia originaria [*Urwissenschaft*] donde, muy sucintamente, la vida fáctica se vuelve el ámbito originario de la filosofía (2014, p. 92).

El filósofo de Friburgo impartiría esos cursos justo en virtud de la discusión fenomenológica que versaba en torno al tema de la ‘vida’ y que inundaba con gran imperancia en el ámbito filosófico-académico de la época (Redondo, 2001, p. 55). Y donde es palpable el distanciamiento respecto al maestro Edmund Husserl, pero más allá de ello, lo interesante aquí es dicha idea de Heidegger de una ‘ciencia originaria’<sup>9</sup>. Lo que interesaba era aprehender a la vida no ya desde una mirada teórica,

---

<sup>9</sup> Para Heidegger, la fenomenología husserliana mantiene una latente ‘cientificidad’ al trabajar bajo un esquema de trabajo todavía demasiado teórico, lo cual, según su modo de ver, es una barrera para con la intención de acceder al ‘cómo’ de la vida. De ahí que Heidegger rompa con ciertos esquemas de la fenomenología de su maestro Husserl y se plantee la tarea de una fenomenología más radical, de una ‘ciencia originaria’. Ángel Xolocotzi en su texto *Fenomenología de la vida fáctica* (2004) acota lo siguiente: “Heidegger logrará un planteamiento radical en contra de esta científicidad acuñada teóricamente. Y esta radicalidad es la que se expresa en el concepto “ciencia originaria

regida por un montón de conceptos ya establecidos; al contrario, pues no quería caer en tematizaciones al modo de la tradición metafísica, es decir, en una ‘teorización de la vida’, sino aprehenderla en toda su concreción y originariedad (Xolocotzi, 2004, p. 53). Para ello la fenomenología aportaba, en sus principios fundamentales, el medio idóneo para aprehender la vida según lo querido por Heidegger y, así, fundar una ciencia originaria.

La fenomenología representa un acceso al ‘cómo’ de la vida, esto es, al modo en que la vida se da y sólo en los límites en que ésta se da, para parafrasear el conocido ‘principios de todos los principios’ del método fenomenológico (Husserl, 2013, p. 129). No se requiere ni se necesita de una compleja elaboración teórico-científica para una ciencia de la vida, pues ésta se muestra ya como ‘autosuficiente’, es decir, se basta a sí misma, la vida muestra en su vivir todo lo que la fenomenología, en tanto que acceso, tiene que prestar atención. Heidegger lo describe en dichas lecciones:

La vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en alguna dirección. La vida se basta a sí misma incluso cuando debe *vivir* en imperfecciones, en insuficiencias [...] *Nunca se sale de sí misma y lo que vive y lo que le sale al encuentro en sus distintos caminos tiene el carácter de vida, está ahí en la vida misma: mi escritorio, ustedes como oyentes, la biblioteca, los principios de la física, documentos históricos, textos [...] obras de arte, iglesias, actos religiosos, Dios. Así es simplemente la vida, así se da* (2014, p. 47).

De modo tal que la idea de la fenomenología no es más que un acceso originario al cómo de la vida, al modo en que se desarrolla ya siempre en el existir humano, sin ningún intermediario teórico y conceptual externo. Así, uno de los temas primarios que Heidegger inaugura en dichos cursos es el de la ‘vida fáctica’<sup>10</sup>, siendo ésta una expresión para comprender la existencia humana, la vida del *Dasein*, en su total originariedad (2014, p. 78). Es un vuelco radical al ambiente fenomenológico de la época, y a la fenomenología misma, por parte del pensador de Messkirch,

---

ateorética”. Con ello podemos anticipar que aquello a lo que Heidegger se refiere con ciencia originaria ateorética no es lo precientífico en el sentido de la actitud natural ni tampoco en el sentido de la estructura teórica de la fenomenología husserliana” (47).

<sup>10</sup> Heidegger menciona que la ‘vida fáctica’ se muestra, para su idea de una fenomenología originaria de la vida, como un ‘campo temático’ -un suelo de trabajo- por demás oportuno para lo planteado en dichos cursos del 1919/1920. Y escribe al respecto de la ‘vida fáctica’: “Un suelo de experiencia concreto que crece continuamente para la vida fáctica está ahí. “Está ahí”, es decir, la vida fáctica no constata en primera instancia dicho estar ahí, sino que ella misma es y vive experimentando en un mundo [...] Campo temático - lo que a ella misma le está pre-dado de modo puro” (2014, p. 78).

ya que éste mismo menciona que la fenomenología más radical tiene que comenzar desde abajo (2009, p. 95). ¿Y qué es este ‘abajo’?

La ciencia originaria, si es que tiene como eje central la cuestión de la vida en su sentido originario, tiene entonces que volcarse al campo más próximo en que el existir humano, el *Dasein*, experimenta su vida, a saber: al ámbito cotidiano. La fenomenología radical tiene que partir, según lo dicho por Heidegger, desde lo más abajo de toda experiencia fenomenológica, y, es más, desde la base o el fondo en el cual es ya dable todo comportamiento del *Dasein* en el mundo; y ahí es donde la cotidianidad entra en escena en el pensamiento heideggeriano. Pues, en efecto, no hay nada más abajo –es decir, primario u originario– que el modo de vida cotidiano, el modo en que la vida simplemente se da. La cotidianidad está primero.

Este vuelco hacia el vivir cotidiano, entre otras cosas, implica para la renovación fenomenológica heideggeriana, el poder acceder de manera privilegiada al tema de la existencia, o de la vida como se nombraba en aquellos momentos. La apuesta del pensador de la Selva Negra está justificada en virtud “del convencimiento de que una ciencia originaria de la vida sólo es posible si se centra en el ejercicio de la vida misma, en el vivir” (Redondo, 2001, p. 56). Lo que importa no es una construcción teórica de lo que es la propia vida, sino hacerla ver fenomenológicamente en toda su concretud. En pocas palabras, podríamos decir que la tarea que se propone Heidegger desde esos primeros cursos en Friburgo no es otra cosa sino ir ¡a la vida misma! Esto es, sucintamente si se quiere, lo que busca la llamada ‘ciencia originaria’ [*Urwissenschaft*].

Años más tarde en el desarrollo de su pensamiento, Heidegger mantendrá, como indicamos, la idea central de citados cursos en Friburgo; es decir, la comprensión originaria de la vida, sólo que, como es de esperarse, agregando distintos matices<sup>11</sup>. Ya en el camino de la ontología fundamental, y en su expresión estrecha en *Ser y tiempo*, el tema de la ‘Analítica del *Dasein*’ es una continuación de lo trabajado en la ‘ciencia originaria’. La ‘vida fáctica’ sigue siendo el suelo desde el cual trabajar,

---

<sup>11</sup> Al respecto de esta continuidad en el pensamiento de Heidegger, específicamente, desde lo propuesto en los cursos de Friburgo de 1919-1920, Jesús Adrián Escudero menciona lo siguiente en su prólogo al texto de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2009): “La vida fáctica [...] es la verdadera tarea encomendada a la filosofía, una tarea que Heidegger ya no abandonará hasta 1929, aunque durante los años veinte vaya adquiriendo diferentes nombres: en 1919, se habla de ciencia originaria de la vida; en 1922, se articula como ontología fenomenológica; en 1923, adopta la fisionomía de una hermenéutica de la facticidad; y, en 1927, cristaliza en la analítica existencial de *Ser y tiempo*” (19).

sin embargo, cierto es además que Heidegger ya no hablará en términos de ‘vida’ o de ‘vivencia’, sino de ‘existencia’ y ‘modos de comportamiento’ respectivamente. Y pese al cambio terminológico –entre otros cambios más–, la tarea de volcarse hacia al modo cotidiano en que el *Dasein* se encuentra en el mundo, en tanto acceso originario al ‘cómo’ de la existencia, se mantiene en su totalidad.

La cotidianidad se presenta entonces, desde los cursos tempranos de Friburgo en 1919 hasta el despliegue formal de la ontología fundamental, como un ámbito de tematización por demás privilegiado. Siendo así, pues, tratemos con mayor detalle la cotidianidad en miras de esclarecer lo siguiente: además de lo dicho hasta aquí, ¿qué implica o qué elementos son de mencionar para comprender con mayor claridad eso de que la cotidianidad devenga en punto de partida dentro del pensar heideggeriano? ¿Qué se muestra en el existir cotidiano del *Dasein* que nos dé guiños de su aperturidad, de su Ahí, específicamente en lo referente a la disposición afectiva y la comprensión? ¿Cuál es el camino que se abre con la afectividad en miras de la re-elaboración de la pregunta por el sentido del ser?

### **3.2 Cotidianidad: ámbito de tematización y normalidad del existir**

Es de importancia señalar, y se torna algo tal vez curioso, que en el §71 de *Ser y tiempo* Heidegger reconozca que:

En su planteamiento inicial, la analítica no eligió como tema una determinada y destacada posibilidad de existencia del *Dasein*, sino que se dejó guiar por la forma inadvertida y mediana del existir. Hemos llamado *cotidianidad* al modo en que el *Dasein* se mueve inmediata y regularmente. Lo que esta expresión significa en el fondo cuando se la determina ontológicamente, quedó en la oscuridad. Tampoco se nos ofreció al comienzo de la investigación ninguna vía que permitiese plantear el problema del sentido ontológico-existencial de la cotidianidad (2012, p. 384).

Entre otras cosas, lo que se puede leer en las palabras de Heidegger es lo siguiente: la cotidianidad siempre se mantuvo allí, se trabajó desde su horizonte, pero no fue tematizada en propiedad. No es una observación negativa, al contrario, pues arroja ciertamente alguna luz sobre el asunto; apoya, como primero, la aseveración de que es la cotidianidad un ámbito que viene primero dentro del pensar heideggeriano, ya que, aún sin ser elegida como ‘posibilidad destacada de existencia

del *Dasein*’, nuestro autor guió la investigación desde allí. Podría decirse que la cotidianidad se impone, y de ahí que, siguiendo al pensador de Messkirch, tengamos ahora que decir unas palabras que sirvan para su tematización.

Si la cotidianidad se ha impuesto, es decir, si ésta nos ha llamado para que sea atendida, es porque aquella, la cotidianidad, nos manda señales o indicios de un comienzo en el que, tal vez sin apercibirse de ello, ya siempre nos mantenemos. Se trata del comienzo mismo del *Dasein*, aquello donde queriéndolo o no ya ha comenzado, a saber: su ser-en-el-mundo (Safranski, 2006, p. 13). No es esto una muy innecesaria reiteración o repetición de algo que, en efecto, ya hemos abordado anteriormente, sino de una vuelta de perspectiva para con ello; la constitución existencial del *Dasein*, es decir, ser-en-el-mundo, es para Heidegger también una consideración respecto al carácter de ‘comienzo’ del *Dasein*.

Para nuestro autor, el comienzo no es algo que acontece sólo ‘una vez’, y después ese comenzar quede relegado dentro del cajón del olvido; no es así para el comienzo del *Dasein*, pues éste, en tanto existencia, ya siempre ha comenzado algo, su ser-en-el-mundo. Y lo ha comenzado no porque sea su ‘productor’, sino porque es donde ‘ya siempre’ se encuentra, es lo que Heidegger llama lo ‘siempre ya’ [*immer schon*]. El *Dasein* ‘ya siempre’ se encuentra en el mundo, es el comienzo que nunca abandona, sino que mantiene; y lo hace en el sentido de que con cada comportamiento por decir así, el *Dasein* no hace otra cosa sino comenzar. Dicho en otras palabras, el modo de ser del *Dasein* es ‘comenzador’ porque todo modo de comportamiento, cualquiera que éste sea, es ya posible en función de que se mantiene o descansa sobre la base constitutiva de ser-en-el-mundo. El *Dasein* ya siempre es su comienzo.

El ser-en-el-mundo es ya siempre el comienzo del *Dasein* y, ahora, el modo de existir que en dicho comienzo se presenta como el que va primero no es otro que el de la existencia cotidiana. Ya lo señala Heidegger al decir que “la cotidianidad se refiere [...] a aquel modo de existir en el que el *Dasein* se mantiene todos los días” (2012, §71). Es importante hacer hincapié en esto último – ‘todos los días’ –, pues lo que nos dice, poco más o menos palabras, es que sin importar las ‘muy importantes’ o ‘muy vanas’ ocupaciones en las cuales el *Dasein* se ocupe a lo largo de su vida, el existir cotidiano es ya siempre latente.

La cotidianidad es el modo en que, primeramente, el *Dasein* se encuentra en el mundo; y esto involucra todo el entramado de relaciones y ocupaciones las cuales el *Dasein* emprende o se ocupa en ese su vivir. Hablar de ser-en-el-mundo, dicho *grosso modo*, implica la ocupación del *Dasein* con los entes, los otros entes que tienen el modo de ser de la existencia –que sería precisamente lo que cotidianamente llamamos ‘convivencia’– y consigo mismo; es hablar del mundo todo en el que el *Dasein* existe y se comporta de una u otra manera. De este modo, dirá Heidegger,

El mundo es, al mismo tiempo, suelo y escenario y, como tal, forma parte del ir y venir cotidiano. En el convivir público comparecen los otros en esas actividades, en las que también ‘uno mismo’ se encuentra sumergido. Se conoce, se discute, se aprueba, se combate, se retiene en la memoria y se olvida, pero considerando siempre, en primer lugar, lo que se hace y lo que de allí ‘resulta’ (2012, §75).

Otra forma de decirlo es que el *Dasein*, en su existir cotidiano, está o se encuentra totalmente entregado al transcurrir regular e inmediato del mundo; todos los días el *Dasein* se comporta según los quehaceres que, en cada caso particular, le tocan emprender y sobrellevar en ese vivir cotidiano. Sin embargo, no se habría de comprender como si esto que venimos comentado sea tenido para el *Dasein* de forma ‘tematizada’, es decir, como si éste tuviera presente que está viviendo de tal modo; al contrario, la existencia cotidiana no es aprehendida reflexivamente, sino que sólo se la vive. Allí recae lo cotidiano.

El existir cotidiano es tal vez el modo menos cuestionado o aprehendido para con uno, el que menos se lo tiene presente, pero que paradójicamente es el que ya siempre está allí, el que se vive todos y cada uno de los días. Si la cotidianidad pasa desapercibida es debido precisamente porque no se trata sólo de un carácter o de un simple aspecto de la vida del *Dasein*, sino porque, aún más radicalmente, se habla de ella, la cotidianidad, como un rasgo existencial propio del *Dasein*. Heidegger lo acota al decir que la cotidianidad no puede ser comprendida en tanto “un mero «aspecto» que pudiese mostrar el *Dasein* cuando «uno» observa el ir y venir de los hombres. Cotidianidad es una manera *de ser*” (2012, §71). En otras palabras, la cotidianidad es ya siempre inherente al ser del *Dasein*. ¿Qué implica esto?

Al localizar la cotidianidad en un ámbito existencial, y por ello inherente al ser del *Dasein*, el filósofo de Friburgo busca desde luego una tematización para con ella de orden ontológico, es

decir, un ‘análisis’ que vaya más allá de lo óntico<sup>12</sup>. Por lo cual, como es de esperarse, al ser un muy determinado ‘cómo’ de la existencia del *Dasein*, como también Heidegger nombra, se debe poder desvelar en ella algunos rasgos que den cierta luz respecto a la constitución existencial del mismo *Dasein*.

Uno de estos rasgos constitutivos y esenciales del ser del *Dasein*, quizá el más determinante en lo tocante a la cotidianidad, es el que Heidegger identifica y nombra como ‘caída’ [*Verfallen*]. El *Dasein* encuentra caído en su existir cotidiano, pero no en un sentido negativo o peyorativo; la caída del *Dasein* no es una desgracia para con éste, no es el declive del *Dasein* hacia un estado inferior o menos puro de existencia, como escribe Heidegger (2012, §38). ¿Cómo comprender entonces que el *Dasein* se encuentra caído? En el §38 de *Ser y tiempo* leemos lo siguiente:

Este término [caída] no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno (2012, §38).

Muy literalmente quiere indicar que el *Dasein* se encuentra ‘caído’ en el mundo del que se ocupa; en tal o cual quehacer, la actividad que fuese carece aquí de importancia alguna, el *Dasein* está ya siempre ‘absorbido’ por el mundo de la cotidianidad. En dicho estado caído y absorbido<sup>13</sup> lo que rige, y donde, además, el *Dasein* está ‘perdido’, es aquello que Heidegger nombra como ‘el uno’ [*Das-man*].

En nuestro idioma español, como quiero imaginar, esta expresión –‘el uno’– no es de uso recurrente y, es más, inclusive me parece que en primera instancia puede sonar un poco extraña para cualquiera. Sin embargo, lo que ella quiere indicar es ya más bien sencillo. El uno [*Das-man*] es el modo de ser del *Dasein* en su cotidianidad; es el modo que indica la ‘absorción’ total del *Dasein* en el mundo cotidiano del que se ocupa todos los días. La absorción o, si se quiere, la

---

<sup>12</sup> Es de importancia reconocer, y no olvidar, la distinción entre óntico y ontológico descrita por Heidegger; lo óntico remite a las determinaciones del ente en la inmediatez, y lo ontológico remite, ahora sí, a las determinaciones del ente en tanto modos de ser (Escudero, 2009, p. 135). Así entonces, lo que busca un análisis de orden ontológico, dicho sucintamente, es precisamente una tematización de los modos de ser del *Dasein*. Es, por decir así, ver lo ontológico de lo óntico.

<sup>13</sup> Nótese el tono de los términos que Heidegger emplea para describir, pues todos son bastante reveladores del fenómeno que busca esclarecer.

inmersión del *Dasein* en el mundo cotidiano implica que éste vive según una determinada medianidad y regularidad.

El *Dasein* se comporta según los ‘mandatos’ del existir cotidiano. Heidegger lo describe al decir que, en el vivir cotidiano, “Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga, pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer” (2012, §25). En este sentido, el *Dasein* se comporta en su modo de ser cotidiano como ‘se dice’ que se tiene que hacer, y este es precisamente el dominio del uno, del *Das-man* que por cada rincón le susurra al *Dasein* lo que: *se* dice, *se* hace, *se* opina, *se* lee, *se* escucha, *se* compra, y demás.

No es difícil de imaginar o aprehender lo indicado por Heidegger. La cotidianidad es precisamente eso: la normalidad del existir en el mundo; misma que es dictada por la impersonalidad de ‘el uno’, ya que, en efecto, ‘el uno’ no es algo o alguien específico y determinado, no tiene nombre ni apellido. Podría decirse en todo caso que se trata de todos y ninguno a la vez. Este carácter impersonal implica, además, un peculiar alivio para el *Dasein*, pues éste no tiene que preocuparse por asumir la carga y el peso de su propia existencia. Todo está dicho en el uno, todo comportamiento, toda ocupación, toda actividad; inclusive el uno tiene ya sus propios modos de ser, los cuales –y aquí el alivio indicado– el *Dasein* adopta sin más.

Pues seguro que es más fácil seguir lo que *se* dice que se tiene que hacer, que uno realmente hacerse cargo de sí; los actos propios son pesados porque implican una responsabilidad, un riesgo al fracaso, por ejemplo. Por eso es mucho más sencillo seguir los mandatos del uno, pues allí no hay una verdadera responsabilidad. En el uno el *Dasein* cede su responsabilidad, casi como si se perdiese dentro de la masa informe del *Das-man*. Sin embargo, el *Dasein* no se comporta de dicha manera al modo de un acto de ‘mala fe’ para consigo –como si le gustase perderse en ese estado caído y regido por el mandato de ‘el uno’–, sino porque sencillamente es el modo en que ‘se existe’ en el mundo cotidiano. Es la normalidad del existir.

Así, lo que el filósofo de la Selva Negra quiere indicar con la condición de caída del *Dasein* no es más sino hacer explícita la existencialidad, y por ello mismo de carácter ontológico, de lo que implica el modo de ser de la cotidianidad. Dicho, sí, quizá sucintamente, pues el fenómeno desde luego que es de amplia envergadura. No obstante, algo que aún tenemos que rescatar o, mejor

dicho, ampliar de la exploración hecha hasta estos momentos es lo mencionado respecto al ‘alivianamiento de ser’ acontecida en el existir cotidiano, pues esto nos conduce al tema de la disposición afectiva y comprensión que queremos llegar en el capítulo.

Heidegger escribe lo siguiente en el §27 de *Ser y tiempo*:

El uno aliviana al *Dasein* en su cotidianidad. Pero no sólo eso: con este alivianamiento del ser, el uno satisface los requerimientos del *Dasein*, en tanto que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil (2012, p. 147).

Como indicamos, el *Dasein* cotidiano se mueve en su habérselas con el mundo según una determinada normalidad y regularidad, siendo ésta ofrecida o, mejor dicho, ‘impuesta’ por el uno, y asumida sin ningún inconveniente por parte del *Dasein*. En todo caso, lo importante o lo que queremos enfatizar aquí es que el alivianamiento de ser no implica, como primero, un rebajamiento del *Dasein* –por más que el fenómeno de la caída sea un decaer–, sino una posibilidad ‘positiva’ de su ser, y en la que simplemente ‘cae’ en su estar-en-el-mundo. Positiva en el sentido de que, si bien la caída y la absorción en ‘el uno’ hace del *Dasein* un no-ser-sí-mismo o impropio, lo que este fenómeno muestra no es “algo así como una visión nocturna del *Dasein* [...] La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012, §38).

La impropiedad del *Dasein* cotidiano –es decir, este no hacerse cargo del peso de su existencia– no es una suerte de ‘no-estar-ya-en-el-mundo’, como indica Heidegger, sino que es, por el contrario, un modo eminente por parte del *Dasein* de estar existiendo en el mundo como tal (2012, §38). Es un modo tan eminente que, como hemos dicho, representa la absorción total y completa –hasta el punto de la caída y la pérdida– del *Dasein* en el mundo del que se ocupa; lo que irremediamente inyecta en él un efecto ‘tranquilizador’, pues todo está resuelto en ‘el uno’ para el *Dasein*. No tiene desde luego que preocuparse por llevar una existencia propia y en la que, por decisión de sí, se elige en el mundo a sabiendas de que él no es otra cosa sino ‘mera relación de ser’, es decir, que en todo comportamiento lo que está en juego es el cuidado de su propio ser.

El alivio de la existencia cotidiana, como anota Heidegger, ofrece una visión panorámica de que ‘todo se encuentra en perfecto orden’ (2012, §38). La existencia allí no es siquiera un peso que hay que cargar y el mundo no es desde ningún ángulo y perspectiva un lugar hostil e inhóspito, al

contrario, es ya más bien amigable y acogedor. Esto no quiere indicar, sin embargo, que el *Dasein* esté viviendo en una ‘mentira’ o ‘ilusión’ – ¡y mucho menos en un mundo de la apariencia! –, sino que es sencillamente el modo en que el mundo se le presenta en la cotidianidad, y es tan ‘real’ como el hecho de que existe en él. ¿Qué pasa entonces allí? Ya lo hemos indicado, el modo de ser cotidiano del *Dasein* en el mundo es alivianador, pues poco tiene que preocuparse de sí mismo, de cuidar su ser propiamente. Y de nuevo no se trata de una connotación o valoración ‘negativa’ para con el fenómeno de la cotidianidad –como la caída y el uno–, es ya más bien el modo en que todo aquello se da en la existencia del *Dasein*.

La visión tranquilizante de que ‘todo está en orden’ y de que, por decir así, ‘todo marcha como debe de marchar’, es desde luego un modo particular y específico de una apertura de mundo para el *Dasein*; en la que el trato ocupante con los entes y con los otros se efectúa según una muy profunda o, en todo caso, muy arraigada familiaridad y confianza (Xolocotzi, 2007, p. 195). Esto es dable, precisamente, porque el ser del *Dasein* es un ámbito de apertura, es lo abierto de la patencia de ser. El *Dasein* es su ‘Ahí’. En este sentido, y tomando en consideración de que la cotidianidad es un ‘cómo’ de la existencia del *Dasein* –es decir, un acceso fenomenológico a los modos de apertura o comparecencia del ser del ente–, la cotidianidad del Ahí abre el mundo de la ocupación del *Dasein* bajo un carácter de familiaridad, y donde, por consecuencia, se halla y se comporta con total ‘gusto’ en lo acostumbrado (Heidegger, 2012, §74). En otras palabras, la apertura cotidiana coloca al *Dasein* en la ‘monotonía’ familiar del trato ocupante del día a día.

En esta familiaridad de lo acostumbrado en el trato ocupante con los entes que comparecen en el mundo, se desvela en efecto ya una cierta afectividad en dicha apertura del *Dasein* cotidiano; esto lo deja apreciar el anterior carácter indicado de ‘familiaridad’ y ‘confianza’ en el que el *Dasein* se ‘encuentra’ en su comportarse cotidiano. En efecto, la cotidianidad es vivida según una determinada afectividad, y en la que el temple o ‘estado de ánimo’ allí desplegado hace dable precisamente ese trato seguro con el mundo de la ocupación del día a día. ¿Cuál es esta afectividad? ¿Qué temple anímico es el desplegado? Heidegger al respecto escribe lo siguiente: “como manera de su propio existir, la cotidianidad es conocida también en mayor o menor grado por cada *Dasein* «individual», por medio de la disposición afectiva de la descolorida indeterminación anímica” (2012, §71). De nuevo, hablar de ‘indeterminación anímica’ no es oscurecer el asunto aquí tratado; es ya más bien revelador para lo que queremos hacer explícito.

Que Heidegger hable de una ‘indeterminación afectiva’ no quiere decir que no se despliegue un temple anímico o, en todo caso, que el *Dasein* no viva su cotidianidad de manera afectiva. Lo que se quiere indicar con ello es que, muy acorde al modo de ser de la misma cotidianidad, la afectividad del *Dasein* y, más específico, el temple allí desplegado es ya más bien uno ‘monótono’, ¿cuál? Aquí lo interesante, pues no es uno tal que pueda ser identificado propiamente hablando. El temple cotidiano es indiferenciado, familiar y acostumbrado; tan ‘acostumbrado’ incluso que no hace falta ‘saber’ el nombre de aquél, sólo sencillamente acaece y el *Dasein* se comporta según lo que dicha afectividad monótona y familiar abre para con él.

Para Ángel Xolocotzi, y como escribe en su texto *Subjetividad radical y comprensión afectiva*

Precisamente porque la cotidianidad se vive afectivamente, lo que encontramos puede llegar a sernos familiar y no sorprendernos en cada rato. La confianza o seguridad que experimentamos en el trato con las cosas conduce a la experiencia monótona de la cotidianidad [...] Esto no quiere decir que siempre tengamos que ver con las mismas experiencias o cosas, sino que más bien el modo en el que abrimos nuestra relación con las cosas nos protege afectivamente mediante la posibilidad de la familiaridad (2007, p. 196).

Lo que se quiere indicar no es más sino el hecho de que es gracias al carácter afectivo del *Dasein* en la cotidianidad, es decir, indeterminado, monótono y familiar, por lo que es dable el trato ocupante en el mundo; mismo que es efectuado siguiendo el modo en que ‘se hace’ todos los días. Claro que no es exclusivamente la afectividad cotidiana la que habilita el trato del *Dasein* en el mundo del que se ocupa; la afectividad es en general la que abre y posibilita precisamente la relación con las cosas que comparecen en el mundo. Pero lo importante respecto al ámbito cotidiano es el rasgo de confianza con el que el *Dasein* se ocupa en el mundo; y donde acontece, a la vez, cierta comprensión con los entes tratados. De aquí que Xolocotzi escriba que “en el trato cotidiano con las cosas hay un específico temple en relación con ellas. Al sentarme en una silla tengo seguridad de que no me caeré, al caminar tengo confianza en el piso que me sostiene” (2007, p. 195).

