



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Escuela de Postgrado**  
**Departamento de Filosofía**

**APROXIMACIONES A LA DISPOSICIÓN AFECTIVA EN EL  
PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica

**Alumno:**

**Raúl Madrid Meneses**

**Profesor Patrocinante:**

**Sr. Jorge Acevedo Guerra**

**Santiago de Chile,**

**Octubre de 2008**

**A mi tía, Angeline Madrid D.  
Sea este trabajo un pequeño estímulo en su lucha.**

## AGRADECIMIENTOS

Al concluir ciertas etapas o metas propuestas, miramos hacia atrás para ver el camino que hemos recorrido. En ese momento volvemos a recordar las dificultades y los pequeños logros que se fueron conquistando a medida que se avanzaba. Es este mismo recuerdo quien nos vuelve a presentar a todos aquellos que nos acompañaron por las distintas sendas, ya sea brindándonos su ayuda cuando nos fue necesaria o, simplemente, siendo compañeros de camino.

Sea este el lugar donde quede materializada algo de mi gratitud con ellos.

Agradezco, en primer lugar, la compañía e incondicional ayuda de mi familia. A mi madre Cristina Meneses V., a mi padre Raúl Madrid D., y a mis hermanos Patricio y Darío. Sin ellos nada me es posible.

Agradezco también a quien ha guiado y acicateado, cuando ha sido necesario, con gran paciencia los pasos aquí dados, mi profesor guía Jorge Acevedo G.

También expreso mis agradecimientos al profesor Cristóbal Holzapfel O., quien a través de sus cursos me introdujo y ayudó en este recorrido; además de acceder incondicionalmente a informar el presente trabajo.

A los profesores y amigos Miguel Castillo D. (G.A.) y Roberto Quiroz P. (P.A.), les expreso mi enorme gratitud por su gran ayuda académica y por su gran amistad.

Tampoco puedo dejar de darle las gracias a mis amigos Hernán y Sandra por su confianza, apoyo y compañía en la cercanía y en la distancia.

A Juan Ignacio Rodríguez y a Daniel Herrera agradezco enormemente su ayuda en la UNAB.

No puedo dejar fuera de estos agradecimientos a Juan Aravena y a Carlos Zuleta, mis amigos, quienes me han acompañado tanto en las horas más oscuras, como en las más luminosas.

Y, finalmente, agradezco a Poly. Mi amiga, pareja, fuente y compañera de vida.

# TABLA DE CONTENIDOS

*Página*

## **I-El Dasein y sus sentimientos**

1- Los sentimientos en el hombre (a modo de introducción).....	6
2- Afecto, pasión y sentimiento.....	11
3- La disposición afectiva, constituyente existencial fundamental del Dasein.....	18
3.1- La pregunta fundamental de Heidegger en <i>Ser y Tiempo</i> .....	18
3.2- El papel del hombre en relación a la pregunta fundamental.....	19
3.3- Preeminencias del Dasein en relación a los otros entes.....	20
3.4- ¿Por qué <i>Dasein</i> para referirse al hombre? Caracteres de este ente.....	22
3.5- Análisis del Dasein en su <i>cotidianidad mediana</i> .....	25
3.6- Delimitación de la analítica del Dasein.....	27
3.7- El estar-en como tal del estar-en-el-mundo.....	29
3.8- El conocimiento y el estar-en.....	34
3.9- El Dasein y su Ahí (Da).....	40

## **II- Caracterización de la disposición afectiva**

1- Carácter y estructura de la disposición afectiva.....	42
2- Temporeidad y disposición afectiva.....	48
2.1- La temporeidad ( <i>Zeitlichkeit</i> ).....	48
2.2- La disposición afectiva y su temporeidad.....	53

## **III- El miedo y la angustia, modos del encontrarse o de la disposición afectiva**

1- El carácter de “fundamental” .....	56
---------------------------------------	----

2- El miedo (die Furcht).....	58
3- La angustia (die Angst).....	63
<b>Consideraciones finales.....</b>	<b>77</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>79</b>

# I- EL DASEIN Y SUS SENTIMIENTOS

## 1- Los sentimientos en el hombre (a modo de introducción)

A lo largo de nuestra vida podemos constatar, como algo común y corriente, el hecho de que poseemos sentimientos. Éstos son diversos y de mayor o menor intensidad. Nos acompañan desde nuestra infancia hasta nuestra vejez. Pertenecen a nuestra naturaleza. Y, si nos detenemos un poco más en ellos, decimos que pueden determinar nuestra relación con las cosas, con nosotros mismos y con los otros hombres. Nuestra relación con el mundo. Pero, ¿de qué manera ocurre esto?, ¿qué importancia real tiene esto para el análisis del Hombre?, ¿qué importancia tienen los sentimientos en relación a la filosofía, al pensamiento?

Podemos afirmar que comúnmente el hombre se encuentra de tal o cual manera respecto de sí mismo como del mundo que lo rodea y del cual él mismo forma parte. Esto se ve claramente reflejado en el habla corriente a través de preguntas comunes como: ¿cómo estás?, ¿cómo te encuentras?, ¿cómo te sientes? Aún cuando éstas hayan perdido ya toda significación y no sean más que un signo de buena educación entre dos interlocutores. Es esta misma pérdida de significación la que nos lleva a responder de manera común y sin demora con una palabra que permitirá sólo la continuidad de la conversación: “bien”. Sin embargo, esta respuesta muchas veces no expresa aquel estado en el cual nos encontramos realmente; es decir, el modo que nos dispone, ya sea de una manera o de otra, con el mundo.

En todo momento nos encontramos de algún modo, ya sea de un modo placentero o desagradable o, incluso, de un modo confuso. Así, por ejemplo: nos encontramos de un modo placentero al escuchar una melodía que nos gusta o al ver cómo un niño se divierte en el parque jugando con sus padres durante una tarde de primavera; o nos encontramos de una manera desagradable luego de presenciar o ser parte de una discusión; o nos encontramos de un modo confuso cuando por diferentes circunstancias no dejan de pasar por nosotros diferentes estados, ya sean *positivos* o *negativos*, sin que podamos quedarnos en ninguno de ellos, por lo cual nos sentimos de una manera confusa o, como normalmente decimos, de una manera “rara”.

Así pues, somos constantemente “movidos” por aquello que en muchas ocasiones no podemos explicar, pero que, como comúnmente decimos, *sentimos*. De

este modo llamamos a eso, en nuestro decir cotidiano: afectos, pasiones, estados de ánimo, temples, temples anímicos, o, simplemente, sentimientos. Esto lo hacemos sin detenernos a pensar que entre ellos pueden existir diferencias, más allá de su carácter *positivo* o *negativo*.

Ahora bien, si le prestamos un poco más de atención a estos sentimientos podemos hacer ciertas distinciones básicas en relación a los grados o niveles de importancia que pueden tener ellos en nosotros de acuerdo a la intensidad con la que se nos manifiestan. Así, por ejemplo, nos damos cuenta de que no es lo mismo la alegría o la sensación placentera a que estamos expuestos cuando saboreamos un rico chocolate o cuando nos causa gracia un chiste de un amigo, al sentimiento que experimentamos cuando amamos o somos amados, o cuando nos embarga la alegría por la vida; tampoco parece ser lo mismo la tristeza que siente un hombre al no recibir una llamada que esperaba, a la tristeza que experimenta cuando le toca vivir la muerte de uno de sus seres queridos. Claramente en estos ejemplos que hemos presentado hay una diferencia notable, para cualquiera de nosotros, entre los primeros y los segundos. Decimos que, obviamente, los ejemplos que dimos en segundo lugar son sentimientos más importantes que los que dimos en primer lugar, ya sea porque consideramos que los segundos son más profundos, o porque ellos perduran más en nuestro corazón, o porque tienen mayor fuerza que los primeros, etc.. En resumen, sea cual sea la explicación que comúnmente damos, distinguimos una diferencia entre sentimientos. Distinguimos una diferencia entre el “encontrarse bien” producto de algo *simple* (como puede ser una buena situación económica), y el “encontrarse bien” producto de algo *más complejo* (como puede ser la alegría por la vida).

Ahora bien, dejando de lado por un momento esta diferencia, si todos podemos responder a la pregunta “¿cómo te encuentras?”, o al menos sabemos que podemos tratar de dar una respuesta, en la medida en que nuestro lenguaje (ya sea lenguaje oral, escrito, gestual o corporal) nos permita comunicarlo, a esta pregunta, entonces *sabemos* que siempre “estamos o nos encontramos de algún modo”, y que estos estados determinan de una manera u otra el modo como nosotros nos dirigimos a los demás, a las demás cosas y a nosotros mismos, como, a su vez, el modo en que ellos se presentan a nosotros, ya sea abriéndonos e iluminándonos el mundo o cerrándonos y tendiendo un velo oscuro ante nosotros. Y, más aún, sabemos que aunque mucho nos digan que dos más dos es siempre igual a cuatro, sin importar si uno está alegre, enamorado,

deprimido, o iracundo; aún así, eso que nos sucede no podemos ignorarlo y considerarlo como nada.

No obstante lo anterior, que nos rehusemos a considerarlos una nada no hace de estos llamados sentimientos algo importante en el ámbito del saber, de la filosofía, del pensamiento. De hecho, podríamos decir que la clásica determinación del hombre como un animal racional deja de lado e incluso se opone, al carácter afectivo o sentimental que lo conforma, puesto que se considera que los sentimientos poco o nada tienen que ver con la razón, con el conocimiento, con el saber, con la Ciencia.

Sin embargo, a la mirada de otros hombres los sentimientos juegan un papel importante y esencial en él (en el hombre), como es el caso radical de Miguel de Unamuno, quien nos dice:

“El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado”<sup>1</sup>

No la racionalidad, nos dice Unamuno, sino su afectividad es lo que debiera ser el rasgo esencial que distingue a este animal llamado hombre de todos los otros. Es decir, los sentimientos para él están lejos de ser una nada o algo sin importancia.

Por otro lado, se nos presenta el pensamiento de Martin Heidegger quien ya en su obra *Ser y Tiempo* (1927), nos pone de manifiesto la importancia que tienen los sentimientos o estados anímicos en y para el hombre.

En dicha obra se da a la tarea de responder a la pregunta fundamental de la filosofía: ¿qué es el ser?; es decir, se busca dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser, pero para dar respuesta a esta pregunta es necesario antes hacer una analítica existencial del ente que él denomina *Dasein*, es decir, del hombre. Este análisis del *Dasein*, corresponde a la primera sección de la primera parte de dicha obra, y no es igual a otras investigaciones que parecen ser paralelas como lo son las de la psicología, las de la antropología y las de la biología, puesto que “la analítica existencial del *Dasein*

---

<sup>1</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Sarpe, Madrid 1984, Traducción de J. C. García Borrón, p. 27



está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología”<sup>2</sup>, en cuanto estas últimas no logran tocar el verdadero problema, el de la pregunta ontológica fundamental, que sí es abordado por la analítica existencial del Dasein, y que es necesario para que estas disciplinas puedan llevar a cabo aquello a lo que aspiran.

