

Temples de ánimo y fundamento antepredicativo de la verdad enunciativa en Martin Heidegger (1929-1930)

Moods and the ante-predicative foundation of propositional truth in Martin Heidegger (1929-1930)

Esteban Lythgoe¹

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

A raíz del desarrollo de los fundamentos antepredicativos de la verdad proposicional, Alejandro Vigo sostiene que el giro heideggeriano de la década del treinta fue una paulatina profundización de estructuras presentes en *Ser y tiempo*. En el presente artículo se pondrá en duda esta tesis, remitiéndose a la primera parte de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En esta parte, Heidegger aborda los templos de ánimo, explícitamente vinculados con los fundamentos antepredicativos, pero no analizados por el intérprete. Se señalarán profundos cambios dentro del desarrollo de la primera parte de este curso, asociados con cambios novedosos en el temple de ánimo considerado fundamental, en la definición de temple de ánimo y en la concepción misma de filosofía.

Palabras clave: libertad, tedio profundo, impropiedad.

Abstract

Due to the development of the ante-predicative foundations of propositional truth, Alejandro Vigo sustains that Heidegger's turn in the thirties was a gradual deepening of structures already present in *Being and Time*. This paper will discuss this hypothesis, referring to the first part of *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. In this part, Heidegger analyses the moods, explicitly linked to the ante-predicative foundations, but not studied by Vigo. The article shows deep changes in the development of the first part of this course, associated with innovative changes in the fundamental mood, in the definition of mood, and in the very conception of philosophy.

Keywords: freedom, deep boredom, impropriety.

¹ Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Av. Rivadavia, 1917, (C1033AAJ), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina. E-mail: estebanlythgoe@yahoo.com.ar

Introducción

Un tema de discusión casi constante entre los estudiosos de Heidegger es si realmente puede hablarse de un giro en su pensamiento en la década del treinta, y, en caso de haber sido así, si éste fue abrupto o paulatino. Alejandro Vigo considera que este proceso fue una paulatina profundización de estructuras presentes en *Ser y tiempo* antes que un radical cambio de posición a partir de la conferencia “De la esencia de la verdad”. Como lo explica este intérprete,

[...] la transición que permite el paso de la concepción más bien estática de la aletheología presentada en *Ser y tiempo* a la posterior concepción eventualista-historial centrada en la historia del ser, pensado desde la *aletheia*, no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial, como ontología fundamental en *Ser y tiempo* (Vigo, 2008, p. 182).

Para llegar a dicha conclusión, Vigo parte de la premisa de que, más allá de los cambios en el período que media entre 1924 y 1927,² fue recurrente en la obra de este filósofo la problemática del carácter derivado del enunciado predicativo y de la verdad proposicional respecto de formas antepredicativas más básicas de acceso al mundo y a los entes. Dado que dicha problemática continúa entre *Ser y tiempo* y “De la esencia de la verdad”, el intérprete considera que es posible identificar los cambios que se van produciendo entre las distintas obras, para poner a prueba su hipótesis.

El objetivo inicial del presente artículo es relativizar en parte el planteo de Vigo. Para hacerlo, nos restringiremos a la comparación que este autor realiza de los § 31 al 33 y el 44 de *Ser y tiempo* con el § 73 de *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*. Consideramos que aquello que es identificado como la manifestación de una profundización de temas ya presentes en *Ser y tiempo*, son en realidad derivaciones de cambios más radicales en la analítica desarrollada en la primera parte del curso de invierno de 1929/1930. Asimismo, estos cambios no han sido causados por el cambio de un solo factor sino de al menos tres: el temple de ánimo fundamental, la caracterización de temple de ánimo y, finalmente, la concepción del lugar y labor de la filosofía. Para establecer este segundo punto, nos adentraremos en cada uno de estos factores, indagaremos de qué manera inciden en los demás aspectos del curso. Asimismo, señalaremos cuáles son las modificaciones que no logran ser respondidas reduciendo la respuesta sólo a uno de esos factores.

De la reconducción de la estructura predicativa a sus supuestos antepredicativos

El análisis del enunciado y de la verdad en *Ser y tiempo* busca establecer que la predicación se funda en una experiencia antepredicativa de carácter operativo con el ente ‘a la mano’. En el análisis heideggeriano es posible distinguir tres niveles: la articulación predicativa, cuya estructura base es denominada ‘como apofántico’; un segundo nivel de experiencia antepredicativa, asociada con la interpretación y cuya

² Sin adentrarnos en el período previo a la publicación de *Ser y tiempo*, es posible reconocer junto con Kisiel, al menos, tres borradores de su obra capital: uno diltheyniano, otro ontoteórico y, finalmente, una versión kairológica (Kisiel, 1995, III parte).

estructura base es el 'como hermenéutico'; y finalmente, el comprender, articulado significativamente por el 'para', que constituye un plexo de referencias cuyo último 'para' no es otro que el *Dasein*. Con otras palabras, el enunciado presupone el plexo total de significación constitutivo del mundo.