En pocas palabras, la ocupación del *Dasein*, siempre acostumbrada, familiar y de confianza con lo entornado del mundo cotidiano, es dable así, es decir, acontece de dicho modo, en función de la ‘apertura afectiva’ que se da todos los días en la existencia. Y donde, al mismo tiempo, es ya

posible habérselas con el mundo justo porque éste es ‘comprendido’ acorde al temple anímico de la cotidianidad, por lo que acontece una ‘apertura comprensora’, por llamarle de algún modo.

Así, la cotidianidad se nos presenta, siguiendo el pensamiento de Heidegger, como un ámbito privilegiado de tematización precisamente en virtud de que es un acceso, es decir, un ‘cómo’ fenomenológico, de primera mano para con la normalidad del existir del *Dasein* en el mundo. La normalidad del existir del *Dasein*, su cotidianidad, es lo que viene primero; y de aquí que, tal cual señala Heidegger, el tema de la analítica se haya dejado guiar por esa posibilidad de existencia del *Dasein* en el mundo (2012, §71). Sin embargo, nosotros apenas logramos acceder a la antesala de lo propuesto en la analítica del *Dasein*, es decir, sabernos en dónde nos movemos en miras de dicha tarea.

Pero el paso es necesario. Nuestro detenimiento en el modo de existencia cotidiano nos conduce al tema por abordar en lo que sigue: la disposición afectiva y la comprensión como las dos formas constitutivas de la aperturidad (Ahí) del *Dasein*. La descolorida indeterminación afectiva del *Dasein* en la cotidianidad no es ontológicamente una nada, sino que ella misma es, junto a la comprensión que se da en dicha afectividad, la vía de acceso privilegiada en pos de desvelar un horizonte de sentido para la comprensión del ser; pues recordemos que esto último sólo es hábil a través de un análisis de los modos de apertura del *Dasein*.

### **3.2 La disposición afectiva y la comprensión como modos ‘cooriginarios’ de la aperturidad (Ahí) del *Dasein*.**

a) Disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. El *Dasein* como existencia templada y la apertura de mundo

No habría que olvidar –y si no vale la pena hacer hincapié– que al hablar Heidegger de la aperturidad del *Dasein*, es decir, mostrarlo en tanto un ámbito de apertura en su ser, como un estar ya en el claro del ser, lo que está señalando con ello es también un rompimiento con modos de pensar según la metafísica tradicional. La positividad metafísica mentaba un modo de comprensión y aprehensión de la ‘realidad’, lo ente en su conjunto, en el cual había siempre algo puesto allí; un ente, por ejemplo, colocado allí junto a otros, mostrando por ello un modo de ser cerrado (Xolocotzi, 2018, p. 23). Pero el problema radicaba en que el hombre era también comprendido de dicha manera, era encasillado en su propio ser sin ninguna posibilidad de apertura.

Por eso decimos que la comprensión del hombre como apertura de ser, y nombrado *Dasein*, es una respuesta histórica de Heidegger para con lo establecido en la metafísica tradicional; la cual se ha movido y ha trabajado siempre desde el ámbito de la presencia, de lo puesto allí, de la positividad. Al respecto de esta ‘metafísica de la presencia’ –llamada así por Heidegger, por cierto– escribe Xolocotzi lo siguiente:

Se trataba de una positividad de lo cerrado. El ente puesto, ya fuese una silla, un martillo, un perro o un ser humano, era algo cerrado en tanto estaba ya determinado por aquello que lo hacía ser tal cosa y lograba diferenciarlo de otra. Era un ente que parecía [...] pero cuya identificación dependía de lo que era. Y eso que era le estaba dado por su esencia, la cual, al ser de carácter cerrado, permitía la delimitación respecto de otros entes, aunque compartía el mismo modo de ser: la presencia. La tradición metafísica vivió entonces de una idea de ente en tanto algo puesto en un ámbito cerrado (2018, pp. 23-24).

El modo de ser del *Dasein*, lo abierto de su existencia, elimina así cualquier tipo posible de tematizaciones en las cuales se pretenda cerrar el carácter abierto que expresa en todos sus modos de comportamiento. El hombre pensado como *Dasein* no puede ser concebido como si se tratase de un ente cerrado en sí mismo, antes bien, y como hemos revisado, el *Dasein* es sobre todo un ente ‘dinámico’ que está ya siempre fuera de sí en cuanto tiene como modo de ser el de la existencia. Así, por ejemplo, el *Dasein* “aunque esté «físicamente» en un lugar, puede estar, al pensar en alguien, en otro lugar” (Xolocotzi, 2018, p. 23). En este sentido, lo que hace Heidegger es, por un lado, romper con el dogma de la positividad metafísica y, por otro, mostrar el ser del hombre bajo un sentido, como gusta decir, ‘originario’, en tanto *Dasein*.

Con esto se comprende también que Heidegger identifique la aperturidad del *Dasein*, en primer lugar, con la cuestión de la disposición afectiva, pues ésta señala de antemano el carácter dinámico del *Dasein*. La afectividad mienta ya un estar fuera de sí. En el §29 de *Ser y tiempo* Heidegger comienza el análisis de la disposición afectiva diciendo:

Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda psicología de los estados de ánimo –por lo demás aún sin hacer– será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura (1997, p. 158).

Es de importancia detenernos justo en lo primero indicado por Heidegger, y que deviene eje central de toda la cuestión. Al hablar de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] no se está mentando nada extraño y desconocido para con el *Dasein*; antes bien, se trata de lo radicalmente más cotidiano. Indica el hecho de que nos encontramos ya siempre en cierto temple anímico [*Stimmung*], aunque éste sea oscuro y no pueda ser identificado con tal o cual nombre. Siempre estamos en un estado de ánimo, cosa que se comprueba fácilmente día con día; no por nada, por ejemplo, al tiempo de saludar a alguien siempre le asaltamos con la pregunta: ‘¿cómo estás?’, a lo que sin embargo se suele responder con regularidad que ‘uno está bien’, pero es lo de menos. Prueba sencilla, pero innegable.

Podría parecer, tal vez en primera instancia, que esto indicado por Heidegger no sólo es algo por demás cotidiano, sino que es demasiado obvio, es decir, ¿qué con el hecho de que siempre estemos en un temple de ánimo? Sin duda que el carácter afectivo es de lo más cotidiano y habitual, pero de allí a que sea dejado de lado o sea considerado como cosa menor, considero que es desatinar la cuestión por completo. Pero es lo que de un modo u otro terminó ocurriendo en la tradición; y en el mejor de los casos, la afectividad fue tomada en cuenta como algo de orden secundario y donde efectuaba el modo positivo de la metafísica que la tematizaba según el orden de la representación (Xolocotzi, 2007, p. 194).

Sin embargo, y como ahora sabemos, acá no se trata de representaciones para con el carácter afectivo del *Dasein*, sino de algo que radicalmente le es inherente a su propio ser. No por nada lo que señala Heidegger al decir que “será necesario ver este fenómeno [la disposición afectiva] como un existencial fundamental” (1997, §29). O lo que es lo mismo: se trata de mostrar que la afectividad es algo que forma parte del ser del *Dasein*, tanto en un aspecto óntico, así como ontológico. De este modo, ónticamente es el fenómeno más inmediato y desapercibido del modo en que el *Dasein* existe en el mundo; sin ser reflexionado o tenido en cuenta aprehensivamente, la existencia del *Dasein* está ya siempre templada. Es algo tan cercano, cotidiano y vivencial, que se suele escapar de la vista, por eso es de orden óntico. No obstante, lo que interesa al filósofo de Friburgo es ir más allá de lo óntico, de hablar del mero temple de ánimo, y de ahí que al tratar la cuestión afectiva se esfuerce por identificar el aspecto ontológico de aquello, a saber: la disposición afectiva.

De modo que concordamos en este punto con lo dicho por Xolocotzi cuando escribe que “la posibilidad de entender la propuesta heideggeriana [...] depende fundamentalmente de la aprehensión de su radicalidad ontológica” (2011, p. 72); y, en este caso concreto, de la radicalidad ontológica para con la cuestión de la afectividad. Acá otro punto clave. El ámbito afectivo no es tampoco un simple agregado al ser del *Dasein*, un barniz afectivo de la existencia, sino algo que fundamentalmente encuentra raíces en la estructura total del *Dasein*, es decir, en su ser-en-el-mundo. Dicho en otras palabras, si aceptamos la encomienda por comprender la afectividad en toda su radicalidad ontológica, habrá de ser aprehendido justo como un existencial, es decir, como algo que atañe al todo de la existencia del *Dasein*.

Un paso ya ha sido dado: la diferenciación entre el aspecto óptico, el temple de ánimo, y el ontológico, la disposición afectiva, respecto al ser afectivo del *Dasein*. Recordemos que estamos recorriendo lo tratado en la analítica del *Dasein*, y de lo que se pretende allí es ver lo ontológico de lo óptico. Es dar un paso más allá. Así, lo que nos permite o lo que abre camino el reconocimiento óptico de que el *Dasein* está ya siempre en un temple de ánimo, no es otra cosa sino situar toda la consideración precisamente en un horizonte ontológico, lo uno nos lleva a lo otro.

Al apuntar Heidegger que “El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va” (1997, §29), nos está remitiendo, por un lado, a lo ya dicho respecto al *Dasein* como existencia templada, la perspectiva óptica, y, por otro, está también allí apenas señalado, como un guiño, el carácter ontológico de toda la cuestión. Pues si el *Dasein* es un ente que en su ser le va este mismo ser, como hemos dicho, y si el temple de ánimo pone de manifiesto el modo en que ‘le va’ al *Dasein*, quiere decir entonces que el ser del *Dasein* es abierto, entregado, otorgado, dado, según determinado temple de ánimo. Lo que le va al *Dasein* es su ser ya siempre dispuesto afectivamente.

Vemos lo ontológico de lo óptico, y que no es una distinción arbitraria. En todo caso es atender la cuestión según el modo en que para Heidegger acontece la existencia templada del *Dasein*. Marcar la distinción ontológica entre temple de ánimo y disposición afectiva, entre otras cosas, nos permite comprender que el temple es disposicional y que la disposición es templada (Xolocotzi, 2011, p. 76). El temple dispone el ser del *Dasein* de tal o cual modo, y el sentido de este ‘disponer’ es

precisamente el de ser ‘abridor’, ¿de qué? De la apertura misma del *Dasein*, del Ahí constitutivo y fundante para con su ser. Por eso es correcto decir entonces, para indicarlo de manera concreta, que el temple de ánimo dispone la aperturidad de la existencia, esto es, abre la apertura del *Dasein*. Y una vez abierta la apertura, aunque desde luego es mucho más correcto decir que ya siempre es abierta, el *Dasein* puede habérselas con el mundo en cuanto que es interpelado, según sea la disposición templada, por todo lo que coliga al mundo como tal.

Al respecto escribe Heidegger en el §29 de *Ser y tiempo*:

*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia... La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo (1997, p. 167).*

Es decir, se advierte que la apertura que se despliega en la disposición afectiva del *Dasein*, según determinado temple de ánimo, no es para nada reducida o acotada, no se trata aquí de una simple proyección afectiva del *Dasein* hacia las cosas del mundo. La apertura de la que se habla no podría ser equiparable a una suerte de simple ‘coloreo afectivo’ para con tal o cual cosa con la que el *Dasein* se ocupe. Antes bien, lo abierto es la apertura del *Dasein*, lo que incluye desde luego, y cooriginariamente, lo ente, los otros entes que tienen el modo de ser de la existencia, es decir, la coexistencia, y la existencia misma del *Dasein*. De este modo, la apertura de la disposición afectiva no es cualquier abrir, no se habla de una apertura cualquiera, ya que lo abierto es el ser-en-el-mundo como constitución existencial del *Dasein*.

Así, el mundo del *Dasein* se abre según determinado temple de ánimo y el modo de comportarse dependerá o será distinto acorde al temple de ánimo en que se encuentre. Lo que no es muy difícil de imaginar, pues se trata de algo que se da por demás cotidianamente. “Cuando estoy triste [escribe Heidegger] las cosas me interpelan en forma completamente diferente o no me interpelan” (2007, p. 270), pero donde no quiere decir que las cosas dejen de ser interpelantes en la tristeza, sino que, en su ‘no interpelar’, las cosas interpelan al *Dasein* de un modo u otro, en un carácter poco llamativo y descolorido, por ejemplo. Como fuese, lo importante es que la disposición afectiva funda el modo en que el *Dasein* se relaciona y comporta en el mundo; lo muestra como

un ente que irremediablemente está consignado al mundo o, si se quiere, afectado por el discurrir del mismo.

La disposición afectiva es un hacer ya siempre abordable el mundo del que el *Dasein* se ocupa. Lo que este existenciarario muestra es que, por mor del carácter disponedor de los temples de ánimo, el *Dasein* es un ente que se las ve afectado por el mundo (Heidegger, 2012, §29), pero dicho esto no como una valoración negativa. ‘Afectado’ o, incluso, ‘golpeado’ por el mundo no indica aquí una consideración de orden negativo, antes bien, lo que se expresa es simplemente el hecho de que el *Dasein* al estar ya siempre fuera de sí, existiendo en el mundo, es por ello un ente concernido, es decir, un ente al que el mundo no le es indiferente por completo, sino que le incumbe y atañe de una u otra manera.

Incluso dirá Heidegger que en estados depresivos las cosas siguen concerniéndole al *Dasein*, aunque en dicho concernir sólo hablen palabras vacías. Así lo señala en la conferencia titulada “Construir, habitar, pensar” dictada en la ciudad alemana de Darmstadt en el año 1951:

Incluso la pérdida de respecto con las cosas que aparecen en estados depresivos, no sería posible en absoluto si este estado no siguiera siendo lo que él es como estado humano, es decir, una residencia cabe las cosas. Sólo si esta residencia ya determina al ser del hombre, pueden las cosas, junto a las cuales estamos, llegar a *no* decirnos nada, a *no* importarnos ya nada (2001, p. 116).

El modo de residencia cabe las cosas del que se habla en la conferencia no es otro distinto al que hemos referido, a saber, uno que es dado según el modo de ser del *Dasein*: donde la residencia cabe las cosas, y todo respecto con ellas, es ya siempre dispuesto templadamente, La depresión es, así, un modo específico en que se abre el mundo, descolorido muy seguramente, pero donde uno se sigue ocupándose con las cosas y los otros.

La digresión no es gratuita. El ejemplo situacional de la depresión empleado por Heidegger nos ofrece cierta luz al respecto del tema comentado en estas páginas, y esto quizá por la radicalidad de lo que implica el mismo. Lo que nos muestra es el carácter ‘acaecedor’ de los temples de ánimo, y donde el *Dasein* no cuenta con poder alguno para, digamos, ‘evitar’ que éstos le sobrevengan. Los temples de ánimo, cualesquiera, inclusive la comentada indeterminación afectiva de la cotidianidad, no son algo a lo que se les pueda hacer frente, ni con un acto de la voluntad o por el

simple querer del *Dasein*, sino “algo que le sobreviene a uno; de lo que no podemos persuadir, sino que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos” (Heidegger, 2007b, pp. 89-90). De este modo, los temples de ánimo acaecen sobre el *Dasein*, son sobrevenidores, y templan toda la existencia, es decir, dan cierto tono afectivo al ser-en-el-mundo.

Además, en tanto emergentes de la propia constitución existencial del *Dasein*, ser-en-el-mundo, son los temples de ánimo también ‘descubridores’ de todo aquello que comparece en el mundo, y esto en virtud, como señalamos, de su carácter disponedor o, si se quiere, abridor. La disposición templada abre todo lo concerniente para con el *Dasein*, las cosas del mundo, la coexistencia y la existencia misma del *Dasein*; su ser le va, es decir, le es otorgado, según sea el temple de ánimo que acontece, y sin poder hacer nada contra ello, el *Dasein* se muestra allí como un ente ‘patético’ y vulnerable (Giraldi, 2014, p. 102). Hablar de que el *Dasein* es un ente patético y vulnerable, no quiere ser una mirada desencantada respecto al modo en que el *Dasein* es en cuanto existencia templada, sino que sólo se pretende enfatizar el hecho –de carácter ontológico, no olvidemos– de que la disposición afectiva descubre no sólo el mundo del *Dasein*, sino a éste mismo en cuanto existencia expuesta sin refugio en ese mundo que le afecta de un modo u otro.

Como escribe Heidegger, la disposición afectiva le entrega al *Dasein* la noticia de que la existencia, su ser, le es dado como una carga, es decir, como el llamado de una encomienda para tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo. (2012, p. 154). Por eso es que es un ente patético y vulnerable: su ser le es dado según determinada disposición templada y se las ve enfrentado al mundo que le afecta y del que tiene que ocuparse irremediamente. Incluso en el rechazo, es decir, en el pretender no ocuparse en el mundo, el *Dasein* se está ocupando, se comporta de un modo u otro, ya sea en un aparente ‘no-habérselas’ con el mundo.

Para Pilar Giraldi, y como señala en su texto *Heidegger: la pregunta por los estaos de ánimo (1927-1931)*,

Estar dispuesto afectivamente para el *Dasein* [...] significa ser vulnerable, “abordable”. Se trata de una vulnerabilidad ontológica, lo que significa que el hombre puede ser tocado de raíz. Por ello, en los temples de ánimo, el propio ser es experimentado como un ser expuesto, a la intemperie. Sólo porque la existencia es ella misma, como modo de ser, exposición, puede ser herida (2014, p. 108).

Si la disposición templada es de carácter ontológico, como Heidegger lo pretende mostrar, implica entonces que se trata de un fenómeno que toca fondo en el ser del *Dasein*, y de allí que éste se vea radicalmente concernido afectivamente por el mundo; su ser le es ofrecido como una carga, y no sólo eso, sino que también se le muestra expuesto en la indigencia del mundo. En otras palabras, el *Dasein* se encuentra como una existencia dispuesta afectivamente y golpeada por el mundo que le concierne; y donde, además, todo posible comportarse estaría presupuesto por el temple de ánimo acaeciente.

Ahora bien, si la disposición templada es el fondo desde el cual se abre el ser-en-el-mundo para el *Dasein*, y donde es ya posible –según sea el temple– dirigirse o comportarse en una u otra ocupación, quiere decir entonces que allí también acontece cierta ‘comprensión’ de lo que comparece en la apertura de mundo por mor de la disposición afectiva. En efecto, si las cosas del mundo me conciernen, es decir, se abren y comparecen según sea el modo de la disposición templada, es porque las comprendo ya de antemano y puede por ello hacerles frente en la ocupación diaria. Si algo concierne es porque se comprende, y se hace según sea el temple de ánimo en el que uno se encuentre.

En ese sentido, podríamos decir que la disposición afectiva no ‘actúa’ sola en tanto aperturidad del *Dasein*, sino siempre aunada a la comprensión de lo que ella abre; o como indica Heidegger: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima” (2012, p. 161). Esto nos lleva, en una continuidad bastante orgánica, al tema de la comprensión como segundo modo señalado de la aperturidad del *Dasein*; la cual se da, lo sabemos ahora, siempre de la mano con la disposición templada. Pero veámoslo en detalle.

b) Comprensión [*Verstehen*]. El *Dasein* como existencia templada que comprende lo abierto del mundo

Si retomamos lo dicho en el primer apartado del capítulo, específicamente lo tocante al modo en que el *Dasein* se comporta en la cotidianidad, podemos vislumbrar ya eso de que la comprensión se da en comunión con la disposición afectiva. En efecto, el trato seguro con las cosas en la cotidianidad no podría ser dable así, de ningún modo, si no hubiese un temple que disponga al *Dasein* en la apertura cotidiana del mundo; y en la que, por mor de esa afectividad monótona y familiar, puede comportarse con lo ente al comprender su mundo precisamente como ‘habitual’.

Cotidianamente comprendo cuando, por ejemplo, por la mañana desayuno cereal y me ocupo con el tazón, la cuchara, la leche y la respectiva caja de cereal; todo presupuesto por una disposición templada que me abre el mundo según una muy familiar cotidianidad hogareña. Se trata del modo en que se desayuna todos los días.

Sin embargo, y es eje central para comprender el tema en cuestión, si bien estamos tratando la disposición afectiva y, ahora, la comprensión en momentos separados, no quiere decir por ello que éstos se den de dicho modo. Por el contrario, la disposición afectiva y la comprensión ocurren en simultaneidad, al mismo tiempo. Ya lo indica Heidegger al decir que “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2012, §31). Así, no es que –siguiendo el ejemplo anterior– primero se abra el mundo afectivamente en dicha familiaridad hogareña y, momento seguido, ahora ya pueda comprender lo ente con lo que me ocupo al servirme un tazón de cereal para el desayuno. Desde luego que es algo para nada práctico y común, y lo parece porque no es el modo como se dan las cosas en la existencia cotidiana.

Detengámonos un poco, pues tal vez hemos apresurado nuestro paso al tratar la comprensión del *Dasein* sin preguntar primero qué debe entenderse por ello: ‘comprender’. Lo escrito hasta aquí se ha mostrado siempre en relación con los modos de comportamiento del *Dasein* en su habérselas con el mundo del que se ocupa, en su cotidianidad, lo cual de antemano nos hace señas de que la comprensión mentada por Heidegger no tiene que ver con un orden, digamos, ‘teórico’, sino más bien vivencial. Leemos en el §31 de *Ser y tiempo*:

En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión «*etwas verstehen*», «comprender algo» [en castellano, «entender de algo»], en el sentido de «ser capaz de una cosa», de «poder hacer frente a ella», de «saber hacer algo». Lo existencialmente «podido» en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir (2012, p. 162).

La comprensión estaría relacionada, según leemos, no con un asunto de la ‘razón’ o, si quiere, en vecindad con algún proceso intelectual por parte del *Dasein* que comprende; antes bien, de lo que se habla es de algo más bien mundano. Se trata del ‘saber habérselas’ con las cosas del mundo. Comprender algo –volviendo al ejemplo– es saber habérmelas con el tazón servido con cereal y leche al tiempo del desayuno; pero lo comprendido, como apunta Heidegger, no es sólo la cosa, es

decir, el tazón, la cuchara, el cereal –como si fuesen elementos separados–, sino toda mi relación de ser que allí acontece, mi comportarme al desayunar un tazón de cereal.

Por más mundano que parezca, este modo de tratar la comprensión, esto es, en tanto ‘saber habérselas’ con algo, es el que funda toda otra posible comprensión. Es decir, antes de toda comprensión al modo teórico, racional, intelectual, abstracto –lo que se quiera–, está y viene primero este modo de comprensión descrito por Heidegger. Es precisamente una comprensión originaria. Y lo es no por mera inventiva, sino porque la comprensión descrita toca raíces ontológicas, es una consideración que se mueve sobre la base de la existencia del *Dasein*; esto en virtud de que al ser la comprensión un poder hacer frente a algo, lo podido en ello no es otra cosa sino el ser del *Dasein* en el existir. Dicho en pocas palabras, la comprensión del *Dasein* lo muestra existencialmente como un ser-posible (Heidegger, 2012, §31).

El *Dasein* comprende posibilidades de su propio ser; comprende que en su ser está la posibilidad de poder habérselas con algo, de poder hacerle frente según determinada disposición afectiva. Así, la indeterminada afectividad cotidiana –familiar y acostumbrada– dispone al *Dasein* comprensivamente al poder comportarse una mañana al tiempo del desayuno. Desayuna un tazón de cereal como todos los días, pues en su ser cotidiano está la comprensión afectiva de poder comportarse con ello, es decir, de saber habérselas con el desayuno. De este modo, entonces, la comprensión en tanto que existenciario del ser del *Dasein* nada tiene que ver con algún acto intelectual o similares, sino con la aprehensión afectiva de posibilidades de su propio poder-ser en la existencia. Es más una cuestión de ‘capacidad’ o de ‘saber hacer’.

Una importante acotación al respecto de lo que Heidegger quiere dar a entender cuando habla de ‘comprensión’, *Verstehen*, la encontramos en el texto *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (2007) de Ángel Xolocotzi, y que nos permitimos recuperar en lo siguiente:

En *SyT* como en uno de los seminarios de *Le Thor*, Heidegger indica que el *verstehen* debe ser entendido más bien como *vorstehen*, es decir, como un *pre-estar*. Este pre-estar en el alemán *vorstehen* tiene el sentido de poder hacer frente a algo, de estar a la altura de aquello que se enfrenta. Estar al nivel de la cosa enfrentada significa co-responder a ella en cierta forma. El *vers-tehen* o *vors-tehen*, el comprender o pre-estar, es pues para Heidegger una forma diferente de acceder al mundo y a los entes intramundanos (2007, pp. 198-199).

La comprensión adquiere así el matiz de un co-responder con lo tratado en la ocupación. El *Dasein* en su pre-estar, *vorstehen*, está *pre*-dispuesto templadamente para poder aprehender, es decir, co-responder de un modo u otro a lo abierto en el mundo. Se trata de una co-respondencia dispuestamente templada del *Dasein* para con el mundo del que se ocupa; donde el sentido de ese ‘co-responder’ no es otro que el de poder comprender ya lo abierto del mundo.

Así, lo que nos ha mostrado nuestro recorrido por los dos modos de la aperturidad del *Dasein*, primeramente, es la constatación de su carácter co-originario; toda comprensión es afectiva y, si se quiere ver así, la afectividad es siempre comprensora. No va una sin la otra, sino aun tiempo. De modo tal que podríamos hablar aquí que en el carácter abierto del *Dasein*, en su aperturidad, lo que se efectúa es una ‘apertura comprensora’; donde lo comprendido o co-rrespondido no es más sino el estar-en-el-mundo del *Dasein* en cuanto tal. O como indica el mismo Heidegger: “puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo [...] En la comprensión del mundo siempre está comprendido el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo” (2012, §31).

El *Dasein* se muestra entonces como una existencia templada que a un tiempo comprende lo abierto del mundo. Nos encontramos en un punto determinante para lo que sigue. Pues recordemos que en la disposición afectiva, sucintamente, lo abierto en la apertura del *Dasein* en su propio ser; es decir, su ser le es entregado acorde al temple acaeciente. Y si sabemos ahora que la disposición afectiva tiene siempre su comprensión –y que toda comprensión es afectiva–, quiere decir que aquello abierto afectivamente es a la vez comprendido por el *Dasein*, a saber: el ser (Xolocotzi, 2007, p. 200). Por eso no se trata de cualquier posibilidad de apertura, sino un abrir originario, pues es la vía o el camino que habilita esa obtención de un horizonte para comprensión del ser, y que, según constatamos, se trata de un camino trazado por la afectividad.

### **3.3 De camino al acontecer fundamental de los temples de ánimo**

El acceso habilitador para la apertura del ser, recordemos, es un acceso fenomenológico que atiende al cómo de los modos de aparición o de comparecencia del ser. Este ‘cómo’ adquiere aquí un tinte un poco más claro, en tanto que el acceso hacia el mismo es dado por la ‘apertura comprensora’ del *Dasein*; lo que implica que dicho acceso no es sólo de orden fenomenológico, sino a la vez hermenéutico. “La fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*” (Heidegger, 1997, p.

