

Gilardi González, Pilar

El lugar de los estados de ánimo en la posibilidad de la metafísica
La Lámpara de Diógenes, Vol. 9, Núm. 16-17, enero-diciembre, 2008, pp. 33-46
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84412918004>



La Lámpara de Diógenes
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

El lugar de los estados de ánimo en la posibilidad de la metafísica¹

Pilar Gilardi González

En las páginas de *Ser y tiempo* que constituyen su introducción, Heidegger hace explícitos los lineamientos que el tratado debe seguir para poder tener acceso al objetivo que el análisis se ha impuesto. El objetivo del que se trata es la pregunta por el ser, eje de la así llamada por Heidegger ontología fundamental y del pensamiento heideggeriano en su totalidad. La pregunta, tal y como ha sido elaborada por la tradición, a ojos de nuestro autor, lleva necesariamente a la identificación del ser con el ente y, por ende, requiere ser reelaborada.

Esta reelaboración supone el desplazamiento de la *pregunta por el ser a la pregunta por el sentido del ser*. En efecto, la pregunta *¿qué es el ser?* obliga a una respuesta de carácter determinado, obliga a una definición. En cambio, el desplazamiento al sentido permite colocar la pregunta, no en el orden de contenido o esencia alguna, sino en el orden de lo que posibilita el preguntar mismo; esto es, el horizonte o fondo desde el cual surge lo ente y se hace posible la propia pregunta. De esta manera se logra colocar la pregunta en el ámbito que debe ser propio a la filosofía, esto es, el ámbito del principio, de lo más originario: del ser y no del ente.

Pero este punto de partida en realidad obliga a una reconsideración total de lo que debemos entender por “ser” y por “filosofía”. Este desplazamiento del *ser* al *sentido del ser* supone la consideración del ser desde el ámbito de la comparecencia, de la donación. En efecto, *sentido* no es “algo”, sino el fondo desde el cual comparece ese “algo”, lo ente. El sentido determina y condiciona el modo en el que surge el ser. Dicho de otro modo: la pregunta por el ser surge desde el sentido, éste condiciona y hace posible el preguntar mismo.

Colocar el análisis en el ámbito de la comparecencia es justamente el propósito de la fenomenología. No partir de supuesto alguno sino de la donación. Partir de aquello que se muestra, esto es, del fenómeno. La noción de fenómeno, en sentido fenomenológico, tal y como queda enunciada en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, es aquello que se muestra y se retrae.² Este doble carácter del fenómeno impide que sea comprendido en términos de actualidad o presencia. El carácter no-actual del fenómeno, este no aparecer del aparecer, que más tarde en *¿Qué es metafísica?* será denominado “desistencia”, es

señal del carácter eminentemente temporal del ser, ya que es precisamente el tiempo lo que impide la presencia o actualidad en términos absolutos, es el tiempo el que “fractura” la presencia.

Ahora bien, en la medida en que la filosofía es concebida como fenomenología, y que el análisis se coloca en el ámbito de la comparecencia, se hace necesario nombrar el lugar de esta donación, y éste es el *Dasein*. De ahí que la ontología fundamental deba comenzar por el análisis de dicho ente. El propósito de la analítica del *Dasein* o analítica existencial será poner de relieve las estructuras formales de dicho ente, y al ahondar en dichas estructuras se hará patente la reformulación que Heidegger lleva a cabo de la noción de hombre, reformulación que se hace del todo necesaria para establecer los cimientos y la noción de *filosofía* y de *ser* que están en juego.

El *Dasein*, afirma Heidegger, existe.³ La existencia como el modo de ser que le es propio, mienta el permanente “estar fuera” de sí. La ex-centricidad del *Dasein* significa: ser permanentemente fuera del centro. Este modo de ser es expresión de su no determinación, de su carácter no concluido y terminado. No hay “naturaleza” que le preceda, sino que él, siendo, constituye esta posible naturaleza o esencia. En este sentido podemos afirmar que el *Dasein* es su apertura.⁴ Los modos en los que ésta se realiza son el encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*).⁵ Como el propósito de nuestro artículo es mostrar el vínculo entre metafísica y estados de ánimo, nos detendremos en el encontrarse. ¿Qué es lo que Heidegger quiere poner de manifiesto con dicho término?:

Lo que en el orden ontológico designamos con el término encontrarse (*Befindlichkeit*) es ónticamente 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.⁶

En efecto, estamos siempre en un estado de ánimo determinado, en un temple anímico que nos determina y “antecede”. Decimos: nos “antecede” porque en él nos encontramos, ya estamos. Lo cierto es que el mundo nos es abierto desde un estado de ánimo. Nos es abierta, no una parcela o un aspecto del mundo, sino el mundo en su totalidad. No sucede que podamos estar en el mundo exentos de un estado de ánimo, aun en el caso de una extrema indiferencia, ésta condiciona ya nuestro trato con el mundo.