En el § 73 de *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, Heidegger distingue tres presupuestos prelógicos de la predicación: el originario ser libre del *Dasein* como trascendente; la coapertura de un plexo total de significación denominado 'completamiento'; y el 'descubrimiento' del entre intramundano.³ El tercer aspecto es el más superficial, que termina por manifestarse en el enunciado. Frente a la gramática y lógica tradicionales que enfatizarían la distinción entre el objeto y sus atributos, Heidegger insiste en que se trata de dar cuenta de aquello que se abre antepredicativamente. Esto nos conduce al segundo aspecto, el plexo total de referencias significativas como lo que posibilita el descubrimiento al ente. El presupuesto último de los dos aspectos anteriores, el cual, según Vigo, es tratado brevemente,⁴ es el ser-libre del *Dasein*:

[...] el *lógos* en la forma del *logos apofantikós* es la potencia de un *comportamiento* que muestra lo ente, ya sea desencubriendo (verdadero) u ocultando (falso). Esta potencia sólo es posible en tanto que esta potencia si se fundamenta en un *ser libre para lo ente en cuanto tal*. En éste se fundamenta el *ser libre en el* mostrar asignando o denegando, y este ser libre en [...] puede desplegarse luego como *ser libre para* el desencubrimiento o el ocultamiento (verdad o falsedad). Dicho brevemente, el *lógos apofantikós* como enunciado sólo es posible donde hay libertad (Heidegger, 2007, p. 403).

Frente a la concepción de verdad como adecuación tradicional, en la que el ente se constituye en *la medida* a la cual se debe adecuar la proposición, Heidegger propone como precondition un espacio de juego abierto de antemano, y la capacidad de conceder la medida. Esta capacidad está ligada a la libertad, no como un mero capricho, sino en tanto posibilidad del *Dasein* de dejarse vincular al ente. El profesor Vigo señala que es esta última dimensión la que se irá desarrollando y profundizando en las conferencias subsiguientes. Así, llega a "De la esencia de la verdad", donde, en su opinión, "[...] alcanza también una nueva dimensión significativa la caracterización de la trascendencia del *Dasein* en términos de libertad" (Vigo, 2008, p. 159). En esta obra, la libertad será caracterizada por su pasividad y será remitida hacia una dimensión más profunda de la verdad de carácter eventualista e historial.

En la justificación de su tesis de que la transición que realiza Heidegger durante la década del treinta consiste fundamentalmente en la profundización de cuestiones ya planteadas en *Ser y tiempo*, este intérprete restringe su análisis del curso de 1929-1930 al § 73. Si hubiera tomado en cuenta algunos otros párrafos, el escenario se hubiera modificado drásticamente. Aunque en el párrafo mencionado el tratamiento de la libertad haya sido breve, no es el único párrafo donde se la aborda, y lo más importante es que este concepto es aquel que articula los dos planteos paralelos que se desarrollan en esta obra, uno dirigido a despertar un determinado temple de ánimo fundamental, y otro dedicado a desarrollar la pregunta metafísica

³ Me atengo aquí a la traducción de los términos hecha por Alberto Ciria a los términos "Ergänzung" y "Enthüllung" respectivamente. El profesor Vigo traduce estos términos como "complementación o totalización" y "revelación", respectivamente (cf. Vigo, 2008, p. 152).

⁴ Cf. Vigo (2008, p. 156): "En el penetrante, aunque breve, tratamiento del 'ser libre' desarrollado en *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, Heidegger se concentra, en cambio, fundamentalmente, en uno de los aspectos del problema, más concretamente: en aquel que tiene que ver de modo directo con la pregunta por las condiciones que, en el ámbito prelógico, dan cuenta de la posibilidad de la 'adecuación' característica de la verdad proposicional".

acerca del mundo, “sin una referencia expresa constante al temple de ánimo, pero sí recordándolo tácitamente” (Heidegger, 2007, p. 415).⁵ Como indicamos más arriba, consideramos que en el análisis del temple de ánimo fundamental, articulado con la problemática acerca de los fundamentos de la verdad proposicional a través de la libertad, se encuentran las verdaderas innovaciones respecto de *Ser y tiempo*.

La ruptura del despertar el tedio como temple de ánimo fundamental

La analítica existencial se caracterizó por tomar como uno de los pilares de la reflexión filosófica a la facticidad, específicamente, a los temples de ánimo. En la medida en que la facticidad es constitutiva del *Dasein*, hacer caso omiso a ella a la hora de filosofar es conceptualmente erróneo. Desde mediados de la década del veinte, el temple fundamental era la angustia, siendo el basamento sobre el que se apoyaron obras como *Ser y tiempo* y “¿Qué es la metafísica?”. Aunque esta última conferencia sigue centrándose en la angustia, es presentado un temple de ánimo que será desarrollado con posterioridad: el tedio profundo. Allí se afirma que:

Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos nos sobrecoge ese “todo”, por ejemplo, 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 (Heidegger, 1976, p. 105).