60), en virtud precisamente de que no basta con atender los modos de aparición del ser, de la patencia en lo abierto del *Dasein*, sino que eso abierto es dispuesto afectivamente, es decir, abierto acorde al temple de ánimo, lo que involucra co-originariamente la comprensión de aquello abierto, es decir, la comparecencia del ser. Por medio del carácter disponedor de los temples de ánimo es que se accede al horizonte de comprensión –horizonte en cuanto sentido– de todo aquello compareciente en la apertura de los mismos.

De modo tal que, para ir cerrando el capítulo, el carácter ‘afectivo comprensor’ del *Dasein*, en cuanto expresión de su aperturidad, es el camino propuesto por el pensador de la Selva Negra, y que hemos constatado con lo escrito, para seguir en miras de la reelaboración de la pregunta por el sentido del ser –y, de paso, devolverle a la pregunta todo su misterio para la vida, ya que ésta, la pregunta por el ser, en tiempos actuales peligra con desaparecer (Safranski, 2003, p. 23). No obstante, seguro que el camino no se encuentra aún despejado por completo; no es posible andar todavía, y no por temor al extravío, sino porque el camino, si bien vislumbrado, falta por ser desbrozado aún más detalladamente.

El paso dado hasta ahora sin duda que ha sido oportuno. Siguiendo siempre el pensar de Heidegger, sabemos que nuestra mirada tiene que dirigirse hacia lo que comparece en la apertura comprensora característica de los temples de ánimo, pero es donde precisamente nos encontramos con una pequeña grieta en el camino. El problema radica en que lo abierto en los temples de ánimo, precisamente, en aquellos que acaecen con frecuencia y normalidad en la existencia del *Dasein*, no es el ser y el mundo desde un horizonte ontológico, sino óntico. No son dados, para el *Dasein*, como una experiencia fundamental donde lo abierto comprensoramente en su despliegue, en su acaecer, es un horizonte de comprensión del ser y del mundo en cuanto totalidad, como lo ente en su conjunto. Esto mismo lo indica Xolocotzi al decir que “los temples descubren al ente pero no abren temáticamente aquel ámbito desde el cual es posible tal comparecencia: la apertura de ser y mundo” (Xolocotzi, 2011, p. 78).

Pero ¿cómo encaminar entonces el asunto? ¿Qué desbroce hace Heidegger para seguir con el camino sugerido en miras del desvelamiento de un horizonte de sentido para la comprensión del ser? Habría entonces primero que señalar que, si bien el camino oportuno es el afectivo, no cualquier temple de ánimo cuenta con el ‘poder’ de una apertura comprensora del ser y el mundo,

en cuanto experiencia fundamental. Los templos de ánimo que disponen al *Dasein* con mayor frecuencia, incluso la monotonía afectiva, seguro que hacen dable el trato ocupante con los entes, los otros y hasta con uno mismo –en tanto sí mismo del *Dasein*–, pero el ser queda aún encubierto allí en la comparecencia, en lo abierto de dichos templos.

Por eso el filósofo de Friburgo desbroza el camino al señalar que el acceso –fenomenológico-hermenéutico– de la ontología fundamental no es posible, de ningún modo, con una apertura óptica, esto es, donde lo que comparece es la disimulación del ser en lo abierto del ente que comparece en el mundo de la ocupación del *Dasein*, sino por medio de una apertura del ámbito ontológico del ser y el mundo; y esto en virtud del acaecer de templos de ánimo que Heidegger mismo nombra como ‘fundamentales’ [*Grundstimmung*].

¿Qué son estos templos? Sucintamente: lo distintivo de estos templos de ánimo o, mejor dicho, lo que los vuelve fundamentales reside en la apertura comprensora ontológica de ser y mundo que acaece en su templamiento. Es decir, lo que es abierto en la apertura de dichos templos es verdaderamente originario; es una experiencia fundamental para el *Dasein* y en la que, escribe Heidegger, lo que acontece es “el destello del temblor del ser [...] Destello no como un mero desaparecer y apagarse, sino, al contrario, como conservación de la chispa en el sentido del claro del ahí conforme a la hendidura plena del ser” (2006, p. 35). Por eso se trata de una experiencia fundamental, porque lo abierto en dichos templos fundamentales, al modo de una chispa, de un destello, es el fondo del sentido del ser.

Pero ¿qué templos de ánimo fundamentales son los que Heidegger refiere? ¿Cuáles le abren al *Dasein* tal destello del ser? En el camino de la ontología fundamental, que es el que estamos recorriendo, el filósofo de Friburgo prestará atención principalmente a dos de ellos, a saber: la angustia [*Angst*] y el aburrimiento [*Langeweile*]. Estos dos templos de ánimo fundamentales serán pues el acceso afectivo posibilitador para el despliegue de un horizonte para la comprensión del ser. Cada uno con una apertura comprensora característica y en la que, según lo propuesto por Heidegger, es ya posible comprender al ser no como lo hiciese la positividad metafísica, sino en lo no tratado del ser; el ser en sentido originario, en su fondo de sentido a-bismal.

Pero no nos adelantemos. Detengamos lo dicho en el capítulo en este punto, y sólo para mencionar que, desde luego, en lo que sigue será necesario prestar oídos respecto al acaecer de la angustia y

el aburrimiento, recorriendo siempre el camino desbrozado por Heidegger, para poder mostrar los destellos que el ser en dichos templos arroja y, así, ver cómo el sentido del ser, al igual que su preguntar, se renuevan para con el pensar filosófico.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

## Capítulo 4. Angustia y aburrimiento: un horizonte de sentido para la comprensión del ser

*Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental. Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras.*

Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*  
(*Acerca del evento*)

### 4.1 Introducción

El ámbito afectivo es sin duda uno de los aspectos más ‘innovadores’ y radicales dentro del pensamiento heideggeriano. Su toma en consideración para con lo que llamamos filosofía no puede ser menos que un asunto abarcador. ¿Por qué? Sucintamente, porque su tematización al modo planteado por Heidegger rompe con cualquier tipo de ‘psicologismo’ o ‘antropologismo’ respecto al carácter inherentemente afectivo del hombre<sup>14</sup> y, en lugar de ello, lo muestra en toda su originariedad ontológica, es decir, como algo que abarca por completo al ser del *Dasein*. No es

---

<sup>14</sup> El pensamiento de Heidegger se presenta siempre en un carácter esencialmente radical y destructivo para con lo establecido en la metafísica tradicional. Pero dicho carácter no se limita o, por decir así, se repliega cuando se trata de otro tipo de saberes, tal es el caso, por ejemplo, de la psicología y la antropología. Las críticas son conocidas y, en un panorama general, se reducen al hecho de que aquellos saberes trabajan aún heredando supuestos de la metafísica tradicional y bajo un esquema científico poco reflexionado; consideran al hombre como un objeto de estudio y olvidan la ‘apertura’ esencial y constitutiva del ser del hombre.

Por lo que es importante señalar que Heidegger se encontraba en un ambiente intelectual inundado por corrientes muy fuertes del pensamiento psicológico, como el psicoanálisis freudiano, la psicología genética de Kraepelin y la psicopatología de Jaspers; en las cuales, según denuncia el mismo Heidegger, el hombre jamás es comprendido en su sentido ontológicamente originario, es decir, como un ámbito de apertura. Con ello se erraba también en la comprensión del fenómeno de la afectividad, pues terminaba siendo algo meramente de orden ‘patológico’. Por eso el rompimiento del filósofo de Friburgo con dichas concepciones psicológicas para con el *Dasein* y su carácter afectivo.

En suma, la crítica de Heidegger para dichas ciencias particulares se puede leer en lo siguiente: “Hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí (*etwas Vorhandenes*), como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano” (2013b, p. 235).

Para más detalle al respecto de la relación de Heidegger con la psicología, véase el artículo: Xolocotzi, A. (2008). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon. *La lámpara de Diógenes*, 9(16-17), 7-23.

cualquier cosa. Pues con esto sabemos que la afectividad deviene como el camino oportuno en miras de la tarea por la re-elaboración de la pregunta por el sentido del ser.

Los pasos anteriores nos han conducido no sólo al ámbito afectivo, al acaecer de éste o aquél temple de ánimo, sino al acaecer más originario, a saber: al de los temples de ánimo fundamentales. Seguir ahora su tematización podría decirse, de antemano, que es ponerse en el camino para llegar a una experiencia fundamental. Pero surge la siguiente pregunta: ¿cómo estar bien encaminado; es decir ¿cómo saber siquiera que el camino en el cual andamos nos conduce a tal experiencia, aunque sea únicamente en su tematización o análisis? Algo sabemos, ciertamente.

Los temples de ánimo sólo acaecen; caen sin previo aviso sobre la existencia del *Dasein* y la templan por completo. Esto en principio podría complicar aún más las cosas, pues, si sólo acaecen, ¿cómo asegurarse de estar bien encaminado? ¿Cómo hablar no sólo sobre temples, sino de temples fundamentales? Heidegger escribe que regularmente los temples de ánimo que nos alcanzan se suelen mover dentro de un rango por demás definido; es decir, donde lo que nos templa es la alegría o, por el otro lado, la tristeza, por dar un ejemplo. Pues un temple tal vez un poco menos común, y por ello mismo, es mayormente difícil de aprehender (2007b, p. 99). Y es precisamente lo que ocurre con los temples fundamentales. Pero no son malas noticias. Al contrario, ya que esto último nos señala que al no presentarse con suma regularidad y tener un carácter incluso silente, este tipo de temples son por ello únicos. Ya lo indica Heidegger al decir

Y precisamente *los* temples de ánimo a los que no atendemos ni menos aún observamos, aquellos temples de ánimo que nos templan como si no hubiera para nosotros ningún temple de ánimo, como si no estuviéramos templados en absoluto, estos temples de ánimo son los más poderosos. (2007b, p. 99)

Así, algo que constatamos de antemano sobre los temples fundamentales es que son únicos, silentes y, a la vez, poderosos. Pero desviaríamos el camino hacia ellos si, en dado caso, los comprendemos como si se tratasen de algo que se encuentra considerablemente alejado del *Dasein*. Que sean raros<sup>15</sup> y silentes no quiere decir que ellos no estén ahí, es decir, en la existencia

---

<sup>15</sup> Heidegger describe también el mismo carácter de los temples de ánimo fundamentales en una anotación de sus conocidos *Cuadernos Negros*. Escribe: “Además, el temple fundamental es escaso y único. Y el largo

cotidiana; y en la cual, si se muestran, acaezca para el *Dasein* una verdadera experiencia fundamental. De modo tal que nuestra mirada no debe apartarse de la cotidianidad; allí es donde nos ponemos en el camino de los temples de ánimo fundamentales. Habrá pues de seguir su tematización desde ese horizonte que, hasta ahora, es el que hemos recorrido.

Podría parecer, en mayor o menor grado, que nos encaminamos hacia un contra-sentido; en tanto que, por un lado, decimos que debemos mirar hacia la existencia cotidiana del *Dasein* para tematizar los temples fundamentales y, por otro, decimos también que éstos no son algo así como cotidianos y sí más bien raros y poco frecuentes. ¿Qué pasa aquí? Antes que nada, no se trata de un contra-sentido, a lo mucho sólo de algo curioso. Lo que ocurre aquí es ya más bien algo que identificamos como rasgo particular y característico de los temples de ánimo fundamentales, y que provisionalmente nombramos como ‘cotidianidad fundamental’.

Lo que se pretende mostrar al hablar de una ‘cotidianidad fundamental’ para con los *Grundstimmungen*, dicho ahora como un esbozo, es precisamente aquel apenas señalado carácter ‘latente’ en el que dichos temples se mantienen en la existencia cotidiana del *Dasein*. Es decir, donde muy a pesar de que sea, y es verdad, poco frecuente su templamiento y sea difícil poder aprehenderlos por su rasgo silente, éstos se mantienen allí, en la existencia del *Dasein*, cotidianamente en un estado de latencia; y en el que de un rato a otro, sin motivo alguno, repentinamente sólo acaecen y templan tan profundamente la existencia que al *Dasein* se le es ofrecida una experiencia fundamental. Experiencia como desvelamiento radical de un horizonte para la comprensión del sentido del ser. Por eso nombramos dicho carácter de latencia, de resonancia esencial, como una ‘cotidianidad fundamental’.

Sin embargo, esto seguro que es apenas una propuesta. Pero no como una simple perspectiva o de un mero aspecto para con el fenómeno de los *Grundstimmungen*, sino como ese ponerse en camino que andábamos buscando; incluso podría decirse que nunca nos hemos apartado ni un poco de dicho camino, pues éste no ha sido otro más que el camino de la cotidianidad.

Así, de lo que se trata ahora es de lo siguiente: tomando en consideración todos los pasos dados hasta ahora y, además, partiendo de lo recién propuesto respecto al carácter de latencia de los

---

acostumbramiento psicológico del pensamiento nos mantendrá tercamente lo bastante alejados de aquel saber que es capaz de ponerse en consonancia con los temples fundamentales”. (2017, p. 180)

temples de ánimo fundamentales, y que nombramos cotidianidad fundamental, tendremos pues que tematizar aquellos *Grundstimmungen* que Heidegger prioriza particularmente en la ontología fundamental<sup>16</sup>, a saber, la angustia y el aburrimiento. Esto con el propósito de desvelar la apertura comprensora de ser y mundo que en ellos se despliega y, así, mostrar el horizonte bajo el cual se reelaboraría la pregunta por el sentido del ser. Y como último paso, encaminaremos lo dicho para poder mostrar ciertos elementos que sirvan de constatación de lo que aquí nombramos ‘cotidianidad fundamental’, así como de la importancia o pertinencia que tendría dentro del pensar heideggeriano.

#### **4.2 En el camino de la angustia: la nada del ser y la inhospitalidad del mundo**

Comenzar es, las más de las veces, una tarea difícil. Entre otras cosas, implica la asunción de cierto riesgo y peligro para con lo que se avecina en aquello que se comienza. Pareciese como si uno no supiera muy bien qué hacer, cómo dar esos primeros pasos hacia lo que de un modo u otro ya se ha comenzado. En parte, vale decir, algo muy parecido ocurre aquí al tiempo de hablar sobre la angustia, pues ¿sabemos realmente algo sobre aquella? Considero que dar una respuesta afirmativa a la pregunta es algo por demás problemático, por no decir incluso ‘engañoso’. En primera, se podría decir que hablar sobre la angustia presupondría que uno, en determinado momento, la ha padecido, y que posteriormente bastaría con narrar lo que se vivió en ella. Pero la cosa no es tan sencilla.

La angustia, si es que algo podemos señalar, no es un temple de ánimo que sea constatable fácilmente. Con el enojo por el tráfico de la ciudad o el fastidio que cae sobre uno cuando se espera en la fila del banco, por dar ejemplos cotidianos, seguro que el temple allí acaeciente es bien claro y definido; sabemos lo que en esa situación está afectando nuestro ánimo sin mayor inconveniente al respecto. ¿Podríamos aseverar lo mismo cuando se trata de la angustia? Parece que no. Mas es verdad que para hablar de la angustia, y no es nada exagerado, en algún momento de nuestra existencia debió aquélla de presentarse, aunque después no hayamos comprendido muy bien lo que pasó en ese tiempo en que nos encontramos templados por ella.

---

<sup>16</sup> Lo cual no excluye, por cierto, que recuperemos algunas acotaciones hechas por el mismo Heidegger en textos que se circunscriben después del llamado ‘viraje’ [*Khere*], es decir, en el ‘pensar ontohistórico’ o pensar histórico del ser.

Si concordamos en esto, al menos hemos dado dos pasos hacia delante; uno, el reconocimiento que “para el análisis de la angustia no carecemos enteramente de preparación” (Heidegger, 2012, p. 204) y, segundo, que dicha preparación reside en tener presente que el acaecer de la angustia no se presenta como de fácil constatación, ya que remite más bien a una experiencia en la que no se sabe muy bien lo que ocurre, pero donde algo se puede señalar y dar cierta luz al respecto. Así, digamos entonces que en contraposición con los ejemplos mentados del enojo por el tráfico y del fastidio por la espera en el banco, la angustia pareciese más bien que no necesita de una situación particular para caer y templar la existencia del *Dasein*. Todo puede ir y venir con suma regularidad en la vida cotidiana; las comidas, el trabajo, la escuela, los quehaceres diarios, en fin, todo el entramado de relaciones y ocupaciones que implica la regularidad de la existencia cotidiana, y sin embargo la angustia se puede presentar.

El acaecer de la angustia se puede describir, de forma bastante bella, de la siguiente manera:

Quien entra en los caminos de la angustia se asemeja a un caminante perdido. El caminante cree estar volviendo a su refugio de montaña por caminos que le son familiares, pero de pronto [...] se encuentra extraviado en los difusos senderos de un bosque. ¿Cuándo ha perdido el camino correcto? No lo sabe [...] En algún momento, sin saber cómo ni cuándo, en algún claro del bosque, del que suelen nacer muchos senderos inciertos, había tomado uno de ellos, y luego seguramente otro y otro. Y los senderos lo habían llevado hasta aquí, es decir, a ninguna parte. (Garrido-Maturano, 2006, p. 175)

Lo que narra Garrido-Maturano en su texto *Sobre el abismo*, es decir, con el extravío repentino del caminante por los senderos del bosque, deja señalado gran parte de lo que Heidegger por su lado trata respecto al temple fundamental de la angustia. Y no necesitamos de un bosque o de haber tenido de antemano la experiencia de salir de paseo por senderos boscosos para comprender lo dicho. Pues señalamos que la angustia, así como con el caminante, puede acaecer de un momento a otro; súbitamente puede caer durante el vaivén tranquilizante y familiar del *Dasein* en su existencia cotidiana y, por decir así, dislocarlo de ese mundo cotidiano. El *Dasein* se encontraría perdido y, sin exagerar, también amenazado en dicho templamiento que, con total imprevisto, cayó sobre él y lo dislocó del mundo cotidiano.

Pero, ¿ante qué se sentiría perdido y amenazado en la angustia? Heidegger se pregunta explícitamente en el §40 de *Ser y tiempo* sobre el ‘ante-qué’ de la angustia, esto es, acerca de

aquello por lo que, dice, se angustia la angustia, y que sería lo mismo que preguntarse sobre aquello ante y por lo que el *Dasein* se encuentra perdido y amenazado en semejante temple fundamental. Leemos en dicho párrafo: “*El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*” (2012, p. 204). No parece decirnos mucho y, además, suena un poco desconcertante, pues ¿cómo es que el estar-en-el-mundo es lo que angustia? ¿Qué acaso no es aquello no otra cosa sino el mismo habitar del *Dasein* y cómo es que puede sentirse amenazado y perdido allí? Desde luego que se trata del habitar del *Dasein*.

Sin embargo, no es por mor de ésta o aquella ocupación en ese habitar lo que angustia al *Dasein*, es decir, lo que hace sentir amenazado; así como tampoco por tal o cual ente del mundo, ni siquiera por algún ‘otro amenazante’ –un asaltante, por ejemplo, no angustia al *Dasein*, a lo mucho sólo le invadiría algo así como miedo o temor por su vida. Pero en la angustia la vida no está en peligro, ni un poco. Pareciese que Heidegger pretende señalar que lo amenazante en la angustia no viene de ningún lado, casi como una amenaza silente y discreta que, por algún motivo desconocido, invade al *Dasein* en toda su existencia y lo hace sentirse desencajado del mundo en el que, antes del acaecer de la angustia, se comportaba con total y familiar regularidad.

Todo cambia de carácter en la angustia; el mundo se torna amenazante sin ser perjudicial, es decir, sin que ponga en peligro la integridad del *Dasein*. Nada de lo que comparece en el mundo lo amenaza, ya sean los entes de la ocupación o los otros en la coexistencia, y, es más, ni siquiera pareciese que le inquietan en lo más mínimo, como si aquellos de repente dejaran de importar. De modo tal dirá Heidegger en el mismo párrafo citado que “La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad [...] El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado” (2012, p. 204). Pero si habíamos dicho que aquello ante lo que se angustia la angustia es el estar-en-el-mundo del *Dasein* mismo, ¿cómo ahora Heidegger nos dice que el ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado? No nos volcamos en un contrasentido. Lo que se acota es más bien el carácter ‘indeterminado’ que adquiere el estar-en-el-mundo cuando la angustia se hace presente.

El ante-qué amenazante de la angustia es indeterminado porque no se trata de nada dentro del estar-en-el-mundo, es decir, de algo específico o que pueda ser señalado, nada a la vista, sino que es la totalidad del mundo la que, para el *Dasein*, adquiere una total insignificancia (Heidegger, 2012, §40). Es como si, de repente, los entes y los otros con los que se convive dejaran de ser

relevantes en lo más mínimo; pierden el sabor y no se les puede abordar o tratar. Pero no porque ya no se quiera o, por decir algo, porque se levante un muro impenetrable entre el *Dasein* y el mundo. Antes bien, lo que ocurre es que simplemente dejan de importar, así nada más.

En la angustia el mundo familiar de la cotidianidad se viene abajo, se derrumba por completo (Heidegger, 2012, §40). La confortable seguridad y confianza del trato ocupante se vuelca en un mundo en el que, sin saber por qué, nada llama; no esto o aquello, no la serie de televisión, el libro, el trabajo, la escuela, la vida personal, lo que se quiera, sino la totalidad del mundo es la que se desdibuja o, mejor dicho, se decolora, pues no es que desaparezca. El mundo sigue allí, mas algo incomoda, pero no se sabe. Por eso es que el *Dasein* se las encuentra amenazado, porque ‘no sabe’ ante-qué se siente amenazado; la insignificancia en la que se convierte la totalidad del mundo, esto es, su estar-en-el-mundo, su habitar, de pronto es insignificante, sin valor alguno, sin llamativo y color que salte a la vista, y es esta insignificancia silente y discreta, al no proceder de algún sitio específico, la que amenaza y oprime al *Dasein* en toda su existencia al tiempo en que el temple fundamental de la angustia se hace presente.

De aquí que Heidegger escriba en el mismo parágrafo §40 de *Ser y tiempo*

El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante *no está en ninguna parte*. La angustia «no sabe» qué es aquello ante lo que se angustia. Pero «en ninguna parte» no significa simplemente «nada», sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal [...] Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el «Ahí» –y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento– y, sin embargo, en ninguna parte. (2012, p. 205)

La situación se podría esclarecer si lo amenazante viniera de algún lado que se le pudiera ver o escuchar –de aquella esquina o de aquel callejón oscuro– y, según sea el caso, poder así enfrentarle o huir lo más rápido posible. Pero no es el caso en la angustia. No hay callejón oscuro; es más, el *Dasein*, como en la narración del caminante, puede estar en su más habitual y familiar andar cotidiano y, aún así, sentirse angustiado. Por algún motivo, tal vez por la extrañeza de este tipo de temple fundamental, las más de las veces se tiende a relacionar a la angustia con situaciones lúgubres y terroríficas –el mencionado callejón oscuro, un apagón en un día de tormenta, una serie

de ruidos extraños a mitad de la noche, etc. Pero la angustia no necesita nada de ello, ni de callejones oscuros ni de ruidos extraños. “La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas” (Heidegger, 2012, §40), por eso es que la angustia se angustia, porque lo amenazante no proviene ni puede acercarse de ningún lugar, de nada externo, sino que está ya en la apertura del *Dasein*, en su Ahí –y, sin embargo, en ninguna parte.

La angustia brota del *Dasein*; incluso podríamos decir que la fuente de procedencia de aquella es su propia aperturidad. Por eso es que no se sabe ante-qué se angustia la angustia, porque la apertura del *Dasein*, su Ahí, no es un lugar, un espacio, un aquí o un allá, sino la condición para toda posible espacialidad. En este sentido, cuando la angustia se hace presente en el discurrir cotidiano del mundo, lo amenazante ‘no está en ninguna parte’, pues no está efectivamente en ninguna parte, sino en la apertura del *Dasein*. Curiosamente, la angustia es tan cercana –tanto para oprimir el corazón y cortar el aliento– a la vez que lejana.

El ante-qué de la angustia, lo que oprime y corta el aliento, es el mundo que se ha decolorado de un momento a otro, casi violentamente. El *Dasein* angustiado de pronto ya no se siente a gusto en ese mundo, en su propio estar-en-el-mundo, en su habitar que, segundos antes, pintaba del todo familiar y acogedor. Todo en su lugar. Pero ahora el mundo se torna gris, del todo, por lo que ya nada le puede llamar, los entes y los otros le son simplemente indiferentes. Uno podría estar charlando en compañía de buenos amigos, bebiendo algunas cervezas, tal vez, todo estupendamente habitual y en buen tono, pero si la angustia se presentase, esa situación, esos amigos, esas cervezas, esa charla, en fin, ese mundo, se sentiría radical y desconcertantemente extraño; como pálido, soso, sin color ni tono. La angustia pondría de manifiesto la nada del mundo, es decir, al mundo mismo, tal cual es, sin adornos ni arreglos, sino en toda su originariedad.

Por eso encontramos oportunas las siguientes palabras de Garrido-Maturano:

En la angustia sencillamente el *Dasein* deja de sentirse como en casa. Está como extraviado, perdido, como si todos los entes que conforman el mundo con el que está familiarizado se hubieran ido, como si la negrura de la angustia hubiera disuelto a todos los entes en la nada, como si no hubiera nada a qué aferrarse, nada que se distinguiera con perfiles nítidos; sólo esa angustia oprimente que todo lo envuelve y que nos aleja de todas las cosas volviéndolas a ellas y al mundo del que habitualmente nos encontramos absolutamente insignificantes. (2006, p. 187)

La insignificancia en la que se cubre el mundo en totalidad, es decir, el ser-en-el-mundo del *Dasein*, no es más que la apertura comprensora que acontece en el temple fundamental de la angustia. Así lo indica Heidegger al decir que “La angustia abre originariamente y directamente el mundo en cuanto mundo” (2012, §40). La angustia muestra la ausencia de la totalidad de lo ente, mas éstos siguen allí, pero lo están como si fueran nada. El mundo es sencillamente inhóspito. El *Dasein* de pronto es un extranjero; su ser-en-el-mundo es el ante-qué de la angustia porque éste se ha nublado en la insignificancia y no le dice nada. En pocas palabras, el temple fundamental de la angustia muestra la nada del mundo en tanto apertura originaria<sup>17</sup>.

No es una visión desencantada del mundo la que se le presenta al *Dasein*, sino el mundo en cuando mundo. Cotidianamente, desde luego, el mundo del que uno se ocupa se encuentra rebosante de color y atractivo; cada esquina, cada calle, cada aparador, cada plaza, ofrece ciertamente algo de seducción que atrapa al *Dasein* y lo hace sentirse en la mayor de las comodidades, pues nada es extraño en ese mundo. Se trata del ‘uno’ [*Das-man*] tranquilizante de la cotidianidad. El *Dasein* comprende y siente ese mundo como su casa, pues no hay mayores complicaciones –sí el tráfico de la ciudad, sí los pendientes del día, sí algunas peleas en el trabajo, escuela o en la familia, pero nada que no sea habitual–, es del todo familiar y acogedor. Pero para el filósofo de Friburgo, este mundo abierto cotidianamente y que para el *Dasein* es donde se siente como en casa, originariamente no lo es tal, y paradójicamente, además, esta noticia le es dada al *Dasein* cuando acaece el temple fundamental de la angustia, es decir, cuando de repente deja de sentirse como en casa.