Pero que el mundo nos sea abierto en su totalidad desde un estado de ánimo, y que éste condicione ya nuestro estar en el mundo, no debe comprenderse como si el estado de ánimo surgiera de una interioridad desde la cual se proyectara a una exterioridad y lo coloreara todo con esta tonalidad interior, con este estado de ánimo subjetivo.

Los estados de ánimo surgen del encuentro inmediato e irrebasable con el mundo. Resulta fundamental comprender que el análisis no puede colocarse

más allá o más acá de la estructura que determina al *Dasein* en su totalidad: el ser-en-el-mundo. Una vez que se logra captar este punto de partida se hace patente la imposibilidad de comprender al *Dasein* como sujeto, ya que el *Dasein* no puede ser comprendido independientemente del mundo o frente al mundo. Desde dicha estructura se hace también problemático comprender las nociones de interioridad y exterioridad, de inmanencia y trascendencia. En tanto que existencia, el *Dasein* debe ser comprendido como “total exterioridad”, expulsión o vínculo con lo otro que no es él mismo. Es justamente esta condición suya la que lo hace un ente eminentemente vulnerable, resultado de esta vulnerabilidad son los estados de ánimo. Dicho de otro modo: porque el *Dasein* existe, esto es, porque él es su apertura, es un ente susceptible de afección. Por ello los estados de ánimo no son expresión de una interioridad proyectada, sino de la inmediatez del encuentro con el mundo.

Ahora bien, los estados de ánimo abren al hecho de que el *Dasein* es, pero no dicen nada sobre *qué* es. En efecto, los estados de ánimo revelan el carácter fáctico del *Dasein*, que nada tiene que ver con el carácter fáctico del resto de los entes. El carácter fáctico del *Dasein* que expresa el término “facticidad” pone de manifiesto su condición eminentemente singular, concreta y finita, así como su inevitable pertenencia al mundo y al resto de los entes que lo constituyen. A este carácter fáctico del *Dasein*, Heidegger lo denomina “estado de arrojado”, arrojado al hecho de que es y a la responsabilidad de tener que ser ese *factum* que, a su vez, en la medida en que es existencia, debe comprenderse también como posibilidad.

La analítica existencial se detiene minuciosamente en cada uno de los caracteres que constituyen al *Dasein*. Describe con detenimiento de qué manera cada uno de éstos está íntimamente vinculado con el otro; sin embargo, conforme el análisis va ganando en profundidad, Heidegger intenta mostrar no sólo los caracteres propios del *Dasein*, sino la raíz común de la que proceden. Por ello, una vez que se han expuesto los caracteres fundamentales de dicho ente, se retrotrae el análisis al ámbito de lo más originario: el tiempo.

En esta búsqueda de unidad que “marca” el paso de la primera a la segunda sección de *Ser y tiempo*, aparece el análisis de la angustia, y con él la noción de estado de ánimo fundamental. En efecto, la angustia es el estado de ánimo que libra acceso a la unidad y a la totalidad buscada. Desde la tonalidad afectiva es el mundo entero el que me es abierto como alegre, triste o aburrido; es la totalidad del mundo la que está en juego en los estados de ánimo. Pero el privilegio de la angustia sobre los demás templos anímicos es que, si bien en éstos se abre siempre un mundo, éste es un mundo que puede ser calificado de impropio, en la medida en que está orientado por las cosas del mundo, por los entes intramundanos.⁷ Dicho sea de paso, es por ello que con frecuencia solemos resolver y saldar el fenómeno de la afectividad vinculándola con una causa o un objeto determinado. En la angustia, dicha vinculación es imposible, ya que es el mundo como mundo, en su insondable e inconceptualizable presencia, el que aparece.⁸