En el curso de invierno de 1929-30 Heidegger deja de filosofar por primera vez desde la angustia y, en su lugar, se apoya en el tedio.⁶ Junto con este cambio de temple de ánimo aparecen otras modificaciones conceptuales de importancia. Tal es así, que algunos intérpretes, como es el caso de Espen Hammer, señalan a la modificación del temple de ánimo fundamental como el motivo de estos cambios.

Mientras el tedio en este trabajo comparte significativas similitudes estructurales con la angustia, como fue tratada en *Ser y tiempo*, en el sentido en que ambos temples de ánimo sirven para revelar al *Dasein* a sí mismo, sostendré que la primera categoría es más atractiva en el sentido en que evita las implicaciones éticamente inaceptables de interpretar el sentido de la temporeidad originaria, y por lo tanto también al tiempo, en términos del angustiante ser-para-la-muerte (cf. Hammer, 2004, p. 278).

Siguiendo la línea de este intérprete, recordemos que la angustia nos coloca en una situación opresiva donde las cosas y quehaceres cotidianos nos resultan indiferentes, poniéndonos en una situación de desazón (*Unheimlichkeit*): “[...] la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba” (Heidegger, 1997, p. 211). Metodológicamente esta

⁵ Sobre los vínculos entre ambas partes, cf. Heidegger (2007, p. 401): “Cuando hayamos respondido a estas preguntas, veremos que también aquí, como en todas partes en la filosofía, este fenómeno del juicio y del enunciado, un fenómeno trivial y elemental y que ya lo han azuzado en todas las direcciones posibles hasta matarlo, nos devuelve de un golpe a una dimensión que no es otra que la amplitud y lo inquietante adonde primeramente debía llevarnos la interpretación del temple de ánimo fundamental”.

⁶ Cf. Heidegger (2007, p. 113): “Este aburrimiento profundo es el temple de ánimo fundamental”.

ruptura es fundamental, pues da lugar al pasaje de la impropiedad a la propiedad que nos permite descubrir el sustrato ontológico, oculto en la actitud cotidiana. En *Ser y tiempo* nos posibilita descubrir la temporalidad como el sentido del ser del *Dasein* y en “¿Qué es la metafísica?” nos revela la nada.

En *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, la temporeidad es caracterizada de manera horizontal, y no como el triple éxtasis planteado en el § 65 de *Ser y tiempo*. Dicha modificación se encuentra directamente relacionada con el cambio en el temple de ánimo:

[...] el aburrimiento es el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporeidad, para, en tal hacer que se pierda, forzar al *Dasein* anulado al instante como la posibilidad propia de su existir, existir que sólo es posible en medio de lo ente en su conjunto, que en el horizonte del anular, justamente, se deniega en su conjunto (Heidegger, 2007, p. 198).

Incluso podríamos ir más lejos y asentir en que este cambio del temple de ánimo fundamental incide de manera indirecta en el tratamiento del fundamento antepredicativo del enunciado apofántico visto al comienzo. Para fundamentar este punto, señalemos brevemente que Heidegger distingue tres tipos de tedios diferentes: el ser aburrido por algo, el ser aburridos en algo, y el aburrimiento profundo, donde ‘uno se aburre’ (*es ist einem langweilig*). La forma más superficial del tedio, el ser aburrido por algo, se produce en situaciones monótonas; el ejemplo propuesto por el filósofo es la espera de un tren. El ser aburrido en algo remite a situaciones, como fiestas que, tras su finalización, nos hacen sentir que perdimos el tiempo. Del tedio profundo no hay ejemplos cotidianos, aunque en el § 38 lo asocia con una falta de opresión propia de la época en la que vivía.

No es esta miseria social, no es aquella confusión política, no es esta impotencia de la ciencia, no es aquel vaciamiento del arte, no es esta falta de suelo de la filosofía, no es aquella debilidad de la religión: eso no es la necesidad de que esta o aquella necesidad oprima de un modo o de otro, sino que lo que oprime profunda y oculta-mente es, más bien, *la falta de una opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto* (Heidegger, 2007, p. 209).

Pese a las diferencias cualitativas entre estos tres tipos de tedios, Heidegger sostiene que ellos coinciden en dejarnos vacíos y darnos largas.⁷ Por aburrido se entiende aquello que nos resulta *pesado* (*schleppend*), *monótono* (*öde*), pero, definitivamente, no indiferente (*gleichgültig*), ya que es un temple que queremos abandonar. Pesado, nos explica, es aquello que no nos cautiva. Estamos dedicados a esa actividad, pero no nos sentimos cómodos, sino que *se nos da largas*. La monotonía, por su parte, significa que esta actividad no nos llena, sino que, por el contrario, *nos deja vacíos*. En síntesis, “lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*” (Heidegger, 2007, p. 121).