En algún punto de la vida seguramente que nos hemos sentido extraños. No nos conocemos y, como se dice cotidianamente, por más que queremos simplemente ‘no nos hallamos’. Desencajados del mundo. Podría ser que lo que allí acontece es el templamiento fundamental de la angustia que nos dispone de dicho modo, pero esto sin embargo nunca se sabe, no podría serlo, ya que la angustia no es algo que se mueva dentro del ámbito de la certeza, es decir, de lo que uno puede ‘estar seguro’ de lo que ocurre. Antes bien, la angustia sólo manda señales. La primera que percatamos es la señal de lo que pasa con el mundo, a saber, que se desvela en su insignificancia

---

<sup>17</sup> Es interesante, y considero oportuno rescatar, una nota al pie que Heidegger escribe acerca de esta ‘nada del mundo’ que acontece en la angustia. Escribe lo siguiente: “como determinante del ser en cuanto tal; lo absolutamente inesperado e inhóspito –lo que provoca extrañeza”. (2012, §40)

e inhospitalidad, incluso en su denegación para con el *Dasein*. “En la angustia [...] el «mundo» ya no puede ofrecer nada” (Heidegger, 2012, §40), la totalidad de lo ente se rebela y se deniega; toma como suya la posibilidad de decirle ¡no! al *Dasein*.

Para el filósofo italiano Sergio Givone, lo que ocurre aquí en la angustia, y como bien apunta en su texto *Historia de la nada*, es que

las cosas son puestas en relación con su negación, con su poder no ser. Es la totalidad del ente la que es puesta en relación con la nada a la que pertenece y llevada a la luz como aquella totalidad que deviene, se oculta, desaparece [...] como mundo naufragante. (2009, p. 259-260)

El *Dasein* naufraga en ese mundo, en esa totalidad de lo ente que por doquier se deniega y le grita que ¡no! Pero los gritos no como meras insinuaciones, tímidos indicios de lo que está pasando con el mundo; antes bien, los gritos son la voz [*Stimme*] silenciosa del temple [*Stimmung*] fundamental de la angustia que, por decir así, habla en su silencio de las palabras que señalan y desvelan la apertura comprensora originaria del mundo<sup>18</sup>. Ya lo indica Heidegger al decir que “La disposición dispone como voz –como palabra, es decir como silencio, como ser” (2007b, p. 119). Se trata de la experiencia fundamental en la que la nada del mundo le es mostrada al *Dasein*, es la comparecencia del mundo como mundo, en su originariedad. Dicho de otro modo, los gritos de la angustia son la disposición del temple que coloca al *Dasein* en la comparecencia de la nada del mundo; la angustia dispone al *Dasein* en la naufragación del mundo.

Así, la denegación inhóspita del ente en su totalidad, es decir, la nada del mundo, se impone y “Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2012, §40). Sin embargo, el ser-en-el-mundo del *Dasein* no es algo dado de antemano, algo fijo, sustancial, concreto y en lo cual sencillamente bastaría con acoplarse –¡y menos cuando en la angustia el mundo habitual, cotidiano y seguro se ha colapsado–, sino pura posibilidad vacía. Ya habíamos dicho que el ser-en-el-mundo es el comienzo del *Dasein* que en cada comportamiento lo mantiene, es decir, lo comienza. En la angustia desde luego que esto no

---

<sup>18</sup> Y del ser, como se hará explícito páginas adelante. La voz silenciosa de la angustia son las palabras de la ‘apertura comprensora’ de ser y mundo que acontece en su disposición –templamiento– fundamental. El *Dasein* entonces debe prestar oídos, estar a la escucha, de lo que la angustia le desvela en su decir callado.

deja de ser de tal modo, pero sí con una nueva radicalidad en la que al *Dasein* se le da noticia de que ese comienzo es mera posibilidad vacía de ser, y que, además, depende sólo de él, y en soledad, escogerse en dicho mundo.

De aquí que Heidegger le adjudique al temple fundamental de la angustia un poder ‘aislador’ para con el *Dasein*. Así lo dice en el §40 de *Ser y tiempo* cuando escribe que “La angustia aísla al *Dasein* en su más propio poder estar-en-el-mundo [...] como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento” (2012, p. 206). Podríamos decir entonces que el mundo en su denegación abandona al *Dasein* consigo mismo, y donde completamente solo es libre en cuanto ser-posible; pero esa posibilidad de ser es nada, pues en tanto que posible, el *Dasein* es una pura vacuidad de ser, una nada de ser. Por eso es que la angustia se angustia, no sólo debido al ante-qué inhóspito del ser-en-el-mundo, sino también por el ser-en-el-mundo del *Dasein*, es decir, por la nada de ser de éste como posibilidad vacía de ser. Acá vemos una coincidencia o identidad entre el ‘ante-qué’ y ‘por lo que’ se angustia la angustia, a saber: el ser-en-el-mundo. En uno se revela la inhospitalidad del mundo, la nada del mundo; y, en otro, lo que se muestra es la posibilidad vacía de ser, la nada de ser del *Dasein*.

El *Dasein* angustiado no es sólo un caminante que se ha perdido por los senderos inhóspitos del mundo, los cuales camina bajo un sentido de extrañeza al no saber el momento preciso en el que se perdió –esto lo oprime en el pecho, en el corazón, y le corta por ratos el aliento–, sino que él mismo se siente perdido respecto a su propio ser. Simplemente no ‘se sabe’. Literalmente, ya que el propio Heidegger indica que “En la angustia uno se siente «desazonado» (2012, §40). Perdido en el mundo que se deniega y perdido en su ser, así se encuentra el *Dasein* en la angustia. Mas este sentido de pérdida de sí, la desazón, es otra de las señales de la angustia; ya no de lo que pasa con el mundo, sino también con el ser del *Dasein*. El carácter disponedor del temple fundamental de la angustia muestra el modo cómo le va al *Dasein*, es decir, el cómo de la apertura de su ser, y esto se desvela como la desazón [*Unheimlichkeit*<sup>19</sup>] de su propio ser.

---

<sup>19</sup> Considero que no está de más recuperar una anotación del traductor Jorge Eduardo Rivera respecto al sentido que en castellano tendría la palabra alemana ‘*Unheimlichkeit*’. Escribe en dicha nota: “uno se siente desazonado: en alemán, *ist einem unheimlich* [...] literalmente, *unheimlich*, significa terrible, pero etimológicamente esta palabra quiere decir: que no tiene hogar, no tiene morada, no tiene dónde estar [...] aunque la palabra española desazón apunte en otra dirección, su uso lingüístico expresa justamente la terribilidad producida por un estar fuera de tiempo, fuera de sazón” (Heidegger, 2012, p. 478).

En la familiaridad cotidiana, donde el *Dasein* se siente como en casa, hay aunque sea un poco de sabor, una sazón muy seguramente impuesta por la normalidad del existir en ‘el uno’, pero un sabor al fin y al cabo. Con eso se contenta el *Dasein*, con un poco de sazón en su ser. Pero en la angustia no queda ni una pizca de aquel sabor, ya no queda nada, pues el estar-en-casa de la cotidianidad deviene radical y violentamente en su contrario, es decir, en un no-estar-en-casa [*Un-zuhause*] (Heidegger, 2012, §40). Así, el *Dasein* se las ve en un paraje inhóspito, completamente solo, enfrentado con su propio ser, con la vacuidad desazonada de su ser y de la que tiene que hacerse cargo de un modo u otro. La angustia abre entonces comprensivamente el ser del *Dasein* en toda su originariedad; le entrega al *Dasein*, como si se tratase de una nuda donación, la nada que le es propia. Es el regalo vacío de la nada de su ser.

Por eso se angustia la angustia: por la nada del mundo y por la nada del ser del *Dasein*. La angustia es una experiencia fundamental precisamente porque en su templamiento acontece una apertura originaria, ontológica, del ser y del mundo. Y es la nada la que en ambos casos sale al encuentro en dicha experiencia –pero no como momentos separados; la apertura de ser por un lado y la apertura del mundo por otro, sino en una, es decir, en la misma experiencia. Así lo interpreta Garrido-Maturano en su texto *Sobre el abismo*, o al menos en un sentido muy parecido, al apuntar que “Este hecho, a saber, que la nada sea inherente al ser, es lo angustiante, y lo que determina el carácter ontológico de la angustia en Heidegger” (2006, p. 193). En pocas palabras, podríamos decir entonces que la voz silenciosa de la angustia dispone al *Dasein* ante la nada. Pero, ¿en qué sentido cabe aquí hablar de la nada? ¿Qué nos dice Heidegger con esta puesta en escena de la nada en el temple fundamental de la angustia?

Si comenzar a hablar de la angustia es una tarea compleja, y en la que el camino por esencia nunca puede ser certero, con la nada ocurre algo muy similar –tal vez, incluso un tanto más problemático. ¿Cómo hablar de la nada si todo aquello que podríamos decir de ella pareciese que rompe con su propia esencia de ‘ser nada’? El asunto no podría ser menos que complejo. Mas no es un mal camino el que se abre al preguntarnos por la nada, pero sí que choca en primera instancia con un modo de pensar cuyo acostumbramiento al ámbito de la certeza y la lógica le impide –sólo en apariencia– concebir algo así como ‘nada’. Se trata del pensar científico.

Para Heidegger, como señala en su conferencia *¿Qué es metafísica?*, la actitud científica respecto a la nada se puede resumir de la siguiente manera:

Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más [...] Si la ciencia está en lo cierto, entonces una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Al final, ésa es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la medida en que no queremos saber nada de ella. La ciencia no quiere saber nada de la nada. (2007, p. 95)

Pero lo curioso o paradójico de dicha actitud radica en que, en poca o mucha medida, al 'no' querer saber 'nada' de la nada, la ciencia en cierto sentido da crédito de ella. Al contrario de lo que se podría pensar al respecto, en su negación de la nada, en tanto no querer saber nada de la nada, la ciencia no logra prescindir de ella, sino que la admite. Decir que la nada es algo 'nulo' es moverse dentro de su ámbito, es decir, del 'no' y de la 'negación'; así cuando uno dice, por ejemplo, que 'no' tiene ganas de salir de casa un domingo por la mañana o se 'niega' haber hecho alguna tarea, se está recurriendo, por más extraño que parezca, al ámbito de la 'nada'. Lo que no quiere decir que ésta se agote simplemente en el 'no' y la 'negación', sino que los vuelve en todo caso posibles, pues "la nada es más originaria que el no y la negación" (Heidegger, 2007, p. 97), y en cuanto que originaria, en tanto origen, la nada es la fuente primaria de la que brota cualquier posible 'no' y cualquier acto de 'negación'.

La nada viene primero. Esto quiere decir que de alguna manera la nada ya está dada en la experiencia, por lo que preguntar por ella no es andar por un mal camino. El mismo Heidegger nos dice que ya conocemos la nada, aunque sea aquella a la que nos referimos en charlas cotidianas (2007, p. 97). Pareciese que ocurre algo similar como lo que habíamos referido respecto a la comprensión media del ser, es decir, donde en nuestro andar cotidiano mantenemos cierta comprensión sobre aquello, quizá bajo un tinte oscuro y difuso, pero una comprensión al fin de cuentas; y donde ahora, según esto, parece que comprendemos de algún modo la nada. Es cuestión entonces que la nada nos salga al encuentro. ¿Cómo? Lo sabemos. "Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia" (2007, p. 99).

Sabemos también que estos instantes en los que acaece la angustia son de lo más extraños, pues rompen con el discurrir cotidiano del mundo, con el sentirse-en-casa, y cortan por ello el aliento. Uno simplemente se siente extraño, así nada más, como desazonado en su ser y dislocado del mundo, como si lo ente en su conjunto se alejase. Mas no desaparece, sino que uno se mantiene allí, esto es, rodeado de lo ente que de un rato para otro dejó de hablar y ser relevante. Es como si el caminante que narra Garrido-Maturano en su andar perdido caminase por los senderos de la nada, aquellos que lo han llevado ‘a ninguna parte’. Y donde esa ‘ninguna parte’ precisamente ya nos da indicios de que la nada se está desvelando en la angustia.

En la conferencia citada Heidegger lo describe del siguiente modo –y que no varía sustancialmente de lo dicho en *Ser y tiempo*, pero sí que lo lleva un poco más lejos, al fondo de lo que acontece en la angustia.

Decimos que en la angustia se siente uno extraño [...] Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese ningún. La angustia revela la nada. (2007, p. 100)

Mas no como una revelación en la que la nada es aprehendida en cuanto tal, es decir, no se muestra de manera tal que se pudiera ‘crear’ una representación de aquella –¡pues la nada es lo que menos puede ser tomado para sí dentro del orden de la representación, no podemos asirla<sup>20</sup>. Antes bien, que la nada sea desvelada en la angustia es algo que, como señala Heidegger, sólo tenemos noticia una vez que ésta ha pasado, es decir, al tiempo en que ya no estamos templados por la angustia. Por eso “En la claridad de la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era ‘propiamente’ nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí” (Heidegger, 2007, p. 100). La angustia que desvela la nada no sólo es silente, sino que, por decir así, también ejerce un efecto silente hacia el *Dasein* que lo deja sin palabra al tiempo de su acaecer; tan fuerte es la opresión en el pecho por la nada desvelada que le

---

<sup>20</sup> Heidegger lo acota al decir que “La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada” (2007, p. 101).

corta el aliento y lo deja por ello sin palabras. ¿Y qué palabras podría pronunciar de cualquier modo si lo ente en su totalidad se ha vuelto indiferente? Ninguna.

El dejar sin palabras es uno de los rasgos del modo en que, para Heidegger, somos ‘acosados’ por la nada. Ella nos quita todo decir porque “en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo ‘es’” (Heidegger 2007, p. 100). Todo ha caído, incluido el *Dasein*, en la total insignificancia, en la nada de ser, por eso resulta imposible decir algo. No tendría ninguna importancia de cualquier manera, pues lo ente en su conjunto carece de estima. Pero este dejar sin palabras es sólo una señal de la esencia de la nada. Hay algo en esa señal que precisamente apunta hacia al acaecer esencial de la nada que se desvela en el temple fundamental de la angustia. El dejar sin palabras que acontece en la angustia es apenas un guiño –casi imperceptible, como un chispazo– del rasgo originario y esenciante de la nada. ¿Qué es hablado en dicho guiño? ¿Qué esencia es la que, en la falta de palabras, se muestra respecto a la nada?

Tendríamos que indicar primero que la nada desvelada no aniquila al ente en su conjunto en pos de su propia mostración. No se retira lo ente y se coloca la nada. El *Dasein*, los entes de los que se ocupa y su coexistencia, esto es, su propio ser-en-el-mundo, es lo que se hunde en la indiferencia, pero todo sigue allí –como retirado, en una suerte de alejamiento que trae hacia sí– y la nada se desvela a un tiempo, es decir, “la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad” (Heidegger, 2007, p. 101). Donde el sentido de esta escapatoria de lo ente en su conjunto no es el de una ‘desaparición’, ya que la propia nada es la que se muestra ‘a una’ en medio de lo ente.

El *Dasein* angustiado, si bien se siente como dislocado del mundo, tiene no obstante que seguir andado en él, cual caminante perdido. Tiene que seguir su caminar en rededor de lo ente que se le deniega; camina por un mundo que naufraga en la insignificancia y sin apoyo alguno. Busca resguardo en el mundo, pero no lo encuentra. La nada lo rechaza paradójicamente hacia ese mismo mundo, pero no al que le ofrece un resguardo acogedor, sino al mundo desvelado en su nada de ser. Esta ‘remisión rechazadora’ de la nada lo deja sin palabras, porque precisamente lo ‘anonada’, le quita todo decir ante el temor de la nada de ser que se desvela. “En la angustia [...] reina el temor ante el ser” (Heidegger, 2007c, p. 121). De modo que, para Heidegger, el anonadamiento es

la esencia de la nada, es decir, es el modo originario en que se muestra la nada –no fuera de lo ente, sino en lo ente–, y lo hace en el ‘anonadamiento’ [*Nichtung*].

Así lo apunta el filósofo de Friburgo en la conferencia ya referida al decir que

La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al *Dasein* en la angustia) es la esencia de la nada: el [anonadamiento]. (2007, p. 101)

Pero el anonadamiento esencial de la nada no es una especie de negación –aniquilación– de lo ente, sino el ámbito desde el cual es doble la mostración de lo ente mismo. Por eso es que acontece una ‘remisión rechazadora’ hacia lo ente en su conjunto que se encuentra naufragante, mas no una simple negación de lo ente. Lo ente se muestra anonadadoramente, es decir, no como una comparecencia sobrada de sentido y significancia para con el *Dasein*, y en la que éste pudiera encontrar algo así como piso firme para seguir en su andar. Al contrario, la nada esenciante, en su anonadar, muestra al ente en su conjunto en su denegación, en su nada de ser, por eso “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada” (Heidegger, 2007, p. 102). En pocas palabras, podríamos decir entonces que el *Dasein* angustiado, que experimenta en la claridad de la noche el acaecer esenciante de la nada, es anonadado por la noticia de que es la propia nada la que hace posible el carácter manifiesto de lo ente en cuanto tal.

La voz silenciosa del temple fundamental de la angustia habla en sus palabras calladas del esenciar de la nada. Es la apertura comprensora que experimenta el *Dasein*; donde es dispuesto, colocado, ante la desvelación de la nada inherente al ser. Lo angustiante de la angustia es precisamente eso: que la nada sea perteneciente al ser y que, como apuntamos, sea la propia nada en su esencia anonadante la que en su remisión rechazadora permita la comparecencia del ser del ente. Ya lo señala Heidegger al decir que “La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se desvela como perteneciente al ser de lo ente” (2007, p. 106).

En un orden de pensar común, así como en el científico, la nada es precisamente eso: la oposición de lo ente, la contrariedad por demás evidente de todo aquello que es. Mas esta comprensión de la

nada, que se rige por lo común y por la lógica, no llega ni en una mínima aproximación a lo que una experiencia fundamental como la angustia desvela en su acaecer, a saber, la patencia de la nada originaria, en su esenciar. Pero, si la nada que se desvela en la angustia es la que permite la mostración de lo ente, ¿no acaso tendríamos que andar por la vida angustiados para poder siquiera ocuparnos con el mundo, aunque sea para andar como caminantes perdidos? ¿No es acaso esto imposible de pensar si, además, el mismo Heidegger nos dice que el temple fundamental de la angustia acaece en rarísimas y extrañas ocasiones?

La nada entra en escena en el temple fundamental de la angustia, como si se tratase de un papel protagónico. La angustia sube el telón y permite que la nada actúe; su acaecer es la señal para que comience su protagónico. Pero es verdad que la nada no aparece –al subir el telón– como por arte de magia. Antes bien, la nada ya tiene estar previamente allí, es decir, detrás del telón y a la espera de que el telón sea alzado por la angustia acaeciente. Pero, ¿cuándo es que se alza? No se sabe. “La angustia originaria puede despertar en cualquier momento” (Heidegger, 2007, p. 104). Nada la provoca y nada la incita; es más, “No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno [...] más fácilmente se desazona” (Heidegger, 2012, §40). Por eso es que se trata de un temple de ánimo fundamental, por escaso, único y por la apertura originaria de la nada que en su templamiento acontece. La angustia precisamente ‘desvela’ el telón para que la nada entre en su papel protagónico, y el *Dasein* es, desde luego, el que experimenta fundamentalmente dicha desvelación. Es pues la obra que abre comprensoramente la nada que es inherente al ser.

Pero esta obra no podría darse recurriendo al mero acto de la improvisación; todos saben lo que tiene que hacer, sólo esperan. La nada permite la mostración de lo ente, y lo hace precisamente porque se mantiene allí, detrás del telón, como soportando el resto de lo ente que sirve de escenografía. La nada ya siempre está allí. “La nada ya nos sale antes al encuentro” (Heidegger, 2007, p. 101). Por otro lado, la angustia, es decir, la que da la señal, tiene por consecuencia también que estar allí, y lo está, “Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el *Dasein*” (Heidegger, 2007, p. 104). La angustia está allí, pero no acaeciente –aún no– mas sí en un estado de latencia.

El *Dasein* está en presencia de dicha obra que en cualquier momento puede dar inicio. Sigue en sus labores del día a día, en su existencia cotidiana, en el ir y venir, y la obra de la angustia sin

embargo sigue allí, con todo listo para alzar el telón. Es como si el *Dasein* la llevase consigo, y de hecho lo es, “La angustia [...] emerge del *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012, §68). La lleva en su cotidianidad, ya siempre, pero como adormecida, en un estado de latencia, como dijimos, y en el que se oculta en su no mostrarse, pero donde al mismo tiempo sigue ‘Ahí’, en la aperturidad del *Dasein*. Por eso es que la angustia puede acaecer en cualquier momento y en cualquier situación, pues es el *Dasein* quien porta dicho temple fundamental en su propio ser, no en tanto algo ‘añadido’, sino como lo que es. “El ante-qué de la angustia ya está [...] «ahí», es el *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012, §40).

Si recordamos, además, que aquello ante y por lo que se angustia la angustia es, respectivamente, la nada del mundo y la nada del ser del *Dasein*, quiere decir entonces que éste existe en cuanto sumergido en la nada. La nada es la que en su esencia anonadadora permite, en un acto de remisión rechazadora, la comparecencia de lo ente; precisamente sólo aquello que no es para nada ente, sino lo radicalmente otro, puede hacer mostrar lo ente como tal (Giraldi, 2014, p. 127). Pero no como un simple cambio de cartas; no es que se pueda prescindir de uno en pos de darle espacio a otro. Antes bien, y por extraño que parezca, la nada funge como el soporte de lo ente en su totalidad, todo emerge de ella, pues es lo que ‘ya antes nos sale al encuentro’. Aquí lo ‘terrible’<sup>21</sup> ante la noticia de que sea la nada la que sin fundamentar –pues la nada no tiene suelo, es puro abismo– fundamente no sólo al *Dasein*, sino al ser del ente.

Por eso es que se dice que el *Dasein* se encuentra sumergido en la nada, en su abismo, pero esto se da ocultamente, ya que la angustia en su carácter latente lo que provoca precisamente es que la nada, siguiendo la imagen de la obra, se halle detrás del telón, es decir, presente pero no visible. Para Heidegger, que el *Dasein* esté hundido en la nada no es lo mismo que decir que se encuentra ‘ahogado’ en ella. No tiene un matiz negativo. Lo que se señala es que el *Dasein*, al mantener en su ser a la angustia en un estado ya siempre latente, mantiene al mismo tiempo a la nada en el fondo de su ser, casi como si éste fuera su protector, es decir, aquel ente con el privilegio de cuidar o, si se quiere, de albergar a la nada en su propio ser. Heidegger describe esto mismo al decir que

---

<sup>21</sup> En alemán *Unheimlich* literalmente significa ‘siniestro’ o ‘terrible’ (Langenscheidt Verlag, 2012, p. 1273) y es la misma palabra que Heidegger escribe al referirse, como vimos, al sentirse ‘desazonado’ del *Dasein* en la angustia. Así que es adecuado decir que el *Dasein* se encuentra ante lo ‘terrible’ que es abierto en la angustia, a saber, la nada inherente al ser.

“Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el *Dasein* esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta” (2007, p. 105).

Sólo en el acaecer de la angustia la nada es desvelada para con el *Dasein*, mas aquella ya siempre está allí, como en un carácter de ‘fundamento infundado’ que paradójicamente da fundamento (*Grund*) en su falta de fundamento (*Abgrund*)<sup>22</sup>. El *Dasein* camina en su existir cotidiano constante y continuamente en la falta de suelo, en el abismo de la nada, sólo que de manera disimulada; es sólo cuando se adentra en los senderos de la angustia donde esa falta de suelo se le es desvelada. En ese momento es que se da cuenta que se ha perdido, que ha tomado un sendero que lo conduce a ninguna parte, como ya nos narraba Garrido-Maturano con el caminante. Es como si de pronto el *Dasein* angustiado bajase la mirada y observase que le falta suelo –fundamento– por donde caminar, por donde seguir su camino, y al subir de nuevo la mirada todo alrededor suyo ya no se distinguiera. “Todo se ha vuelto inquietante, porque nada es ninguna cosa; todo está vacío, todo es desolador” (Garrido-Maturano, 2006, p. 176).

Así, el *Dasein* está sumergido, todo él, en la nada que es inherente al ser, es lo desvelado en la angustia. Pero sumergido en la abismosidad de la nada, reiteramos, de ninguna manera es una desgracia para el *Dasein*, todo lo contrario, pues no sólo lo vuelve el lugarteniente de la nada, en su protector, sino que en dicho cargo hay precisamente un destello de ‘dignidad’ que le es conferido al *Dasein* angustiado. Sólo él es el destinado para ser el cuidador de la nada y, al fin de cuentas, del ser mismo. Pensar al ser en esa inherencia a la nada implica prestar oídos al hablar silencioso del temple fundamental de la angustia, donde lo hablado se muestra en lo abierto comprensoramente como “la experiencia por antonomasia del ser” (Heidegger, 2006a, p. 365). En pocas palabras: sólo quien es ‘digno’ de angustiarse<sup>23</sup> es capaz de llevar a cabo “El cuidado – la custodia de la indigencia del ser” (Heidegger, 2006b, p. 93), esto es, del experimentar la desvelación de la nada conforme al ser, en su indigencia.

---

<sup>22</sup> Aquí se da un juego de palabras entre *Grund* que literalmente en alemán significa ‘fondo’ o ‘fundamento’ y *Abgrund* que quiere decir ‘abismo’, es decir, precisamente aquello que no tiene ‘fondo’, lo que no tiene ‘fundamento’ (Langenscheidt Verlag, 2012, p. 934, 681). Por eso decimos que la nada se desvela como un ‘fundamento infundado’, porque no tiene ‘fondo’ (*Grund*), sino que es puro a-bismo (*Ab-grund*).

<sup>23</sup> El mismo Garrido-Maturano, en su citado libro *Sobre el abismo*, nos da también la pista al respecto cuando escribe que “Quien se angustia por la nada necesita el ser [...] Si no hubiese angustia, como no la hay en tantos hombres que no tienen la dignidad de la angustia, no nos importaría nada (indiferenciación) el ser del ente, y este ser se alejaría de nosotros y terminaría imponiéndose tan sólo el ente y *nada* más que el ente que hay” (2006, p. 225).

Experiencia en la cual lo que se abre, esto es, se despliega, no es más que un horizonte en el que es ya posible relaborar la pregunta por el sentido del ser, pues lo abierto en la angustia –la nada– es sólo un modo de acaecer del ser. Y decimos ‘sólo un modo’ no por mera inventiva, sino porque ya el mismo Heidegger, en su conferencia *¿Qué es metafísica?*, da la pista para nuestro siguiente paso cuando escribe que existe otro temple de ánimo en el que es posible la mostración de lo ente como un todo, es decir, en cuanto experiencia fundamental del ser, y donde lo que se desvela no es ya la nada, sino el tiempo. Esta experiencia acontece

cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando «uno está aburrido». El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad. (2007, p. 98)

Así, el paso siguiente resulta evidente: ponernos en el camino del temple fundamental del aburrimiento. Para ello continuaremos con el modo de tematización hecho hasta ahora con la angustia, es decir, mostrar la apertura comprensora de ser y mundo que en dicho temple se despliega –sin perder de vista desde luego el carácter también latente que mantiene en la existencia cotidiana del *Dasein*–, para finalmente seguir con la tarea de relaboración de la pregunta por el sentido del ser propuesta por el filósofo de la Selva Negra.

