



# Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930

*Affective self-finding and temporality in Martin Heidegger  
between 1927 and 1930*

**Esteban Lythgoe-Conicet**

Licenciado y doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente de filosofía de la historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de filosofía y ética Universidad Argentina de la Empresa, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e investiga el lugar de la historia en el pensamiento de Martin Heidegger entre 1927 y 1946, Buenos Aires – Argentina, e-mail: estebanlythgoe@yahoo.com.ar

---

## **Resumen**

El presente artículo correlaciona el temple de ánimo utilizado por Heidegger en su análisis ontológico en *Ser y tiempo* y en el curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y la caracterización de la temporalidad que surge de él. Nuestra hipótesis es que la diferencia de su caracterización se debe fundamentalmente a la desaparición en el curso de 1929-30 del comprender y del aislamiento al que conducía la angustia. Aunque el planteo temporal de este curso quede trunco, el contraste con *Ser y tiempo* aporta elementos de valor para desentrañar la lógica interna de esta obra, así como también para

poner de manifiesto de qué modo la caracterización que la analítica existencial hace del *Dasein*, incide en la caracterización del tiempo.

**Palabras clave:** Angustia. Temporariedad extática. Tedio. Temporariedad horizontal.

### **Abstract**

*This article correlates the fundamental mood used by Heidegger in his ontological analysis in Being and Time and in the course on The fundamental Concepts of Metaphysics and the characterization of temporality arising from it. Our hypothesis is that the difference in these characterizations is mainly due to the disappearance of understanding and of the isolation caused by anxiety in the course of 1929-30. Although the temporal issue of this course remains incomplete, its differences with Being and Time provides elements of value to unravel the internal logic of this work and to determine the influence of the existential analytic in the characterization of temporality.*

**Keywords:** *Axiety. Extatical temporality. Boredom. Horizontal temporality.*

---

### **Introducción**

El pensamiento de Heidegger se destaca por reconocer desde sus inicios y a lo largo de toda su obra la importancia del componente afectivo en la labor filosófica. El hecho de que el *Dasein* siempre esté en cierto temple de ánimo y que éste incida en el modo en que se encuentra con su entorno, es señalado en *Ser y tiempo* como una manifestación óptica de que la disposición afectiva es uno sus existenciales constitutivos. Este existencial vuelve patente atemáticamente la facticidad del *Dasein*, que, en términos generales, es identificado en esta obra con la *condición de arrojado*. Al señalárselo como un existencial que caracteriza al ser-en-el-mundo se rompe con una lectura subjetivista que podría identificarlo con algo propio de la subjetividad, así como con el

esquema tradicional de considerar a los sentimientos como efectos pasivos causados por las cosas o situación objetivas.

Frente a este esquema, en el que domina el presupuesto de un mundo capaz de afectar de diferente manera a una u otra sensibilidad, el “encontrarse” *predelinea* los modos como los entes conciernen al *Dasein* y se convierte en condición de posibilidad de las variantes de relación con ellos (REDONDO SÁNCHEZ, 2005, p. 93)<sup>1</sup>.

Esta consideración por la disposición afectiva enfrentó al filósofo alemán con todas aquellas posiciones que, a lo largo de la historia de la filosofía, excluyeron todo aquello que no era racional. La postura de Heidegger lo hizo preferir metodológicamente recurrir a la experiencia de un determinado temple de ánimo en lugar proponer un argumento racional certero. Como lo explica al comienzo de su curso de 1929-30, “*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. 29-30).

En lo que sigue quisiera correlacionar el temple de ánimo utilizado por Heidegger para llevar a cabo su análisis ontológico y la caracterización de la temporalidad que surge de dicho análisis en *Ser y tiempo* y en el curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929-30. En período que media entre ambas, el filósofo se ocupó en otras oportunidades de la temática y, en ese sentido, es especialmente destacable su conferencia de 1929 “¿Qué es la metafísica?”. Lo que caracteriza a ambas obras es el abordaje de la problemática de la temporeidad, casi totalmente abandonada luego de *Ser y tiempo*. Como lo explica Romano Poci,

la reorientación de la angustia hacia el tedio se presenta primeramente como una absolutamente productiva reanudación de la intención fundamental de *Ser y tiempo*, de fundar las estructuras fundamentales del

---

<sup>1</sup> Nótese que este autor utiliza una traducción más afín a la propuesta por José Gaos, en tanto que en mi caso, me inclino por la de Rivera. Así lo que Redondo llama ‘encontrarse’ es lo que en este artículo se traduce como ‘disposición afectiva’. Sin embargo, en la medida en que este autor también escribe en español, no considero pertinente modificar los términos elegidos.