⁷ Si bien no es nuestro interés detenernos en este punto, destaquemos que la constancia conceptual del dejarnos vacíos y darnos largas en los tres tipos de tedios resulta bastante discutible, ya que estos dos conceptos parecieran caracterizar fenómenos diferentes en cada uno de los tipos de tedio. Tal es así, que Redondo Sánchez, refiriéndose a la transición de la primera forma de tedio a la segunda, afirma: “De este modo, más que ante una transición de las formas cotidianas a las profundas quizá estemos ante la descripción de fenómenos distintos” (Redondo Sánchez, 2005, p. 183).

De estos tres tedios el filosóficamente relevante es el tercero, pues nos conduce al umbral de un cambio de modo de ser. El tedio profundo no sólo permite el descubrimiento del tiempo horizontal sino que también posibilita la libertad del *Dasein*. Así nos explica:

El tiempo es aquello que en este aburrimiento empuja a la existencia a su anulamiento. [...] Pero aquello que lo que anula en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado, aquello que hace ver como en cierta manera desaparecido, aquello que da a saber y que propiamente posibilita como *posible* y sólo como eso, como *liberable*, aquello que *libera* anunciándolo, es nada menos que la *libertad de la existencia* en cuanto tal. Pues esta libertad de la existencia sólo está en el *liberarse* de la existencia (Heidegger, 2007, p. 192).

Recordemos que el tercer presupuesto de la verdad proposicional señalado en el § 73 de este curso era la libertad. Por lo tanto, es el despertar del tedio, en tanto temple de ánimo fundamental, el que en última instancia nos libera.

El temple de ánimo como tal

Pese a coincidir con Espen Hammer acerca de la importancia del cambio en el temple filosóficamente fundamental, consideramos que enfocarnos sólo en él resulta demasiado limitado, pues deja de lado modificaciones de importancia, que terminan incidiendo en los presupuestos antepredicativos de las obras posteriores a la que nos incumbe. Me refiero a cambios ligados con la concepción misma de temple de ánimo y, por consiguiente, también en su relación con otros existenciales, como la comprensión. En efecto, entre *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la fenomenología* deja de enfatizarse el carácter proyectivo del *Dasein* ligado con el comprender, y en su lugar se enfatiza la receptividad de los temples de ánimo. Incluso, la apertura al ser pasa de un existenciario a otro. Mientras que en *Ser y tiempo* es que *al ser se lo comprendía*, a partir de “¿Qué es la metafísica?”, es la disposición afectiva la que posibilita la captación atemática del ser, evitando cualquier posible objetivación, que acabaría por nivelar la diferencia ontológica. “En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse [*Sichbefinden*] en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro *Da-sein*” (Heidegger, 1976, p. 110). Términos análogos encontramos en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: “[...] los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar. Eso significa que se remontan más originalmente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos: como un ser-ahí” (Heidegger, 2007, p. 99).

De ahí que el objetivo de la primera parte de este curso consista en determinar cuál es nuestro temple de ánimo fundamental, y una vez determinado, intentar despertarlo. Lo sugestivo es la manera en que el filósofo plantea la pregunta que lo introduce a esta indagación: “¿Pero qué temple de ánimo hay que despertar para *nosotros hoy*? Sólo podemos responder esta pregunta si conocemos suficientemente *nuestra* propia situación, para obtener de ahí el temple de ánimo fundamental que nos rige” (Heidegger, 2007, p. 101).

No sólo se enfatiza al temple de ánimo por sobre el comprender, la receptividad por sobre el proyectarse, sino que también los dos últimos términos de la pregunta: “*nosotros hoy*” nos indican otras diferencias intrínsecas al temple de ánimo como tal. Nosotros: el énfasis de la primera persona del plural supone un importante cambio

respecto de *Ser y tiempo*. La disposición afectiva no está identificada con un *Dasein* singular, sino tiene un carácter comunitario: “El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro ‘existir uno con otro’” (Heidegger, 2007, p. 97). En cierto sentido esta afirmación se encuentra en sintonía con varios aspectos de la caracterización de la disposición afectiva realizada en *Ser y tiempo*. Allí se afirmaba que “el estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’ sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo” (Heidegger, 1997, p. 161). Asimismo, en, al menos, tres oportunidades se utiliza la expresión ‘disposición afectiva común’ (*Mitbefindlichkeit*): en el § 26, donde se trata la problemática del ser-con, en el § 30, refiriéndose al temer por y en el § 34, al discutir el concepto de *comunicación* como transmisión de una interioridad a otra interioridad.⁸ Sin embargo, en *Ser y tiempo* hay cierto énfasis en el aspecto individual de la disposición afectiva por sobre el colectivo, como se observa, en primer lugar, en que su interés inicial apunta al temple de ánimo individual.⁹ Sin embargo, este énfasis se observa sobre todo en el papel metodológico cumplido por la angustia al singularizar al *Dasein* de sus semejantes:

Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo (Heidegger, 1997, p. 210).