#### **4.3 En el camino del aburrimiento: la nada del tiempo y la indiferencia del mundo**

Volvamos al caminante. Ya no se encuentra perdido; la noche de la angustia ha pasado, el cielo sobre su cabeza se despeja dejando libre la calidez y claridad del sol, y por fin encuentra el sendero correcto que lo lleva de vuelta a su refugio de montaña. Ahora está allí, resguardado, en la comodidad de una pequeña cabaña. «Todo está bien», dice el caminante. Pero el descanso sólo dura un momento, lo suficiente para dormir durante un rato y así recobrar fuerzas para seguir con las labores del día; preparar el desayuno –un poco de café para comenzar la mañana, acompañado de un par de rebanadas de pan y mermelada–, cortar un poco de leña para la chimenea y la estufa de la cocina, ir por agua y regresar a la cabaña para después leer y escribir un poco. Son las tareas cotidianas del caminante.

Pero de pronto la lectura se vuelve un poco lenta y fastidiosa, y el caminante empieza perder interés; sin embargo, tiene que seguir y terminar la lectura, pues es uno de los quehaceres del día. La lectura continua, pero pareciese que las páginas no se acaban, como si entre más se leyera más se alargasen; y en ese alargamiento cada página se tornase cada vez menos interesante, hasta el punto incluso de la sosa y descolorida monotonía. Esto le provoca al caminante un sentir vacío. ¿Qué ocurre allí? ¿Con qué se ha topado el caminante? El caminante ha caído en el temple de ánimo del aburrimiento. Con lo aburrido, en este caso, de un libro poco llamativo para consigo.

Sin embargo, ¿por qué estamos tan seguros de que se trata efectivamente del aburrimiento y no de alguna otra afección anímica la que invade al caminante? Para esto, sirve en lo siguiente el paso de remontarse a los cursos dictados por Heidegger en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1929/1930, y que fueron posteriormente publicados bajo el título de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

En dichas lecciones Heidegger deja en claro que lo que pretende no es otra cosa sino la tarea de ‘despertar’ el temple de ánimo fundamental del aburrimiento, y que es, además, el temple fundamental (*Grundstimmung*) que determina, dice, ‘nuestro filosofar’ (2007b, p. 89, 113). Al igual que con lo escrito en la angustia, Heidegger parece que no nos dice mucho con esto o, en todo caso, que no aclara lo suficiente. Pues seguramente que eso de ‘despertar’ un temple de ánimo suena de lo más extraño, y más si es que se trata no de un temple cualquiera, sino de aquel que determina todo un filosofar. Pero no apuremos el paso.

Con la angustia habíamos dicho que nunca es algo ‘certero’ decir que estamos templados por ella, pues sólo nos manda señales. Al final, es decir, cuando la angustia se calma, cuando ésta ha pasado, no queda más que decir: “«en realidad no era nada»” (Heidegger, 2012, §40). Pero la nada misma es la que en dicho templamiento quedó desvelada. Esto ocurre sin embargo sólo en poquísimas y extrañas ocasiones; y si lo hace, incluso uno no podría siquiera tener noticia al respecto. Es tan hondo su carácter silente que podría pasar desapercibida o confundida por alguna otra afección, incluso entendida como un ‘problema’ psicológico<sup>24</sup> por parte de quien, de repente, siente que su

---

<sup>24</sup> El aún presente, y dominante, ‘acostumbramiento psicológico’, como señala Heidegger (2017, p. 180), para con los temples de ánimo es motivo para que la angustia no sea comprendida como acontecimiento fundamental de la existencia del *Dasein*, y sí más bien como una mera ‘vivencia’ del ‘sujeto’ que debe de ser atendida según sus métodos. Para Heidegger, toda psicología equivoca su interpretación para con el carácter afectivo del hombre.

vida y el mundo se han vuelto ‘nada’. Pero, ¿podemos decir lo mismo del aburrimiento, es decir, dudar de que estamos o no templados por lo aburrido? Parece que no.

Sin entrar aún en su tematización, lo que de ante mano podemos indicar es que se trata de un temple más bien cercano o, si se quiere, del que parece que tenemos cotidianamente más noticia que de la angustia. Ya es un paso. Para el filósofo noruego Lars Svendsen, y tal cual anota en su libro *Filosofía del tedio* (2008), el aburrimiento pareciese que no sólo es un temple de ánimo mayormente cotidiano y del que es más fácil tener noticia, sino incluso uno que es más reciente que la angustia. Svendsen pone prueba al respecto en sus propias clases de filosofía. Así lo cuenta:

Por mi parte, he de admitir, jamás he logrado adoptar una postura digna de tal nombre respecto al análisis heideggeriano de la angustia, por la sencilla razón de que no poseo experiencia significativa de la angustia. Es algo que, además, noto cuando explico Heidegger en el aula. La angustia parece ser un fenómeno más o menos desconocido para los alumnos. En el caso del tedio, en cambio, la situación es bien distinta. El tedio es, por lo que parece, un fenómeno mucho más actual que la angustia. Es decir, que ya no nos angustiamos tanto, sino que nos aburrimos tanto más. O, en expresión heideggeriana: la angustia ha dejado de angustiarse tanto, pero el tedio se aburre tanto más. (p. 149)

Parece como si la angustia fuese un temple que hoy día se oculta tanto más de lo que se muestra; como si el ambiente no fuese el adecuado para que acaezca, como si no fuese el ‘tiempo oportuno’ para su presentación y, sabemos, para que la nada inherente al ser entre en escena en la vida del *Dasein* en tanto experiencia fundamental. ¿Esto es así? Difícil ‘saberlo’. Pero lo cierto es que del aburrimiento tenemos más señales después de todo, ya que acaece, quiero pensar, prácticamente todos los días –aunque sea uno pequeño y no tan fastidioso, uno fugaz mientras se espera en la fila del banco o el que invade a los estudiantes cuando toman clase, por decir algo.

Concordamos pues en algo: el aburrimiento es para nosotros un temple más cercano y conocido. De ahí se entiende que Heidegger hable de ‘despertar’ el temple fundamental del aburrimiento, pues efectivamente no se puede despertar algo que no está de ante mano allí, es decir, durmiendo. El aburrimiento tiene que templar ya de algún modo la existencia del *Dasein* para poder despertarlo. Sin embargo, Heidegger no habla de despertar cualquier aburrimiento pasajero y superficial, de esos en los que caemos mientras realizamos algún trámite burocrático en la menos encantadora habitación de oficina –éstos no requieren ser despertados, digamos que despiertan por

sí solos sin ningún problema—, sino del verdadero aburrimiento, uno que toque raíces en la existencia del *Dasein* y sea una auténtica experiencia fundamental, a saber, el aburrimiento profundo.

Para Heidegger, al aburrimiento que nos acosa en el día a día, el aburrimiento superficial y cotidiano, debe volverse esencial, esto es, profundo. Por eso ‘despertar’ no es un literal ‘sacudir’ al aburrimiento profundo para que despierte de su sueño —como cuando uno intenta despertar a alguien de un sueño pesado y profundo—, sino que el sentido de ‘despertar’ es el de ‘permitir’ que se despierte, sin forzamientos ni alarmas recurrentes. Así lo acota el mismo Heidegger cuando escribe que “Despertar un temple de ánimo significa pese a todo dejar que se despierte, justamente, dejarlo ser en cuanto tal” (2007b, p. 92). En otras palabras, lo que se indica en lo dicho por Heidegger es que ‘permitamos’ que el aburrimiento se aburra lo suficiente para que se profundice y devenga por ello esencial, originario.

Suena empresa sencilla, pero tiene sus matices que requieren ser tomados en consideración. El primero, y fundamental, es el hecho de que precisamente el aburrimiento profundo ya temple la existencia del *Dasein* y, se mueve, dice Heidegger, como si se tratase de una niebla silente que recorre de un lado a otro los abismos de la existencia (2007b, p. 109). El aburrimiento profundo duerme en el ser del *Dasein*; quiere decir entonces que cotidianamente va y viene en su vida, en cada una de sus labores, en cada ocupación, en cada comportamiento, en cada charla con amigos, en cada paseo, en cada desayuno, con el temple fundamental del aburrimiento ya siempre allí, consigo; cargándolo como si de un niño durmiente se tratase, mas sin percibirse de ello, por supuesto.

Al igual que con la angustia, el *Dasein* mantiene en su ser, en un estado durmiente, de latencia, al aburrimiento profundo. Vemos el rasgo de la ‘cotidianidad fundamental’ que hicimos mención. El aburrimiento profundo está ya ‘Ahí’, es decir, en la aperturidad del *Dasein*, sólo duerme. Por eso es que no se percibe, no se siente que uno va cargando por allí con semejante temple fundamental sobre los hombros o, mejor dicho, en todo el ser, ya que el dormir es precisamente una especie de ‘ausencia’. “Lo que duerme está ausente de un modo peculiar, y sin embargo está ahí. Si despertamos un temple de ánimo, eso significa que ya está ahí. Al mismo tiempo expresa que, en

cierta manera, no está ahí” (Heidegger, 2007b, p. 91). Pero ¿cómo puede ser esto, es decir, que algo al mismo tiempo esté y no esté ahí?

Para ojos guiados por el buen entendimiento común y por el dominio de la lógica de pensamiento, donde una cosa, en lo absoluto, no puede ser y no ser al mismo tiempo, seguro que resulta por ello imposible de concebir que el aburrimiento profundo se mueva dentro de ese ámbito, es decir, de presencia y ausencia simultánea, de estar y no estar al mismo tiempo. Sin embargo, el llamado ‘principio de no contradicción’ no tiene más que claudicar frente al carácter de los temples de ánimo; y, es más, dice Heidegger, “Veremos que este principio de la vieja metafísica, al que subyace una determinada concepción del ser, no sólo tenemos que ponerlo en cuestión, sino que tenemos que sacudirlo desde su fundamento” (2007b, p. 91).

Para ello, el filósofo de Friburgo recurre al carácter ‘extático’ mismo del *Dasein*, donde precisamente se advierte ya un simultáneo estar y no estar allí, y esto en lo más cotidiano de la existencia del *Dasein*. Heidegger lo plantea del siguiente modo:

Cuán a menudo, en una conversación en compañía de alguien, ‘no estamos ahí’, cuán a menudo hallamos que estábamos *ausentes* sin que nos hubiéramos dormido [...] podemos ser muy conscientes de este no-ser-ahí. En tal estar ausente estamos justamente con nosotros mismos [...] Pero este no-ser-ahí es sin embargo un *estar-fuera*. (2007b, p. 94)

En cuantiosas ocasiones nos encontramos en situaciones donde al mismo tiempo estamos como ausentes en presencia. Estamos y no estamos. Cuando nos acosa alguna preocupación –por ejemplo, un familiar que se encuentra gravemente enfermo en el hospital– y alguien pretende conversar con nosotros, lo más seguro, y por más que sea un hecho de que estemos efectivamente allí, es que no estemos prestando la más mínima atención al tema de conversación; pues nosotros, por decir así, estamos en otro lado, en nuestro pensamiento y preocupación sobre la situación de nuestro familiar enfermo. Y no porque, según cierta comprensión de la tradición metafísica, en cuerpo estamos allí, pero en mente no lo estemos. No va por ese lado. Si uno puede estar y no estar al mismo tiempo, no es debido a que nos encontremos constituidos, en cuanto hombres, por cuerpo y mente, sino porque el *Dasein* tiene precisamente el modo de ser de la existencia; es decir, del más radical ‘poder estar fuera’.

El *Dasein* es un ser extático que en todos y cada uno de sus modos de comportamiento, en el más banal que fuese, no importa, está ya siempre fuera de sí. Por ejemplo, uno puede estar acostado en la cama, es decir, ‘estar ahí’, pero al mismo tiempo ‘no estar ahí’, como cuando se piensa en alguien querido. Lo que ocurre en situaciones tales es que todo mi ser –no mi mente o mi alma– es la que en esa presencia se encuentra ausente al pensar en alguien querido. El *Dasein* es un ser extático que en su estar fuera se encuentra sin embargo consigo mismo, y de aquí que pueda estar como ausente (fuera) en la presencia (dentro).

El principio de no contradicción, que domina y rige en la tradición metafísica, queda roto al comprender al hombre en cuanto *Dasein*, es decir, como existencia ya siempre fuera de sí en todo comportamiento cotidiano. La esencia misma del *Dasein*, su existencia, es ya la muestra de que efectivamente al mismo tiempo puede haber un estar y no estar, una presencia ausente. Por eso, y como bien apunta Heidegger en su introducción a la conferencia *¿Qué es metafísica?*

la esencia extática de la existencia sigue siendo insuficientemente interpretada si sólo se la repasa como un «estar fuera» y se concibe ese «fuera» como un apartarse del interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu [...] mientras que el «fuera» hay que seguirlo pensando como un separarse y desplegarse de la apertura del propio ser. El estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el «afuera». (2003, p. 79)

Así, si la esencia del *Dasein* reside en un simultáneo carácter de presencia y ausencia, de estar dentro en el afuera, estar y no estar, de éxtasis, se comprende por eso entonces que los temples de ánimo son algo que forman constitutivamente parte del ser del *Dasein*; y se comprende, además, que en ellos se exprese el mismo carácter de ausencia en la presencia. Donde, según lo que nos atañe ahora, el aburrimiento profundo, al igual que la angustia, están y no están en la existencia del *Dasein*, es decir, se muestran presentes al mantenerse ausentes –o latentes, como apuntamos. Esto porque precisamente no templan el ser del *Dasein* todo el rato, sino que lo hacen sólo en pocas y extraordinarias ocasiones.

Dicho de otro modo: la voz siempre silenciosa de dichos temples fundamentales cotidianamente susurra al oído del *Dasein*, pero éste no es capaz de escuchar lo que es hablado, pues sus oídos están saturados precisamente por el estrepitoso ruido y ajeteo del vivir cotidiano. El mero hablar por hablar del existir cotidiano no permite al *Dasein* atender y corresponder al llamado de la voz

de los templos fundamentales, que no es más que el llamado del ser mismo. Por eso es que éstos tienen que irrumpir bruscamente y templar con toda fuerza la existencia del *Dasein*; la angustia, como vimos, actúa por sí sola, nada la produce ni nada la provoca, sólo acaece, no se puede forzar; el aburrimiento profundo, en cambio, parece que nos ofrece un espacio abierto desde donde es posible ‘despertarlo’, más no forzarlo, sino ‘permitirle’ templar, es decir, ceder espacio para su acaecer.

Ponerse en el camino del aburrimiento profundo es, así, no otra cosa sino la tarea de ‘despertarlo’ –queda constatada la tarea que ya apuntaba Heidegger sin proponérselo. Mas la pregunta sigue siendo la misma planteada momentos antes, a saber: ¿cómo despertarlo, es decir; ¿cómo permitir su acaecer? ¿Cómo cederle ese espacio libre para que devenga en un aburrimiento esencial y profundo? Heidegger nos ofrece algunas indicaciones al respecto:

¿Hemos de engendrar expresa e intencionadamente el aburrimiento en nosotros? En modo alguno. No necesitamos emprender nada en este sentido. Al contrario, precisamente siempre emprendemos ya demasiado. Este aburrimiento se vuelve esencial por sí mismo concretamente cuando no nos oponemos a él, cuando no reaccionamos siempre de inmediato para protegernos, sino que más bien le cedemos espacio. Esto es lo que tenemos que aprender primero, este *no-resistirse-de-inmediato*, sino *dejar que termine de vibrar*. (2007b, p. 115-116)

Entre otras cosas, resulta interesante que para cumplir con dicha tarea no se requiera de ‘emprender algo’ propiamente hablando, puesto que pareciese que todo lo que uno pudiese hacer cuando recién es invadido por el aburrimiento cotidiano sirviese o fungiese, en todo caso, de una suerte de ‘distractor’ para el aburrimiento profundo. No se estaría permitiendo que el aburrimiento se aburra lo suficiente; no lo despertaríamos, sino que lo arrullaríamos aún más, como cuando uno carga a un niño y lo mece suavemente entre los brazos de un lado a otro. Incluso eso, es decir, un acto tan delicado como mecer, es ya emprender demasiado al respecto.

Por tal motivo, según parece, tenemos primero que ser invadidos por un aburrimiento común para después poder cederle espacio, es decir, ‘permitirle’ que temple profundamente la existencia y devenga por ello en tanto que aburrimiento esencial. Es la empresa en la que propiamente no se emprende nada para que la voz silenciosa del aburrimiento profundo termine de vibrar, como si se tratase de una cuerda que precisamente vibra en busca del tono adecuado, la afinación justa, el

acorde preciso; y donde la entonación buscada es aquella que resuena por completo en la existencia del *Dasein*. Despertar al aburrimiento profundo es, según esta otra perspectiva, permitir que el *Dasein* esté bien ‘entonado’<sup>25</sup> según el vibrar –y de donde propiamente se emite la voz– de dicho temple fundamental.

Tenemos entonces que ponernos en el camino de un aburrimiento común, uno de esos que nos invaden en la cotidianidad y permitirle acaecer sobre la existencia con toda fuerza y profundidad. Por lo que volvamos al caminante. El caminante se encuentra, recordemos lo dicho al principio, recién invadido por el aburrimiento que le produce un libro, pero la misma pregunta que planteamos parece que no se ha aclarado en lo más mínimo y se mantiene, a saber: ¿cómo es que sabemos efectivamente eso, es decir, que se encuentra aburrido y no, por decir algo, simplemente fastidiado? Para Heidegger, el aburrimiento tiene en sí mismo, en cuanto temple, una estructura que precisamente le da forma y es rasgo característico. Algo por lo que es ya posible identificarlo, pues seguramente que no basta para esclarecer el asunto si se dice, aunque de manera innegable, que “Somos aburridos por lo aburrido” (Heidegger, 2007b, p. 117). Evidentemente que cuando nos encontramos aburridos es por lo aburrido, nadie seguramente lo podría negar o siquiera debatir, pues es de suyo obvio, mas ¿qué es eso: lo aburrido? ¿Qué es lo que, en lo aburrido, nos hace encontrarnos aburridos?

Veamos lo que ocurre con el caminante: en su lectura del libro de pronto siente como si las páginas se alargasen, como si el tiempo de la lectura terminara prolongándose, como si se demorase, y donde no es, además, cautivado por la lectura, sino que le produce como una suerte de sentir vacío, pues cada página se vuelve más y más monótona y descolorida. Caben resaltar aquí dos elementos: el ‘alargamiento’ de las páginas y el sentir ‘vacío’ en el que cae el caminante al tiempo precisamente de leer la monotonía en que se ha cubierto cada página del libro. Estos dos elementos que resaltamos son las señales que denotan precisamente la estructura propia del aburrimiento, y que Heidegger menciona cuando escribe que “lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*” (2007b, p. 121).

---

<sup>25</sup> Como es conocido, *Stimmung* en alemán significa literalmente ‘estado de ánimo’ o ‘temple de ánimo’. Pero lo interesante es que mantiene una cercanía semántica con palabras tales como *Stimme* –voz–, *Stimmen* –afinar–, *Stimmung* –armónico– (Langenscheidt Verlag, 2012, p. 1221). Por lo que recurrimos a este juego de palabras cuando se habla de que los templos de ánimo son como una suerte de ‘entonación’ del *Dasein* o que remiten a un ‘afinar’ que es dado según la ‘voz’ del ser; y donde el vibrar de esta voz, como si se tratase de una cuerda, de las cuerdas vocales del ser, resonara en la existencia del *Dasein*.

Por lo cual, según se aclara, el caminante en su lectura es invadido por lo que en simultaneidad le da largas y lo deja vacío. Se trata del modo como acontece el aburrimiento; su estructura ejerce sobre el *Dasein* un doble efecto que lo hace encontrarse en lo aburrido. La esencia del aburrimiento, la aburribilidad, podría decirse entonces que reside en el ‘dar largas’ y ‘dejar vacío’ para con el *Dasein* –lo cual hasta ahora seguro que es una simple mención que falta por determinar aún más claramente, pero un paso hemos avanzado con esto.

El caminante es aburrido por la aburribilidad del libro; lo mismo que puede ocurrir cotidianamente al ver una película o cuando uno tiene que esperar en la fila de un banco. En cualquier caso, lo importante es la estructura del aburrimiento que ya siempre se mantiene y ejerce su doble fuerza sobre el *Dasein*; al ver una película pareciese que las escenas se alargan y la trama de la misma se vuelve sosa y monótona, deja de llamar el interés de quien la ve y produce un vacío; y en la fila del banco, la espera no es sin embargo lo que aburre propiamente, sino el tiempo que pareciese que se alarga mientras uno está formado y donde el lugar mismo, las bancas –si es que las hay– los escritorios, los cajeros automáticos, los *flyers* que anuncian los beneficios que dicho banco ofrece a los usuarios, de pronto dejan de llamar y no tienen nada que ofrecernos, se vuelve todo no menos que indiferente. Así, no importa lo que nos produzca esos aburrimientos cotidianos, la esencia del aburrimiento ‘campea’ en todos y cada uno de ellos, es decir, se esencia al modo del dar largas y dejar al mismo tiempo vacío.

Una vez que recién somos invadidos por el aburrimiento, ya sea por un libro o por una película, ¿qué es lo que ocurre con nosotros de manera inmediata? Lo sabemos: lo primero que hacemos cuando estamos aburridos es precisamente sacudirnos dicho aburrimiento (Heidegger. 2007b, p. 128), es decir, querer dejar de estar aburridos; buscamos distraernos, volteamos la mirada de un lado a otro en busca de algo que recobre de nuevo nuestra atención e interés que hemos perdido, un entretenimiento, el que fuese. A esto le llamamos ‘pasatiempo’.

Pensemos en el caminante: después de ser invadido por el aburrimiento, y donde ha tenido que soportarlo durante más de una hora, no le queda de otra más que desistir en su lectura, ya no puede más, las páginas se han alargado más de lo soportable y no se siente cómodo con el vacío que le provocan. Mas el aburrimiento no le abandona, pues ya vibra en su existencia, con poca fuerza al ser un aburrimiento inesencial, es verdad, pero lo suficiente como para incomodar al caminante,

por lo que decide contar las vigas del techo de la cabaña con la firme esperanza de que tal cosa consiga ahuyentar al aburrimiento que le invade. ¿Lo consigue?

Afortunadamente para él, la tarea de contar las vigas del techo lo ha mantenido entretenido por un rato; pasar la mirada de viga en viga, notar las manchas de moho y de humedad que cubren sólo en algunas de ellas, encontrar figuras dibujadas en las betas de la madera, se convirtió en algo que lo mantuvo ocupado, y donde, además, increíblemente el tiempo pasó volando. Cuando el caminante baja la mirada del techo, pues ha terminado de contar y entretenerse con las vigas, y echa un vistazo al reloj que cuelga en una de las paredes de la cabaña, se da cuenta que en cosa de nada pasaron ya veinte minutos. El pasatiempo cumplió su cometido, pues efectivamente hizo ‘pasar el tiempo’ que, en la aburribilidad de la lectura del libro, parecía que se alargaba página tras página.

Pero, si con el pasatiempo lo que se busca es sacudirnos el aburrimiento, ¿qué paso damos con esto? ¿No acaso damos un paso en retroceso en nuestra tarea por ponernos en camino del aburrimiento profundo? No exactamente. Al contrario, ya que el pasatiempo no es algo extraño o ajeno al aburrimiento; el pasatiempo surge simultáneamente cuando acaece el aburrimiento. Por lo cual, si buscamos un pasatiempo es única y exclusivamente porque estamos aburridos; y si estamos aburridos es porque andamos buscando un pasatiempo. Aburrimiento y pasatiempo se copertenecen esencialmente (Giraldi, 2014, p. 182), no va uno sin el otro, sino que son radicalmente cooriginarios.

No andamos entonces por un mal camino cuando le concedemos palabra al pasatiempo, pues si de lo que se trata es que el aburrimiento se esencie en su propio templamiento, es decir, dejarlo ser en cuanto tal, en el pasatiempo encontramos esa actitud en la que propiamente le permitimos acaecer sin forzamiento alguno. Heidegger lo señala de la siguiente manera:

Precisamente ahí donde estamos contra *él*, contra el aburrimiento, éste *tiene* justamente que querer afirmarse, y ahí donde de este modo avanza por sí mismo tiene que *imponérsenos* en su esencia. De este modo [...] en el *pasatiempo* obtenemos la *actitud* correcta en la que el aburrimiento *nos sale al paso sin desfiguraciones* [...] tenemos que tomarlo tal como nos movemos en él, es decir, tal como al mismo tiempo tratamos de expulsarlo. (2007b, p. 126)

El pasatiempo nos abre entonces la mirada hacia el modo en que el aburrimiento es dejado libre; es más, donde precisamente se esencia y resuena en la existencia del *Dasein*, y aunque se trate aún de un aburrimiento inesencial, de esos poco raros y sí más bien frecuentes, cotidianos por demás, tenemos que mantenernos en el camino andado y, como invita Heidegger en la cita anterior, cederle palabra al pasatiempo para poder desvelar lo que se mueve en el fondo mismo del aburrimiento. Dicho en pocas palabras: el pasatiempo nos abre camino. Con él se busca ‘pasar el tiempo’, pero ¿qué significa ésto, es decir, ¿cómo es que el *Dasein* puede pretender algo así como ‘hacer que el tiempo pase’ y cómo es que puede pensar siquiera en lograr algo semejante?

Heidegger determina al pasatiempo como una suerte de ahuyentar el aburrimiento queriendo hacer pasar el tiempo; y donde el sentido de ‘hacer pasar’ es el de “moverlo, impulsarlo, impelerlo a que se mueva [...] El pasatiempo [dice] es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo*” (2007b, p. 129). Seguramente que el *Dasein* aburrido no tiene dentro de sus ‘posibilidades’ en cuanto que existente aquella que le permita impeler al tiempo, es decir, hacer que se mueva. No es que pueda hacer que las manecillas del reloj vayan más rápido; puede literalmente ir al reloj y moverlas físicamente, pero no con ello el tiempo habrá pasado más rápido, sólo estaría consiguiendo con ello que el reloj marque mal la hora, pero nada más.

Por eso cuando nos invade el aburrimiento, el acto de echar un vistazo al reloj se vuelve más y más recurrente. Esto genera un sentir de impaciencia. En el aburrimiento el tiempo extrañamente pareciese que se alarga, como si las manecillas del reloj se movieran con mayor lentitud. El tiempo se comporta ‘perezoso’ en el aburrimiento (Svendsen, 2014, p. 151). El *Dasein* quisiera que el tiempo fuese más rápido, pero es donde paradójicamente éste se deniega y, casi como en un acto de rebeldía, decide ir más lento –es la ‘fiera venganza la del tiempo’, como escribiese Enrique Santos Discépolo en uno de sus tangos. Bajo esta perspectiva, podemos decir entonces que el *Dasein* no pretende con el pasatiempo literalmente hacer que las manecillas del reloj se muevan, pues “No se trata de pasar [*verbringen*] simplemente el tiempo, sino de hacer que transcurra, de llevarlo [*bringen*] a que transcurra *más deprisa*” (Heidegger, 2007b, p. 133).