*Dasein* humano a partir del *tiempo*, es decir, de la *temporeidad* (POCAL, 1996, p. 194).

Como veremos, empero, el tratamiento que se hace del tiempo en cada una de ellas es radicalmente diferente. Nuestra hipótesis es que ello se debe fundamentalmente a la desaparición del comprender y del paso metodológico del aislamiento que aportaba la angustia en el curso de 1929-30. Aunque el planteo temporal de este curso quede trunco, el contraste con *Ser y tiempo* nos aporta elementos de valor para adentrarnos en la lógica interna de esta obra, así como también para poner de manifiesto, de qué modo la caracterización que la analítica existencial hace del *Dasein*, incide en la caracterización del tiempo. Esto último nos puede llevar al menos a relativizar algunas de las lecturas más trascendentales de este autor y que surgen de citas como “la constitución ontológico-existencial de la totalidad del *Dasein* se funda en la temporeidad.” (HEIDEGGER, 1997, p. 450).

### ***Ser y tiempo: el comprender el ser y la angustia singularizadora***

En *Ser y tiempo* la disposición afectiva es caracterizada como uno de los existenciales del estar-en, junto con el comprender y el discurso. Así lo explica el filósofo:

las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender*; el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática posterior. La disposición afectiva y el comprender está cooriginariamente determinados por el *discurso* (HEIDEGGER, 1997, p. 157-158).

Como se desprende de esta última afirmación, los dos pilares del estar-en son, la disposición afectiva, vinculada a la facticidad, y el comprender, ligado al carácter proyectivo del *Dasein*, es decir, a su apertura hacia el mundo. La referencia a la determinación llevada a

cabo por el habla manifiesta asimismo la cooriginariedad de estos dos existenciales. Redondo Sánchez destaca que, independientemente de lo que sostenga explícitamente el autor, en la primera parte de esta obra hay una suerte de competencia entre ambos existenciales, debida a la caracterización del mundo como aquello en donde estamos arrojados y como el para qué final de la referencialidad, competencia que terminará favoreciendo al comprender.

Si se entiende aquí el mundo en el sentido que este término adquirió en el centro de su análisis (mundo comprendido 'por mor' del *Dasein* como condición de posibilidad de que salga al encuentro el ente intramundano), entonces su descubrimiento primario no parece acontecer en el 'encontrarse' y en el temple de ánimo como postula el principio, sino en el comprender. No obstante, el análisis del 'encontrarse' revela que el mundo no es sólo comprendido y proyectado, sino que también posee una dimensión fáctica que no se puede reducir a la primera y que aflora, aunque tal vez no con la fuerza suficiente que la cooriginariedad de comprender y 'encontrarse' exigía (REDONDO SÁNCHEZ, 2005, p. 102).

Más allá de la afirmación de Redondo Sánchez, la primacía del comprender sobre la disposición afectiva es observable desde el comienzo mismo de *Ser y tiempo* cuando se establece que el vínculo entre el *Dasein* y el ser es llevado a cabo por el comprender: "La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional" (HEIDEGGER, 1997, p. 23). El análisis de la temporeidad, por su parte, va a poner de manifiesto la analogía estructural entre ésta y el comprender, justificando así la prioridad de este existencial. En efecto, la temporeidad es descrita en los §§ 5 y 69c como la correlación entre éxtasis y horizonte. Por su parte, tal como nos lo muestra la definición de sentido, el comprender consta de un proyecto y un horizonte hacia donde se vuelve comprensible lo proyectado. Así leemos: "*sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*" (HEIDEGGER, 1997, p. 175). A esto se le podría agregar el vínculo explícito que establece el filósofo entre los éxtasis y la existencia ("la expresión griega

vulgar ekstatikon significa salir-de-sí. Está relacionado con el término 'existencia'. Con el carácter extático interpretamos la existencia, que considerada ontológicamente es la unidad originaria del advenir-a-sí, retrovenir-de-sí, ser-fuera-de-sí presentante" – HEIDEGGER, 1997, p. 377-378), que nos llevaría a sostener que la incidencia del comprender en el concepto de la existencia utilizado en *Ser y tiempo* es mayor que el reconocido en el § 9 de *Ser y tiempo*, donde también se incluye el componente de la facticidad. Sin embargo, para nuestros fines basta con señalar la estrecha afinidad entre la estructura del comprender y la de la temporeidad tal como es caracterizada en esta obra.