Este aislamiento sólo es comprensible en la medida en que concebimos a la disposición anímica “cartesianamente”. En ese sentido coincidimos con el planteo hecho por Escudero en que en *Ser y tiempo* la disposición afectiva está orientada hacia el *Dasein*.¹⁰

El *hoy*, por su parte, resulta más complejo de caracterizar y da lugar a discutir el tema del carácter historial de los temples de ánimo. El preguntarse por nuestro temple actual significa que no hay un temple ontológicamente fundamental, como lo planteaba en *Ser y tiempo*, sino que se abre la posibilidad de un desarrollo histórico de los temples de ánimo.¹¹ Según Heidegger, “La tarea fundamental consiste ahora en despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. [...] Hay que despertar *un* temple de ánimo que haya de portar nuestro filosofar, y no *el* temple de ánimo fundamental” (Heidegger, 2007, p. 89). De esta última cita se desprende la primera gran diferencia del temple de ánimo respecto de *Ser y tiempo*, consistente en el rechazo de que haya un temple de ánimo fundamental. La tesis de la inexistencia de un temple fundamental conduce a descartar una analítica de corte fenomenológico para su determinación, proponiéndose, en su lugar, una analítica del presente a fin de establecer el temple de ánimo epocal.

⁸ Cf. Heidegger (1997, p. 185): “La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común”. El uso de esta expresión matiza lo señalado por Rossi (2002, p. 261), para quien no hay una relación explícita entre el ser-con y los temples de ánimo. La expresión ‘disposición afectiva común’ establece un vínculo explícito entre ambos, pero, y en esto coincido con el autor, dicho vínculo no es tematizado.

⁹ Cf. Dreyfus (1995, p. 169): “Heidegger turns first to mood. This strategy has serious pedagogical drawbacks. Of the three aspects of being-in, affectedness, especially as manifested in individual moods, is the most dangerously close to Cartesianism”.

¹⁰ Cf. Escudero (2010, p. 93): “In Sein und Zeit und in Was ist Metaphysik? ist diese Forderung nach der Weckung noch primär daseinsmäßig orientiert, wobei die Angst das Dasein vereinzelt und ihn vor seine nackte Geworfenheit stellt. Dagegen spürt man in der Vorlesung Grundbegriffe der Metaphysik, dass sich diese Erweckung in einer Grundstimmung wie die tiefe Langweile seinsgeschichtlich ereignet”.

¹¹ Sobre la oposición entre una analítica suprahistórica en *Ser y tiempo* y el acercamiento en términos de ‘historia sublimada’ (cf. Habermas, 2007, p. 33).

Aun habiendo señalado estas importantes diferencias entre el temple de ánimo en *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, considero que los alcances de estos cambios no podrán ser ponderados en su real dimensión, si no los enmarcamos dentro de la concepción de la filosofía, la cual se va ir modificando tras la publicación de *Ser y tiempo*. En efecto, ¿cómo es concebible que Heidegger se base en un temple de ánimo impropio, como es el tedio, si sigue aferrado a alguna suerte de reducción para pasar del ente al ser o para descubrir el triple éxtasis temporal?

Acerca del lugar de la filosofía

En el año 1927 todavía era fuerte la presencia de la fenomenología en el discurso heideggeriano. Independientemente de las diferencias que hubiera tenido con su maestro, le había dedicado su obra capital. La expresión “fenomenología” no sólo formó parte del título de varios de los cursos del joven filósofo,¹² sino que también estuvo presente en su metodología. En el § 7 de *Ser y tiempo* plantea el carácter fenomenológico de su ontología, aunque ésta deja de ser un abordaje eidético del sujeto trascendental planteado por su creador para convertirse en ‘la ciencia del ser del ente’. Un giro importante en la caracterización de la fenomenología es que ya no es fin en sí misma, sino medio, pues se la supedita a la ontología. Así explica que “de la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación*” (Heidegger, 1997, p. 46). En el § 5 de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, por su parte, señala a los tres momentos de su método: la destrucción, la reducción y la construcción. La reducción deja de ser un retrotraerse a la subjetividad, como lo había sido en la obra de su mentor, y en su lugar es redefinida con un giro ontológico que lleva a caracterizarla como “[...] la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente (proyecta sobre el modo de su estar develado)” (Heidegger, 1997, p. 47). Al carácter negativo de este momento, se lo debe complementar con otro momento positivo, que es el de la construcción.

Hasta “¿Qué es la metafísica?” la angustia posibilitaba esta reducción. En el caso de *Ser y tiempo* el angustiante precursar-la-muerte nos posibilita el descubrimiento de la temporeidad como sentido del ser del *Dasein*. En la conferencia de 1929 la reconducción del ente al ser es más explícita y leemos: “Decimos que en la angustia ‘se siente uno extraño’ [...] 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’” (Heidegger, 1976, p. 111-112). Notemos que la angustia es un temple de ánimo propio: “Dado el predominio de la caída y de lo público, la ‘verdadera’ [*eigentliche*] angustia es, además, infrecuente” (Heidegger, 1997, p. 212). Heidegger, en tanto caracteriza a la temporeidad como un triple éxtasis, o caracteriza desde la ‘experiencia’ de la angustia la distancia en la que se encuentra respecto de los entes, se encuentra en la propiedad.