No se habla del simple pasar el tiempo sólo por pasarlo, sino del querer que vaya más deprisa, esto es, que su transcurrir sea más rápido; y si se quiere algo semejante es nada más y nada menos porque el tiempo entra en escena con un papel protagónico. Así como en el temple fundamental

de la angustia quien entra en escena y toma el protagonismo es la nada, en el aburrimiento es el tiempo mismo quien hace suyo dicho papel protagónico. En el aburrimiento el tiempo de pronto interesa de una forma peculiar; pues cotidianamente seguro que el tiempo no es algo que uno le preste atención más allá de la mera usanza habitual y acostumbrada. No hay un interés propiamente 'sobre el tiempo'. Pero en el aburrimiento el tiempo no sólo importa y atañe, sino que incluso 'incomoda' por su extraña demora, y de ahí que se le preste atención.

Es más: podríamos ir incluso más lejos y decir que en el aburrimiento el tiempo se impone al *Dasein*. Pero no como algo que en la usanza cotidiana del día recurrimos para saber 'a qué hora' se tiene que salir de casa para ir, por ejemplo, a comprar la despensa al supermercado y poder así preparar la cena 'con tiempo' y sin prisas, como se suele decir; o como cuando uno echa un vistazo al reloj para saber si se está 'a tiempo' para llegar puntuales al trabajo o a la escuela. En el aburrimiento, que constatamos cuando de pronto el tiempo se torna moroso y queremos apurarlo con algún pasatiempo, se perciben las señas de que lo que ocurre en el fondo, aunque aún bajo un horizonte oscuro, tiene que ver con el tiempo; como si el tiempo de repente empezara a resonar en la existencia del *Dasein*, tanto como para incomodarlo por su curso moroso.

Tenemos que seguir entonces en el camino del acaecer simultáneo de aburrimiento y pasatiempo para poder desvelar lo que el tiempo tiene que decirnos. Despertar al aburrimiento profundo es, como vimos, cederle espacio tanto al aburrimiento como al pasatiempo; donde ahora éste lo que nos muestra son las señales de que es el tiempo al que debemos prestarle atención y dejarnos decir algo por éste. De allí que Heidegger escriba:

ahora se nos vuelve más claro que en el aburrimiento [*Langeweile*] se trata de un rato [*Weile*], de pasar un rato [*Verweilen*], de un permanecer, un durar peculiar [...] Así pues, lo decisivo en el pasatiempo, exactamente igual que *aquello* que él ahuyenta, el aburrimiento, es, después de todo, el *tiempo*. (2007b, p. 132)

¿Qué otra cosa sino el tiempo es lo que, en el fondo, ocurre en el aburrimiento, lo que se pone en juego en dicho temple fundamental? Para el habla alemán, la cosa es un poco más evidente, pues el idioma mismo es muy descriptivo en su hablar. Aburrimiento se dice cotidianamente

*Langeweile*<sup>26</sup>, donde lo dicho en ello quiere decir literalmente que, en dicho temple, se experimenta un momento, *Weile*, que de manera extraña se vuelve y se siente largo, *lange*.

Estar aburrido es, así, encontrarse en un momento largo; el tiempo que experimenta el *Dasein* de pronto pierde su curso cotidiano, es decir, aquel transcurrir según el modo en que normalmente marca el reloj. Pero no es que el reloj, el mecanismo, se deniegue, sino el tiempo mismo, esto es, el que experimenta el *Dasein*, y donde desde luego se siente más largo muy a pesar de lo que marquen las manecillas del reloj. Pareciese como si el tiempo que entra en escena en el acaecer del aburrimiento, y que hasta ahora mínimamente nos da señales, no corresponde al tiempo calculable, fechable, al que uno recurre y constata en la habitual usanza cotidiana con el sencillo y poco reflexivo acto de echar un vistazo al reloj.

Volvamos al caminante: aburrido en su cabaña por un libro, así lo habíamos dejado. Cada página le produce un vacío en su alargamiento, cada párrafo es poco más soso y descolorido que el anterior, incluso llega a un punto en el cual ya nada le es dicho por el libro. Curioso: el libro está conformado por letras que forman palabras y donde éstas a su vez forman oraciones, las cuales se convierten en párrafos y páginas enteras, y sin embargo ya nada de eso le habla al caminante. El libro se deniega. Pero no es el libro como tal, en sí mismo, el que en este aburrimiento superficial se deniega, sino “El tiempo que se demora le deniega de algún modo el ofrecernos algo. Le obliga a dejarnos vacíos” (Heidegger, 2007b, p. 141). Es ‘el tiempo del libro’ el que extrañamente se deniega para con el caminante, y en un gesto rebelde simplemente decide dejar de hablarle para así dejarlo o, mejor, arrojarlo en el aburrimiento que dicho tiempo produce.

En este aburrimiento superficial lo que se muestra como aquello que, en su dar largas y dejar vacío, aburre y de donde puede surgir precisamente la aburribilidad, es ‘el tiempo de los entes’, es decir, de las cosas con las que el *Dasein* se ocupa en su existencia cotidiana. El caminante es aburrido en su lectura del libro sólo porque de un modo u otro el libro tiene la posibilidad de ofrecerle o no algo al caminante, lo cual está determinado por el tiempo mismo del libro. Heidegger lo aclara al decir que “el aburrimiento sólo es posible en general porque toda cosa, como decimos, tiene *su* tiempo. Si cada cosa no tuviera *su* tiempo, entonces no habría aburrimiento” (2007b, p. 142).

---

<sup>26</sup> En alemán, aburrimiento se dice *Langeweile*, y que literalmente significa ‘momento (rato) largo’ (Langenscheidt Verlag, 2012, p. 1036). Se denota el rasgo descriptivo que suele tener el idioma alemán, y que, como sabemos, Heidegger hace uso para distintos juegos de palabras (en el mejor de los sentidos).

El tiempo le deniega el poder decir algo a las cosas, a los entes de la ocupación cotidiana, y allí es donde el tiempo mismo se impone. El libro ya no le dice nada al caminante, por lo que sólo queda el tiempo, es decir, ese tiempo que se demora y provoca vacío. Acontece entonces una suerte de ‘des-fase’ en el tiempo; entre el tiempo propio del libro y el que el caminante normalmente le encuentra al libro. ¿Cómo es esto? El tiempo del libro, el que aburre al caminante, no corresponde al tiempo que en la cotidianidad el *Dasein* encuentra como primera experiencia inmediata, esto es, el tiempo del reloj. Esta no correspondencia del tiempo señala no otra cosa sino que aquello que habitualmente se mienta por tiempo, el que vemos en el reloj y del que ‘usamos’ para nuestra existencia cotidiana, no es un tiempo propio o, al menos, no es el único tiempo.

En el aburrimiento el tiempo de pronto ya no es más lo que uno cotidianamente comprende, deja de comportarse como de costumbre, es decir, según la medición, la que fuese, donde ya siempre lo que marca perdura y mantiene una misma duración. El tiempo del reloj no cambia en términos concretos, pues, como bien apunta Heidegger en su conferencia *El concepto de tiempo*,

El reloj ofrece una duración idéntica que se repite constantemente, una duración a la que uno siempre puede recurrir [...] Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido. El tiempo es así un desenrollar, cuyos estadios guardan entre sí la relación de un antes y un después. (2011a, pp. 30-31)

Pero en el aburrimiento emerge, por decir así, ‘otro tiempo’ que rompe con aquél, es decir, con el tiempo cotidiano que marca el reloj –siempre cíclico y siempre idéntico en su duración y transcurrir– y donde en dicho emerger acontece no más que un desfase de tiempo. Se rompe la comprensión cotidiana para con el tiempo. El tiempo del reloj no es ya en el aburrimiento el único que el *Dasein* experimenta. En este aburrimiento, si bien es aún uno superficial, el *Dasein* tiene noticia de otro tiempo, el de los entes, de ese por lo cual se dice, nos recuerda Heidegger, que cada cosa tiene su tiempo.

Lo importante ahora es lo siguiente: la tarea de ponerse en el camino del aburrimiento profundo, es decir, esta encomienda descrita por Heidegger de despertar dicho temple fundamental –dejar que resuene por completo, que termine de vibrar en la existencia del *Dasein*–, nos ha conducido, una vez cediéndole espacio al aburrimiento superficial, así como al pasatiempo que ocurre en

simultaneidad, al emerger del tiempo como centro o, mejor, como fondo de la cuestión. Esto quiere decir, por extraño que pueda sonar, que el tiempo es eso que debe terminar de vibrar en la existencia misma del *Dasein* para poder hablar en propiedad de un aburrimiento profundo.

Para esto la palabra ‘profundo’ es por demás esclarecedora para con lo que se quiere indicar cuando se habla de aburrimiento profundo. Sabemos que el aburrimiento tiene que ver con el tiempo; en el aburrimiento ‘superficial’, bien se dice, lo que acontece con el tiempo se encuentra en la ‘superficie’, pues se trata del tiempo de los entes. Por lo cual, según parece, el tiempo debe de algún modo de ‘enraizarse’ para con ello devenir en tanto profundo y poder permitir el emerger de un aburrimiento esencial. En otras palabras: despertar al aburrimiento profundo, ponerse en su camino, no es más que permitir que el tiempo se enraíce más hondo, con mayor profundidad, a saber, en el ser del *Dasein*. Sólo en el fondo del ser del *Dasein* puede surgir un aburrimiento verdaderamente profundo y esencial; pues un aburrimiento semejante emerge no de cualquier tiempo, sino de la temporalidad misma del *Dasein*.

Heidegger lo señala: donde sea que caminemos y nos encaminemos en esta encomienda por despertar al aburrimiento profundo, todo parece indicar que

la esencia unitaria del aburrimiento [...] tenemos que buscarla en el tiempo. Pero el tiempo no sólo en absoluto ni en general, no sólo tal como lo conocemos, sino en el modo como estamos respecto del tiempo conocido, en el modo como este tiempo está en nuestra existencia, en el modo como esta misma es temporal. *El aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia.* (2007b, p. 166)

Pero, ¿cómo encaminarse en búsqueda del tiempo propio de la existencia, de ese tiempo que hunde raíces en las profundidades del ser del *Dasein*? Parece que debemos huir momentáneamente de la superficie, alejarnos un poco de dicho ámbito, esto es, de un aburrimiento que nos mantenga en esto y aquello, donde lo aburrido es precisamente por algo determinado. Buscar pues la experiencia de un aburrimiento menos común y más silente, donde lo aburrido pareciese no estar o provenir de ningún lado, de un aquí o allá, de un esto o aquello; un aburrimiento, dice Heidegger, ya no ‘por algo’, sino ‘en algo’ (2007b, p. 146).

Dicho paso no es para nada algo así como tirar por la borda todo lo conseguido hasta ahora, nada de eso, ya que precisamente nuestro paso por el aburrimiento superficial, y en la empresa por

cederle espacio, nos ha conducido de modo tal que ahora se comprende que es al tiempo del ser del *Dasein*, esto es, su temporalidad, a donde debemos encaminarnos. Tal camino lo encontramos, como sugiere Heidegger, en un aburrimiento donde lo que templa al *Dasein*, lo que le provoca aburrimiento, no está en ningún lugar; no emerge del tiempo de los entes, sino del tiempo que el mismo *Dasein* se suele dar en su existencia cotidiana.

Este aburrimiento un poco más profundo (*Sichlangweilen bei etwas*) –pero no aún el verdadero aburrimiento profundo– acontece cuando, volviendo al ejemplo, el caminante ‘se da tiempo’ para salir de su cabaña por un rato, pues quiere despejarse después de la fatídica lectura del libro, para ir con alguien al pueblo más cercano por un par de cervezas; una cita donde todo parece y pinta de lo mejor, se trata de un lugar al que se visita por primera ocasión, por lo que hay cierto entusiasmo, y efectivamente el sitio es por demás agradable, pero de pronto, es decir, al fin y al cabo, el caminante terminó aburriéndose. Es como si el caminante estuviese rodeado del mejor de los ambientes, pero donde las cosas dejan de llamar sin saber por qué ni en qué momento dejaron de hacerlo. Nada impedía que el rato fuese agradable y ameno, el caminante para nada que está allí a la fuerza, pues incluso, dijimos, ‘se dio tiempo’ de ir, y sin embargo el aburrimiento se hizo presente.

¿Qué es lo que ocurre, cómo es que el caminante terminó aburriéndose en un ambiente que por ningún lado pintaba mínimamente como aburrido? El temple fundamental del aburrimiento incrementa su carácter silente y discreto en la medida en que se profundiza, es decir, al momento de irse volviendo cada vez más esencial. Por eso en este aburrimiento más profundo, pero aún no el verdadero, lo que aburre no proviene de la superficie; y, es más, incluso dirá Heidegger que “no podemos decir *qué* nos aburre [...] *no* es que no haya acaso *absolutamente* nada que aburra, sino que lo que aburre tiene este carácter del «*no sé qué*» (2007b, p. 152). Sin embargo, sabemos al menos que nuestra mirada debe mantenerse como ojo avizor con lo que en el fondo se mueve en el aburrimiento, con la mirada en el tiempo.

El caminante que extrañamente se encuentra aburrido no comprende que algo así como el aburrimiento brotase en un ambiente que pintaba de lo más agradable, y está precisamente en lo correcto. El aburrimiento no emergió de la situación, nada del lugar es lo que el caminante encontró como aburrido. El tiempo de los entes, de las cosas, no tuvo nada que ver en este caso; este

aburrimiento no emergió de la situación, el caminante no se aburrió por algo encontrable allí en la cita, sino que el aburrimiento, por decir así, surgió del tiempo mismo que el caminante ‘se dio’ para ir y pasársela bien bebiendo un par de cervezas en compañía de alguien. Por eso, al fin y al cabo, no es que el caminante se haya ‘aburrido por’ (*Gelangweiltwerden von etwas*) la cita o por el bar aburrido –y que es desde luego una posibilidad dentro del ámbito del aburrimiento–, sino que él mismo se encontró ‘aburrido en’ (*Sichlangweilen bei etwas*) la cita.

El tiempo en este aburrimiento más profundo no es más el tiempo de los entes y ni mucho menos el tiempo del reloj, aquel que el filósofo de Friburgo nombra, no despectivamente, como tiempo vulgar (2012, §81). Antes bien, se trata del tiempo del *Dasein*; pues sólo porque el *Dasein* es en su ser algo así como tiempo es que puede darse tiempo en su existencia cotidiana para emprender tal o cual ocupación. El tiempo que se muestra en este aburrimiento es ya el tiempo del ser del *Dasein*, sus raíces se entrelazan en la existencia y le dan consistencia. Por eso escribe Heidegger que “[El *Dasein*], concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*” (2011a, p. 47). Y como tiempo mismo que es el *Dasein*, el aburrimiento puede por ello surgir no ya sólo por mor de las cosas –como por un libro o una película–, sino también, y más originariamente, del ser del *Dasein* sin importar la situación en la se encuentre.

Pero, ¿qué ocurre con el pasatiempo si es que acontece en simultaneidad? El caminante durante toda la cita no pretende hacer transcurrir el tiempo más rápido, no quiere despacharlo. No tendría ningún sentido, pues si el ambiente en el bar es de lo mejor, el caminante no tendría motivo alguno para querer que el tiempo en la cita se acorte. Pero esto no quiere decir que no haya pasatiempo en este tipo de aburrimiento, sino que, al igual y conforme al enrizamiento del tiempo, simplemente se ha transformado (Heidegger, 2007b, p. 149). La transformación del pasatiempo en esta forma de aburrimiento sólo hace constar que éste no emerge de la superficie, del tiempo de las cosas, sino del *Dasein*; ya que si el aburrimiento surge del tiempo de la existencia, quiere decir entonces que toda la situación donde se aburre, como la descrita con el caminante en la cita del bar, es en sí misma el pasatiempo.

El *Dasein* ‘es’ el aburrimiento en la medida en que éste emerge desde las raíces temporales de su propio ser. Al darse tiempo para ir y pasársela bien en algún lugar, en una cita, lo que quiere con ello, aunque no en forma reflexiva, no es otra cosa sino llenar de algún modo su propio tiempo, es

decir, su propio ser, pues sin saber por qué ni en qué momento, con total improvisado y repentinamente, el *Dasein* se encuentra con un hueco interno, como un vaciamiento de sentido que cubre poco a poco las raíces de su existencia. El *Dasein* experimenta, así, la dejadez de vacío, como parte de la estructura esencial del aburrimiento, en tanto una formación de vacío en su ser. Donde lo que deja vacío no es ningún ente de la ocupación cotidiana, sino que, aún más radicalmente, “aquí no sólo queda simplemente un vacío no llenado, sino que justamente se *forma* por vez primera un vacío [...] Este vacío que se forma es este «no sé qué», aquello que, en mayor o menor medida, nos oprime” (Heidegger, 2007b, p. 158).

Aquí lo terrífico ante el aburrimiento que ya no es superficial, sino que se va formando poco a poco en las raíces temporales del *Dasein*. La situación en la que se aburre debería ser aquello donde el aburrimiento quedase despachado, y de este modo el vacío que siente en su ser aburrido fuera en todo caso llenado, pero no es así. En este aburrimiento el vacío es verdaderamente un vacío, pues se forma por vez primera en la existencia del *Dasein*, y por eso busca llenarlo durante toda la situación con alguna de las diversiones que allí se encuentren -el caminante puede optar por beber más, pedir otra ronda de cervezas, por ejemplo. Pero lo terrorífico es que, por más que busca, nada de lo que comparece es capaz de llenarlo, es como si lo ente dejara de hablar y, es más, se volviera indiferente para el *Dasein*. Dicho de otro modo: la situación está ya, toda ella, como infectada por el aburrimiento (Safranski, 2003, p. 234); todo lo que el *Dasein* puede hacer contra él, ocuparse con esto o aquello, está invadido por el vacío del aburrimiento, es decir, por el propio vacío que paradójicamente emerge del *Dasein*.

El *Dasein* –como el caminante– no quiere que la situación en la que ‘se dio tiempo’ para ir se acorte, no quiere que termine pronto, al contrario, busca desesperadamente que se prolongue; y, de hecho, tal vez sin quererlo propiamente o sin buscar algo para hacer que se alargue, la situación termina de un modo u otro alargándose. Pero, ¿es realmente el tiempo de la situación lo que se alarga o es, por el contrario, el tiempo del *Dasein* quien lo hace en la situación? Lo sabemos: en este aburrimiento el tiempo de los entes, así como el tiempo cotidiano, no tienen ninguna fuerza, no entran en escena en esta profundidad de aburrimiento, ya que éste surge del ser del *Dasein*, se alza a través de las raíces temporales de su existencia, por lo que el alargamiento, esto es, lo que en este aburrimiento le ‘da largas’ al *Dasein*, no es más que su propio tiempo.

Se percibe como una suerte de detenimiento del tiempo, como una suspensión en la que nuestro tiempo, el que ‘nos damos’, se experimenta como un ‘ahora’ prolongado durante toda la situación en la que nos aburrirnos. Heidegger lo explica del siguiente modo:

Este tiempo detenido durante la [situación] es el que nos hemos tomado y el que nos topamos mediante el estar completamente presentes. El tiempo que nos tomamos, hemos dicho, es *nuestro* tiempo. Este tiempo detenido es nuestro pasado acerrojado y nuestro futuro desligado, es decir, todo nuestro tiempo de la existencia en una transformación peculiar [...] Este tiempo detenido somos *nosotros mismos*, pero *nuestro sí mismo* como lo *abandonado* de su *procedencia* y su *futuro*. Este ahora detenido puede decirnos en su estar detenido precisamente que nosotros lo hemos dejado detenido, es decir, que precisamente no nos despiden de sí, sino que nos impone el estar sujetos a él [...] Este *no ser despedidos* por nuestro tiempo que se nos impone desde el ahora detenido es el *darnos largan en el tiempo detenido*. (2007b, p. 164)

El *Dasein* se abandona a sí mismo en la situación, y lo hace casi como en un gesto, vano al fin, por llenar el vacío de su tiempo, es el inútil intento por llenar el vacío de su ser. Por eso se abandona en la situación: el *Dasein* se encuentra de pronto con una vacuidad interna, es decir, en lo profundo de su ser, y que quiere llenar precisamente al abandonarse o tirarse en la situación que es el pasatiempo; busca llenarse con lo que fuese que le dé un poco de distracción, algo con lo que pueda colmar el vacío de su existencia. Mas todo acto al respecto no es menos que una fuerza desperdiciada por parte del *Dasein*, pues en este aburrimiento nada puede conseguir llenar el vacío de la existencia simplemente con “arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana” (Heidegger, 2011a, p. 47).

Pensemos en el caminante: el ‘tomarse tiempo’ para ir al bar en compañía de alguien y beber un par de cervezas, sabemos ahora, es la señal de que un aburrimiento más profundo está emergiendo desde las raíces temporales de su ser. Sin saber de dónde brota el aburrimiento, el caminante busca alargar su tiempo en la cita y se llena –sólo en apariencia– con lo ente, con las cosas que el bar le ofrece. Por eso, habíamos dicho, opta por beber copiosamente, pero lo cierto es que, al fin y al cabo, entre más se abandona en el bar, más se abandona a sí mismo, y es además la señal de que el aburrimiento se profundiza.

Llega un punto fatídico en el que, sin remedio alguno, el caminante ya no puede habérselas con las cosas que el bar le ofrece, éstas le abandonan en su abandono, se apartan, y es aquí precisamente

donde la cita termina; la bebida desde luego que no consiguió llenar el vacío que acontece en su ser. De modo tal que el caminante decide que es mejor volver a casa, y mientras camina de regreso a la cabaña, una vez que se aleja del bar, precisamente allí, es donde se da cuenta de que, al final, lo aburrido era él. El vacío que sentía y buscaba llenar en la cita no provenía de la superficie, sino que era uno tal que se había formado en su existencia, en su tiempo, es decir, como experiencia del vacío de su tiempo.

El *Dasein* experimenta, así, el primer chispazo de lo que acontece con el ser en este temple de ánimo fundamental, pues el vacío formado en su ser, por decirlo así, no es más que la experiencia del vacío del tiempo, es decir, de la mostración de una nada inherente al tiempo. Por lo cual, podemos decir que el aburrimiento, al igual que con lo que ocurre en la angustia, arroja el chispazo, esto es, la señal de que lo acontece con el ser, en el fondo, no tiene que ver con un orden de pensar al modo de la tradición metafísica<sup>27</sup>, pensar al ser como fundamento, sino en su inherencia a la nada y al tiempo, en su esencia radicalmente a-bismal.

Pero es apenas el primer chispazo, no es aún la chispa del verdadero aburrimiento profundo, de ese que nos acaece “cuando decimos, o mejor, cuando, callando, sabemos que *es ist einem langweilig*, uno se aburre” (Heidegger, 2007b, p. 176). Es decir, cuando en un día completamente normal en el transcurrir cotidiano del *Dasein*, en el ir y venir de las ocupaciones y quehaceres de la vida, sin situación específica, simplemente cae y templa por completo la existencia, profundamente desde y a través de las raíces de la temporalidad del *Dasein*. En otras palabras, el aburrimiento profundo se erige repentina y fugazmente, tal chispazo, desde los abismos de la existencia del *Dasein*, como si se tratase, dice Heidegger, de una niebla silente (2007b, p. 111).

Para un aburrimiento profundo, como nos describe el filósofo de Friburgo, no hay situación, ocupación, entes, cosas del mundo en general, que valgan para su despliegue. Este aburrimiento es completamente insolente. Su despliegue resuena desde los abismos de la existencia del *Dasein*, en el todo de su ser, pues la voz del temple fundamental vibra produciendo el tono más profundo. El tono del aburrimiento profundo, su voz, anuncia la noticia del vacío total, y que el *Dasein*

---

<sup>27</sup> A este respecto, y concordamos en su interpretación, la filósofa mexicana Pilar Giraldi dirá lo siguiente en su texto *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*: “Los estados de ánimo, en particular lo que será llamado estado de ánimo fundamental, constituyen el fenómeno que, en definitiva, libra acceso al ser, ya no comprendido como substancia, sino como tiempo, o *nada*” (2014, p. 23).

experimenta como la indiferencia de lo ente en su conjunto, es decir, del mundo en su completa indiferencia.

Pero ¿somos capaces de decir que conocemos algo parecido, esto es, un temple fundamental en el que se muestra lo ente en su conjunto? No hay palabras concretas y seguras al respecto; una respuesta en la que con un gesto de plena confianza aseveremos que, de hecho, conocemos un temple, un aburrimiento, así de profundo, es querer decir demasiado. Por eso el mismo Heidegger señala, y solamente señala, que “A lo mejor lo conocemos. Pero de lo anterior sabemos ahora que cuanto más profundo es el aburrimiento, tanto más silencioso, privado, tranquilo, inaparente y amplio es” (2007b, p. 176). Tan abarcador es su despliegue que incluso por ello mismo puede pasar desapercibido de la mirada cotidiana; tal cual se tratase de algo tan cercano que termina perdiéndose en la misma cercanía –como lo que ocurre en las personas que usan (usamos) lentes y, aunque los tienen puestos, durante el día ni siquiera los notan.

Algo así de parecido ocurre con el aburrimiento profundo (*es ist einem langweilig*). Su alcance no conoce límites, pues este tipo de aburrimiento no surge desde ningún lugar, de ningún espacio, y no podría hacerlo, de hecho, pues emerge desde las profundas raíces temporales del ser del *Dasein*; se erige desde la aperturidad de la existencia, desde el claro mismo en el que se abre originariamente ya todo posible espacio y lugar. El aburrimiento profundo es, para el pensador de Messkirch, parte constitutiva del ser del *Dasein*, y más que una parte, es un todo de la existencia que en su estado latente posibilita que el *Dasein*, en su existencia cotidiana, pueda caer en distintos ‘aburrimientos’. Dicho en palabras de Heidegger:

*Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante [...] el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él. Sólo porque toda forma de aburrimiento viene a alzarse desde esta profundidad de la existencia, mientras que nosotros primeramente no conocemos esta profundidad ni menos aún le prestemos atención, por eso parece que el aburrimiento profundo no tiene ninguna procedencia en absoluto. (2007b, p. 201)*

Si el caminante es ‘aburrido por’ el libro, así como cuando él es el ‘aburrido en’ la cita del bar, es porque el aburrimiento profundo, que surge desde la temporalidad de la existencia, ya se encuentra allí, como esa niebla silente que describía bien Heidegger. Encontramos algo muy parecido con la cuestión de la nada en la angustia; es decir, cuando decíamos que el ‘no’ y la ‘negación’ son

posibles, en general, porque hay una nada originaria –y en la que el *Dasein* se encuentra sumergido– desde la que aquellos pueden en todo caso emerger.