Es importante comprender que el tratamiento que lleva a cabo Heidegger sobre la angustia en el párrafo 40 de *Ser y tiempo* es la antesala para mostrar el carácter eminentemente temporal del ser que se revelará en la segunda sección de dicha obra. Por ende, resulta fundamental comprender el vínculo entre angustia-tiempo-nada. El párrafo recién mencionado no debe leerse al margen de lo que se revela en la segunda sección. En ésta se hace patente que el “ex” del término existencia, no es otra cosa sino el “ex” con el que es caracterizado el tiempo concebido como éxtasis. Así entendido, el tiempo no puede interpretarse como la mera sucesión de “ahoras”. Por lo tanto, la noción de temporalidad, en sentido originario, no se identifica con la noción vulgar de tiempo. Desde ésta el tiempo queda interpretado como algo susceptible de ser medido, localizable en una sucesión lineal: el antes, el después y el ahora. Esta interpretación impropia del tiempo, a ojos de Heidegger, no es falsa, pero sí derivada. Siendo así, lo esencial del tiempo no es simplemente “transcurrir” sino que este “transcurrir” es muestra de la intrínseca negatividad que le es propia. La noción de tiempo como “éxtasis” alude justamente a esta negatividad. He ahí el vínculo con la nada. En efecto, el tiempo es lo que impide la presencia total, el tiempo mismo entraña multiplicidad, que es señal de diferencia. El tiempo viene a ser ese desfase originario que impide toda posibilidad de permanencia y de ser idéntico a sí mismo.

Lo que en dicha noción se pretende poner de manifiesto es que el tiempo ha de comprenderse no de manera diacrónica, sino sincrónica; esto es, como puro acontecimiento, como pura facticidad que es justamente revelada por los estados de ánimo. “Pura facticidad” significa: no hay sucesión, no hay causa, y por ende tampoco necesidad. El origen es la situación, esto es, lo singular y no hay algo que la preceda.

Ahora bien, la consideración del carácter eminentemente temporal del ser y la interpretación del tiempo como temporalidad con la que concluye *Ser y tiempo* llevan consigo una transformación radical de la metafísica. Heidegger aborda explícitamente dicha transformación en el texto *¿Qué es metafísica?* Detengámonos en su exposición.

La pregunta original de la metafísica es la pregunta del *ente en cuanto ente*. La expresión *en cuanto ente* pone de manifiesto que no se está aludiendo a *este* o a *este otro* ente en concreto, sino a aquello que hace que *cada ente sea ente*, lo que constituye y determina a todo ente y que, por ende, permite que sea llamado así. De tal forma la pregunta metafísica está orientada a la totalidad de lo ente y no a una especie o género determinado.

Pero la totalidad buscada es inaccesible al conocimiento teórico, ya que éste se mueve necesariamente en el régimen de la determinación, de la definición. Y si bien al conocimiento teórico le es vedada esta totalidad que sólo puede captar en términos universales y abstractos, hay que reconocer, señala Heidegger, que en la totalidad nos encontramos ya siempre:

Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein.⁹

Nos *encontramos* en medio de la totalidad de lo ente, totalidad que es abierta, como atmósfera, ambiente y que no refiere ni se dirige a un aspecto determinado de lo ente. En este sentido, los estados de ánimo abren al ente en su totalidad: es el ente en su totalidad el que se revela anímicamente. El mundo, en la alegría, es abierto como alegre, estoy ya “a una” con el mundo alegremente. La alegría que padezco no está frente a mí, no la veo pasar. Esta totalidad abierta por los estados de ánimo, evidentemente, no implica que tenga carácter determinante o absoluto, por el contrario, en este su carácter no determinante se puede ver una diferencia radical en relación con el conocimiento teórico. Los estados de ánimo están llenos de matices, aristas, facetas, que justamente muestran esta no determinación.

Con el término “encontrarse” que aparece en la cita recién mencionada, se pone de manifiesto que los estados de ánimo nos abordan, no se abordan; es por esto que podemos afirmar que en ellos nos encontramos, estamos. Este modo de “abordaje” marca una diferencia fundamental con el conocimiento teórico: el preguntar teórico es un preguntar *sobre* tal o cual ente. Ese carácter de “sobre tal...”, esto es, de objeto, en el que se expresa ya una distancia, querida y buscada, es lo que no sucede en los estados de ánimo.

A partir del reconocimiento de los estados de ánimo como fenómeno que libra acceso a la totalidad de lo ente en *¿Qué es metafísica?*, se puede observar un recorrido análogo al que nuestro autor lleva a cabo en *Ser y tiempo*. En esta última obra Heidegger reconoce como modo de apertura el encontrarse, y para indicar la estructura del encontrarse se vale del miedo, estado de ánimo impropio, orientado por lo ente. Finalmente llega al análisis de la angustia, considerada como un encontrarse fundamental que prepara el acceso a la segunda sección de *Ser y tiempo* consagrada a la temporalidad. En *¿Qué es metafísica?* el recorrido es el siguiente: se parte de la consideración óntico-ontológica de los estados de ánimo, para pasar a la consideración de lo que será denominado estado de ánimo fundamental, esto es, la angustia, y abandonar definitivamente —en la tercera y última parte del texto— el término “estado de ánimo” y ligar el término “angustia” al término “metafísica”. De tal manera, a lo que se asiste es a la progresiva ontologización de los estados de ánimo.