¹² Entre los cursos que incluyen en el título la expresión ‘fenomenología’ nos encontramos: el del invierno de 1919-1920, Los problemas fundamentales de la fenomenología, del invierno de 1920, La fenomenología de la vida religiosa, el del invierno de 1921-1922, Interpretación fenomenológica de Aristóteles, el del invierno de 1923-1924, Introducción a la investigación fenomenológica, del verano de 1927, Los conceptos fundamentales de la fenomenología, y el del invierno de 1927-1928, Interpretación fenomenológica de La crítica a la razón pura de Kant.

A diferencia de las obras recién mencionadas, en los *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, la fenomenología y su creador apenas si son recordados de manera lateral y, definitivamente, desaparece cualquier mención a la reducción. De hecho, el acceso a la temporeidad en este curso no requiere ningún tipo de 'reducción' intermedia entre un modo cotidiano de ser y otro, propio. Como explica Redondo Sánchez, "[...] si en 1927 los conceptos existenciales desplegados en la primera parte se repetían en la segunda desde la temporeidad, en 1929-1930 ésta determina desde el inicio como dimensión profunda del aburrimiento los pasos que va dando la investigación" (Redondo Sánchez, 2005, p. 172). Se podría defender la posición de que para acceder a la temporeidad hay un cambio en el modo de ser del *Dasein*, aludiendo que el tedio profundo nos fuerza al instante. Con todo, la caracterización de los horizontes temporales es previa a la resolución.

A diferencia de sus obras anteriores, el planteo metodológico no tomará como punto de partida a Husserl, inclinándose, en su lugar, por Novalis. Según este autor, "la filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa" (Heidegger, 2007, p. 28). Si nos desplazamos de la línea discursiva principal, que nos remitirá al mundo, la finitud y la soledad, podemos reconocer al menos tres elementos que conceptualmente nos indican un cambio de rumbo en el modo de filosofar de Heidegger, cambio que se podrá reconocer en el resto de este curso.

El primero de ellos remite a la importancia del temple de ánimo de la que hemos venido hablando, pero, en este caso, destacando su importancia en el filosofar: "*La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental*. El concebir filosófico se fundamenta en un ser arrebatado, y éste en un temple de ánimo fundamental" (Heidegger, 2007, p. 30). Observemos, empero, que el temple de ánimo no tiene el sentido negativo de *Problemas fundamentales de la metafísica* de ser una suerte de reducción que precisa de un complemento positivo. Antes de ser contemplado simplemente como la instancia de ruptura o de reducción, el temple de ánimo también posibilita el punto de partida positivo del filosofar. Destaquemos que esta capacidad de impulso y de cambio es asociada con los temples de ánimo en general, y no solo con la nostalgia de Novalis. Esta pauta es en última instancia la que posibilitará que cualquier temple de ánimo, sea la angustia o el tedio, se convierta en el punto de partida de sus investigaciones.

El segundo elemento de la afirmación de Novalis que nos interesa destacar aquí se desprende de la última parte de la frase ("un impulso de estar en todas partes en casa"). El filósofo aclara su afirmación explicando que "la filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa" (Heidegger, 2007, p. 28). Con otras palabras, se destaca el carácter negativo de *no* encontrarse en su lugar. Una de las particularidades de la hermenéutica heideggeriana fue su lucha contra la caída o, como lo denominaba a comienzos de la década del veinte, la ruina.¹³ Como señalábamos más arriba, filosofar desde la angustia es filosofar desde la propiedad. El tedio profundo, en cambio, es un temple de ánimo impropio. Si bien no hay una afirmación explícita al respecto, este temple de ánimo se encuentra vinculado con fenómenos claramente impropios. En primer lugar, frente al aislamiento al que conduce la angustia,¹⁴ el tedio se encuentra asociado con el uno: "Es uno, no yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino *uno*. Nombre, estado, oficio, función, edad y destino, como

¹³ Cf. Rodríguez (1997, p. 206): "En eso justamente consiste para Heidegger la hermenéutica como empresa filosófica: en continuar, sin abandonar su terreno fáctico y espontáneo, el contramovimiento cuestionador: 'una movilidad anti-ruinante es el ejercicio filosófico de interpretación y lo es llevándose a cabo en el modo de acceso apropiado de la cuestionabilidad' (61, 153)".