Dicho análisis develará las estructuras existenciales fundamentales que son propias del Dasein. Es aquí donde se pone de manifiesto que aquello que a nivel *ontológico existencial* denominamos disposición afectiva o encontrarse (Befindlichkeit) y que a nivel óntico existencial conocemos como estado de ánimo (Stimmung), temple anímico (Gestimmtsein) o, simplemente, como sentimiento (Gefühl), no es meramente una “nada”, sino que es, junto con el comprender (Verstehen) y el habla o discurso (Rede), uno de los tres modos de aperturidad (Erschlossenheit) del Dasein. Y por aperturidad entendemos el modo fundamental como el Dasein es su Ahí (como el Dasein es su Da), es decir, por el cual él se abre y se descubre el mundo y, a su vez, el mundo se abre y se descubre ante él. De ahí que la verdad esté íntimamente ligada con la aperturidad e incluso se pueda llegar a afirmar que es en la aperturidad del Dasein donde el fenómeno de la verdad alcanza su sentido más originario, ya que *con* ella y *por* ella tiene lugar el ser-descubridor del Dasein y el estar al descubierto de los entes intramundanos.

Como podemos apreciar de manera rápida, los estados anímicos, temples, sentimientos o disposiciones afectivas tienen un carácter de suma importancia en el hombre.

De ahí, entonces, que cuando se disponga a abordar la pregunta por la filosofía misma no pueda despreciarlos o soslayarlos. Nos dice Heidegger en su conferencia “¿Qué es eso de filosofía?” citando una frase del *Dostoiewski* de André Gide, en la cual se expone la postura del *buen pensar*:

“‘Con hermosos sentimientos se hace mala literatura’, ‘*C’est avec les beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature*’. Esta frase de André Gide no vale sólo para la literatura; vale todavía más para la filosofía. Los sentimientos no pertenecen a la filosofía; ni siquiera los más bellos. Los sentimientos, se dice, son algo irracional. La filosofía, en cambio, no sólo es algo racional, sino la verdadera administradora de la *ratio*”

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., p. 70. (de aquí en adelante ésta será la traducción utilizada de dicha obra, a menos que se indique lo contrario)

Sin embargo, esta postura está lejos de ser la que identifica al mismo Heidegger. A diferencia de lo que se expresa en esa frase, Heidegger considera que los afectos, pasiones o sentimientos, propios del hombre, propios del Dasein, es decir, del ente que tiene preeminencia ante todos los otros entes puesto que éste se juega su ser a través de su comprensión, son absolutamente necesarios y relevantes a la hora de hablar de filosofía, puesto que es en ellos donde reside la aperturidad del mundo para con el hombre o su absoluta cerrazón.

Por lo demás, aludiendo a la importancia del tema en la filosofía nos dice: “Bajo el nombre de “afectos” y “sentimientos”, estos fenómenos son ópticamente conocidos desde antaño, y han sido tratados desde siempre por la filosofía. (...) Aristóteles investiga los *πάθη* en el segundo libro de su *Retórica*. (...), la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. (...) Es conocida la manera como la interpretación de los afectos se prolonga en la Stoa, como asimismo su transmisión a la Edad Moderna por medio de la transmisión de la teología patristica y escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia delante digno de mención después de Aristóteles”<sup>3</sup>

De ahí entonces que ellos (afectos, pasiones o sentimientos) no sean una nada, sino que es gracias a ellos, a través de ellos, que el hombre puede llegar a ganar su humanidad.

De este modo, los sentimientos o disposiciones afectivas juegan un papel esencial en el hombre, y sobre todo en la filosofía, de la cual no pueden ser desterrados.

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de la presencia e importancia de los sentimientos en nuestra vida cotidiana y hemos dado los primeros pasos en el estudio de éstos resaltando la importancia que tienen dentro del pensamiento de Martin Heidegger. Sin embargo, si deseamos continuar dicho estudio se nos hace preciso realizar ciertas precisiones o distinciones. El análisis del fenómeno que hasta ahora hemos denominado de manera indiferente como afectos, pasiones, temples, disposiciones afectivas, o sentimientos deberá tender cada vez más a abandonar el ámbito *óptico existivo* para posicionarse en el ámbito *ontológico existencial*.

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, pp. 162-163.

Sin embargo, recordemos, una vez más que dicho análisis se funda en la analítica existencial del Dasein desarrollada por Heidegger y que, por lo tanto:

“no se trata aquí de psicología, ni siquiera de una psicología cimentada en la fisiología y la biología, sino de modos fundamentales en los que descansa el ser-ahí humano (das menschliche Dasein), de cómo el hombre arrostra el «ahí» («Da»), la apertura y el ocultamiento del ente en los que está.”<sup>4</sup>.

De este modo, el análisis existencial de aquello que en el plano *óntico* denominamos estado de ánimo, temple anímico o, simplemente, sentimiento se pondrá a la base de toda psicología de los estados de ánimo. En tanto dicho análisis se enmarca dentro del proyecto de dar respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía.

Por lo pronto, fijemos nuestra atención en las distinciones que es preciso hacer cuando hablamos de sentimientos, afectos o pasiones.

## **2- Afecto, Pasión y Sentimiento**

Aquellos fenómenos que comúnmente llamamos afectos, pasiones o sentimientos, están lejos de ser una nada para el hombre en su vida diaria o en un plano más trascendental. Por lo mismo, se hace necesario un primer análisis que nos permita empezar distinguiendo si existen diferencias entre ellos.

Recordemos que anteriormente ya pasamos revista a la indiferente denominación de aquellos estados en los que nos encontramos; denominación que, como dijimos, suele transitar sin mucho detenimiento entre afectos, pasiones, sentimientos, estados de ánimo, o temples. También debemos recordar que a pesar del uso indistinto de aquellas denominaciones, comúnmente nos es posible hacer una distinción entre esos *estados*. Pues bien, ahora trataremos de dejar caracterizados y, por lo tanto, diferenciados a los afectos, a las pasiones, y a los sentimientos.

Martin Heidegger hace una distinción bastante aclaratoria entre lo que es un afecto (Affekt), lo que es una pasión (Leidenschaft), y lo que es un sentimiento (Gefühl), a través de una caracterización y ejemplificación de cada uno de estos tres

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tomo I; Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, traducción de Juan Luis Vermal, p. 53. En alemán he tenido a la vista el volumen 6.1 de la *Edición Integral (Gesamtausgabe)* de las obras de Martin Heidegger publicadas por la editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, el cual recoge el primer volumen del *Nietzsche (Nietzsche, Erster Band)*. Página 41.

modos. Esto lo hace en el marco de sus cursos dictados entre 1936 y 1940 en la Universidad de Friburgo y de investigaciones que se extienden hasta el año 1946 acerca del pensador alemán Friedrich Nietzsche, y que luego publica bajo el título *Nietzsche*. Específicamente, en la primera parte del primer volumen de la obra ya mencionada, parte que lleva por título: “La voluntad de poder como arte”; Heidegger hace la, ya antes anunciada, caracterización de los afectos, las pasiones y los sentimientos bajo el *subtema* “La voluntad como afecto, pasión y sentimiento”, con el fin de aclarar la afirmación nietzscheana de que todos los afectos son configuraciones de la voluntad de poder, siendo la voluntad de poder el sentimiento originario.<sup>5</sup>

A fin de facilitar el análisis de estos fenómenos es que Heidegger nos da como ejemplo de un afecto a la ira, y como ejemplo de una pasión al odio, y mantiene, por el momento, la denominación común que ambos tienen simplemente como sentimientos.

De este modo, si Heidegger nos dice que la ira es un afecto, entonces algo nos pueden decir las expresiones que solemos utilizar cuando se presenta este afecto, ya sea en nosotros o en otras personas. Así, por ejemplo, decimos que tal o cual persona “actuó llevado por la ira”, o que “estaba fuera de sí en ese momento”, o que “la ira lo cegó”, o que “no pudo controlarse producto de la ira”, etc. De ahí, entonces, que al afecto podamos distinguirlo, como su nombre ya nos lo dice, como algo que nos afecta, es decir, que nos asalta; es algo que cae sobre nosotros de manera repentina y fugaz, excitándonos y cegándonos. Tal es la excitación que nos produce, que nos lleva más allá de nosotros mismos, eso sí que sin que podamos ser dueños de nosotros mismos. O sea, el afecto, y en este caso la ira, cae sobre nosotros de modo repentino, excitándonos sobremanera, lo cual nos mueve de manera ciega y fugaz (sin darnos tiempo a la meditación), y que, por lo tanto, tan rápido como cayó sobre nosotros, así también nos suele abandonar. Es una especie de explosión.

Del mismo modo que el afecto, la pasión, por su parte, ejemplificada por el odio también nos asalta, es decir que su presencia en nosotros no pasa por una decisión. En este punto afecto y pasión coinciden; sin embargo, ya antes habíamos reparado en una diferencia entre sentimientos. Conforme a esto, entonces, debemos decir que si bien es cierto que el odio, al igual que la ira, nos asalta, también lo es que este asalto es diferente. Esto se debe a que para que el odio nos pueda asaltar en algún momento antes

---

<sup>5</sup> Para efectos del presente trabajo, nos centraremos en la ya mencionada caracterización, dejando a un lado su relación con la voluntad de poder.

ya debe haber madurado en nosotros, se debe haber ido alimentando en nuestro *interior*, cosa que no ocurre en el caso de la ira.

Queda, de este modo, al descubierto una diferencia esencial entre afecto y pasión, ya que mientras la pasión sería un estado duradero (necesita madurar en nosotros), el afecto, como ya antes dijimos, es repentino y fugaz (el afecto nos abandona igual de rápido que como nos asalta). Otro punto en el cual el afecto y la pasión difieren es en su capacidad para dejar lugar a la reflexión, ya que mientras el afecto es una explosión que nos enceguece anulando nuestra capacidad de meditar, la pasión es clarividente debido a que en ella se potencia la meditación y la reflexión: “El que odia potencia la meditación y la reflexión hasta el extremo de la astuta malevolencia.”<sup>6</sup>. Además, así como el afecto se abría y extendía ampliamente sacándonos más allá de nosotros, fuera de nosotros; también la pasión abre y extiende ampliamente cuando persigue su objeto, pero, a diferencia del afecto, este extenderse no nos saca fuera de nosotros, sino que recoge nuestro ser en su fundamento propio. De este modo, “La pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos”<sup>7</sup>.

En resumen, podemos decir con Heidegger:

<u>Afecto</u>	<u>Pasión</u>
-Nos asalta	-Nos asalta
-Repentino y fugaz	-Duradera
-Excitante y ciego (se pierde la capacidad de meditar)	-Clarividente (se potencia la meditación y reflexión)
-Nos saca más allá de nosotros abriéndose y extendiéndose ampliamente (fuera de nosotros)	-Nos lleva más allá de nosotros extendiéndose a modo de recoger nuestro ser en su fundamento y, al mismo tiempo, se extiende hacia la amplitud del ente.

Por otro lado, tanto a los afectos como a las pasiones solemos reunirlos bajo un solo nombre; este nombre que le damos es el de “sentimientos” o, incluso, de “sensaciones”. Por lo que cabe preguntarse si la esencia de los que aquí se han llamado

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tomo I; Ed. citada, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

afectos y pasiones deja ver entre sí una conexión esencial originaria en la esencia de aquello que reúne a ambos bajo su nombre, es decir, en la esencia del sentimiento.