Nuestra empresa no se ha apartado ni un paso del camino seguido; nuestro andar por la cotidianidad del *Dasein* se muestra cada vez más fundamental. Un eco, eso es, un resonar esencial se escucha y es perceptible en la cotidianidad del *Dasein*. El aburrimiento profundo es quien resuena desde los abismos de la existencia, quiere decir que se ha despertado. ¿Cómo sabemos esto? No se sabe, desde luego. Nada en los templos de ánimo fundamentales es algo que pueda ser abarcable por el ámbito de la certeza, de la seguridad de lo que ocurre cuando uno de ellos temple; sólo tenemos señales de que algo así como un aburrimiento profundo resuena en la existencia del *Dasein*.

Cuando nada consigue llenar, cuando el mundo pareciese que se detiene, cuando ‘tiempo y nada’ se muestran de pronto tan inherentes al propio ser, en tanto lo único que queda en semejante indigencia del mundo, allí, y precisamente allí, es donde se vislumbran las señales, las indicaciones, de que la experiencia fundamental del aburrimiento se abre para con el *Dasein*. Son chispazos fundamentales que en su fugaz luminosidad dejan apreciar sutil pero esencialmente lo que acontece con el ser y el mundo cuando un aburrimiento profundo se despierta.

Es un espacio de apertura, un claro en medio de la indigencia del mundo, que “nos pone a nosotros mismos en la posibilidad de una *comprensión excepcional*” (Heidegger, 2007b, p. 178). Para ello no se requiere de nada específico, la tarea por despertar al aburrimiento profundo no es un hacer algo para despertarlo, sino un permitir, un ceder espacio, un dejar hablar al aburrimiento desde lo más profundo de la existencia. En otras palabras, ponernos en el camino del aburrimiento es la encomienda en la que se co-rresponde al hablar silencioso de dicho temple. ¿Y cómo se co-rresponde? Para Heidegger, se trata de una co-rrespondencia forzada, y no en sentido peyorativo, sino en el sentido de que en el aburrimiento profundo no hay pasatiempo, tan fuerte es el templar del aburrimiento que el pasatiempo es denegado, y en su denegar espacio al pasatiempo, por decir así, el aburrimiento profundo fuerza al *Dasein* a que preste oídos a lo que se le quiere decir.

Ponerse en el camino del aburrimiento profundo, en dicha co-rrespondencia en la que se tiene, y se fuerza, al prestar oídos, “significa ceder la supremacía a este aburrimiento [...] en este temple de ánimo uno se siente de modo que sabemos que, en y mediante este estar templado, a uno se le ha de «decir» algo (Heidegger, 2007b, p. 178). Sólo se tiene que prestar oídos, cosa sencilla en

apariencia, pero que en tiempos actuales es una tarea casi desaparecida y de las menos puestas en marcha en la existencia. Así lo denota el filósofo Byung-Chul Han en su texto *La expulsión de lo distinto* (2017) y que vale toda la pena recuperar cuando escribe que

Hoy perdemos cada vez más la capacidad de escuchar [...] Escuchar no es un acto pasivo. Se caracteriza por una actividad peculiar. Primero tengo que dar la bienvenida al otro [...] Luego atiendo a lo que dice. Escuchar es un prestar, un dar, un don. Es lo único que le ayuda al otro a hablar [...] En cierto sentido, la escucha antecede al habla. Escuchar es lo único que hace que el otro hable. (pp. 117-118)

Por eso es que el aburrimiento profundo tiene que forzar a escuchar, volver la cotidianidad del *Dasein*, en la que el mero oír por oír no es ya por ello un escuchar (Heidegger, 2012, §34), en tanto una cotidianidad fundamental, es decir, donde el ruido cotidiano sea pausado por un momento y, así, no quede más que ponerse a escuchar esencialmente. Escuchar el hablar del aburrimiento profundo desde la propia cotidianidad, sólo modificada, es decir, vuelta fundamental, es pues la encomienda de la que todo este rato nos ha hablado Heidegger.

Así, cuando en un rato de la existencia cotidiana el tiempo pareciese detenerse, y en dicho detenimiento lo ente en su totalidad deja de llamar en todo sentido –lo que implica una imposibilidad para el pasatiempo–, podemos indicar entonces, y sólo indicar, que el aburrimiento profundo está resonando en el *Dasein*. En semejante resonar lo que el *Dasein* escucha es “la indiferencia que abarca lo ente en su conjunto” (Heidegger, 2007b, p. 180). El vaciamiento de sentido se profundiza. En el anterior caso de aburrimiento, recordamos, el vacío se había formado en el *Dasein* e infectaba por ello la situación en la que se terminaba aburriendo, y ahora en esta profundidad, es decir, en este aburrimiento esencial, es el mundo del *Dasein* el que es infectado en su totalidad, es lo ente en su conjunto lo que, por decir así, es infectado por la mayor de las indiferencias.

Pero no sólo eso, sino que incluso el *Dasein* cae presa del vacío formado en su ser, casi como un ‘paciente cero’ de una pandemia que poco a poco recorre y va infectando al mundo en el que momentos antes se ocupaba en la mayor de las normalidades. Esto acontece en virtud de que en este ‘uno se aburre’ lo aburrido es lo radicalmente anónimo, indeterminado y desconocido; ya no es él quien se aburre, sino ‘uno’, y donde ese ‘uno’ no tiene ninguna personalidad, no es un ‘sí

mismo' o un 'yo en cada caso', sino un 'uno' indiferente. Dicho de otro modo, el *Dasein* de pronto es abandonado en medio de la indiferencia del mundo (Heidegger, 2007b, p. 182), como si se tratase de una existencia vacía y desnuda –'un nadie'– que cuelga en medio de un paraje hostil, esto es, de una atmósfera gris donde por cualquier rincón se escuchan gritos ahogados que anuncian el vacío de la totalidad de lo ente.

Si pensamos en el caminante, podríamos decir que en el aburrimiento profundo no es él, en cuanto 'caminante', quien se aburre, sino 'nadie'. En la profundidad del aburrimiento el caminante cae en una suerte de 'des-personificación' jamás experimentada; es como si, nos cuenta Safranski, "el aburrimiento se hubiera tragado también el yo" (2003, p. 234). Pero el caminante no se encuentra desesperado, por más profundo que el aburrimiento temple su existencia y la deje por ello vacía – al punto donde ya no pueda decir nada, ni siquiera que es un caminante–, la desesperación sin embargo no lo invade. En el aburrimiento profundo ocurre más bien una calma, una pausa, un detenimiento del tiempo en el que el caminante experimenta, allí en la soledad de su cabaña, la mostración del tiempo en su rasgo más originario, es decir, la experiencia de la nihilidad del tiempo.

El tiempo se deniega. El aburrimiento profundo se erige desde la temporalidad del *Dasein*, pero éste es dejado en medio de la denegación del mundo, por eso el tiempo se vacía, pues es la temporalidad del *Dasein* la que en semejante templamiento pierde toda posible relación. Heidegger escribe que "casi se está tentado a decir que [...] uno se siente sin tiempo, uno se siente extraído del flujo del tiempo" (2007b, p. 184). La comprensión o, mejor dicho, la experiencia del tiempo en el aburrimiento profundo se presenta, así, como en una suerte de 'des-fase' temporal; es decir, donde los tres éxtasis de la temporalidad –pasado, presente y futuro– se 'des-fasan', como si perdiesen su anclaje uno del otro que los mantiene en una relación temporal.

Para Byung-Chul Han, y como bien anota en su ensayo *El aroma del tiempo* (2015), esta experiencia de la temporalidad que se muestra en el aburrimiento profundo, es decir, donde el horizonte temporal parece des-fasarse, donde pierden su ligadura y se muestra más bien en una suerte de pausa repentina, por decirlo de algún modo, acontece cuando el *Dasein*

no encuentra ninguna referencia temporal en la existencia. Pero el sentido no es sino una relación (*Bezug*). De este modo, el aburrimiento profundo se experimenta como un vacío

total de significado. Remite al vacío del tiempo. Si no es posible una perspectiva temporal de la existencia, el tiempo se hace amorfo o se masifica. No se puede dar ninguna articulación temporal que dé sentido al tiempo. (p. 118)

Así es como se experimenta el ‘dar largas’ en el aburrimiento profundo. El tiempo ya no se experimenta en su alargamiento como en los anteriores casos de aburrimiento, no se prolonga, no se comporta perezoso, sino que se vacía. Es una experiencia radical para con el carácter temporal de la existencia, del mismo ser temporal del *Dasein*. Aquí no hay alargamiento, en su lugar, el *Dasein* experimenta el ‘dar largas’ como un tiempo vacío, el suyo; se encuentra como encarcelado en su propia temporalidad que se deniega al des-fasarse.

El tiempo del *Dasein*, su temporalidad, de pronto se detiene. Mas algo es dicho en ese gesto, es decir, en el ‘denegarse’ del tiempo. Heidegger nos recuerda que “Todo denegar, todo «*decir no*» es en sí un *decir*<sup>28</sup>, esto es, un hacer manifiesto” (2007b, p. 183), donde lo dicho al *Dasein*, al modo de sutiles indicaciones, resuenan como la encomienda por ‘reanudar’ de nuevo su existencia que, recordemos, se encuentra en una suerte de calma –producida, paradójicamente, por la fuerza misma del aburrimiento profundo que le impide ocuparse en el mundo, pues éste, al igual que el tiempo, se deniegan. Escuchar al aburrimiento profundo, prestar el don de la escucha a su decir, es entonces la encomienda por reanudar o, si se quieren, por poner de nuevo en marcha la existencia, pero de manera esencial.

Pero, ¿cómo es esto? Heidegger escribe que el decir del que aquí se habla, el que resuena en el denegamiento del mundo y del tiempo, y donde el *Dasein* está sumergido, muestra algo así como las posibilidades esenciales de la existencia para poder obrar, para su reanudar (2007b, p. 183). El *Dasein* es, en cuanto ámbito de apertura, mera posibilidad de ser, y que en la angustia, recordamos, se mostraba como una posibilidad vacía de ser, una nada posible. Algo parecido ocurre aquí con el aburrimiento profundo. El tiempo es, dice Heidegger, aquello que en esta profundidad de aburrimiento anula la existencia (2007b, p. 192), quien la detiene y pone en una suerte de pausa, pero es el tiempo mismo, en su ‘decir no’, quien a la vez le indica las posibilidades esenciales para su reanudamiento.

---

<sup>28</sup> Aquí de nuevo nos encontramos con un juego de palabras del que Heidegger toma para sí en sus lecciones sobre el aburrimiento. En alemán, la palabra ‘denegar’, *versagen*, es lo mismo que ‘decir no’, *ver-sagen*, pues guarda en sí misma la palabra ‘decir’, *sagen*. (Langenscheidt Verlag, 2012, pp. 1300, 1154)

El tiempo detiene su curso, la temporalidad del *Dasein* queda de pronto paralizada en el aburrimiento profundo, por eso es que en su templeamiento la existencia es anulada y se experimenta el vacío del tiempo. Mas no es para el *Dasein* una desgracia que el tiempo, el suyo, su temporalidad, se haya detenido. Sin tiempo sólo rige y puede prevalecer la calma, la mayor de todas; la desesperación, el tormento, la inquietud y demás aflicciones, requieren de tiempo, de un cierto horizonte temporal en el que pueda acontecer y presentarse algún mal, un peligro, una desgracia. Pero sin tiempo sólo queda la calma; cuando el tiempo se vacía, cuando se detiene, ya nada se avecina, ni bueno ni malo.

Digámoslo de una vez: lo que es dicho en el aburrimiento profundo son las posibilidades esenciales de ser, pero éstas no como prescripciones para el obrar, sino que son meras insinuaciones que muestran la encomienda de una reanudación liberadora para el *Dasein*. Son marcas en el camino del aburrimiento profundo que, en cada surco, lo que hacen manifiesto es, dice Heidegger,

nada menos que la *libertad de la existencia* en cuanto tal. Pues esta libertad de la existencia sólo está en el liberarse de la existencia. Pero el *liberarse* de la existencia sólo sucede en cada caso cuando ésta se *resuelve para sí misma*, es decir, cuando se abre para sí misma como el ser-ahí. (2007b, p. 192)

Por eso el aburrimiento profundo es un temple de ánimo fundamental. Su resonar desde los abismos de la existencia no es más que un hablar en el que el *Dasein* es encomendado al actuar más propio y esencial; un decir donde se abre precisamente un espacio de libertad, casi en una suerte de momento heroico, un chispazo de plena decisión, para que el *Dasein* se haga cargo de su ser.

Sin embargo, el *Dasein* no sabe ‘exactamente’ lo que le es dicho, tiene que traducirlo de alguna manera, pues no se trata de un decir común y habitual en el que, de forma prescriptiva, se le muestra el abanico de sus posibilidades esenciales de ser. El hablar cotidiano es un decir sencillo que versa sobre las cosas del mundo, de esto y aquello. Mas el hablar de los templos de ánimo, y con mayor razón el de aquellos que son fundamentales, sucede por medio de resonancias que no emiten algo así como palabras, sino señales. Son las señas que, como bien nos recuerda Jorge Eduardo Rivera, “sólo puede comprender el que está en connivencia con quien las hace, el que está en el secreto” (1998, p. 379), comprensión que se traduce precisamente en ese momento casi heroico de decisión,

es decir, en el ‘instante’ en el que con los ojos bien abiertos<sup>29</sup> el *Dasein* decide reanudar su existencia, su propio ser.

¡Qué es el ‘instante’ sino algo que forma parte de la esencia del tiempo! Para Heidegger, el detenimiento del tiempo en el aburrimiento profundo, que deniega al mundo y vacía el ser del *Dasein*, sólo puede ser reanudado por el propio tiempo, por el instante. Así lo deja en claro cuando escribe que

El anulamiento a cargo del tiempo sólo puede romperlo el propio tiempo, aquello que es de la esencia propia del tiempo y que [...] denominamos instante. El instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede romper en tanto él mismo es una posibilidad del tiempo mismo. No es un punto de ahora que solamente constatamos, sino la mirada de la existencia [...] El instante es una mirada de un tipo propio [...] la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia. (2007b, p. 195)

Pero lo importante del asunto, de todo el drama del aburrimiento profundo, es que dicho instante es ‘temporalizado’ por mor del *Dasein*; lo mostrado con ello, con ese gesto de decisión instantánea, es que el *Dasein* es tiempo, su ser está constituido originariamente por tiempo, el ser mismo es tiempo. Por eso es que, señalaba Eduardo Rivera, quien escucha y comprende las señales es aquel que se encuentra en acuerdo secreto con quien las produce, a saber, el ser mismo.

En el aburrimiento profundo el *Dasein* tiene noticia de que él es tiempo en la medida en que sólo él es quien puede reanudar el tiempo, y que es lo mismo que reanudar esencialmente su existencia por medio de un acto donde el tiempo se da en la forma del instante, en su temporalización. El aburrimiento profundo infecta al mundo con la mayor de las indiferencias; y cuando en dicho panorama nada importa, cuando el aburrimiento es tan profundo que “hace *todo valga igual de mucho e igual de poco*” (Heidegger, 2007b, p. 180), cuando nada marcha, es el *Dasein* quien debe poner-se en marcha otra vez. Allí es donde su mirada se abre en el instante, en ese fugaz momento de decisión liberadora; es el espacio, para Heidegger, donde el *Dasein* se resuelve y reanuda su existencia de manera esencial.

---

<sup>29</sup> Interesante de nuevo el juego de palabras que se da con la palabra alemana ‘instante’, *Augenblick*. Pues además de estar formada por *Blick* que quiere decir ‘mirada’, guarda cercanía semántica con *Auge*, ‘ojo’ y *Äugen*, ‘mirar’. Por lo que el instante de decisión del que habla Heidegger verdaderamente es un momento en el que el *Dasein* tiene ‘los ojos bien abiertos’ para actuar y reanudar su existencia.

Safranski tiene una imagen muy precisa al respecto cuando escribe lo siguiente:

Esta paralización general permite descubrir que el tiempo no es simplemente un medio en el que nosotros nos movemos, sino que es algo que nosotros producimos. Nosotros «temporalizamos» (hacemos) el tiempo, y cuando estamos paralizados por el aburrimiento hemos dejado de temporalizar. Pero este cesar nunca es total [...] Cuando ya no marcha nada, uno mismo tiene que ponerse en camino [...] En forma más popular podemos expresarlo así: en el aburrimiento notas que no hay nada de importancia, a no ser que lo hagas tú. (2003, pp. 234-235)

Así, y para cerrar el relato que hemos seguido, nuestro caminante que guarda refugio en su cabaña en medio de la paralización del tiempo producido por el aburrimiento profundo, y que lo hace encontrarse en las mayores de las calmas, de pronto, en un instante precisamente, algo dentro suyo se agita, desde las raíces temporales de su ser, y lo hace recobrar de nuevo sus actividades. Pero con otra mirada; una mirada resuelta en la que comprende que aquello que importa en el mundo, en su vivir cotidiano, es al fin y al cabo sólo lo que él haga con su existencia. El aburrimiento profundo –así como la angustia– le ha mostrado de un modo u otro que él es una posibilidad vacua de ser, es decir, una nada de ser, y que debe, si es que presta oídos, corresponder al llamado por hacer suya su existencia. Corresponder la encomienda de ser, sólo él, digno de recibir lo abierto en dicho temple de ánimo fundamental, a saber, la experiencia del ser como tiempo.

Podemos decir entonces que los templos de ánimo fundamentales, como la angustia y el aburrimiento, son una voz misteriosa que, en su templamiento, en su resonar desde los abismos de la existencia, señalan el sentido originario del ser, es decir, hablan en su señalar resonante del modo en que el ser es dado. El *Dasein*, y sólo él, es quien es digno del misterio –del resguardo del secreto del ser– que es hablado desde los templos de ánimo fundamentales; y que acontece al modo precisamente de una experiencia fundamental, de una cotidianidad fundamental, donde “Todo coraje del ánimo es la resonancia de la galanura del ser, que convoca nuestro pensar en el juego del mundo” (Heidegger, 2014, p. 14).

Al hablar Heidegger de la ‘galanura del ser’, que se muestra en la resonancia de su ánimo, lo que se quiere indicar con ello es que el ser no puede ser pensado según el modo de la tradición metafísica. Pues “Ésta piensa al ente en su totalidad –mundo, hombre, Dios– con respecto al Ser [...] en la forma del representar que fundamenta” (Heidegger, 2011b, p. 96), cuando el ser es, por

el contrario, lo último que puede ser comprendido como ente representativo y que, además, tiene el carácter de fundamento. El ser no ‘es’, dice Heidegger, “el ser Se da” (2011b, p. 32) como algo que acontece gratuitamente, es decir, como si se tratase de una donación, un regalo, que sólo el *Dasein* es digno de recibir y por ello comprender. De aquí que en el aburrimiento profundo el ser se dé como tiempo; y donde se muestra en una especie de inherencia a la nada, pues el vacío del tiempo no es otra cosa sino el vacío del ser –vemos entonces una coincidencia entre la angustia y el aburrimiento profundo: en ambos temples fundamentales la nada sale al encuentro como aquello que, respectivamente, guarda inherencia al ser y al tiempo.

#### **4.4. Una cotidianidad fundamental: la resonancia esencial y latente de los temples de ánimo fundamentales**

El *Dasein* podría ser comprendido como si de una cuerda resonante se tratase; donde el movimiento de oscilación de la cuerda depende del ánimo en que se encuentre en determinado momento. El *Dasein* sería entonces un ser ‘entonado’, y podríamos decir incluso –jugando un poco con la expresión de Heidegger– que el *Dasein* es un ente que su ser le va entonado. Comprendido de dicho modo, como una cuerda resonante, como un ser entonado, toda relación de ser del *Dasein*, así como cualquier comprensión del mismo, estaría por ello atravesada por el ánimo que resuena en su propio ser, por el modo en que su ser le va en la entonación. Esto nos da paso también para comprender la aperturidad del *Dasein* precisamente como un espacio abierto en el que, en su ser, en dicha apertura, se escucha el ánimo que resuena y entona toda su relación de ser.

De otro modo, sería decir entonces que el ser del *Dasein* resuena constantemente según su ánimo; unas veces alegre, otras triste, otras enojado, otras enamorado, otras fastidiado y demás. Pero lo cierto del caso es que la disposición cotidiana es la que entona al *Dasein* durante toda su vida; es decir, la disposición en la que el *Dasein* se enfrenta al mundo no es otra sino la cotidiana –incluso el *Dasein* se terminaría alegrando como *se* alegre o enojando como *se* enoja. Pero esto no es dicho como si los temples de ánimo en los que el *Dasein* puede caer en determinado momento estuvieran, de algún modo, bajo la palabra de la cotidianidad, sino que aquellos se mueven, como resonancias del *Dasein*, dentro de la cotidianidad, misma que tiene su propio ánimo.

Por eso escribe Heidegger en el §71 de *Ser y tiempo* que

como manera de su propio existir, la cotidianidad es conocida también en mayor grado o menor grado por cada *Dasein* individual, por medio de la disposición afectiva de la descolorida indeterminación anímica. El *Dasein* puede padecer sordamente la cotidianidad, puede hundirse en su oscura pesadez, o bien evitarla buscando nuevas distracciones para su dispersión en los quehaceres. (2012, p. 385)

Pero la pura distracción cotidiana es también, ella misma, un modo en que se muestra el modo de ser cotidiano; es decir, es un modo en que el *Dasein* busca distraerse de la cotidianidad, evitar su pesadez, al seguirse ocupando con lo que la existencia cotidiana le ofrece, es seguir moviéndose en su ámbito aún en el intento por evitarlo, por zafarse del descolorido ritmo cotidiano del existir.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el *Dasein* esté completamente bajo la palabra de la cotidianidad, esto es, caído en la impropiedad de la existencia y bajo el régimen del *Das-man*, sino simplemente que “La cotidianidad determina al *Dasein* incluso cuando éste no haya hecho del uno su héroe” (Heidegger, 2012, §71). La cotidianidad impera en la existencia del *Dasein*, aun cuando éste tenga presente que su vivir se mueve dentro de un gran *se* anónimo, esto puede tenerlo muy en cuenta y seguir aún con ello viviendo como de costumbre, pues es el modo en que simplemente se existe regularmente en el mundo. Pero hay momentos, sólo momentos, en los que la cotidianidad deja de tener la última palabra; instantes en los que el *Dasein*, por vez primera, tiene noticia de que en su propia existencia cotidiana se resguarda un resonar fundamental, es decir, una suerte de entonación esencial que habita siempre en su más desapercibida cotidianidad.

El mismo Heidegger da señales de esto cuando escribe que “La existencia también puede hacerse dueña, en el instante –aunque tan sólo por un instante–, de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla” (2012, §71). Dichos instantes de los que se habla son precisamente aquellos momentos, raros y extraños, en los cuales acaecen los temples de ánimo fundamentales; son esos instantes en los que, para el *Dasein*, la cotidianidad de pronto se cubre con un halo fundamental, se percibe con un carácter no experimentado con anterioridad, pues el resonar esencial de dichos temples latentemente emite su voz, pero con una vibración casi oculta, como un tono imperceptible para el *Dasein*.

Por eso es que hablamos de una cotidianidad fundamental. Se trata, digamos así, del resonar esencial de los temples de ánimo fundamentales que –mientras el *Dasein* sigue en el transcurrir cotidiano del mundo, en el ajetreo del día, en el ruido tumultuoso del vaivén monótono de la

ocupación diaria— latentemente vibran en la existencia, en el fondo de su ser; entonando según lo hablado en su voz silenciosa. Bajo esta perspectiva, y según lo escrito, podemos señalar entonces que el resonar esencial de la angustia, así como el del aburrimiento profundo, latentemente se mantiene en la existencia cotidiana del *Dasein*; pero sin entonarlo por completo, es decir, sin producir el tono de ánimo más fundamental, ya que esto sólo ocurre en los raros momentos en los cuales dichos templos de ánimo se despliegan, cuando se despiertan de ese estado de resonancia latente y templan profundamente, cuando dejan escuchar toda su voz.

Como hicimos mención con el relato del caminante, y que sin duda puede ser cualquiera, un yo en casa caso, la voz que anuncia y revela la nada del ser y la nada del tiempo, es decir, la apertura de un horizonte originario de sentido, constantemente susurran desde la existencia cotidiana. Como una voz silenciosa, la angustia y el aburrimiento profundo simplemente hacen resguardo en lo profundo del ser del *Dasein*; latentemente se mantienen por producirse y revelar, para el *Dasein*, una experiencia fundamental en tanto comprensión del sentido del ser desde aquello ‘no tratado’ durante la metafísica tradicional: la nada y el tiempo.

Aquello que nos sale al encuentro en la angustia y el aburrimiento profundo es el ámbito desde el cual, por decir así, el ser es dado en su sentido originario, a-bismal. Pero no al modo de una cubierta detrás del ser y que posteriormente el *Dasein* ‘descubre’, no es la mostración de ‘otra cara’ del ser, sino la desvelación originaria de sentido, un horizonte, desde el cual la re-elaboración de la pregunta por el ser encuentra camino por delante. Por eso la nada y el tiempo, como inherentes al ser, son el sentido originario y abismal que se despliega en dichos templos fundamentales, ya que, en ambos horizontes, lo abierto para con el ser no es un sentido en el que se podría comprender en tanto fundamento, es decir, como sustrato de lo ente en su totalidad, sino un sentido radicalmente de no-fundamento, de abismo, de des-fondo en el que es por ello mismo posible la comparecencia de lo ente en general.

De otro modo, lo acontecido en la angustia y el aburrimiento, una vez que despiertan de su estado de latencia, es la mostración del des-fondo originario del ser; la nada y el tiempo se presentan como modos en que el ser se da, en la mayor de las gratitudes, como un regalo del abismo que, desde la nada como inherente al ser y el tiempo como horizonte extático de temporalidad, dispone al *Dasein* en el misterio del ser, es decir, como aquel ente digno de recibir dicho misterio y

preservarlo del olvido. Por eso la encomienda por la re-elaboración de la pregunta por el ser se torna no menos que imperante, pues se trata de la tarea por sacar al ser de las aguas del olvido, de las aguas del *lethe* y recobrar su misterio, y donde se comprende entonces cuando Heidegger escribe que

cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del *Dasein*. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto fundamento sustentador del ente, puesto que el fundamento sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido. (2012, §32)

Así, constatamos que la afectividad es precisamente ese acceso al sentido abismal del ser. Los templos de ánimo que recuperamos, siguiendo el pensamiento de Heidegger, nos muestran el modo en que son llamados fundamentales en función precisa de que, en ellos, se libra acceso al fundamento infundado del ser. La re-elaboración de la pregunta por el sentido del ser encuentra sendero en el momento en que se pone en el camino de los templos de ánimo fundamentales; en ellos acontece una experiencia fundamental en la medida en que el *Dasein* es entonado por la vibración oscilante de la voz del templo, ya sea en la angustia o en el aburrimiento profundo, y que no es, sabemos, otra cosa sino el tono de la propia voz del ser.