La angustia, lo ha advertido ya Heidegger desde *Ser y tiempo*, debe distinguirse del miedo. El miedo lo es de algo determinado; en el miedo, el *Dasein* queda prisionero de aquello por lo que siente miedo, pierde la cabeza. La

angustia, en cambio, es radicalmente distinta: no hay tal confusión, sino que está caracterizada por una calma particular, particular porque nada tiene que ver con la seguridad de la familiaridad, de la seguridad del sentirse en casa.

La angustia es siempre angustia *ante...*, pero no ante algo determinado, se trata de la *imposibilidad esencial de determinabilidad*.¹⁰ Por ello en la angustia no soy yo quien se siente extraño, sino que se siente “uno” extraño. Ese “yo” definido, determinado, con el que ópticamente puedo identificarme, se ha perdido, se ha desvanecido, se ha vuelto extraño a tal punto que revela no sólo mi propia extrañeza, sino que en la medida en que el *Dasein* es ser-en-el-mundo, revela la extrañeza total. El carácter anónimo del “se” siente “uno” extraño, alude —por decirlo así— al carácter no humano de la angustia, decimos “no humano” porque en la angustia, lo que en sentido clásico se entiende por “humano”, o por “hombre”, se muestra irrelevante. En efecto, la definición de hombre como animal racional, ante lo que la angustia abre, resulta irrelevante. En la angustia, el papel de la razón queda completamente desplazado. En ésta lo que se revela no es el hombre como sujeto capaz de..., sino como el puro ser ahí, es decir, como pura apertura. Que en la angustia escape lo ente en su totalidad significa que nosotros, los “seres humanos”, escapamos también:

Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Éste es el motivo por el que nosotros mismos —estos existentes seres humanos— nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí.¹¹

Pero, ¿no hemos afirmado que la angustia libra acceso a la totalidad de lo ente? ¿Está afirmando Heidegger, en esta cita, que en la angustia lo ente en su totalidad se escapa? ¿No habría, entonces, que afirmar precisamente que este “escaparse” es lo que se “presenta” como totalidad? En efecto, al venirse abajo todo apoyo, en la angustia, lo que se presenta como totalidad es justamente la no-presencia, el “ningún”, ante el cual nada se puede decir: la angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa, y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo “es”.¹² En la angustia, lo ente ya no dice nada, pero con ello, no se quiere decir que desaparezca y deje así lugar al vacío, sino que la presencia de lo ente se vuelve completamente indiferente, carente de sentido. Esta indiferencia nos acosa, nos 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... “Estamos suspensos” en la angustia.¹³ Esa falta de apoyo, ese “ningún” que nos sobre-

coge, se da precisamente desde lo ente. Sólo que éste se presenta desde su carencia más íntima. Ante este modo de presentarse lo ente, el habla enmudece. Enmudece porque todo decir “es” resulta absolutamente inapropiado. Por ello, una vez pasada la angustia no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era “propriadamente” nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí.¹⁴

Ahora bien, para la ciencia, la nada es “concebida” como la negación de lo ente, sin embargo, esta tesis se muestra, a ojos de nuestro autor, injustificable.¹⁵ De acuerdo con ésta, la nada sería el resultado de la negación, negación que, para poder llevarse a cabo, necesita de la “presentación” o “donación” de la totalidad de lo ente. Pero hemos mencionado ya que para el entendimiento la totalidad sólo puede ser comprendida como lo universal abstracto, y lo universal abstracto no nos es dado. Por lo tanto, en la medida en que la negación es una operación del entendimiento, ¿cómo podría ésta negar la totalidad que no le es dada? La nada no es objeto de captación, sino de afección; por ello a la nada llegamos siempre demasiado tarde, porque nos ha sorprendido ya antes de que podamos llevar a cabo cualquier tipo de enunciado, cualquier tipo de negación. Si la nada nos ha sorprendido ya antes de llevar a cabo cualquier tipo de negación, entonces ¿no habría que afirmar que el origen de la negación es la nada y no a la inversa?¹⁶ Si es esta tesis la que prevalece, entonces queda en cuestión la hegemonía del conocimiento teórico, ya que se “ponen de cabeza” los presupuestos, tanto de la lógica como de la metafísica tradicional. ¿No es justamente la pregunta por la totalidad de lo ente la pregunta de la metafísica? ¿No es, acaso, esta totalidad la que se revela, ya no en el conocimiento teórico, sino a partir de un estado de ánimo? El desplazamiento ha sido radical. Este “descubrimiento” revela una transformación radical de la noción de metafísica.