De ahí, entonces, que Heidegger nos diga:

“Un sentimiento es el modo en que nos encontramos en nuestra referencia al ente y, con ello, al mismo tiempo en la referencia a nosotros mismos; el modo en que estamos templados tanto respecto del ente que no somos como respecto del ente que somos nosotros mismos. En el sentimiento se abre y se mantiene abierto el estado en el que en cada caso estamos, al mismo tiempo, respecto de las cosas, de nosotros mismos y de los seres humanos que nos rodean. El sentimiento es él mismo ese estado abierto a sí en el que se sostiene nuestra existencia. el hombre no es un ser pensante que además quiere, pensar y querer al que se agregarían por otra parte los sentimientos, ya sea para embellecerlos o para afearlos, sino que el estado del sentimiento es lo originario, aunque de modo tal que de ello también forman parte el pensar y el querer. Lo que ahora es importante es simplemente ver que el sentimiento tiene el carácter de abrir y mantener abierto, y por ello también, según el modo del caso, el de cerrar.”<sup>8</sup>

Según esto, el sentimiento es aquel estado en el que estamos siempre y, por ende, es el modo en el que estamos constantemente en referencia al ente, tanto al que no somos nosotros mismos, como al que somos. Es el modo como estamos y nos encontramos en el mundo. De ahí desprendemos su carácter aperiente o de cerrazón; es decir, que él sea quien nos abre y nos mantenga abiertos, o quien nos cierra.

Para continuar con nuestros ejemplos de afecto y pasión que Heidegger nos había dado anteriormente, podríamos decir que aquel que es afectado por la ira (afecto) *se cierra a todo*, o quizá podríamos decir que *todo se le cierra*, en ese momento no ve nada ni escucha nada, su cuerpo parece no reaccionar. Por otro lado, a aquel que aloja el odio (pasión) se le *abre un mundo* potenciado por la meditación y la reflexión a través del tiempo (aún cuando esta pasión en particular que hemos tomado de ejemplo no tenga una finalidad muy loable<sup>9</sup>), además pareciera ser que su cuerpo tiene una especie de disposición especial para las sensaciones que ayudan a fomentar este odio, con lo cual podría decirse que no sólo es el mundo quien se abre o se dispone de esa manera

---

<sup>8</sup> Ibíd. p. 59.

<sup>9</sup> Cabe notar que así como la ira y el odio han sido utilizados como ejemplos por Heidegger para ilustrar el análisis de afectos y pasiones, también pueden utilizarse otros de que gocen de un carácter más positivo como la alegría del enamoramiento (afecto) y el amor (pasión), que también él mismo se encarga de mencionar.

hacia él, sino que también es él (el que odia en este caso) quien *se abre o dispone al mundo* del cual forma parte.

Se desprenden de lo anteriormente dicho las siguientes interrogantes: cuando hablamos de sentimientos ¿hablamos sólo de algo “interior”? ¿de algo que escapa al mero cuerpo?, ¿Debemos separar nuestros estados corporales de nuestros sentimientos?. El mismo Heidegger es quien responde: “no debemos separarlos [a los sentimientos de los estados corporales] como si en la planta baja habitara un estado corporal y en la planta superior el sentimiento. El sentimiento, en cuanto sentirse, es precisamente el modo en que somos corporales..... No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia.”<sup>10</sup>.

Además, “el sentimiento no es algo que se desenvuelva sólo en el «interior», sino que es el modo fundamental de nuestro existir en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos hacia el ente en su totalidad, que nos afecta o nos deja de afectar de tal o cual manera. El temple de ánimo {Stimmung} no es nunca un mero estar templado {Gestimmtsein} en un interior cerrado sobre sí, sino que es primariamente un dejarse templar [Stimmen] y determinar [Bestimmen] de tal o cual manera en el temple de ánimo [Stimmung]. El temple de ánimo {Stimmung} es precisamente el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así estamos esencialmente y siempre.”<sup>11</sup>. Y, por último, “Todo sentimiento {Gefühl} es un vivir corporalmente templado {gestimmtes Leiben} de tal o cual manera, un temple de ánimo que vive corporalmente {leibende Stimmung} de tal o cual manera.”<sup>12</sup>

Hasta aquí, hemos hablado de sentimiento y temple de ánimo por igual. Pero no nos hemos detenido a pensar en qué reside esta aparente igualdad de palabras: sentimiento (Gefühl) y temple o temple de ánimo, traducción de la alemana *Stimmung*. Esta palabra adquiere una gran cantidad de formas en el pensamiento de Heidegger, en el cual podemos llegar a encontrar verdaderos juegos de palabras, tal como en las citas del párrafo anterior se deja ver. La pregunta, por lo tanto, es ¿cómo entender lo que se quiere decir con esta palabra (Stimmung)?

---

<sup>10</sup> Ibíd. p. 102.

<sup>11</sup> Ibíd. p. 103; Ed. Al. P. 100. Los paréntesis en llave, {}, han sido agregados por mí para hacer más patente el “juego” que es llevado a cabo con la palabra alemana *Stimmung* y sus derivados.

<sup>12</sup> Ibíd.

Con el fin de poder entender qué se quiere decir con esta palabra y sus posteriores derivados o compuestos es que vamos a realizar un ejercicio bien básico, aunque no por eso menos útil. Primero vamos a recurrir a la traducción de esta palabra y algunas otras emparentadas viendo la relación que existe entre ellas, para luego tratar de adentrarnos en el sentido en que Heidegger las utiliza.

La traducción de estas palabras<sup>13</sup>, vistas en un diccionario común de español-alemán, alemán-español<sup>14</sup> es:

bestimmen: (verbo) determinar, decidir, definir, clasificar, fijar, señalar, estipular, destinar, designar, disponer, mandar, etc.

bestimmt: (adjetivo) determinado, cierto, seguro, categórico, terminante, etc.

Die Bestimmung: (sustantivo) destino, prescripción, determinación, fijación, designación, disposición, etc.

stimmen: (verbo) afinar, acordar, concordar, templar; ser cierto, ser exacto, etc.

Die Stimme: (sustantivo) voz, voto.

Die Stimmung: (sustantivo) afinación, disposición, humor, estado de ánimo, temple, ambiente, atmósfera, tendencia, etc.

stimmt!: (expresión) ¡cierto!, ¡seguro!, ¡de acuerdo!, ¡exacto!, ¡eso es!, etc.

Y el prefijo be- , que modifica en una forma determinada la significación de la palabra base, tiene una correspondencia aproximada en español a “proveer de”.

A primera vista podemos darnos cuenta que estas palabras nos hablan de algo que es determinado, que decide, que señala o manda, podríamos decir que de una manera segura y categórica. Pero esta determinación o mandato tiene que ver con un afinar, o sea podríamos decir que se nos habla de algo que se determina en forma de un afinar, un acordar. Tiene que ver también con un estado de ánimo; se podría decir un estado de ánimo que tiene las características de un acuerdo.

---

<sup>13</sup> Estas palabras son sólo algunas de las formas que podemos encontrar, ya que en Heidegger también encontramos otras como: Gestimmtsein, Ungestimmtheit, Verstimmung, Gestimmtheit, Bestimmtheit, Gegenstimmung, Grundstimmung, etc.

<sup>14</sup> *Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch* (Teil I: Spanisch-Deutsch, Teil II: Deutsch-Spanisch) von Prof. Enrique Alvarez-Prada, Neubearbeitung Gisela Haberkamp de Antón, Langenscheidt Verlag, Berlin und München, 1971,(1998).



Si bien es cierto que luego de ver las diferentes traducciones de estas palabras se nos aclara algo de lo que Heidegger nos quiere decir con ellas, aún no llegamos a ver con claridad su significado, por lo cual revisaremos un poco más y trataremos de ver qué es lo que nos dicen a nosotros algunas de estas palabras. Para esto, pondremos especial atención en las palabras que a nuestro entender son las principales, en tanto conforman a todas las otras: *stimmen* y *Stimmung*.

Los verbos acordar y afinar por los cuales se traduce la palabra *stimmen*, nos hablan primero de una acción, una acción en la cual se produce una armonía (acuerdo), pero esta armonía debe ser en relación con algo; se acuerda con relación a algo, de igual manera como cuando el violinista acuerda o afina su violín conforme a la nota que él desea interpretar. En este acordar se ve la unión de algo, es la acción de unión, por lo tanto, se expresa una unidad. Pero, en este caso, no hablamos de una unidad unilateral como sería un acoplarse a algo, sino que es una unión bilateral o quizás multilateral, como un fundirse de algo, como un armonizar con... .

Por otro lado, el sustantivo que corresponde con el verbo anterior (*stimmen* > *die Stimmung*) es traducido por: temple, disposición y estado de ánimo, principalmente. Estas palabras nos hablan quizás de un sentimiento, de una sensación, de un estado particular de sentimiento, como podrían ser la tristeza, la alegría, la angustia, etc. Es un estado en el cual nos encontramos más sensibles o abiertos a recibir ciertos estímulos, como ocurre, por ejemplo, cuando nos encontramos en un estado de tristeza, en tanto estamos más abierto o perceptivos hacia sucesos, hechos o estímulos que en un estado “normal” nos pasan desapercibidos. Los diferentes estados de ánimo nos hacen exaltar o nos ponen de manifiesto cosas que “normalmente” nos pasan desapercibidas, nos hacen fijar la vista o acordar la vista, y no sólo la vista, hacia lo que normalmente nos resulta pequeño o insignificante.

En este sentido, sentimiento (*Gefühl*) y temple (*Stimmung*) pueden ser considerados lo mismo, en tanto con ambos se quiere significar ese estado de aperturidad o cerrazón hacia el mundo en el que estamos y hacia nosotros mismos, y que tiene siempre el carácter de un acuerdo con... o de una armonía. De ahí que Heidegger utilice ambas palabras de manera casi indiferenciada. Sin embargo, el análisis de estos sentimientos o temples aún no ha tomado la forma de un análisis ontológico existencial.

### **3- La disposición afectiva, constituyente existencial fundamental del Dasein**

Una vez que hemos distinguido entre afectos, pasiones y sentimientos, siguiendo el análisis heideggeriano, corresponde, ahora, dar una mirada al ente donde ellos se manifiestan, al hombre. Al hombre, en tanto Dasein.

#### **3.1-La pregunta fundamental de Heidegger en *Ser y Tiempo*:**

Conforme al desarrollo de la pregunta fundamental de la filosofía, ¿qué es el ser?, y en relación al necesario replanteamiento de ella<sup>15</sup>, es que Martin Heidegger intenta, primero que todo, “despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta”<sup>16</sup>, ya que hoy en día ni siquiera parece molestar el hecho de que no hay una comprensión de lo que se quiere decir con la palabra “ser”.