Pese a la preponderancia del comprender, la disposición afectiva, específicamente la angustia, tiene un papel destacado en *Ser y tiempo*. Su primer aporte se encuentra asociado con la posibilidad tomar distancia respecto de los entes intramundanos y destacar aquello que los vuelve significativos, es decir, el mundo. "Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo" (HEIDEGGER, 1997, p. 209).

Más valioso, empero, resulta su aporte metodológico de romper con el modo de ser cotidiano, inadecuado para la analítica del *Dasein* y posibilitar la apertura de su totalidad estructural a través de la singularización a la que conduce: "[...] en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de su ser" (HEIDEGGER, 1997, p. 212). A lo largo de la primera parte de esta obra se establece que inmediata y regularmente el *Dasein* coestá con los demás, y que la soledad es un modo deficiente de esta relación. Pese a la connotación negativa de algunos de los términos asociados al vínculo intersubjetivo, como ser la impropiiedad, la caída y el uno, el filósofo destaca el carácter positivo de cada uno de ellos<sup>2</sup>. Este vínculo se quiebra con la angustia, donde la

<sup>2</sup> Sin ser exhaustivos, baste señalar Heidegger (1997), p. 145: "El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido" y p. 154: "El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial".

desazón acaba por singularizar al *Dasein*, abriendo el camino hacia su análisis total y propio.

Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este 'solip-sismo' 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).

La propiedad en la que acaba este proceso posibilita el descubrimiento de la temporeidad como sentido de ser del *Dasein*. En efecto, el precursor-estado-de-resuelto es la *ratio cognoscendi* de la dimensión ontológica del *Dasein*. Sólo habiendo precursado la muerte, se logra un cabal acceso ontológico del *Dasein* en tanto cuidado y de la temporeidad en tanto su sentido de ser. Como lo explica el propio Heidegger,

El *Dasein* se torna "esencial" en la existencia propia, que se constituye como resolución precursora. El cuidado, en el modo de la propiedad, contiene la originaria estabilidad del sí-mismo e integridad del *Dasein*. La puesta al descubierto del sentido ontológico del ser del *Dasein* deberá llevarse a cabo fijando una mirada concentrada y existencialmente comprensora sobre la modalidad propia del cuidado (HEIDEGGER, 1997, p. 341).

De este modo, la preocupación por la muerte retrotrae a la totalidad de la analítica existencial hacia el sí mismo, que se vuelve en el polo de descubrimiento y, podríamos agregar, de proyección de los éxtasis temporales.

### **El tedio y la temporeidad en *Los conceptos fundamentales de la metafísica***

Una de las premisas básicas de *Ser y tiempo* es que *al ser se lo comprende*. A partir de "¿Qué es la metafísica?", en cambio, es la disposición afectiva la que posibilita la captación atemática del ser, evitando

así 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 *Dasein*” (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) o en “De la esencia de la verdad”: “todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho temple de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad” (HEIDEGGER, 1976, p. 192). A diferencia de los otros dos textos recién mencionados, la particularidad de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es la vuelta a la temporeidad.

El punto de partida de esta nueva analítica trascendental de la temporeidad será el tedio pues, según se explica, es el temple de ánimo que rige nuestra época<sup>3</sup>. El filósofo 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*). Aunque todos ellos se caracterizan por dejarnos vacíos y darnos largas<sup>4</sup>, el filosóficamente relevante es el tercero por “[...] forzar a la existencia anulada al instante como la posibilidad auténtica de su existir, existir

<sup>3</sup> Cf. Heidegger (2007, p. 101): “¿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”. Debido a que la tematización de esta justificación nos alejaría de la temática aquí abordada, la daremos por válida, aunque problematizándola en artículos posteriores. Destaquemos aquí que esta explicación supone una importante ruptura con respecto a los planteos más fenomenológicos de, por ejemplo, Heidegger (1997) y Heidegger (1975), donde los existenciales del *Dasein* son independientes del momento histórico. Para un acercamiento a las implicaciones de esta justificación más historicista, cf. Escudero (2010), Held (1993) y Rossi (2002).