¹⁴ Cf. Heidegger (1997, p. 210): "Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*".

lo mío y lo tuyo nos sobran" (Heidegger, 2007, p. 177). Redondo Sánchez, por su parte, nos remite a la estructura temporal de este temple de ánimo y explica que "el tiempo permanece como algo *impropio* cuando no se concentra en la figura del instante, lo que en definitiva implica que no llega a su determinación esencial si no es en la *apropiación* que el *Dasein* hace de él" (Redondo Sánchez, 2005, p. 190). Finalmente, Pocai (1996) se apoya en el § 30 donde se señala que en el tedio profundo uno está forzado a escuchar lo más propio de la existencia. El no estar en su casa pareciera aludir a esta impropiedad, que debe ser abandonada o nos debe conducir a otro lugar.¹⁵

Hay una diferencia conceptual entre filosofar desde la propiedad o desde la impropiedad. Desde la propiedad, hay profunda asimetría epistémica entre quién ha precursado su propia muerte y quién no, pues se conoce desde dónde se precursa y lo que implica el precursar la muerte; tiene conciencia de la diferencia entre la propiedad y la impropiedad. El filósofo que experimenta la angustia, *ya ha llegado a casa*, por lo que habla desde el lugar del conocimiento. La filosofía desde el tedio es conceptualmente diferente, porque no está en su casa. Este temple es el punto de partida, que ignora hacia dónde conduce. Heidegger puede hablar de la transformación esencial a la que el tedio profundo da lugar: "Este aburrimiento profundo nunca conduce a la desesperación sin una transformación esencial de él mismo, en la que salta a otro temple de ánimo" (Heidegger, 2007, p. 182). Sin embargo, no puede decir nada acerca de en qué consiste dicho cambio: "La posibilidad, el cambio y la situación son oscuros. La existencia se halla ante posibilidades que no prevé" (Heidegger, 2007, p. 43).

La misión de la filosofía es caracterizada de manera análoga a cómo se lo hacía en sus textos previos, en el sentido en que se trata es de liberar al *Dasein* a su existencia: "La filosofía sólo tiene un sentido en tanto quehacer humano. *Su verdad es esencialmente la verdad de la existencia humana*. La verdad del filosofar está enraizada conjuntamente en el destino de la existencia. Pero esta existencia sucede en libertad" (Heidegger, 2007, p. 43). Sin embargo, la cuestión es cómo se lucha contra la impropiedad cuando se está filosofando en la impropiedad, cuando *no se encuentra en su casa*. La actitud propuesta es análoga a la de la angustia en *Ser y tiempo* en el sentido de no escaparle al temple de ánimo, sino dejarse llevar por él. El conocimiento teórico y conceptual es reconocido en la medida en que esté subordinado al papel transformador.¹⁶ Antes que transmitir contenidos, la filosofía debe sensibilizar al *Dasein* para despertarle el tedio profundo. Se trata "[...] *no prestar oposición a un aburrimiento profundo, dejarse templar por su templamiento y para escuchar de él algo esencial*" (Heidegger, 2007, p. 206).

La filosofía como tal pareciera que nos proporciona ayuda a dejarnos templar por el tedio, pero el cambio sólo lo puede realizar el mismo *Dasein* templado por ese temple de ánimo. En el tedio profundo, "[...] tenemos el *estar forzados a un*

¹⁵ Demás está decir que esta actitud de necesidad de cambio ha sido asociada con su insatisfacción respecto del contexto socio-histórico de la época. Cf. Heidegger (2007, p. 209): "Este ser dejados vacíos vibra al cabo en nuestra existencia, cuyo vacío es la falta de una opresión esencial. En nuestra existencia falta el misterio, y con ello falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que le da a la existencia su magnitud. Lo que oprime en el fondo y lo que nos deja hondamente vacíos es la falta de opresión, es decir, el vacío que aburre en el fondo." Sobre el desarrollo de la cuestión cf. Rossi (2002) y Franzen (1989).

¹⁶ Unas líneas más abajo afirma en clara referencia contra la fenomenología: "Hay que decir todo esto para que no nos perdamos inadvertidamente en las preguntas, para que no se nos degeneren en una especulación que flota en el vacío y que se agota en sí misma. Mucho más esencial que la agudeza mental y que el rigor de la penetración conceptual, que tal vez necesitemos y que, frente a la ciencia, sigue siendo de un tipo peculiar, es la seriedad de mantener estas preguntas en su camino correcto, para que sirvan a aquello que le es encomendado al filosofar: no describir la conciencia del hombre, sino conjurar la existencia en el hombre" (Heidegger, 2007, p. 222).

escuchar, un estar forzados en el sentido de coerción que todo lo *auténtico* tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*" (Heidegger, 2007, p. 178). Heidegger se encuentra ubicado en el mismo plano que aquellos que va a sensibilizar, no en uno diferente: él está aburrido y lo que busca es que los demás asuman este aburrimiento, para forzarlos a escuchar y que no se escapen a través de algún pasatiempo. El modelo de esta 'sensibilización' ya no es la vocación en *Ser y tiempo*, donde desde la propiedad voca al *Dasein* impropio a precursar la muerte. Lo curioso es que el filósofo no se arrogue para sí ni la posibilidad de cambiarse a sí mismo su modo de ser, ni transformar el mundo en el que se encuentra. El filósofo debe cambiar a los demás, para que sean ellos los que cambien al mundo:

El filosofar, por el contrario, sólo puede conducir hasta el borde: siempre se queda en lo penúltimo. Pero incluso hasta allí sólo puede conducir si realmente se adelanta hasta esto penúltimo y, de este modo, comprende su provisionalidad y finitud, es decir, comprende que no puede aplicarse vacía y decorosamente a diversas investigaciones, que tal vez sean correctas, para confiar el resto al buen Dios y a la casualidad, el resto, es decir, lo esencial: conducir realmente hasta el borde de las posibilidades y disponer previamente la posibilidad y el camino respectivo de tal conducción (Heidegger, 2007, p. 222).