Este intento lo lleva a cabo, en parte, en una de sus obras capitales, *Ser y Tiempo* (1927). Digo “en parte”, puesto que en un principio la elaboración de la pregunta por el sentido del ser estaba planteada para ser desarrollada en dos grandes partes. La primera: “La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.”<sup>17</sup>, que se desarrollaría a través de tres secciones: 1- Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein, 2- Dasein y temporeidad, 3- Tiempo y Ser. Y la segunda: que trataría los “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad.”<sup>18</sup>, la cual también se articularía en tres secciones: 1- Dedicada a la doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, 2- Dedicada al fundamento ontológico del *cogito sum* cartesiano, 3- Dedicada al tratado de Aristóteles acerca del tiempo. Sin embargo, *Ser y Tiempo* sólo logra desarrollar las dos primeras secciones de la primera parte, lo cual no quiere decir que la sección restante, ni la segunda parte hayan quedado sin llevarse a cabo, ya que tal como el mismo Heidegger pone de manifiesto en una nota al título de la primera parte de la obra del ejemplar que mantenía

---

<sup>15</sup> Necesidad que se da a lo largo de gran parte de la historia de la filosofía, en tanto aún no hay una respuesta a la pregunta, tal como lo manifiesta Heidegger ya en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*. Tampoco podemos dar una respuesta rotunda y definitiva a tal pregunta que cese la actitud inquisitiva propia del hombre. (Cfr. Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*; Ed. Universitaria; dentro del Capítulo III “3.2.1 Estructura de la pregunta por el ser”)

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*; Ed. Citada, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

en su cabaña de Todnauberg, él habría desarrollado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (curso del semestre de verano de 1927) la tercera sección de la primera parte del plan original.<sup>19</sup> Por otro lado, el resto del plan inicial habría sido desarrollado y concluido en otros escritos según lo indica Rüdiger Safranski: “por lo que se refiere a la segunda gran parte de *Ser y tiempo*, la cual todavía no ha visto la luz, y cuyo tema previsto era la destrucción de las ontologías ejemplares en Kant, Descartes y Aristóteles, Heidegger la elabora en los años siguientes a base de escritos o lecciones particulares: en 1929 aparece *Kant y el problema de la metafísica*; en 1938 se publica *La época de la imagen del mundo*, con la crítica del cartesianismo; y en las lecciones de los años treinta desarrolla la confrontación con Aristóteles”<sup>20</sup>.

### **3.2- El papel del hombre en relación a la pregunta fundamental:**

El tema que atraviesa todo *Ser y Tiempo*, tal como hemos mencionado antes, es el de la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, esta pregunta no es abordada de manera directa, sino que se lo hace a través de un ente en particular, ya que aquellos que deben responder por el ser son los entes. Esto se desprende del análisis heideggeriano de los momentos estructurales de toda pregunta, los cuales son cuatro: 1- aquello de que se pregunta, 2- aquello que se pregunta, 3- aquello a que se pregunta, 4- aquél que pregunta. Conforme a esto es que en la pregunta por el ser “*aquello de que se pregunta* es el ser; *aquello que se pregunta* es el sentido del ser (o el sentido *de* ser —*Sinn von Sein*); *aquello a que se pregunta* son los entes; *aquél que pregunta* es Heidegger y, en la medida que lo sigamos, también nosotros, esto es, cada cual, porque las preguntas no se hacen de manera colectiva, sólo personalmente, aunque otros nos guíen —o nos sigan— y se esté acompañado”<sup>21</sup>. De modo que quienes deben responder a la pregunta por el sentido del ser son los entes, pero, según el análisis heideggeriano, no cualquier ente, ya que cuando hablamos de entes, hablamos de todo lo que es, es decir, “los hombres, los

---

<sup>19</sup> La nota a la cual se alude en este punto se puede encontrar en la página 65 de la traducción de *Ser y Tiempo*, que ya antes hemos citado, marcada con la letra b minúscula, y dice: “Cf. Sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburg con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*]”. También es de gran ayuda la nota que hace a la misma nota el traductor, Jorge Eduardo Rivera.

<sup>20</sup> Rüdiger Safranski, *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*; Tusquets Editores, Barcelona, 2007; Traducido del alemán por Raúl Gabás, p. 209.

<sup>21</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*; Ed. Universitaria, Santiago, 1984; p. 113.

templos, las ciudades, el mar y la tierra, el águila y la serpiente, el árbol y la hierba, el viento y la luz, la piedra y la arena, el día y la noche, el edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una pesada tormenta que se cierne sobre ella, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, una pintura de van Gogh, etc.”<sup>22</sup>. El ente que debe responder a la pregunta por el sentido del ser diremos, por lo pronto, que es el hombre o, como Heidegger le denominará a partir de *Ser y Tiempo*, el Dasein, puesto que éste posee ciertas preeminencias ante los demás entes.

Sin embargo, podemos decir: si la pregunta por el ser debe ser abordada a través de un ente determinado (el hombre), ¿qué distingue a la ontología de las ciencias positivas que tienen por objeto el ente (entre los cuales está el hombre)? La respuesta es que si bien la ontología también se preocupa del ente, al igual que las ciencias, ella, a diferencia de éstas, lo hace en vistas al ser; es decir, la ontología del ente es una ontología del Dasein con vista al ser. Y esto lo hace, principalmente, porque “Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein”<sup>23</sup>, lo cual nos habla de que el ser se funda en este ente (Dasein). Por lo tanto, para desarrollar una ontología (una ciencia del ser), se debe desarrollar primero una ontología del Dasein. Esta ontología del Dasein es llamada ontología fundamental, la cual consiste en ser una analítica existencial del Dasein.

### **3.3- Preeminencias del Dasein en relación a los otros entes:**

Antes mencionamos que la importancia que Heidegger atribuye a este ente en particular, al Dasein, frente a los demás entes se debe a las preeminencias que éste posee.

En primer lugar, nos dice Heidegger, “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”<sup>24</sup>; es decir, que constitutivamente el Dasein es el ente que posee una relación de ser con su ser. Esto a diferencia de los otros entes, ya que “a los demás entes su ser “ni les va ni les viene””<sup>25</sup>. De este modo, el Dasein es el

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 113-114.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann; con traducción al español de José García Norro, editorial Trotta, página 45

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*; Ed. citada, p. 35.

<sup>25</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*; Ed. citada; p. 116

ente, que, a diferencia de los otros, *se juega* lo que es; o sea, el hombre (Dasein) se juega la humanidad, y con ello se quiere decir que en él existe la posibilidad de ganar su humanidad, de disminuirla hasta que ésta llegue a desaparecer, de ganarla aparentemente, o de pulular en un estado intermedio entre su plenitud y la deshumanización. Ésta sería la preeminencia óptica del Dasein ante los demás entes.

Otra de las preeminencias del Dasein con respecto a los otros entes, es “que el Dasein se comprende de alguna manera y con algún grado de explicitud.”<sup>26</sup>. Según Heidegger, esto se puede ver de manera clara en el hombre (Dasein), puesto que él, a diferencia de los otros entes, necesita comprenderse a sí mismo, comprender su ser, para ganarlo (el ser del hombre). En este sentido, el ser del hombre no puede ser ganado de una vez para siempre y, según lo mismo, existe la posibilidad de perderlo. Así, el Dasein debido a que puede ganar o perder su ser (su humanidad), debe poseer la capacidad de comprender su ser, con el fin de poder ganarse o perderse en aquel *juego*. Heidegger denomina a esta preeminencia del Dasein (la de comprender su ser), ontológica.

La preeminencia ontológica del Dasein con respecto a los otros entes, no sólo se aplica a la comprensión de su propio ser, según la cual tiene la posibilidad de ganarse o perderse, sino que también él es capaz y necesita comprender el ser de los otros entes que están en el mundo. Es decir, “el ser del hombre –inseguro e inestable- no depende sólo de sí mismo; depende, también, del ser de los otros entes que no son el hombre. Por ello, éste se ha visto obligado a *comprender*, junto con su ser, el ser de los demás entes. De este modo, el hombre tiene más probabilidades de que su vida no se frustre.”<sup>27</sup>

Esto último nos pone en evidencia lo que podríamos identificar como la tercera preeminencia del Dasein frente a los demás entes, la cual estriba, tal como ya antes mencionamos, en que éste tiene la capacidad de comprender, de alguna manera, “el ser en general, su propio ser y el de los demás entes”<sup>28</sup>. De este modo, la reflexión ontológica dependerá siempre de la comprensión del ser que posea el hombre, la cual le es inherente y exclusiva. Por esto, el ente que se denomina Dasein (el hombre) se presenta como “la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías”<sup>29</sup>; ya sea que estas traten del ser en general (ontología general), o de su propio ser, ser del

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 35

<sup>27</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, p. 117

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 36

Dasein (ontología fundamental o analítica de la existencia humana), o del ser de los demás entes que no son humanos. Así, entonces, el ser la condición de posibilidad de toda ontología es la tercera primacía que presenta el Dasein ante los otros entes.

#### **3.4- ¿Por qué *Dasein* para referirse al hombre?. Caracteres de este ente:**

Hasta aquí hemos hablado indiferentemente del hombre o del Dasein para referirnos al ente que posee una serie de preeminencias ante los demás, las cuales lo hacen el pilar principal de la ontología fundamental que intenta llevar a cabo Martin Heidegger. Pero aún nos queda por preguntarnos ¿por qué Heidegger llama a este ente (al hombre) Dasein?. La respuesta a esta pregunta la podemos encontrar en el parágrafo 4 de *Ser y Tiempo*; allí el ser mismo es denominado con el término *existencia* (*Existenz*), y nos dirá que es respecto a él que el Dasein se comporta de esta o aquella manera y de una manera determinada<sup>30</sup>.

Así, entonces, debido a que la esencia del hombre consiste “en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser.”<sup>31</sup> De este modo, Dasein (palabra que José Gaos traduce por “ser-ahí” y que Jorge Eduardo Rivera prefiere no traducir<sup>32</sup>) que posee entre sus acepciones la de existencia ejecutada, se debe entender como *puro existir, puro ser*.<sup>33</sup>

En relación a este último punto, que se refiere a la esencia del Dasein, es que Heidegger pondrá de manifiesto otros dos caracteres de dicho ente: 1) La primacía de la “*existentia*” sobre la *essentia*, y 2) el ser-cada-vez-mío<sup>34</sup>.

Ahora, en relación al primero de estos dos últimos caracteres mencionados, Heidegger nos dice que la esencia de este ente, del Dasein, si es que en él cabe hablar de esencia, “consiste en su tener-que-ser [Zu-sein]”<sup>35</sup>; o sea, que el “qué” del Dasein, lo

---

<sup>30</sup> Cfr., Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 35

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 35

<sup>32</sup> Para la explicación de por qué Jorge Eduardo Rivera no traduce la palabra alemana “Dasein”, tal como hemos preferido mantenerla a lo largo de este trabajo, remito a la nota \*\*\* de la página 30 de su traducción.

<sup>33</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 35 y la nota \*\*\* del traductor, a la misma página.

<sup>34</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 9.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 67.

cual Heidegger denomina *essentia*, consiste en “que él ‘tiene’ que ser”<sup>36</sup> y este *ser* aparece escrito por Heidegger como *seyn*, con lo cual hace notar que se está refiriendo al ser en general y no al ser de éste o aquél Dasein. Este tener que ser (*ser* en sentido de *seyn*) es denominado ¡Destinación! (Bestimmung), lo cual nos conduce a que la destinación del Dasein consiste en tener que ser. Con ello, se nos dice que la *essentia* del Dasein, como antes ya dijimos, en la medida que puede hablarse de esencia, reside en su existencia.

Pero en este punto se hace necesaria una distinción terminológica respecto al término “existencia” que ya antes hemos utilizado.<sup>37</sup>

Heidegger utiliza el término *Existenz* para referirse al ser del Dasein, a la existencia de éste ente en particular. Con esto, pretende alejarse de la significación ontológica que tradicionalmente poseía el término *existentia*, el cual quería decir lo mismo que *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*, estar-ahí (según traduce Rivera) o ser-ante-los-ojos (según traduce Gaos). “Lo fundamental de la idea de *Vorhandenheit* es que la cosa simplemente *está*, sin afectarnos por ello a nosotros”<sup>38</sup>. De este modo, al ser la *existentia* o su expresión equivalente *Vorhandenheit*, una forma de ser esencialmente incompatible con el Dasein, y más bien compatible con los entes no humanos en la medida en que están meramente presentes sin afectarnos, Heidegger decide atribuirle sólo a éste la *Existenz* como su determinación de ser. Por lo tanto, sólo al Dasein se le atribuirá el término existencia como determinación de ser.