Además, la nada no puede ser definida como la negación de lo ente en su totalidad, justamente porque, como lo hemos señalado siguiendo al propio Heidegger, la nada aparece “a una” con la totalidad de lo ente: no es lo otro de dicha totalidad. Es precisamente desde la totalidad, y no fuera de ella, que la nada aparece. Se podría decir que la totalidad es la condición *sine qua non* de la nada, y la nada la condición *sine qua non* de la totalidad, por ende, no se trata de negación de la totalidad, porque no es la totalidad como un todo lo que es negado, aniquilado, y a partir de lo cual aparece la nada. En sentido estricto, la nada no puede aparecer fuera de la totalidad ni la totalidad fuera de la nada:

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaríamos demasiado

tarde. La nada ya nos sale antes al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro “a una” con ese ente que se escapa en su totalidad.¹⁷

La nada sale al encuentro “a una” con el ente en su totalidad, pero su salir al encuentro consiste, justamente, en hacerlo como un no salir al “encuentro”; su salir al encuentro consiste en “mostrarse” como aquello que se escapa.

En la angustia, el *Dasein* se dirige al mundo y a lo ente, pero éstos resplandecen en su absoluta insignificancia; en la angustia, el *Dasein* no le da la espalda al mundo y a lo ente, sino que, justamente, en su búsqueda éstos se derrumban. En este sentido se puede afirmar 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 desistimiento.¹⁸

El *Dasein* escapa hacia el mundo, pero el ente, en su determinación, se desploma: ya no es el ente, sino la totalidad del ente la que “comparece”, pero esta totalidad no comparece como presencia, actualidad, permanencia; esta totalidad es lo que es en la medida en que no es algo, en la medida en que no se da, sino que se retrae, desiste. Este retraerse, esta desistencia, este no darse del ente como totalidad presente, permanente y actual, es lo que Heidegger denomina desistencia (*Nichtung*).

Es importante reparar en el “juego” al que se alude con los términos “retroceder ante”, “rechazo” y “remitir”, con los que se intenta definir la esencia de la nada, esto es, el desistimiento. A través de éstos se expresa lo que Heidegger, en el ya citado parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, definió como fenómeno: lo que se oculta y lo que se muestra. Fenómeno no es sólo lo que aparece, sino también la dualidad no separable (y, por lo tanto, imposible de interpretar dialécticamente) entre lo que se oculta: esto es, lo que desiste y lo que se muestra, esto es, lo que podemos denominar apariencia, ente. La inseparabilidad de dicha dualidad, en tanto que dualidad, en tanto que diferencia, pone de manifiesto la imposibilidad de reducir o identificar desistencia con apariencia, o apariencia con desistencia. No hay nunca síntesis. Tampoco se puede afirmar que el ser es lo que aparece; y la nada, su contrario, lo que desiste. El ser es esta misma dualidad: el fenómeno. En sentido estricto, sería más apropiado hablar de fenómeno y no de “ser”, ya que dicho término se encuentra arraigado a las distintas concepciones de la tradición, concepciones que lo han identificado con el ente. Por “ser” habría que entender la dualidad misma: al decir nada se está diciendo ser, pero esto no implica que el ser sea la nada; o la nada, el ser. No hay identificación, se trata de la diferencia misma. En definitiva, resulta fundamental comprender que, para Heidegger,

la cuestión de la nada sirve para desmontar de raíz la comprensión del ser como substancia y hacer manifiesta la comprensión de ser como fenómeno, y de esta manera hacer patente su constitución eminentemente temporal. La cuestión de la nada no debe interpretarse en términos absolutos o al margen de la noción misma de fenómeno; en este sentido, sería equivocado comprender la filosofía heideggeriana como una filosofía “sobre” la nada, así comprendida se cae en el peligro de un reduccionismo que necesariamente nos llevaría a conclusiones absurdas.¹⁹