<sup>4</sup> Si bien no es nuestro interés detenemos 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).



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). Detengámonos, entonces, en esta manifestación temple de ánimo y determinemos su vínculo con la temporeidad.

El proceso de profundización del tedio lleva de un ante qué concreto que nos aburre, en el primer caso, a un tedio que no está asociado con ningún ente en particular, de manera análoga a lo que sucedía en *Ser y tiempo* con la angustia.

Todo ente se nos sustrae sin excepción en atención a todo, todo a lo que atendemos y tal como atendemos a ello; en consideración a todo, todo ente que consideramos retrospectivamente como sido y hecho y pasado, y tal como lo consideramos retrospectivamente; todo ente en toda intención, aquello de lo que tenemos intención como algo futuro y como tal hemos tenido la intención de ello. Todo: conjuntamente en toda atención, consideración e intención, se sustrae lo ente (HEIDEGGER, 2007, p. 188).

Al pasar a segundo plano los entes particulares, se logra tematizar, por así decirlo, el horizonte que hace posible su descubrimiento y denegación. De este modo, y encontrándose en el tedio profundo, se manifiestan los horizontes temporales como articuladores de los 'modos de obrar' de la existencia: "Estas tres visiones [atención, consideración e intención] no son una yuxtaposición, sino que originalmente están única y simplemente en el horizonte del tiempo en cuanto tal. Es originalmente el *horizonte total único y unitario del tiempo*" (HEIDEGGER, 2007, p. 188).

De este último párrafo, es posible desprender dos observaciones. La primera nos remite a las tres 'visiones' que definen todo modo de obrar en el que se mueve la existencia (*Hinsicht*, *Rüsiht* y *Absicht*). En *Ser y tiempo* también se hacía referencia a la *visión*, pero ésta no remitía directamente a la temporeidad, sino que estaba fundada en el comprender:

el comprender en su carácter proyectivo constituye existencialmente eso que llamamos la *visión* del Dasein. La visión que tiene lugar

existencialmente junto con la aperturidad del Ahí es el Dasein mismo en sus distintas maneras fundamentales de ser ya aclaradas, y lo es en todas ellas con igual originariedad: como circunspección del ocuparse, respecto de la solicitud, visión de aquel ser por mor del cual el Dasein es siempre como es. La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia* (HEIDEGGER, 1997, p. 170).

En el curso de 1929-30, en cambio, la articulación de las visiones es remitida directamente hacia la temporeidad. De este modo, al sustraerse la totalidad de los entes, se logra poner de manifiesto la existencia de un horizonte total y único del tiempo, que es la condición de posibilidad de la manifestación de los entes.

Además de la desaparición del comprender, arriba señalada, se observa en esta última cita que la temporeidad es caracterizada como un horizonte temporal, cuando en *Ser y tiempo* lo más definitorio de la temporeidad, o al menos, lo más extensamente tratado, eran los éxtasis temporales. El horizonte, en cambio, apenas si es mencionado en contadas oportunidades. La confluencia de ambas modificaciones lleva a que se las correlacione. Esta correlación es incluso reforzada, si se tiene en cuenta, que así como se ha vinculado el carácter proyectivo del comprender con los éxtasis, es posible establecer una correlación análoga con la receptividad propia de la disposición afectiva y los horizontes temporales.

La segunda observación es de corte metodológico, y consiste en destacar la ruptura que se da en este modo de introducir la temporeidad respecto a *Ser y tiempo* en el sentido en que se lo hace sin 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 1929-30 ésta determina desde el inicio como dimensión profunda del aburrimiento los pasos que va dando la investigación" (REDONDO SÁNCHEZ, 2005, p. 172). Cuando caracterizamos al tedio profundo, Heidegger lo destacaba, entre otros motivos, por forzarnos al instante. Este comentario podría llevar a establecer una apresurada equivalencia entre el tedio profundo y la impropiedad, tal como es planteada en *Ser y tiempo*, que induciría a la conclusión de

que el instante propio cumpliría un papel equivalente en ambas obras. Sin embargo, acabamos de señalar que la caracterización de los horizontes temporales es previa a la resolución. Asimismo, el análisis filosófico de los tres conceptos fundamentales de la metafísica a los que está dedicado esta obra: mundo, finitud y soledad, se llevan a cabo desde el mismo tedio<sup>5</sup>. Con otras palabras, el temple de ánimo que aplica el filósofo en este curso es, indudablemente, el tedio. Como lo reconoce el propio Heidegger,