Por lo cual, en el la experiencia de la angustia, lo mostrado es la nada inherente al ser; y en verdadero aburrimiento, lo mostrado es el sentido temporal del ser, dejando en perspectiva aquello ‘no tratado’ del ser durante la metafísica tradicional. La nada y el tiempo sin duda que dejan por descarte la comprensión del ser al modo de una representación fundamentadora de lo ente en su totalidad; por el contrario, la salida al encuentro o, si se quiere, la puesta en escena de la nada y el tiempo, como horizontes de comprensión, ponen de manifiesto precisamente que el ser no es algo así como un fundamento. De otro modo, podemos decir entonces que lo fundamental de dichos templos descansa en abrir camino, con su templamiento, en su resonancia esencial, para la comprensión del sentido del ser; y que se desplaza como en un movimiento en retroceso al ámbito originario del ser, es decir, al des-fondo abismal en que el ser es dado, al modo en que el ser no ‘es’, sino que simplemente ‘se da’ [*es gibt*].

Hablar entonces de una ‘cotidianidad fundamental’ sin duda que representa una perspectiva para con el fenómeno de la cotidianidad y afectividad del *Dasein* que, entre otras cosas, busca enfatizar aquello que en distintos momentos de su pensamiento el mismo filósofo de la Selva Negra señala al decir que “Lo más cercano es donde se resguarda lo más remoto” (2015, p. 97). La resonancia esencial de los templos de ánimo fundamentales, que descubren el sentido abismal del ser al tiempo en que despiertan, latentemente se resguarda en lo más cercano del *Dasein*, en su propia cotidianidad. Por eso, hablar de una cotidianidad fundamental es simplemente mostrar que en la existencia cotidiana, en el ajetreo del vivir diario, y que las más de las veces no es menos que soso y fútil, allí, y precisamente allí, en el ámbito quizá más desapercibido, se resguarda latentemente la experiencia fundamental del destello del ser, de la entonación fundamental que dispone la existencia frente al des-fondo originario del ser.

## Conclusión

*Los que preguntan han depuesto toda curiosidad;  
su búsqueda ama al abismo, en el que saben el  
más antiguo fundamento*

Martin Heidegger, *Aportes a la  
filosofía (Acerca del evento)*

El camino recorrido desde y a través del pensar de Heidegger no ha sido algo así como unilateral, es decir, como un camino surcado de antemano y que es por demás conocido; donde uno lo podría recorrer de un lado a otro con plena seguridad y confianza, sabiendo por dónde y hacia dónde terminaría conduciendo. Pero no es caso. Los pasos dados, si bien mantienen un sentido que nos precisa una determinada dirección, no son por ello parte de un camino seguro y completamente planificado, proyectado. Antes bien, el camino del pensar se mantiene cuando uno sigue en su andar al modo según lo que desde el inicio mismo del pensar señalaba Parménides, a saber, como si se tratase de una carroza impulsada por antiguas aurigas, y donde el pensador, esto es, quien anda por el camino del pensar montado en la carroza, es llevado “tan lejos cuanto [su] ánimo querría desear” (2007, frg. 1, 1). El pensar, su camino, es así más bien una cuestión de ánimo, de temple por parte del pensador que anda por sus senderos.

Por eso, paradójicamente, nunca puede ser siempre el mismo camino, aunque lo que es pensado en él sea en todo caso lo mismo desde los propios albores del pensar en los que Parménides se erige como pensador inicial<sup>30</sup>, es decir: el ser. Lo pensado, y lo que para el nacido en Messkirch está siempre por-pensar, es el ser. Es el inicio de lo que desde antaño conocemos por pensar filosófico, mismo que se nos presenta como la más antigua y al mismo tiempo venidera cuestión por pensar. El pensar del ser es, así, lo más antiguo y que, sin embargo, nunca es lo pasado, sino

---

<sup>30</sup> Para Heidegger, el inicio del pensar es inaugurado casi en la forma de una encomienda destinal por parte del ser; donde, para él, sólo tres pensadores son los que correspondieron propiamente, a saber, Anaximandro, Heráclito y Parménides. Así lo indica el pensador de Messkirch en sus lecciones sobre Parménides y Heráclito dictadas en la Universidad de Friburgo durante los años de guerra, 1942 y 1943 respectivamente. En las lecciones sobre Parménides Heidegger escribe que “Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales [...] Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar” (2005, p. 13), y donde lo pensado, es decir, el inicio, no es otra cosa sino “el pensar del ser. Su pensar es el *retroceso ante el ser*. Llamamos inicio a lo que es pensado en el pensar del pensador. Esto quiere decir, por tanto: el ser es el inicio” (2005, p. 13).

siempre lo que nos adelanta camino, lo futuro, lo que siempre está por-pensar. Por eso, para Heidegger, el ser como inicio del pensar es un comienzo venidero, adveniente (2011, p. 41), que está atravesado por completo por la afectividad, por el temple de ánimo que sirve de impulso pensante –como en la carroza jalada por aurigas que relata Parménides en su poema.

El camino del pensar, siempre adveniente, nos permite seguir en él y preguntarnos: ¿estamos en condiciones de corresponder al preguntar que hiciese Heidegger justo al inicio de *Ser y tiempo*? Pues recordemos que Heidegger, después de citar un pasaje del *Sofista* de Platón, se pregunta explícitamente si “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? [...] “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión «ser»?” (2012, p. 21) En este momento pareciese que no tenemos una respuesta satisfactoria; o no al menos si lo que se busca con la respuesta es una contestación definitoria y donde el asunto preguntado quedase consumado, acabado en cuanto cosa preguntada y resuelta con la respuesta.

Pero, para fortuna nuestra, el preguntar de Heidegger no se mueve dentro de dicho ámbito, es decir, el de la certeza de la respuesta. Lo buscado en su preguntar no busca una resolución, un término de la cosa preguntada. Por el contrario, la pregunta por el ser es más bien un lograr abrir el horizonte desde el que se pregunta. Es la re-elaboración de la pregunta que interroga por el ser; y que, sabemos ahora, lo buscado en el interrogar no es aquello buscado según la metafísica tradicional, donde incluso se podría decir que no se preguntaba propiamente. La pregunta por el ser perdió rápido su misterio y el ser fue comprendido –en cualquiera de sus ‘representaciones’– siempre en tanto fundamento. Por eso para el filósofo de Friburgo

La Metafísica piensa al ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento [...] El fundamento es aquello por lo cual el ente, como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que es y cómo lo es [...] Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia (2011b, p. 96).

La metafísica tradicional desistió entonces en la tarea por interrogar al ser, y en su desistir el ser quedó petrificado en tanto ente fundamentador de la realidad. Por eso, decíamos, la re-elaboración de la pregunta por el ser, es decir, lo buscado en el preguntar, no es la tarea por comprender al ser

como fundamento, sino de abrir el horizonte de sentido en el que el ser comparece. De otro modo, es abrir un ámbito de sentido desde el cual el ser se da originariamente; no como fundamento, sino en su fondo de sentido abismal, como no-fundamento.

Así, bajo esta perspectiva y con lo dicho en todos los pasos anteriores, podemos ahora hacer el ejercicio de perfilar el modo en que podemos co-rresponder al preguntar de Heidegger, así como constatar el punto central que quisimos mostrar desde el primer capítulo, a saber: mostrar el carácter fundamental de la cotidianidad, y el modo en que, para verlo de este modo, podría ser considerado dentro del propio pensar heideggeriano, o al menos en cuanto perspectiva para con el fenómeno de la afectividad y cotidianidad del *Dasein*.

Siendo así, nuestro corresponder al preguntar de Heidegger no pretende petrificar al ser desde una comprensión guiada por un modo de pensar metafísico tradicional, no se busca una representación del ser, sino de abrir el horizonte de sentido en el que su preguntar recobra su misterio. Es decir, se trata de mostrar señales que nos indiquen el horizonte de sentido en que el ser se abre comprensoramente para el *Dasein* en su carácter de no-fundamento, de abismo. ¿De dónde es que nos llegan dichas señales de lo que pasa con el ser? Lo sabemos. El pensar del ser es afectivo, por lo que las señales nos salen al encuentro cuando la angustia y el aburrimiento profundo acaecen, cuando templan la existencia del *Dasein*; y donde su voz resuena desde la existencia cotidiana del *Dasein*, desde su cotidianidad fundamental.

La angustia y el aburrimiento profundo, el verdadero aburrirse, se encuentran como aguardando en lo profundo de la existencia del *Dasein*, en el fondo de su ser; como sin darse cuenta, la experiencia fundamental que se despliega en dichos temples solamente espera, está siempre por producirse, siempre latente. La cotidianidad del *Dasein*, si bien es el ámbito donde regularmente se pierde, es decir, donde se encuentra caído en medio del discurrir tranquilizante del mundo, no es un ámbito donde lo único que se muestra es la pura pérdida de sí. Antes bien, la cotidianidad es en simultáneo un espacio fundamental. Pero ese rasgo las más de las veces queda simplemente oculto. El *Dasein* va y viene en su existir cotidiano, en sus tareas del día a día, en su habitual y familiar existencia, con el asecho siempre latente de temples fundamentales como la angustia y el aburrimiento. Su cotidianidad es también fundamental; y no sólo el ámbito, el modo de ser, en el que el *Das-man* tiene la última palabra.

El mismo pensador de Messkirch nos dice que “La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente [nosotros decimos de forma ‘latente’] atravesando todo el *Dasein*” (2003, p. 36), y nos dice de igual modo que el aburrimiento profundo, como si de una niebla silente se tratase, duerme siempre en la existencia del *Dasein*, se muestra en un dormir latente del que en cualquier momento, así como en la angustia, puede despertar. Por eso “Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él” (2007b, p. 201). De ahí que el *Dasein*, y sólo él, como en algún momento señalamos, es el ente que es digno de escuchar la voz de los templos de ánimo fundamentales; donde semejante dignidad no es ninguna suerte de cualidad posterior en su existencia, no es un decoro que en determinado momento es recibido, sino algo que es inherente al ser del *Dasein*.

En otras palabras, la dignidad del *Dasein*, en cuanto es el único que escucha la voz de los templos de ánimo fundamentales, se muestra como algo que en su existencia cotidiana siempre le acompaña. Es un rasgo característico de su propio ser. Por eso decimos que el *Dasein* mantiene en su propia cotidianidad la posibilidad siempre latente del abrir originario del ser según lo que es dicho en el resonar de la angustia y el aburrimiento profundo. Sólo que, en cuanto cotidianidad, es decir, en cuanto ámbito acostumbrado y familiar, el rasgo fundamental del que hablamos queda oculto, como si se tratase de lo más lejano del existir cotidiano, cuando es por el contrario aquello que habita siempre en la cercanía misma. Se trata de la cotidianidad fundamental del *Dasein* en la que, según lo dicho, podemos comprender cuando Heidegger señala que “Lo más cercano es donde se resguarda lo más remoto” (2015, p. 97).

La voz fundamental que resuena en templos de ánimo como la angustia y el aburrimiento profundo, en la mayor parte del tiempo, es simplemente como imperceptible para el *Dasein*. El ajetreo cotidiano no permite que dicha voz sea escuchada, que su resonar termine de vibrar en el ser del *Dasein*. El vaivén del modo de existir cotidiano –donde uno sólo quiere tratar de salir al paso lo mejor que se pueda con las tareas del día, cumplir con lo que *se* tiene que hacer, ya sea la escuela, el trabajo, los hijos, los trámites, la familia, los amigos– es un ambiente, un movimiento de aquí para allá, de ida y vuelta, una y otra vez, todos los días en la existencia, que seguramente de un modo u otro termina resultando por demás agotador, aunque sea al mismo tiempo, para Heidegger,

un modo de ser tranquilizador en cuanto ‘no-asunción’ de la propiedad del ser. Precisamente, y como leemos en el §71 de *Ser y tiempo*,

La cotidianidad se refiere al modo como el Dasein «vive simplemente su día» [...] el hallarse a gusto en lo acostumbrado, aunque obligue a cargar con lo penoso y «desagradable». El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el «eterno ayer». La monotonía de la cotidianidad toma como mudanza lo que cada día trae consigo. (2012, p. 385)

Es el ‘siempre lo mismo’, todos y cada uno de los días, donde el mañana es el eterno ayer en la existencia del *Dasein*. El día por venir, el que se vive y el que pasó, dicho de este modo, comparten siempre el mismo sabor. Es el simultáneo gusto por lo acostumbrado y por lo desagradable, por la sosa monotonía. Así se las vive el *Dasein* en su cotidianidad, pero precisamente allí, en la más despistada cotidianidad, lo más esencial se resguarda.

El soplo silente de la angustia y el aburrimiento susurra desde lo profundo del ser del *Dasein*. Desde lo remoto de su cercanía, desde la cotidianidad fundamental, la voz de los temples fundamentales resuena y hacen vibrar la existencia. Pero es sólo cuando acaecen, cuando templan y resuenan por completo, cuando el *Dasein* es forzado al don esencial de la escucha. Sólo allí es donde la experiencia fundamental del ser se abre para con el *Dasein* y donde se despliega al mismo tiempo un horizonte originario de sentido. Es la experiencia en la que el *Dasein* recibe, por vez primera, el impulso afectivo fundamental, según lo que es dicho en la voz de la angustia y el aburrimiento, para corresponder al pensar del ser. Es el ánimo que lo dispone en la experiencia del pensar.

Por eso podemos citar las siguientes palabras de Jorge Eduardo Rivera cuando señala que “El pensar no es algo que nosotros hagamos, es algo que se nos da como un regalo [...] Los estados de ánimo inducen al pensar [...] Los estados de ánimo son el eco de nuestro ánimo a la embestida del Ser” (1998, pp. 335-337). El *Dasein* se convierte en una suerte de ‘caja de resonancia’ donde es posible, precisamente, escuchar el eco de la ‘embestida del ser’. Se trata de la escucha esencial, es decir, del prestar oídos al hablar del ser según el resonar de los temples de ánimo fundamentales. De otro modo, la experiencia del pensar de la que hablamos se puede describir como una especie

de escucha esencial en la que, en la angustia, el ser se muestra en su inherencia a la nada y, en el verdadero aburrimiento, el ser se muestra como tiempo, pero en su vaciamiento, en su nihilidad.

Así, lo que en ambos templos se abre es el sentido a-bismal del ser. Acontece una apertura originaria de sentido, un horizonte, en el que el *Dasein* es congregado para la escucha esencial; y corresponde al hablar del ser precisamente cuando éste, el *Dasein*, ya no tiene nada que decir, como cuando en la angustia se le corta el aliento y cuando en el aburrimiento profundo el tiempo es capaz de anular la existencia por completo al punto en el que huelga todo decir. Las palabras perecen –y el escuchar se impone– porque lo abierto sobrepasa cualquier posible expresión. El sentido del ser es tan a-bismal que todo intento por petrificarlo, por reducir su irreducible profundidad, no podría ser menos que otra nota al pie dentro de los ejercicios de la futilidad de la tradición metafísica, es decir, de aquellas representaciones donde el ser es comprendido como fundamento.

Al querer fundamentar al ser, como lo hiciese la metafísica tradicional, lo que se hace no es otra cosa sino quitarle amplitud al ser mismo, quitarle todo misterio, pues en el momento mismo en que es petrificado según tal o cual representación, misma que hiciese la tarea de fundamentar al todo del ente, el ser es condenado al olvido. Es como si el ser se convirtiese en un monumento; siempre allí, de piedra o mármol, siempre inmóvil, siempre presente, siempre fundamentando la realidad. De este modo, al comprender al ser como fundamento, en cualquiera de sus representaciones, lo que se olvidó fue el carácter ‘acaecedor’, donde nunca comparece al modo de la pura y mera presencia, sino que en su mostrarse, en su acaecer, el ser se retrae al mismo tiempo. Dicho sucintamente: la diferencia ontológica quedó impensada.

Para Heidegger, el problema al respecto radica no tanto, o no sólo, en los intentos de la metafísica tradicional por fundamentar al ser, petrificarlo en representaciones, sino en el olvido o, si se quiere, en la no comprensión de lo que en el fondo ocurre con el ser en dichos intentos por fundamentarlo. Ya que esto último –el buscar fundamentos– es algo que no sólo pertenece al ámbito de la filosofía, no es un ‘defecto’ suyo, sino algo que es común y hasta normal para el entendimiento del hombre. De hecho, así lo deja en claro Heidegger, en su curso *La proposición del fundamento*, cuando escribe lo siguiente:

El entendimiento anda en pos del fundamento en la medida que es él mismo [...] el que requiere que se dé una indicación del fundamento [...] El representar humano busca fundamentos en todo lo que le rodea e importa, conformándose a menudo con los más próximos, aunque otras veces busque otros más alejados y llegue, en definitiva, a preguntarse por los fundamentos primero y últimos (1991, p. 25).

Se suelen buscar fundamentos que nos den, precisamente, cierto suelo por donde caminar; y no sólo el piso que nos permita el andar en cuanto tal, literalmente, sino, y aún más abarcador, el suelo que sostenga toda la existencia. Se trata de la búsqueda de algo que ofrezca la sensación tranquilizante de que todo lo que se hace, todo lo que se piensa, todo lo que emprende, todo lo que se cree, todo por lo que se lucha, todo por lo que uno sigue viviendo, en fin, todo lo que ocurre en el mundo, se encuentra sostenido efectivamente por algo, que el todo de la existencia descansa sobre tierra firme.

Por eso las palabras de Steiner –y que recuperamos en el primer capítulo– se cubren ahora de un tono aún más certero y profundo, más revelador, cuando escribe que “donde existe un vacío, surgen nuevas energías y realidades que sustituyen a las antiguas” (2015, p. 6). Pues el representar del hombre, su entender, poco puede con la idea de andar por allí en la falta total de fundamento, sin suelo donde sentirse seguro al caminar; y, en cambio, prefiere llenar el vacío provocado por la comprensión vacua de fundamento con tal o cual representación dadora de sentido, de fondo. El hombre erige fundamentos como si de monumentos se tratasen; son los ‘absolutos’ de los que habla Steiner.

Mas en ese acto de andar en pos de fundamentos, de seguir en la búsqueda de sustento, de suelo, lo que se olvida –o tal vez lo que se sabe y se quiere olvidar– es que, en el fondo, no hay fondo; y es precisamente eso, que no hay fondo, lo que el filósofo de Friburgo pretende señalar al pensar al ser en su carácter acaecedor. Por eso, decíamos, el problema descansa no sólo en los intentos representacionales del ser, en esa búsqueda incesante de fundamento, sino en el olvido de que lo que ocurre en el fondo de aquellos intentos es que precisamente no hay dicho fondo. Pero es en la medida en que no hay fondo por lo que el ser puede acaecer; el ser se despliega en el desfondado abismo, que es él mismo, y muestra su modo de darse.

Por eso las representaciones logradas en la tradición no son otra cosa sino modos en el que ser, en su misterio, en su carácter acaecedor de mostración y ocultación, arroja los guiños de su palabra,

es decir, señales que muestran los modos en que simplemente se da. Así lo indica Heidegger en su conferencia *Tiempo y ser* cuando escribe que

Si Platón se representa al ser como *idēa* y como *κοινωνία* de las ideas, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son éstas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuesta a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser». En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar (2011b, p. 37).

Si el ser ha sido petrificado en representaciones, en las cuales es comprendido en cuanto monumento fundador del todo del ente, es sólo porque ha acaecido en su des-ocultación para una determinada época; por eso el pensar lo ha retenido de cierto modo durante el decurso de la historia de la metafísica, y de allí el breve recuento que hace Heidegger.

Sin embargo, ese carácter acaecedor del ser, esa tensión entre ocultación y des-ocultación, mostrarse y retraerse en pos de la comparecencia de lo ente, en fin, de la diferencia ontológica, jamás fue pensado. Y es precisamente allí donde se enmarca la radicalidad del pensar heideggeriano; en el abrir un camino, uno desde el que el horizonte sea visible y donde la pregunta por el ser sea pensada en cuanto tal, en su re-elaboración según lo abierto en los templos de ánimo fundamentales, es decir, pensar al ser en su diferencia con el ente, en su carácter acaecedor, en su donación, para con ello procurar y, sobre todo, preservar el misterio del ser.

Así, la co-rrespondencia al preguntar de Heidegger sobre si acaso hoy día tenemos respuesta para eso: «ser», es entonces la indicación de un horizonte originario de sentido donde la pregunta por el ser encuentra o, más bien, re-encuentra el profundo alcance que esencialmente le pertenece. Es decir, se trata de la co-rrespondencia al ánimo de la angustia y el verdadero aburrimiento que precisamente en su carácter ‘disponedor’ colocan al *Dasein* frente al abismo originario del ser. Por eso el ser se abre en su acaecer, se da, al modo de una experiencia fundamental en la que lo abierto acontece como en medio de un claro del bosque –mas no demasiado luminoso, sino más bien en una suerte de ‘claro-oscuro’– cuya visibilidad permite la comprensión abismal según la nada y el tiempo; y que es, precisamente, lo pronunciando por la voz silenciosa de la angustia y el aburrimiento profundo, respectivamente.

El pensar filosófico es, para Heidegger, siempre una co-rrespondencia afectivamente templada (2004, pp. 56-57); donde lo co-rrespondido se muestra, como en el caso de la angustia y el aburrimiento, en una suerte de escucha esencial. La co-rrespondencia para con lo hablado en los templos de ánimo fundamentales no requiere, y no podría, ser expresado con palabras, sino que la escucha por parte del *Dasein* es en sí misma un modo de co-rresponder; un modo de dar respuesta [Antwort] a la palabra [Wort] silenciosa que es hablada desde la resonancia de los *Grundstimmungen*. En este sentido, sólo en la medida en que el *Dasein* co-rresponde al hablar del ser con su escucha esencial, al tiempo en que es templado por ánimos fundamentales, la pregunta por el ser, por su sentido abismal y acaecedor, es preservada de la fatalidad del olvido. Pero no en la forma de una tarea por preservar el misterio del ser al convertirlo en otra representación fundamentadora de lo ente en su totalidad, sino sólo en la preserva y resguardo del pensar.

De otro modo, se trata pues de perfilar la comprensión de que en la cotidianidad del *Dasein*, en la que resuenan latentemente la angustia y el aburrimiento, y que nombramos cotidianidad fundamental, se resguarda precisamente esa posibilidad de co-rrespondencia para con el ser. Desde lo más cercano se visualiza aquello más lejano, el más des-fondado abismo; desde el camino de la cotidianidad es que se encuentra sendero, siempre por andar, para la experiencia fundamental del acontecer del ser, y donde la pregunta por éste tiene entonces que enfrentarse, inmersa en el horizonte originario de sentido abierto por la angustia y el aburrimiento, si el ser

es un fondo verdaderamente fundante, un fondo originario que pueda dar lugar a una fundamentación o si el fondo impide la fundamentación por ser un abismo o desfondo, o si acaso el fondo no es ni lo uno ni lo otro sino que se presta como pretexto, tal vez necesario, que resulta ser una fundamentación aparente y, por tato, un fondo in-fundado (Heidegger, 2003, p. 13).

Allí es donde se las juega el *Dasein* al tiempo en que es entonado por la voz silenciosa de los templos fundamentales; en él recae la dignidad por mantener fuera del olvido lo que el ser muestra de suyo en cuanto misterio. Es una tarea, una especie de encomienda, que simplemente se mantiene esperando para ser asumida –o no– por el *Dasein*.

En fin, podemos señalar entonces que todo se juega en el ámbito de la cotidianidad; como hicimos mostrar, la cotidianidad representa el camino de labor tal vez más ignorado dentro de lo que se conoce como filosofía, pero es, al fin y al cabo, el ámbito más privilegiado en la medida en que en

él se resguarda, latentemente, la resonancia esencial que nos abre camino para la experiencia fundamental del ser en la mostración esencial de su a-bismo. Por eso es que para el filósofo de la Selva Negra la “filosofía no nos traslada a nuevas montañas y cumbres, sino que explora abismos” (2017, p. 245), y el *Dasein* es allí, en su co-rrespondencia dispuesta afectivamente, aquel encargado de tomar como suyo el papel de explorador de abismos.

De este modo, el *Dasein* co-rresponde al regalo del ser, en su simple donación, mediante el resguardo del pensar –y que sería no otra cosa, sabemos, sino una suerte de agradecimiento pensante. Pero esto sólo acontece al tiempo en que, sin motivo alguno, el *Dasein* es entonado esencialmente por temples fundamentales como la angustia y el aburrimiento; en esos momentos se juega el resguardo el misterio del ser. Pues, decíamos, el pensar es algo que está en plena connivencia con el ánimo del pensador, y dar cuenta de que el impulso pensante para la preserva del misterio del ser se resguarda –en tanto posibilidad siempre latente– en lo que llamamos cotidianidad fundamental, en la mayor de las cercanías, representa entonces perfilar la importancia que tiene ese rasgo esencial en la propia cotidianidad del *Dasein*, y en abrir del mismo modo una vía de comprensión dentro del pensar heideggeriano. Una en la que, constatamos, la cotidianidad toma como suyo un papel fundamental según la perspectiva descrita: como un camino para la comprensión del sentido del ser en todo su carácter originario, en toda su radicalidad a-bismal.

## Bibliografía

- Burgos, E., Cano, G., Galván, E., Linares, J. B., Monrey, M., Muñoz, J., . . . Vidarte, P. (2002). *Nietzsche: 100 años después*. Valencia, España: Pre-Textos.
- De Unamuno, Miguel. (1939). *Del sentimiento trágico de la vida*. Argentina: Espasa-Calpe.
- Gadamer, H.G. (2003) *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Garrido-Maturano, A. (2006) *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Gibu, R., & Xolocotzi, A. (comp.) (2016). *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. México: ALDVS.
- Giraldi, P. (2014). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Givone, S. (2009) *Historia de la nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Han, BC. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2017) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2003). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2011b). *Tiempo y ser*. España: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2008). “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2013a) *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *Seminarios de Zollikon*. México: Jitánfora.
- \_\_\_\_\_ (2013b) *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2011) *La Historia del Ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

- \_\_\_\_\_ (2014) *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/20)*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Barcelona: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2001) “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*. Barcelona: ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2017) *Reflexiones VII-XI. Cuadernos Negros (1938-1939)* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Reflexiones II-VI. Cuadernos Negros (1931-1938)* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007c) *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2007) “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2006a) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2006b) *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2011a) *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Parménides*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1991) *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Langenscheidt Verlag. (2002). *Diccionario Universal Alemán*. Múnich: Langenscheidt.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Leyte, A. (2007) “Heidegger: la metafísica del Dasein”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*. Madrid: Síntesis.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia en *Obras completas. Volumen III. Obras de -madurez I*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Crepúsculo de los ídolos y Humano demasiado humano en Obras completas. Volumen IV. Obras de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral en Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2011a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Parménides (2011) *Poema*. Madrid: Akal.

Redondo, P. (2001) *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1920)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Rivera, J.E. (1998) El silencio originario en el pensar de Heidegger. *Estudios Públicos*, (69), 370–383.

Safranski, R. (2003) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. México: Tusquets editores.

\_\_\_\_\_ (2006) *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Steiner, G. (2015). *Nostalgia del Absoluto*. España: Siruela

Svendsen, L. (2008). *Filosofía del tedio*. México: Tusquets.

Wandelfels, B. (1997). *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*. Barcelona: Paidós.

Xolocotzi, A. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Miguel Ángel Porrúa.

\_\_\_\_\_ (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.

Xolocotzi, A. (2009) *Facetas heideggerianas*. México: Libros de Homero.

\_\_\_\_\_ (2018) *Heidegger. Lenguaje y escritura*. México: Fontamara.

\_\_\_\_\_ (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

\_\_\_\_\_ (2008). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon. *La lámpara de Diógenes*, 9(16-17), 7–23.