Hemos dicho que para Heidegger la angustia es un estado de ánimo fundamental y, hasta ahora, podemos afirmar que lo es porque la angustia revela el fundamento, el origen, ése que se ha revelado como nada.²⁰ El carácter fundamental de la angustia consiste, justamente, en su carácter de no fundamento, en el abismo que en ella se hace manifiesto. Sin embargo, aunque la angustia es un estado de ánimo fundamental, despierta en ocasiones *raras*. ¿A qué alude este “despierta en ocasiones *raras*”? La angustia es *rara*, se nos disimula en su originariedad porque cotidianamente el *Dasein* está orientado hacia lo ente que oculta la nada.²¹ La angustia surge en las situaciones más anodinas, no es necesario que la despierte algún acontecimiento extraordinario porque no es causada o provocada por ninguna situación o ente determinados. Podría decirse que la angustia siempre está ya, de manera latente ²²(2002:211-212). Que la angustia sea un estado de ánimo fundamental significa: constituye nuestro propio ser, la angustia es constitutiva. “La angustia es constitutiva” significa: lo que es constitutivo es la nada. Recordemos que la angustia es el modo de acceso a la nada. Pero en la medida en que, fieles al principio fenomenológico, el modo de acceso y lo que en el acceso se muestra es indisociable, al afirmar que la angustia es constitutiva decimos que la nada es constitutiva.

El análisis nos ha conducido, como lo habíamos mencionado, a la progresiva ontologización de los estados de ánimo. Hablar de estado de ánimo fundamental implica, en realidad, abandonar definitivamente cualquier consideración del estado de ánimo vinculada, ya no sólo a la subjetividad, sino también al *Dasein* como el ente hombre. Por ello, a partir de la segunda parte de *¿Qué es metafísica?*,²³ cuando Heidegger comienza a hablar de la angustia como estado de ánimo fundamental, termina por abandonar el término “estado de ánimo” para hablar únicamente de “angustia”. Y ésta, en la medida en que ya no es , “precede” al ente hombre; ya no sólo refiere a él, sino también al *ente en cuanto ente*. Volvemos a repetirlo: que la angustia preceda al hombre y lo constituya, lo que significa en definitiva es que es la nada la que lo precede, y lo que esto quiere decir es que es el propio ser el que está constituido por la ella.

De acuerdo con lo dicho, podemos afirmar que: *Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica.*²⁴ Porque, ¿no es justamente a través de la angustia y la nada que ésta revela que hemos llegado a la pregunta por el ser propia de la metafísica?

Dijimos que en la tercera y última parte del texto *¿Qué es metafísica?* Heidegger abandona el análisis sobre la angustia para finalmente abordar la cuestión de metafísica misma. En ese momento se pregunta, ¿qué es lo que la tradición ha entendido por metafísica?²⁵ Para la tradición, el nombre “metafísica” designa aquello que está más allá del ámbito de lo concreto, del movimiento, de lo contingente. Aquello que da sentido, consistencia, razón de ser a lo que, de suyo, no se podría justificar a sí mismo. La realidad sensible, sujeta al cambio y al movimiento constante, debe su ser a una realidad que, a su vez, no está sujeta a dicha inestabilidad. De lo contrario, la realidad se disolvería en un fluir del que no se podría conocer ni decir nada. Tanto para Platón como para Aristóteles la forma o *eidos* es lo que constituye a cada cosa en su ser. En Platón lo es desde el mundo suprasensible; y en Aristóteles, desde lo ente mismo. Para ambos la posibilidad del conocimiento científico descansa en este principio de permanencia y unidad. Permanencia y unidad son la base sobre la que descansa la metafísica clásica. Se trata del reconocimiento de que en el principio, en el origen, está lo que permanece y, en tanto que permanece, puede ser considerado sujeto o sustrato (*hypokeímenon*) de la realidad.²⁶

Lo que permanece es concebido así como punto de referencia, principio único al que todos los distintos modos de ser hacen referencia. La ontología aristotélica deviene así en analogía.²⁷ A partir de la reflexión sobre el movimiento se reconoce que éste entraña multiplicidad, pero esta multiplicidad se apoya en una unidad de referencia. Esta unidad de referencia a la que todos los sentidos de ser remiten es la *ousia*, sentido fundamental y primero.²⁸ Propósito de la metafísica será describir en qué consiste este sentido fundamental y primero, del que todo lo demás se dice sin decirse ella misma de nada. En su descripción no va la descripción de ente alguno sino de *lo que es en tanto que es*.²⁹ De acuerdo con lo expuesto, estas propiedades que posteriormente serán denominadas trascendentales, parten de la noción de unidad, de la cual se desprende la noción de identidad, esto es, de lo que es lo mismo, lo igual, lo semejante. De este punto de partida se sigue que, de entre todos los principios, el que corona la lógica es el principio de no contradicción.