Conforme a esto, podemos decir que los caracteres que presenta el Dasein no son “propiedades”, ya que éstas pertenecen a los entes que son al modo de *Vorhandensein*, o sea que están-ahí, sino que son “siempre maneras de ser posible para él”<sup>39</sup>.

Entonces, “La “esencia” del Dasein consiste en su existencia”, lo cual nos entrega el carácter del Dasein que es la primacía de la *existencia* sobre la *esencia*.

En segundo lugar, y en relación al segundo carácter que antes llamamos el *ser-cada-vez-mío*, Heidegger nos explica que en cada caso o cada vez, el ser del hombre o del Dasein es el mío. Con esto, se hace referencia a que el ser del hombre posee el

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, nota d, agregada por Heidegger

<sup>37</sup> Recordemos que ya antes, en el parágrafo 4 de *Ser y Tiempo*, Heidegger ha utilizado el término *Existenz* para denominar al ser mismo, respecto al cual se comporta el Dasein.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, nota \*\*\* del traductor a la página 67.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 67

carácter de ser-cada-vez-mío o de cadauneidad (Jemeignigkeit). Esto, lo que quiere decir es que cada hombre vive de una manera particular, o sea que nadie puede volver a vivir, o vivir paralelamente, la vida que he vivido o estoy viviendo yo, o que ha vivido o está viviendo aquél hombre.<sup>40</sup> Aunque esto no significa que en Heidegger encontremos un individualismo, “si por individualismo entendemos –como es usual- una postura filosófica que concibe al hombre como un absoluto separado de sus semejantes, que desdeña la compañía y desaconseja la solidaridad, invitando a asumirse en la propia subjetividad.”<sup>41</sup>

Estos dos últimos caracteres que acabamos de revisar<sup>42</sup> forman parte de la preeminencia que este ente, al cual Heidegger denomina Dasein (*ser-ahí*) conforme a su *esencia*, o sea el hombre, posee frente a los otros entes a los cuales denomina *Vorhandensein* (ser ante los ojos o presente) y *Zuhandensein* (ser a la mano), conforme a su *esencia*.<sup>43</sup>

Teniendo a la vista ésta distinción podemos agregar que a los caracteres del Dasein (del hombre) se les llama *existenciaris* (Existenzialien), mientras a los caracteres de los otros entes (*Vorhandensein* y *Zuhandensein*) se les llama categorías (Kategorien). El nombre de *existenciaris* (Existenzialien), para los caracteres del Dasein, les viene dado a éstos debido a que se derivan de la *existencialidad* (Existenzialität), lo cual es el conjunto de las estructuras de la existencia.<sup>44\*</sup>

Por su parte, cuando anteriormente revisamos aquello que identificamos como preeminencia ontológica del Dasein respecto a los otros entes, hablamos de que él tenía la posibilidad de ganar o perder su ser. Pues bien, esto se explica de manera más profunda al decir que el segundo carácter del Dasein que antes revisamos, el de ser-

---

<sup>40</sup> Cfr. Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, pp. 121-122

<sup>41</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, p. 122.

<sup>42</sup> 1) La primacía de la “*existentia*” sobre la *essentia*, y 2) el ser-cada-vez-mío.

<sup>43</sup> Nótese en este párrafo que cuando la palabra *esencia* ha sido marcada con letra cursiva se refiere al ente denominado Dasein. Esto se debe a que en este ente, y sólo en éste no se puede hablar de una esencia sino más bien de una existencia. No sucede lo mismo con los demás entes. En los cuales podemos hablar correctamente de esencia.

<sup>44</sup> Cfr. Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, p. 122.

\* En este punto se hace necesaria una aclaración respecto a la traducción. En este párrafo se ha decidido mantener la traducción de las palabras *Existenzialien* y *Existenzialität* tal como aparece en la cita en la cual se ha basado, pero resulta necesario aclarar que para traducir la palabra *Existenzial*, la cual se refiere a un nivel ontológico, J. Gaos utiliza la palabra *existenciaris*, mientras que J. E. Rivera utiliza la palabra *existencial*; Por otro lado, para traducir la palabra *Existenziell*, la cual se refiere a un nivel óntico, J. Gaos utiliza la palabra *existencial*, mientras que J. E. Rivera utiliza la palabra *existentivo*. Nosotros nos inclinamos comúnmente por el uso de la traducción de Rivera de dichos términos en el presente trabajo.



cada-vez-mío o cadauneidad (Jemeignigkeit), trae consigo distintas maneras de realización, ya que se puede ser-cada-vez-mío de manera impropia o se puede ser-cada-vez-mío de manera propia. Esto se debe a que la existencia (Existenz) no es algo que el Dasein posea desde ya, “a la manera de una propiedad que estuviera-ahí”<sup>45</sup>, sino que en él, la existencia es posibilidad de ser, y sólo eso. Por lo tanto, “el Dasein es *siempre* (je) su posibilidad”<sup>46</sup>. Con esto se quiere decir que “este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”.<sup>47</sup> La **propiedad** sería el **escogerse**, el ganarse a sí mismo; en cambio la **impropiedad** sería el **perderse**, el no ganarse jamás o el ganarse sólo aparentemente. Sin embargo, dentro de la impropiedad puede ocurrir que uno se haya perdido o no se haya ganado aún, lo cual da lugar a la posibilidad de ganarse e introducirse en la propiedad. Es en este punto que Heidegger hace una aclaración que es digna de tenerse presente, la cual hace notar que la impropiedad no le resta ser al Dasein, en el sentido de que éste al estar en la impropiedad tuviera menos ser o un ser inferior, sino que “Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.”<sup>48</sup>

### **3.5- Análisis del Dasein en su *cotidianidad mediana*:**

Heidegger no se va a ocupar, al menos en un primer momento, de un modo de ser especial o particular del Dasein, sino que él se va a ocupar del Dasein en su cotidianidad, o sea “en su indiferente inmediatez y regularidad”<sup>49</sup>. Por lo tanto, cuando el Dasein aún no se ha decidido ni por la propiedad ni por la impropiedad.

A esta indiferencia en la cual se encuentra el Dasein cuando aún no se ha decidido por algún modo de ser en particular, Heidegger la ve como un carácter fenoménico positivo, ya que “A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es”<sup>50</sup>. A esta indiferencia del Dasein, Heidegger la denomina *medianidad* (*Durchschnittlichkeit*).

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 68.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, traducción alterada en la partícula **je**.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 68.

<sup>48</sup> *Ibíd.*

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>50</sup> *Ibíd.*

De este modo, Heidegger se dispone a ocuparse en la analítica existencial del Dasein, de éste en su *cotidianidad mediana* (*durchschnittlichkeit Alltäglichkeit*). “Se ocupará del hombre tal como está en el mundo en su cotidianidad. La vida diaria, sus ajetreos y afanes, ése será el primer tema de la analítica de la existencia”<sup>51</sup>.

Como ya antes dijimos, esta cotidianidad es el punto de partida y el de llegada de todo ser-en-el-mundo, por lo tanto, esta estructura de la existencia siempre está presente. Esta cotidianidad mediana es un modo de ser-en-el-mundo que no requiere de ningún esfuerzo, que no requiere nada más que sólo ser; en cambio si hacemos algún esfuerzo y nos dedicamos a ser ya sea científico, profesor, doctor, etc., entonces estaríamos en una modalidad especial del Dasein. Debido a la inmediatez (inmediatez óptica) que posee este modo de ser del Dasein, es que la cotidianidad mediana “ha sido pasada por alto”<sup>52</sup>, o sea, no se le ha dado la importancia que merece. Sin embargo, “Heidegger retiene su vista, precisamente, en aquello que ha pasado inadvertido o ha sido desdeñado como tema de la reflexión filosófica. Y lo hace porque en ello se afina todo lo demás, lo pequeño y lo alto, lo ínfimo y lo peraltado y sublime”<sup>53</sup>

Resumiendo, hasta aquí, hemos visto que Heidegger aborda la pregunta por el sentido del ser no de una manera directa, sino que lo hace interrogando por ella a un ente que está dentro del mundo, el cual tiene preeminencia frente a los demás entes. Este ente es llamado por Heidegger, Dasein o ser-ahí, el cual es el hombre. El Dasein posee ciertos caracteres que le otorgan su preeminencia ante los demás entes, estos caracteres son: que a éste ente *le va* su ser; que este ente puede comprenderse a sí mismo, o sea puede comprender su ser, y puede comprender a los demás entes, o sea que también puede comprender el ser de los demás entes; y, que puede comprender el ser en general, su propio ser y el ser de los demás entes, por lo cual, este ente (Dasein) es la condición de posibilidad de todas las ontologías. De estos caracteres del Dasein, a los cuales se les llamará *existenciaros* (según J. Gaos) o *existenciales* (según J. E. Rivera) (Existenzialien), resultan dos cosas: 1-que el Dasein posee una primacía de la *existentia* por sobre la *essentia* (ambos términos en cursiva ya han sido distanciados de su significación *común*); y 2- que el ser de este ente es el ser-cada-vez-mío. Teniendo ya, estos dos últimos caracteres *existenciaros* o *existenciales* a la vista nos encontramos

---

<sup>51</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, p. 118.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 69.

<sup>53</sup> Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, Ed. citada, pp. 118-119.

con que el Dasein puede estar en la propiedad o en la impropiedad, según éste se escoja o se pierda en su ser-cada-vez-mío, en su modo de ser. Pero el Dasein que Heidegger se propone analizar, al menos en este lugar, es aquel que no se ha decidido por ningún modo de ser en particular, aquel que se encuentra en su cotidianidad en el mundo, o sea se ocupará del Dasein en su *cotidianidad mediana* (*durchschnittlichkeit Alltäglichkeit*).

Una vez realizado esto, Heidegger se propone delimitar la analítica existencial del Dasein con el fin de circunscribir aún más el tema.

### **3.6- Delimitación de la analítica del Dasein:**

Heidegger va a delimitar la analítica existencial del Dasein frente a investigaciones que parecen ser paralelas como lo son las de la psicología, las de la antropología y las de la biología. Y va a comenzar ya adelantándonos que la analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, *antes* de toda antropología y, *con mayor razón*, *antes* de toda biología.<sup>54</sup>, en tanto ella se pone a la base de éstas. Esto se debe principalmente a que los cuestionamientos y las investigaciones referidas al Dasein (hombre) que se habían llevado a cabo hasta ese momento no tocaban el verdadero problema; debido a esto, ellas eran incapaces de llevar a cabo la tarea que se proponían. Este problema es el problema filosófico, según lo denomina Heidegger, el cual se aborda mediante la pregunta ontológica fundamental, mediante la pregunta por el ser, ¿qué es el ser?. Sólo a través de un replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser podremos dar una respuesta a la pregunta por el ente.<sup>55</sup> Así, entonces, “La fijación de los límites de la analítica existencial frente a la antropología, la psicología y la biología, se refiere solamente a la pregunta ontológica fundamental.”<sup>56</sup>

El propósito de la analítica existencial sería el de plantearse la pregunta ontológica por el ser del Dasein; por lo cual, sólo después de que éste haya sido determinado se podrá comprender el modo de ser de un *yo* o *sujeto*. Esta desorientación frente a las pregunta por el ser del Dasein que presentan estas disciplinas se debe a la insuficiencia de fundamentos ontológicos que presenta la antropología antiguo-cristiana. Las fuentes de la antropología tradicional son: la definición griega del hombre (*ζῷον λόγον ἔχον*) y el hilo conductor teológico para la determinación del ser y de la esencia del

<sup>54</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 70.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 71.

hombre (*καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*). Sin embargo, éstas “indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado ‘hombre’, la pregunta por su ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo ‘obvio’, en el sentido del *estar-ahí* (*Vorhandenheit*) de las demás cosas creadas.”<sup>57</sup> De este modo, la antropología se mantendría en el error del cual Heidegger ya se ha apartado, el de considerar la existencia del hombre como un *mero* estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*), como una *mera* presencia, quedando, de esta manera, en el olvido la pregunta por su ser. La problemática de la antropología queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos, lo cual también es aplicable a la “*psicología*”.