tampoco creemos que con estas preguntas y con las respuestas a ellas se erradica la necesidad de la existencia actual. Cuando la situación se radicaliza, la necesidad sólo se agudiza, se agudiza en el único sentido posible de que este preguntar nos lleva al *borde* de la posibilidad: de la *posibilidad* de volver a darle a la existencia *realidad*, es decir, su *existir*. Pero entre este borde extremo de la posibilidad y la realidad de la existencia hay ciertamente una línea fina, aquella de la que uno jamás puede salirse, pero aquella línea que el hombre sólo se salta si le da a su existencia una sacudida. De este borde de lo posible a la sacudida hacia la realidad sólo conduce el actuar individual mismo: *el instante*. El filosofar, por el contrario, sólo puede conducir hasta el borde: siempre se queda en lo penúltimo (HEIDEGGER, 2007, p. 222).

Es indudable que en este curso se valora al instante y a la resolución. De hecho,

el hombre tiene primero que volver a resolverse a esta exigencia. La necesidad de esta resolución es el contenido del instante denegado y simultáneamente anunciado de nuestra exigencia. ¿A qué tiene que decidirse entonces la existencia? *A que se proporcione primero el auténtico saber de aquello en lo que consiste lo que propiamente la posibilita a ella misma* (HEIDEGGER, 2007, p. 211).

<sup>5</sup> Esto es claro en el título mismo del capítulo primero de la segunda parte de este curso: "las preguntas metafísicas que hay que desarrollar desde el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo".

Por lo visto, su importancia no será, empero, metodológica. Quedará para otra oportunidad responder acerca de la naturaleza de dicha importancia<sup>6</sup>.

En la medida en que el instante y la resolución no cumplen el papel metodológico de la 'reducción' a la propiedad, la singularización a la que conduce tampoco incide en el propio concepto de temporeidad, como, de hecho, sí sucede en *Ser y tiempo*. En efecto, la resolución precursora a la que conduce la angustia configura a la temporareidad, tal como es descripta en *Ser y tiempo*, desde la singularidad del *Dasein*. Sólo distanciado de los demás y de las cosas concretas, el *Dasein* propio puede hacer frente a su finitud constitutiva, y con ello descubrir las características de la temporeidad. Recordemos que el análisis del § 65 de *Ser y tiempo* parte de la resolución precursora. La conclusión preliminar a la que arriba es que "la temporeidad como el sentido del cuidado propio" (HEIDEGGER, 1997, p. 344). Sólo es posible llegar a esta conclusión provisoria en la resolución precursora porque la cooriginariedad y la mutua referencia entre el adelantarse a la muerte y el ser culpable remiten a la cooriginariedad de los éxtasis temporales, su mutua remisión y el primando del futuro. Recién lograda esta conclusión provisoria, se la ampliará al cuidado general, concluyéndose que "la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad" (HEIDEGGER, 1997, p. 344). Con otras palabras, la temporeidad de *Ser y tiempo* está asociada con un *Dasein* singular. ¿En qué medida la desaparición de la singularización en el acceso a la temporeidad afecta a este existencial?<sup>7</sup>

La respuesta a esta pregunta no puede ser directamente buscada en el curso, pues no existe una tematización del tiempo como tal. Sin

<sup>6</sup> Nuestra hipótesis, que desarrollaremos en artículos posteriores es que el instante abandonaría el aspecto metodológico de *Ser y tiempo* para asumir sólo un papel ético-político. Para acercamientos de esta naturaleza a la cuestión del temple de ánimo en Heidegger (2007), cf. Held (1993) y Rossi (2002).