De tal manera, la metafísica versa sobre el reconocimiento de lo uno sobre lo múltiple. Así, la multiplicidad, la pluralidad, remite a lo uno, a la *ousia*. A ojos de nuestro autor, el problema estará, en que la *ousia*, principio primero, unidad de referencia, justamente perderá su carácter de principio para convertirse en un ente.³⁰

Cuando Heidegger introduce el término “metafísica”, también alude a la constitución misma de *lo que es*. El problema de la metafísica es el ser pero, justamente, el ser es lo que no se puede capturar; si pudiera ser capturado, entonces sería ente. En este sentido, el problema de la metafísica reside en el reconocimiento de lo absolutamente no recuperable porque se trata de aquello que constituye sin aparecer: la nada. El reconocimiento de la nada como origen surge del reconocimiento del ser mismo como diferencia, como permanente juego del aparecer y desistir que constituye el fenómeno. La

absoluta copertenencia entre lo que se oculta y lo que se muestra constituye una dualidad inseparable, lo que esencialmente no se puede resolver, lo que no puede constituir unidad o identidad alguna.

Mientras que la filosofía clásica comprendió el ser como unidad de referencia, la mirada de Heidegger ya no está dirigida a dicha unidad, no podría estarlo si se ha reconocido que el ser, comprendido como fenómeno, entraña diferencia, es diferencia. La no referencia a un principio unívoco, el origen comprendido como diferencia, pone fin a la analogía.

A lo largo de nuestra exposición hemos repetido en varios momentos que corre a cargo de los estados de ánimo la posibilidad de la metafísica. En efecto, corre a cargo de los “estados de ánimo fundamentales” la revelación del ser, pero del ser transido de tiempo, de nada. Resulta evidente que la transformación de la noción de *ser* implica también la transformación de la noción de *metafísica*, pero no sólo porque ésta no está ya vinculada a la noción de ser como presencia, permanencia o actualidad, sino porque la metafísica, en la medida en que tiene acceso al ser a través de un estado de ánimo fundamental no puede comprenderse ya como un saber entre otros, como un saber sobre tal o cual cosa, sino como *el acontecimiento fundamental del Dasein*.³¹ Pero, ¿qué implica que lo sea?, ¿qué es lo que en dicha afirmación se está enfatizando? Que la metafísica debe acceder a lo originario pero, a su vez, y esto es lo fundamental, ella misma brota de la experiencia de lo original que sólo se hace manifiesta a través de un estado de ánimo fundamental. Por ello, Heidegger afirma, se hace necesario “despertar” dicho estado de ánimo. Despertarlo no significa “provocarlo”. De esta manera se pone de manifiesto la naturaleza misma de la filosofía. La filosofía no es un saber “sobre algo”, sino un *encontrarse fundamental* que nos dispone, que nos pone en tono de poder preguntar. Lo que este tono revela es que el *Dasein* es tiempo: el tiempo lo “precede”. Justamente porque lo precede lo hace un ser eminentemente a la intemperie, vulnerable, de ésta su condición surge la disposición fundamental.

De esta manera, la filosofía sólo se puede poner en marcha a partir de la escucha de este estado de ánimo fundamental. Escucharlo significa comprender que no se trata de un sentimiento o de una emoción más entre las otras, sino de aquello que surge y muestra la esencia del hombre, entendido como *Dasein*.

El *Dasein* ha de mantenerse en dicho estado de ánimo, no ha de actuar contra él. Debe colocarse más allá de lo que comúnmente entendemos por acción o pasividad. Esperar. Aunque cabe preguntarse, ¿cuál es el carácter de esta espera? Esperar a que la exigencia extrema sea anunciada al hombre, esto es, que es *Dasein*, apertura, el Ahí del ser. No razón calculadora, no sujeto. La exigencia extrema está en que el hombre sepa quién es. Se trata de un saber que se revela como indeterminación. Como libertad que consiste en aceptar ser lo que se es: posibilidad. Es, justamente, este saber el que compete a los estados de ánimo; es este saber el que les concede tal relevancia y que implica por ello una resignificación radical de lo que la tradición ha entendido por dicho fenómeno.

Notas

¹ El presente artículo forma parte de la investigación realizada para la tesis doctoral titulada *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de M. Heidegger* (UNAM, 2008).

² HEIDEGGER, Martin (2002). *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 58.

³ *Ibidem*, p. 67.

⁴ *Ibidem*, pp. 157-158.

⁵ En un primer momento, cuando Heidegger introduce la cuestión de la apertura, señala como modos en los que ésta se realiza el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla*. Sin embargo, en la segunda sección de *Ser y tiempo*, al exponer la temporalidad de la apertura, en general menciona, en el siguiente orden, el *comprender*, el *encontrarse*, la *caída* y el *habla*. Esta distinta consideración de los modos de apertura merece una interpretación y una consideración detallada que explique este cambio con respecto a la primera sección. Aunque esta cuestión excede los límites del presente artículo, nos parece interesante señalarla.

⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁷ Cf. *Ibidem*: Ciertamente es esencial a todo encontrarse abrir siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, ser-en, sí-mismo). Pero sólo la angustia aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra. (pp. 212-213) (Traducción modificada).

⁸ LEYTE, Arturo (2005): *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, p. 123.

⁹ HEIDEGGER, Martin (2003). *¿Qué es metafísica?*, Helena Cortés y Arturo Leyte (trds.). Madrid: Alianza Editorial, p. 23.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*, p. 27.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28 y también Cf. *ST*, p. 209.

¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 18-22.

¹⁶ *Ibidem*, p. 97.

¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 101.

¹⁹ Me estoy refiriendo a algunas críticas que, además de afirmar que la nada es impensable, también suelen saldar dicha cuestión afirmando algo así como, si de lo que se trata es de la nada, entonces, ¿qué sentido tiene la propuesta heideggeriana? A mi parecer dichas posturas suponen un profundo desconocimiento del pensar de Heidegger, y plantean una simplificación burda que, en efecto, hace pensar que lo dicho por Heidegger puede caer en el absurdo.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, Gred Ibscher Roth. México: Fondo de cultura Económica, p. 199: La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible –y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia– si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. Este asomarse-a-la-nada no es un intento casual y arbitrario de “pensar” la nada, sino un gestarse que está en la base de todo encontrarse en medio del ente ya ante los ojos y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del ser-ahí.

²¹ El estar orientado cotidianamente por lo ente se expresa en el fenómeno de la *caída*: Este término 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 en lo público del uno [...] (Cf. *ST*, p. 198). La angustia arrebatada al *Dasein* de este estado de “absorción” de tal manera que su estar ocupado con los entes se desploma revelándose como carente de toda significatividad. Por ello, en *KMP*, Heidegger afirma: “La ‘angustia’ entendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la ‘cura’ la banalidad de una existencia categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existenciario fundamental y determina así la finitud en el ser-ahí no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente”. (Cf. *ST*, p. 200).

²² Cf. *ST*, pp. 211-212.

²³ Cf. *QM*, pp. 29-35.

²⁴ *Idem*.

²⁵ El libro de J. F. COURTINE (2005), *Inventio analogiae, métaphysique et ontothéologie*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, resulta una excelente revisión del significado del término “metafísica”, tanto en la interpretación heideggeriana como en el horizonte del propio Aristóteles, y posteriormente de la Escolástica, pp. 83-99.

²⁶ Sobre la noción de *ousia* como sujeto Cf. *Met*, VII 3, 1028b35: “La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro; en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero”. Y, además, en 1028a25: “[...] Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de ‘lo bueno’ y ‘lo que está sentado’”.

²⁷ *Met*, IV 2, 1003a30: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino

que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de otro porque ésta se da en ello [...] así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [...]

²⁸ *Met*, VII 1, 1028a30: “Pero ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una [de las demás] está incluida necesariamente la de entidad) [...]”

²⁹ *Met*, IV 1, 1003a20: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen.”

³⁰ De esta consideración, en realidad sólo se sigue un paso para la consideración de la metafísica como ontoteología. La ciencia que se ocupa del *ser en cuanto ser*, se debe de ocupar del *ser primero*. Este *ser primero*, a ojos de Heidegger, pierde su carácter de principio y deviene, así, el *ente divino*. En el primer capítulo de su libro *Inventio analogiae, métaphysique et ontothéologie*, J. F. Courtine, lleva a cabo un análisis profundo y riguroso sobre la relación de metafísica y ontoteología. (Cf. pp. 45-82).

³¹ QM, p. 42.

Recepción del artículo: 12 de Agosto de 2008

Aceptación del artículo: 28 de octubre de 2008

Abreviaturas y Referencias bibliográficas:

GA: *Gesamtausgabe*: Obras completas de Martin Heidegger.

LEYTE, Arturo (2005): *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

KPM: HEIDEGGER, Martin (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, Gred Ibscher Roth (trad.). México: Fondo de Cultura Económica (*Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3).

QM: HEIDEGGER, Martin (2003). *¿Qué es metafísica?*, Helena Cortés y Arturo Leyte (trds.). Madrid: Alianza Editorial (*Was ist Metaphysik?* GA 9).

ST: HEIDEGGER, Martin (2002). *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria (*Sein und Zeit*, GA 2).