Tampoco es posible suplir o compensar el fundamento ontológico que falta insertando la psicología o la antropología en una biología general. Esto se debe a que la biología, como *ciencia de la vida* se funda en la ontología del Dasein, ya que “La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein.”<sup>58</sup>. Sin embargo, la vida no es una mera presencia, al modo de un estar-ahí (*Vorhandenheit*), ni tampoco es un Dasein.

Así, pues, como la pregunta por el modo de ser de este ente (el Dasein) que es el hombre carece de una respuesta clara y suficientemente fundada desde el punto de vista ontológico, no se ha podido hacer ningún juicio positivo sobre el trabajo desarrollado por la antropología, ni por el de la psicología, ni por el de la biología. De manera que volvemos a la afirmación que hicimos, junto con Heidegger al inicio de este apartado, cuando decíamos que la analítica existencial del Dasein era anterior a toda psicología, antropología y biología, en cuanto éstas últimas no lograban tocar el verdadero problema, el de la pregunta ontológica fundamental, que sí es abordado por la analítica existencial del Dasein, y que es necesario para que estas disciplinas puedan llevar a cabo aquello a que aspiran. Hemos, de este modo, delimitado la analítica existencial del Dasein frente a investigaciones que parecían ser paralelas como las de la biología, de la psicología y de la antropología, teniendo a la vista la pregunta ontológica fundamental.

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 74. El paréntesis ha sido agregado por mí.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 75.

### **3.7- El estar-en como tal del estar-en-el-mundo:**

Las determinaciones del ser del Dasein que hasta aquí hemos visto, deben ser comprendidas teniendo como base la estructura general *a priori* del ser de éste, el *estar-en-el-mundo*. Por lo cual, el punto de partida adecuado para la analítica existencial del Dasein es la interpretación de la estructura “estar-en-el-mundo”.<sup>59</sup> Ella es una estructura del ser del Dasein, de la existencia (Existenz).

“Estar-en-el-mundo” es una estructura unitaria, la cual no se compone de elementos heterogéneos, sino que se compone de momentos estructurales. Estos momentos no pueden ser independientes unos de otros. Así, los momentos estructurales constitutivos que se pueden distinguir en esta estructura unitaria son:

1-“*en-el-mundo*”: “En relación a este momento surge la tarea de indagar la estructura ontológica del “mundo” y de determinar la idea de la *mundaneidad* en cuanto tal (cf. cap. 3 de esta sección).”<sup>60</sup>

2-“*ente*”: el “que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo. Se busca aquí lo que preguntamos con el “quién”. Debemos determinar, en un mostrar fenomenológico, quién es el que es en el modo de la cotidianidad media del Dasein (cf. cap. 4 de esta sección).”<sup>61</sup>

3-“*estar-en*” como tal. “Hay que sacar a luz la constitución ontológica de la “in-idad” misma [*der Inheit selbst*] (cf. cap. 5 de esta sección)”<sup>62</sup>

Cada uno de estos momentos, al ser destacado, destacará a los otros momentos componentes de esta unidad. Aunque la estructura unitaria, que es el estar-en-el-mundo,

---

<sup>59</sup> Como podemos comprobar en la nota (\*) del traductor, a la página 79 de *Ser y Tiempo* (Ed. Universitaria), éste decide traducir el término *In-der-Welt-sein* por *estar-en-el-mundo*, discrepando con la traducción que hace de este mismo término J. Gaos, quien lo traduce por *ser-en-el-mundo*. Esto se debe, según explica él mismo, a que en castellano, el verbo *estar* expresa mucho mejor que el verbo *ser* el *acto mismo de ser*, ya que *estar* es la forma fuerte de *ser*. Además, mientras *ser-en-el-mundo* subraya más el aspecto esencial de la estructura, *estar-en-el-mundo* subraya mejor el aspecto existencial de la estructura del *ser* del Dasein. Sin embargo *estar-en-el-mundo* no quiere decir estar colocado dentro del espacio universal, sino *estar-siendo-en-el-mundo*, a la manera del habitar en el mundo.

<sup>60</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 79.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pp. 79-80.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 80.

es una estructura del Dasein necesaria *a priori*, ella no es necesaria para determinar plenamente su ser.

Conforme a esto, Heidegger se dispone, antes de cualquier análisis temático particular de estos tres momentos, a intentar una caracterización orientadora del *tercer* momento constitucional, del “*estar-en*”. Para esto, comienza por preguntarse “¿Qué significa *estar-en (In-Sein)*?”<sup>63</sup>, por lo pronto añadiéndole a la expresión “el mundo”.

Lo primero que nos dice es que comúnmente nos inclinamos por comprender este “*estar-en*” (*In-Sein*) como un “estar dentro de...” (Sein in...), al modo como una hoja está “en” un bolso, o como un bolso está “en” una habitación, etc., o sea, como una relación de ser que mantienen dos entes, que se extienden en el espacio, respecto a su lugar en este espacio. Sin embargo, estos entes que “están en” al modo de un “estar dentro de...” tienen, todos ellos, el mismo modo de ser del estar-ahí, o sea son los entes que hasta el momento conocemos como *Vorhandensein* o *Zuhandensein*. Por esto, ellos están en el mundo a la manera del “estar-ahí ‘en’ un ente que está-ahí”<sup>64</sup>, o sea, que ellos co-están-ahí con algo del mismo modo de ser. Los caracteres de estos entes son los que anteriormente llamamos *categoriales*, distinguiéndolos de los caracteres que pertenecen al modo de ser del Dasein, a los cuales llamamos *existenciales*. Por lo tanto, “el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*.”<sup>65</sup> Con lo cual, tenemos que el estar-en no se refiere a una relación espacial de dos entes que están-ahí, al modo del estar-uno-dentro-del-otro, sino, más bien, éste estar-en debe ser entendido al modo de un habitar en..., o un estar familiarizado con.... A esta significación, Heidegger llega mediante lo que podríamos denominar uno de los aspectos del método fenomenológico, mediante la etimología de las partículas “*in*” y “*an*” en el idioma alemán y del vocablo alemán “*bin*” (“soy”). “*Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*”<sup>66</sup>

La palabra con que Heidegger relaciona el vocablo alemán “*bin*” (“soy”) es “*bei*”, la cual puede traducirse, entre sus diversas acepciones, como “en”, “en medio

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*

\* Como es habitual en Heidegger, él irá desde el significado común de aquel término hacia su significado más propio, que se mantiene oculto en el olvido. En relación a esto cfr. el texto del mismo autor “Ciencia y Meditación” en *Filosofía, ciencia y técnica*, donde hace algo similar con el término “lo real” (das Wirkliche)

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 80.

<sup>65</sup> *Ibíd.*

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 81.

de”, “junto a”. De este modo, nos va a decir que “estar en medio” del mundo (“*Sein bei*” der Welt) es un existencial fundado en el estar-en.<sup>67</sup> El carácter de existencial que posee éste “*estar en medio*” del mundo, rechaza la idea de un mero estar-juntas<sup>68</sup> de dos cosas que están-ahí, como podrían “*estar-juntos*” un ente llamado “Dasein” con otro ente llamado “mundo”. Aunque comúnmente, nosotros ocupamos la expresión “estar-junto” para significar la cercanía de dos cosas que están-ahí, como por ejemplo: la mesa está junto a la silla; en rigor, “Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo* [como les sucede a la mesa y a la silla], (...), ninguno de ellos puede ‘*estar junto*’ al otro”<sup>69</sup>. Y aquí precisamente, viene algo con lo cual debemos tener mucho cuidado, ya que Heidegger va a afirmar que el Dasein puede, dentro de ciertos límites, ser *considerado* como sólo estando-ahí. Esto se puede hacer si no vemos, o prescindimos en absoluto de la constitución existencial del estar-en. Sin embargo, y esto es importante tenerlo presente, no se debe confundir esta manera de considerar al Dasein como *Vorhandensein* (algo que está-ahí y no hace más que estar-ahí), con una manera de “estar-ahí” que es exclusivamente propia del Dasein, la cual sólo se hace accesible en la previa comprensión de las estructuras específicas del Dasein. “El Dasein comprende su ser más propio como un cierto ‘estar-ahí de hecho’”<sup>70</sup>. El “carácter fáctico” que posee el Dasein, y al cual se le llama *facticidad* del Dasein, difiere del que posee un mineral, esto visto desde el punto de vista ontológico. “El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.”<sup>71</sup>

Continúa Heidegger dando luces acerca de la diferencia ontológica que existe entre el existencial estar-en como existencia, y la categoría “estar-dentro-de” de un ente que está-ahí. Y conforme a ello, nos dice que al delimitar de esa manera el estar-en, no se le niega la “espacialidad” al Dasein, sino que el Dasein tiene su manera propia de “estar-en-el-espacio”, la cual sólo es posible sobre la base del estar-en-el-mundo en

---

<sup>67</sup> Se puede observar en la nota (\*) del traductor a la página 81 de *Ser y Tiempo* (Ed. Universitaria), por qué él decide traducir este “*Sein bei*” der Welt por “*estar en medio*” del mundo, y, de este modo, discrepar con la traducción de J. Gaos, quien la traduce el *Sein bei* por “*ser cabe*”, que significa *estar junto a...* El principal motivo por el cual J. E. Rivera discrepa de esta traducción es que ésta se presta para una comprensión *categorial* y no *existencial*, como realmente debiera ser. No estamos junto a los entes (se entiende la palabra “mundo” como el conjunto de los entes del mundo) sino en medio de ellos.

<sup>68</sup> Nótese que aquí se ha traducido la expresión *Sein bei*, deliberadamente por *estar-junto* para resaltar la impropiedad de esta idea entre dos entes que tienen el modo de ser del estar-ahí

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 81-82.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>71</sup> *Ibíd.*

cuanto tal. Así, el estar-en tampoco puede ser aclarado mediante una caracterización óptica, donde se diera lugar a decir: “el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la ‘espacialidad’ del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [Leiblichkeit], la que a su vez está siempre ‘fundada’ en la corporeidad física [Körperlichkeit]”<sup>72</sup>, ya que con esto se está diciendo que encontramos un estar-ahí-juntas de una cosa espiritual y de una cosa corpórea, quedando, de este modo, oscuro el ser del ente así compuesto. Por lo tanto, la intelección de la *espacialidad existencial* del Dasein puede venir sólo de la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del Dasein.