<sup>7</sup> Sobre las implicaciones metodológicas del tedio en lugar de la angustia, y con ello la desaparición de la singularización, 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".

embargo, es posible reconstruir indirectamente algunos lineamientos sobre la cuestión a través de la serie de preguntas con las que termina el párrafo:

¿Qué sucede con este *horizonte del tiempo* que, por así decirlo, rodea a lo ente en su conjunto? Pasado, presente, futuro: ¿son como la disposición de unos bastidores que están alrededor de lo ente y que de este modo constituyen para él el campo de acción? Horizonte: ¿es como la pared de un recipiente que con su superficie no afecta al contenido, que no puede ni quiere hacerla nada más que, justamente, abarcarlo y encerrarlo? ¿Qué sucede con este horizonte del tiempo? ¿Cómo llega el tiempo a tener un horizonte? ¿Topa con ello como con una envoltura que lo sobrecubre, o el horizonte pertenece al tiempo mismo? ¿Pero para qué, pues esto que delimita al propio tiempo? ¿Cómo y para qué se da y se configura tal límite? Y si el horizonte no es fijo, ¿a qué se atiene en su cambio? Eso son preguntas centrales, pero – como vemos fácilmente – son preguntas que ahora no podemos ni queremos explicar sin ningún otro apoyo (HEIDEGGER, 2007, p. 189-190).

La pregunta en cursiva deja en claro que el horizonte no es el único componente del tiempo, sino que existe una suerte de correlato temporal de este horizonte, cuya naturaleza no es siquiera sugerida y que tendría prioridad sobre él (“¿Cómo llega el tiempo a tener un horizonte?”). Con otras palabras, este segundo elemento sería la condición de posibilidad indirecta de la articulación de la disposición anímica y las visiones, así como la manifestación y denegación de los entes. Como contraparte, en estas preguntas no hay referencia alguna, ni al *Dasein* ni a los éxtasis temporales, y peor aún, ni siquiera al mundo. En este sentido, sí es posible afirmar que de haberse explicitado esta caracterización del tiempo y su papel en la analítica existencial, se hubiera distanciado de la desarrollada en el § 69 c de *Ser y tiempo*, donde el correlato éxtasis – horizonte temporal fundamentaba la articulación entre el ser y el mundo. En la medida en que no se hace ninguna referencia al *Dasein*, uno podría especular que el punto de origen de este correlato temporal, sería una instancia diferente al *Dasein*, y su constitución ontológica sería posibilitada por los horizonte temporales. Incluso uno

estaría tentado a arriesgar que el origen de este correlato temporal tendría algún vínculo con el ser. Sin embargo, el desarrollo de esta problemática se discontinúa y nuestras especulaciones no pueden verse corroboradas. Tan drástico resulta este corte que el curso concluye con una discusión acerca de la diferencia ontológica, pero basándose esta vez en desarrollos más afines a las consideraciones hermenéuticas de la primera parte de *Ser y tiempo*, en el sentido en que se parte del *logos apofántico* aristotélico y se remite a la correlación proyecto-mundo como su condición de posibilidad haciendo a un lado el problema del tiempo abordado en la primera parte.

### **Acerca de las tensiones entre la temporeidad y las disposiciones anímicas**

En el transcurso de este artículo hemos comparado el tratamiento que ha hecho Heidegger de la disposición anímica y la temporeidad en *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Más allá de la diferencia respecto del temple de ánimo que guía las investigaciones, la angustia en el primero y el tedio en el segundo, que incluso podría ser considerada anecdótica, hemos encontrado importantes diferencias en la caracterización tanto de la disposición afectiva como de la temporeidad. En el primer caso, nos centramos en la captación atemática del ser que se le asigna a partir de la conferencia “¿Qué es la metafísica?” y que contrasta fuertemente con el comprender del ser de *Ser y tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*. En lo que respecta a la temporeidad, el tratamiento de 1927 alude a una temporeidad extática centrada en el *Dasein*, en tanto el curso de 1929-30 nos remite a una temporeidad horizontal que, infiriéndolo de una serie de preguntas iniciales a lo que fue un proyecto trunco, tendría un correlato temporal de origen desconocido, pero manifiestamente diferente al *Dasein*. Todas estas diferencias recién enumeradas fueron vinculadas con la desaparición del comprender de la analítica existencial y la aparición de la temporeidad,

sin la necesidad de la reducción metodológica a la que conducía la singularización de la angustia ante la muerte.

Iniciamos el artículo preguntándonos acerca de la relación entre la analítica existencial y la temporeidad como parte de la 'ontología fundamental'. En varias oportunidades Heidegger realiza planteos de tipo trascendental donde la temporeidad es presentada como condición de posibilidad de estructuras o existenciales asociados al *Dasein*<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva la analítica existencial sería una *ratio cognoscendi* de la temporeidad y ésta la *ratio essendi* de la analítica existencial. Siendo esto así, podría variar los aspectos tematizados de la analítica existencial y se accedería a una misma temporeidad. Como se observa a lo largo de estas páginas, esto no sucede así. Se trata, por el contrario, de una remisión circular entre la ontología fundamental y la analítica existencial, en el sentido en que, variando algunos componentes de la analítica existencial, varía la estructura de la ontología fundamental, y viceversa. Esta incidencia mutua entre los distintos niveles de la ontología heideggeriana, resultan más acordes a un abordaje hermenéutico de la cuestión que a una filosofía trascendental<sup>9</sup>.