A manera de cierre

Nuestro primer acercamiento al curso de invierno fue a partir de la problemática del fundamento antepredicativo de la verdad enunciativa, temática que Heidegger había comenzado a tratar a mediados de la década del veinte y seguiría haciéndolo hasta 1930. Siguiendo a Alejandro Vigo, observamos de qué manera en este curso se profundizaban temas ya presentes en *Ser y tiempo* y que serían profundizados aún más en su texto "De la esencia de la verdad". Apoyándose en este análisis, el intérprete sostenía que lo que se ha denominado el *giro* no es otra cosa que la profundización de temáticas que ya estaban presentes en *Ser y tiempo*. Si bien compartimos el análisis que había realizado acerca de los fundamentos de la verdad enunciativa, consideramos que la conclusión a la que había arribado era demasiado ambiciosa, y si se tomaban en cuenta otros elementos, incluso se la podía considerar incorrecta. De ahí que la intención de la primera parte de nuestro trabajo fuera relativizar esta afirmación.

Para justificar nuestra posición nos remitimos al segundo de los componentes fundamentales del análisis de este curso: los temples de ánimo. En su tratamiento nos encontramos con que había habido variaciones en el planteo del temple de ánimo, y también en otras cuestiones de importancia, entre las que se encontraban el desdibujamiento del comprender como existencial y la caracterización de la temporeidad como horizontal. Una primera explicación acerca de esta correlación estuvo ligada con el cambio de temple de ánimo fundamental. Aunque el tedio podía explicar el carácter horizontal de la temporeidad, había otras cuestiones que aún no se lograban responder, como su énfasis en el encontrarse en detrimento del comprender o su carácter epocal. Todas estas modificaciones, en cambio, se volvían explicables cuando se afirmaba que el temple de ánimo como tal había sido redefinido. Aun aceptando estas dos modificaciones, quedaban otros aspectos de esta parte del curso que no lograban ser explicados, como la posibilidad de descubrir el carácter fundamental de la temporeidad, aún sin haber llevado a cabo ningún

tipo de reducción. Esta dificultad nos llevó a replantear cuánto de la hermenéutica fenomenológica que Heidegger había caracterizado en 1927 seguía presente, y se señaló que había aspectos metodológicos novedosos. Consideramos que, más allá de algunas continuidades con planteos previos, no somos de la idea de que las modificaciones en los temples de ánimo y en la metodología hayan sido simplemente la profundización de aspectos ya presentes en *Ser y tiempo*, sino hay cambios de importancia respecto de las obras anteriores.

Esta última afirmación no resulta empero incompatible con las conclusiones a las que arriba el profesor Vigo respecto de la segunda parte del curso. Más bien somos de la idea de que Heidegger fue incorporando paulatinamente los resultados de sus análisis acerca de los temples de ánimo a la problemática de los enunciados predicativos. De ahí que algunos de los cambios ya presentes en el análisis de los temples de ánimo de *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, como lo son el énfasis en la receptividad o la perspectiva histórica, recién se plasmen en el tratamiento acerca del enunciado predicativo en "De la esencia de la verdad".

Referencias

- DREYFUS, H.L. 1995. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I*. Cambridge, The MIT Press, 384 p.
- ESCUADERO, J.A. 2010. Heideggers Phänomenologie der Stimmungen: Zur welterschliessenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verfallenheit. *Heidegger Studien*, 26:83-95.
- FRANZEN, W. 1989. Die Sehnsucht nach Härte und Schwere: Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/1930. In: A. GETHMANN-SIEFERT; O. PÖGGELER, *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, p. 78-92.
- HABERMAS, J. 2007. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos, 121 p.
- HAMMER, E. 2004. Being Bored: Heidegger on Patience and Melancholy. *British Journal for the History of Philosophy* 12(2):277-295.
<http://dx.doi.org/10.1080/09608780410001676494>
- HEIDEGGER, M. 1976. *Wegmarken*. Frankfurt, V. Klostermann, 487 p.
- HEIDEGGER, M. 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 446 p.
- HEIDEGGER, M. 1997. *Ser y tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria, 497 p.
- KISIEL, T. 1995. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 608 p.
- POCAI, R. 1996. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 318 p.
- REDONDO SÁNCHEZ, P. 2005. *Filosofar desde el temple de ánimo: La 'experiencia fundamental' y la teoría del 'encontrarse' en Heidegger*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 471 p.
- RODRÍGUEZ, R. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, p. 223.
- ROSSI, L.A. 2002. El tedio y el terror: la crisis de 1929 en el curso de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVIII(2):247-273.
- VIGO, A.G. 2008. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 333 p.

Submitted on January 8, 2014
Accepted on December 18, 2014