Heidegger nos dice que el estar-en-el-mundo del Dasein se ha dispersado y fragmentado en diversas formas del estar-en. Algunos ejemplos de estas formas son: “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...” también “los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de ‘nada más que’”<sup>73</sup>; y todas aquellas maneras tienen el modo de ser del *ocuparse* (Besorgen)<sup>74</sup>. Éste término, “Besorgen”, “ocuparse de algo” se usa, en esta investigación, como un término ontológico para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término se ha escogido por la razón de que el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge* (cuidado). De este modo, debido a que al Dasein le pertenece esencialmente el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación.<sup>75</sup>

Podemos decir que el Besorgen, “ocuparse de algo”, lo utilizamos cuando nos ocupamos de entes no humanos, incluyendo también sus modos deficientes y sus modos *particulares* (ocuparse de “nada más que”). Mientras que Fürsorge, solicitud, lo utilizamos cuando nos relacionamos con otros hombres (otros Dasein), cuando somos solícitos con ellos, y también en su modo negativo e indiferente.

Así, entonces, debido a que el estar-en le es esencial al modo de ser del Dasein, éste no puede separarse de su existencial. La estructura estar-en-el-mundo, que

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>74</sup> Mientras J. Gaos optó por la traducción de las palabras *Sorge*, *Besorgen*, *Fürsorge* como *cura*, *curarse de*, *procurar por* (respectivamente); J. E. Rivera prefiere perder la misma raíz entre las palabras para privilegiar la fluidez y la fácil comprensión del lenguaje, traduciendo estas palabras por: *cuidado*, *ocupación*, *solicitud*.

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 83.



encuentra su interpretación fundamentante en la analítica del Dasein, tiene la primacía óntica y ontológica, en cuanto ocupación (Besorgen).

Por otro lado, Heidegger nos dice que todos nos damos cuenta, de alguna manera, que estamos en el mundo; sin embargo, lo comprendemos o lo interpretamos erróneamente, esto se debe a la estructura misma de nuestro ser (ser del Dasein). El Dasein tiende a interpretarse o comprenderse a sí mismo desde las cosas del mundo, desde el ente y del ser del ente que no es él mismo, o sea, desde aquel ente que comparece ante él *dentro* de su mundo; por ende, este estar-en-el-mundo tiende a interpretarlo como cosa.

Esta constitución de ser del Dasein, de alguna manera ya es conocida. Pero, si se quiere que ella llegue a ser reconocida, entonces, esta tarea es asumida por el *conocer* (Erkennen), por el conocer teórico, o sea, por un saber explícito, objetivo, del qué de las cosas y del fundamento de ellas.<sup>76</sup> Así, tenemos que el *conocer*, en tanto conocimiento del mundo, asume la tarea de *reconocer* esta constitución del ser del Dasein, tomándose a sí mismo como relación ejemplar del “alma” con el mundo. De este modo, “el conocimiento del mundo (*voẽĩ*) [...], funciona, [...], como el modo primario del estar-en-el-mundo, sin que éste último sea comprendido como tal”<sup>77</sup>. Como esta estructura de ser (estar-en-el-mundo) es experimentada ónticamente, al modo de una “relación” entre *mundo* y *alma* (o sea, entre dos entes que tienen el modo de ser del estar-ahí), la estructura permanece inaccesible desde el punto de vista ontológico, y la “relación” entre estos dos entes que comparten el modo de ser del estar-ahí se toma, *equivocadamente*, por la comprensión ontológica del ser a partir del ente intramundano. Como consecuencia de esta interpretación ontológicamente inadecuada el estar-en-el-mundo se hace *invisible*, y se conoce la constitución del Dasein, también, de manera inadecuada. Y, es desde ésta interpretación ontológicamente inadecuada, pero al parecer “evidente”, tanto del estar-en-el-mundo, como de la constitución del Dasein, de donde parten los problemas para la teoría del conocimiento o para la “metafísica del conocimiento”; o sea, desde la “relación-sujeto-objeto”. Así, entonces, este supuesto, incuestionable en su facticidad, resulta fatal “cuando su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, nota (\*) del traductor a la página 85.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 85. Los paréntesis cuadrados han sido agregados por mí en este caso.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

Y finaliza Heidegger esta parte diciendo: “Puesto que el conocimiento del mundo [Welterkennen] es tomado habitualmente en forma exclusiva como el fenómeno ejemplar del estar-en, y esto no sólo para la teoría del conocimiento —porque el comportamiento práctico es comprendido como el comportamiento “no-teorético” y “ateorético”—, y como por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión de su modo de ser más propio, el estar-en-el-mundo deberá ser examinado más rigurosamente en la perspectiva del conocimiento del mundo, y este mismo deberá ser hecho visible como “modalidad” existencial del estar-en.”<sup>79</sup>

### **3.8- El conocimiento y el estar-en:**

Hasta aquí, hemos visto que Heidegger se ha introducido en un análisis de la estructura general *a priori* del ser del Dasein, esta estructura es la de estar-en-el-mundo. Uno de los momentos estructurales de esa unidad es el *estar-en como tal*. Heidegger extrae un fenómeno que se funda en el *estar-en como tal* para ilustrarlo, éste fenómeno es el conocimiento. Sin embargo, el conocimiento ha sido fundado desde una interpretación ontológicamente inadecuada, aunque fácticamente incuestionable. Dejando oculto el sentido ontológico del estar-en-el-mundo y el del Dasein. Y con lo cual, se ha llegado a cuestionar el conocimiento del mundo.

Sin embargo, en el párrafo 13 de *Ser y Tiempo*, Heidegger afirma que el fenómeno del conocimiento del mundo se da, y he aquí las dos razones por las que él afirma esto:

1-“Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica”<sup>80</sup>

2- Según lo expone el profesor Jorge Acevedo: “Si el ser-ahí (Dasein) dispone de una comprensión de su propio ser y si estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del ser-ahí (Dasein), sería incomprensible que estar-en-el-mundo

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 86.

permaneciese totalmente encubierto (a pesar de lo indeterminada que pueda ser la comprensión que el ser-ahí (Dasein) tenga de sí mismo).”<sup>81</sup>

Y culpa a la interpretación “externa” y formal en la cual cayó “el ‘fenómeno’ mismo del ‘conocimiento del mundo’”<sup>82</sup>, de ser una manera inadecuada de analizarlo; incluso, llevando a que éste se comprendiera *sólo* como una “relación-sujeto-objeto”. Por lo demás, ni sujeto ni objeto coinciden con Dasein y mundo, respectivamente. El Dasein no coincide con un sujeto. Principalmente esto se explica a partir de que “sujeto” es equivalente a *subiectum* (*ὑποκειμένον*), por lo tanto, a “*lo que está debajo*”; en cambio el Dasein se comprende desde la idea de trascendencia, (idea que se encuentra implícita en la de estar-en-el-mundo) y no desde el concepto de sustancia, el cual es connatural con el de sujeto. Y, tampoco, el mundo coincide con la denominación de objeto; esto se explica cuando en Nicolai Hartmann nos encontramos con que el objeto es algo exterior al sujeto, es “objectus”, lo “puesto en frente”, y por otro lado, nos encontramos con que mundo expresa la idea de ser algo en medio de lo cual vive el Dasein, y la idea de ser aquello con lo cual se designa a la totalidad del ente que puede estar-ahí.<sup>83</sup>

Heidegger nos dice que: la tarea de una caracterización fenoménica del conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo, sería la primera exigencia si fuese ontológicamente posible determinar primariamente el estar-en desde el estar-en-el-mundo *cognoscente*.<sup>84</sup> Luego de presentarnos esto, él expone cómo se ha reflexionado *anteriormente* ante esta situación de ser:

- 1- **Lo que se conoce** es un ente denominado **naturaleza**.
- 2- El conocimiento no se encuentra en este ente (no se encuentra en la naturaleza)
- 3- Si el conocimiento “es”, entonces pertenecerá únicamente al ente que conoce.

---

<sup>81</sup> Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica, Segunda edición de En torno a Heidegger*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999, pp. 29-30.

<sup>82</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 86.

<sup>83</sup> Cfr. Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Ed. citada, pp. 30-31; también es conveniente ver la definición y distinción que Hartmann hace del sujeto y del objeto al principio del capítulo V de *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1957; traducción de J. Rovira Armengol, pp. 65-66 del volumen I.

<sup>84</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 86. Aunque lo que hemos plasmado en estas líneas está dicho casi textualmente por Heidegger en su correspondiente cita, he preferido alterar el orden de las frases con el fin de lograr una mejor comprensión en el lector. Es por esto, que he preferido dejar la cita sin comillas.

- 4- **El ente que conoce es la “cosa-hombre”.**
- 5- El conocimiento en este ente (en la “cosa-hombre”) tampoco es algo que está-ahí.
- 6- El conocimiento no es constatable en este ente de una manera externa, al modo como se constatan las propiedades corpóreas.
  - 4.1- El conocimiento forma parte de este ente (“cosa-hombre”)
  - 4.2- El conocimiento no es una propiedad externa de este ente (“cosa-hombre)
- 7- Si 4.1 y 4.2, entonces el **conocimiento** debe estar **“dentro” de este ente** (“cosa-hombre”)<sup>85</sup>

Con estos planteamiento, que dejan fuera todo naturalismo y todo psicologismo, se cree haber logrado un proceder más libre de supuestos, tanto en la pregunta por la esencia del conocimiento, como en la relación entre sujeto y objeto. Aunque esto, ahora, nos haya dejado frente a la siguiente pregunta, la cual se estructura en base a una triple problemática:

- 1- “¿cómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa”,
- 2- cómo puede el conocimiento tener un objeto,
- 3- cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto hacia otra esfera?”<sup>86</sup>

En este punto, resulta muy convincente la afirmación del profesor Jorge Acevedo, cuando nos dice que él piensa que Heidegger tiene a la vista la metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann, cuando realiza su exposición crítica.<sup>87</sup> Y, si así fuera, no tan sólo Hartmann sería el aludido por Heidegger al realizar su exposición y, luego, al criticarla, sino que además cabría dentro de esta alusión la *Teoría del conocimiento* de J. Hessen, la cual asume los planteamientos de Hartmann referentes al “Análisis del fenómeno del conocimiento” en *Rasgos Fundamentales de una Metafísica*

---

<sup>85</sup> Respecto al significado que se le da a la palabra “conocimiento” en esta presentación que nos hace Heidegger, es muy iluminadora la aclaración que se nos hace en *Heidegger y la época técnica*, Ed. citada, pp. 32-33, donde se nos dice: “La palabra “conocimiento” se utilizaría aquí en la segunda acepción que le asigna Hartmann: el conocimiento como imagen o representación del objeto *en* el sujeto; a esta imagen o representación se llegaría después de que el sujeto aprehende las determinaciones del objeto y aprehendiéndolas, las introduce, las hace *entrar* en su propia esfera.”

<sup>86</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 86.

<sup>87</sup> Cfr. Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Ed. citada, p. 33.