Para concluir, quisiera dejar planteada una cuestión ligada con el instante y la decisión. Se trata de determinar, en qué medida, habiendo desaparecido la actividad propia del comprender y habiéndose enfatizado el carácter receptivo de la disposición afectiva, incluso en lo referente a la captación del ser, hay cabida para la decisión del *Dasein* en *Los problema fundamentales de la metafísica*. La respuesta positiva estaría apoyada en la presencia del instante y la resolución en este curso. Una posición en esta línea es, por ejemplo, la de Redondo Sánchez, para quien en este curso existe un decisionismo análogo al de *Ser y Tiempo*: "[...] ahora el *Dasein* hace uso positivo de lo que el temple le pone de manifiesto, circunstancia que recuerda a lo que en su momento

---

<sup>8</sup> Cf. Por ejemplo, Heidegger (1997, p. 450): "La constitución ontológico-exitencial de la totalidad del *Dasein* se funda en la temporeidad".

<sup>9</sup> Este círculo estaría en parte anticipado en el parágrafo § 2 de *Ser y Tiempo*, aunque en ese caso se habla de la precomprensión del análisis del ser a la hora de tematizar al *Dasein* en vías de responder a la pregunta del ser.

aconteció con la angustia en *Ser y tiempo*" (REDONDO SÁNCHEZ, 2005, p. 191). La respuesta negativa, por su parte, supedita toda modificación del *Dasein* a modificaciones temporales. Según Redondo, esta posición estaría, en parte, convalidada por von Hermann en el Epílogo del Editor, cuando afirma que el tratamiento del tedio debe ser leído en conexión con "¿Qué es la metafísica?", ya que, en esta conferencia, la nada es el fundamento y condición de posibilidad de la experiencia ontológica y de la angustia misma<sup>10</sup>. Además de ello, es posible encontrar en el propio curso de Heidegger varias afirmaciones dándole a la temporeidad el carácter de condición de posibilidad de la disposición afectiva. A manera de ejemplo y como cierre, presentamos la siguiente cita:

Lo que *aburre* en el aburrimiento profundo, es decir, según lo anterior, lo único y propiamente aburridor, es la *temporeidad en una determinada forma de coajar*.

Lo aburrido no son ni las cosas que existen en cuanto tal — ya aisladas, ya en conexión —, ni los hombres que existen en tanto que personas constatables y encontrables, ni los objetos ni los sujetos, sino la *temporeidad en cuanto tal*. Pero esta temporeidad no está junto con los 'objetos' y 'sujetos', sino que constituye el fundamento de la posibilidad de la subjetividad de los sujetos, y concretamente de modo que la *esencia de los sujetos* consiste justamente en *tener la existencia*, es decir, en abarcar siempre ya de entrada a lo ente en su conjunto. Porque las cosas y las personas son abarcadas por la temporeidad y penetradas por ella (HEIDEGGER, 2007, p. 203).

Quedará para una investigación posterior la resolución de esta cuestión, aunque considero que su respuesta deberá estar fundada en la relación circular entre ontología fundamental y analítica existencial arriba planteada.

---

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 442.



## Referencias

ESCUADERO, J. A. Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschliessenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verhaltenheit. *Heidegger Studien*, v. 26, p. 83-95, 2010.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: V. Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, M. W. Frankfurt: V. Klostermann, 1975.

HELD, K. Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture. In: SALLIS, J. (Ed.). *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington : Indiana University Press, 1993.

POCAI, R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1996.

REDONDO SÁNCHEZ, P. *Filosofar desde el temple de ánimo: la 'experiencia fundamental' y la teoría del 'encontrarse' en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

ROSSI, L. A. El tedio y el terror: la crisis de 1929 en el curso de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 27, n. 2, p. 247-273, 2002.

Recibido: 16/09/2008

Received: 09/16/2008

Aprobado: 16/05/2014

Approved: 05/16/2014