*del Conocimiento*, tal como lo indica una nota a pie de página cuando éste se refiere a “El fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él”.<sup>88</sup>

De este modo, nos encontramos ante el siguiente panorama: el sujeto es una esfera separada y distinta de la esfera que constituye el objeto. La separación entre sujeto y objeto es una separación originaria. El conocimiento se presenta como una relación entre estas dos esferas. Esta relación es, a la vez, una correlación ya que el sujeto sólo es sujeto para un objeto y, por su parte, el objeto sólo es objeto para un sujeto. Sin embargo, esta correlación no es reversible. Mientras la función del sujeto es la de aprehender el objeto, la del objeto es ser aprehensible y aprehendido por el sujeto. La aprehensión consiste en una salida del sujeto desde su propia esfera hacia la esfera del objeto, donde captura las propiedades de éste, sin que esto signifique que el objeto sea arrastrado a la esfera del sujeto. De esta forma, en el sujeto surge una imagen del objeto, la cual tiene las propiedades aprehendidas del objeto. De este modo, la trascendencia de una esfera a otra se transforma en un viaje de ida y vuelta: primero de la esfera del sujeto a la del objeto y luego de la del objeto a la del sujeto. Este viaje es un mismo acto. El sujeto es el determinante, mientras que el objeto es el determinado. Por lo tanto, el conocimiento puede definirse como una *determinación del sujeto por el objeto*, aunque debemos tener presente que lo determinado no es el sujeto puro y simplemente, sino la imagen del objeto en el sujeto. La imagen es objetiva, en tanto lleva los rasgos del objeto, se halla entre el sujeto y el objeto, debido a que es distinta del objeto, y es el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.<sup>89</sup>

Sin embargo, Heidegger objeta esta forma de encarar el problema, al decirnos que aún *desconocemos* el modo de ser de este sujeto cognoscente debido a que continuamente se omite la pregunta (la pregunta por el modo de ser del sujeto cognoscente). Conforme a esto, y por el sólo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo el conocimiento logra salir de la esfera interior de la inmanencia y alcanzar una “trascendencia”, “se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea.”<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, Editorial Losada, S. A., 1974, p. 26.

<sup>89</sup> Cfr., *Ibíd.*, pp. 26-27.

<sup>90</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 87.

Ahora bien, Heidegger plantea algo que, aunque implícito, nadie ha reparado en ello, esto es: “que el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser. (...) *el conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo.*”<sup>91</sup> El ser del Dasein está constituido esencialmente por un ya-estar-en-medio-del-mundo, en el cual se funda el conocimiento. De este modo, se eliminan las barreras entre hombre (Dasein) y mundo, se elimina el precipicio ontológico que los separaba. El cognoscente está ya en medio de lo conocido, por lo tanto no debe abandonar ni entrar en ninguna esfera, sino más bien, el Dasein está desde ya en medio del mundo que debe conocer. Con esto desaparecen los problemas que ello implicaba.

Este ya-estar-en-medio-de, nos dice Heidegger, no consiste en un mero quedarse boquiabierto mirando el mundo, sino, más bien, consiste en un estar *absorto* en el mundo del que se ocupa. De este modo, se reafirma la idea de que lo normal en el hombre es que éste se mantenga absorto en medio de las cosas del mundo. Existe un predominio de la *praxis* en la vida cotidiana. Lo que predomina es nuestra ocupación con el mundo, en el cual nos absorbemos. Frente a esto, el conocimiento, en tanto acción contemplativa de lo que está-ahí, necesita “una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo”<sup>92</sup> para llegar a ser posible. Así, la posibilidad del conocimiento estriba en una deficiencia del quehacer.<sup>93</sup> “Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro *aspecto* (*εἶδος*), se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente”<sup>94</sup>. Lo que normalmente, durante nuestra *praxis* cotidiana queda oculto para la circunspección (*Umsich*), ahora muestra su aspecto, su *εἶδος*. Este mirar-hacia (*Hinsehen*), nos dice Heidegger, es un preciso orientarse a..., un apuntar al ente que comparece, que está-ahí, y del cual extrae un cierto “punto de vista”; es un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundanos. A su vez, en este modo autónomo de estar entre los entes

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> Acerca de los modos de la *deficiencia*, cfr. el § 16 de *Ser y Tiempo*, donde se distinguen tres modos de *deficiencias* del quehacer que se ocupa del mundo: 1- al modo de lo que **falla**, 2- al modo de lo que **falta**, 3- al modo de lo que **sobra**, o **estorba**.

<sup>94</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 87.

intramundanos, se lleva acabo la *aprehensión* de lo que está-ahí, la cual se realiza como *interpretación*, o sea como *hablar de algo y hablar de algo como algo*. Esta *interpretación* es la base para que la *aprehensión* se convierta en *determinación*. Esto último nos lleva a las proposiciones y enunciados, mediante los cuales se expresa, se retiene y se conserva lo aprehendido y determinado. Y esta retención aprehensora de un enunciado acerca de..., que es una manera de estar-en-el-mundo, no debe entenderse como un viaje de un sujeto hacia la esfera del objeto para aprehender las propiedades de éste y luego volver a su propia esfera con un juicio acerca del objeto, el cual concuerda o no con la realidad. Con esto, se insiste en que el conocimiento del mundo es una manera de estar-en-el-mundo y no un salir de la esfera del sujeto hacia la esfera del objeto. Esta división es secundaria, derivada del hombre en el mundo (que es la primaria). Es una división artificial que no da cuenta de cómo se manifiesta el fenómeno.

De este modo, el Dasein no necesita salir de la supuesta esfera en que se encontraba encapsulado al aprehender algo, sino que el Dasein está siempre “fuera”, y esto quiere decir que está siempre junto al ente que comparece en el mundo. Sin embargo, este “estar fuera” no quiere decir un abandono de su esfera interna, sino que también el Dasein está “dentro”, ya que él mismo es un “dentro”, en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Tampoco, la *aprehensión* de lo conocido es un regresar hacia la “caja” de la conciencia, sino que el Dasein cognoscente sigue estando *fuera* tanto en la *aprehensión*, como en la *conservación* y *retención* de lo aprehendido. Estamos, en tanto Dasein, constantemente en el mundo, ya sea en una captación *originaria*; o en un “mero” saber acerca de una conexión de ser del ente; o en la “sola” representación del mismo; o en el “puro” “pensar” en él; o, incluso, en el olvido de algo; o en la ilusión; o en el error. Por lo que todo aquello que acabamos de nombrar *no son más que modificaciones del estar-en originario*.

Así, entonces, podemos decir con Heidegger respecto al conocimiento, en tanto éste se funda en el estar-en, que “en el conocimiento el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocimiento no *crea* por primera vez un “*commercium*” del sujeto con el mundo, ni este *commercium surge* tampoco por una actuación del mundo sobre el sujeto. El conocimiento es un modo del existir [del Dasein] que se funda en el estar-en-el-mundo. Esa es la razón por la cual el –

estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una *previa* interpretación.”<sup>95</sup>

### **3.9- El Dasein y su Ahí (Da):**

Heidegger nos ha indicado que la analítica existencial del Dasein se ocupa de la constitución existencial de él (del Dasein). A través de ella, se pretende poner de relieve la estructura unitaria y fundamental del ser del Dasein, el estar-en-el-mundo, a partir de la cual se determinan las posibilidades y maneras de ser de él. Nosotros ya nos hemos introducido en el momento estructural denominado estar-en. Sin embargo, Heidegger se dispone a realizar un nuevo examen del tema que “no se propone someter tan sólo de nuevo y en forma más certera la totalidad estructural del estar-en-el-mundo a la mirada fenomenológica, sino también abrir el camino hacia la captación del ser originario del Dasein, el cuidado”<sup>96</sup>.

Sin embargo, nos advierte Heidegger, no debemos olvidar que el propósito de la investigación que lleva a cabo dice relación con la realización de una ontología fundamental. Por lo que ella se pondrá a la base de cualquier otra investigación que tenga por objeto al hombre. Esto, sin perjuicio de que al preguntar temáticamente por el estar-en aparezca una multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos de él, los cuales serían existencialmente cooriginarios.

Para delimitar la dirección que debe tomar la caracterización fenoménica del estar-en en cuanto tal, Heidegger nos recuerda que, tal como antes revisamos<sup>97</sup>, “el estar-en es un esencial modo de ser de este ente mismo”<sup>98</sup> y no una relación entre un sujeto que está-ahí y un objeto que está ahí, donde el ser de este “entre” sería el Dasein. Esta manera errada de abordar el problema se debería a que “algo ópticamente obvio ha sido de muchas maneras distorsionado ontológicamente en el modo tradicional de tratar el ‘problema del conocimiento’, hasta el punto de llegar a ser invisible”<sup>99</sup>.

Ahora bien, aquel “ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo *es* siempre su ‘Ahí’ [Da]”<sup>100</sup>, donde la expresión “Ahí” mienta la aperturidad

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pp. 88-89.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 155.

<sup>97</sup> Cfr. en este mismo trabajo el apartado “3.7- El estar-en como tal del estar-en-el-mundo”.

<sup>98</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 156.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, pp. 156-157.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 157.



esencial por medio de la cual este ente (el Dasein) ex-siste, es “ahí”, para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo.<sup>101</sup> De modo que lo que se propone hacer Heidegger<sup>102</sup> es precisar la constitución ontológico-existencial del “Ahí” (además de hacer una interpretación del modo de ser en que este ente es su Ahí cotidianamente). Y es, precisamente, entre estos constituyentes existenciales en los que este ente es su Ahí, entre los modos de aperturidad<sup>103</sup> del Dasein, donde nos encontramos con la *disposición afectiva* o el *encontrarse* (Befindlichkeit), entre otros (el comprender: Verstehen, y el habla o discurso: Rede).

A la luz del análisis heideggeriano del Dasein, es que debemos abordar ahora el fenómeno que antes hemos presentado como afectos, pasiones y sentimientos<sup>104</sup> como uno de los constituyentes existenciales fundamentales en los que este ente es su Ahí, al modo de la aperturidad. Nos referimos a la disposición afectiva o encontrarse (Befindlichkeit)

---

<sup>101</sup> Ibíd. Casi textual.

<sup>102</sup> En el capítulo quinto de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*.

<sup>103</sup> La palabra “aperturidad” (Erschlossenheit) utilizada por Heidegger es un término técnico que quiere decir “estado de abierto”, el estado en el cual el Dasein está “abierto al mundo, a sí mismo, abierto a los demás Dasein y, sobre todo, abierto al ser” (nota \*\* del traductor a la página 157 de *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria)

<sup>104</sup> Cfr. supra, el apartado “2- Afecto, pasión y sentimiento”.

## II- CARACTERIZACIÓN DE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA

### 1- Carácter y estructura de la disposición afectiva

Bajo el nombre de “afectos”, “pasiones” y “sentimientos” se han tratado desde hace mucho tiempo los diferentes modos del “encontrarse” (como traduce José Gaos la palabra *Befindlichkeit*) o, como la llamaremos más habitualmente en este trabajo, de la “disposición afectiva” (par de palabras por las cuales J. E. Rivera prefiere traducir el mismo término *Befindlichkeit*)<sup>105</sup>, reconociéndoseles sólo en su función óntico existencial y no en su función ontológica existencial originaria.<sup>106</sup>

Si bien es cierto, el tema de los sentimientos, afectos o pasiones ha sido objeto del estudio y análisis por parte de otras disciplinas como la psicología, también lo es que Heidegger no pretende hacer un estudio de éstos encaminado a lo mismo, sino que lo que a él le interesa es dejar al descubierto el papel que dicho fenómeno (la disposición afectiva) juega en el ente que se ha denominado *Dasein* y que se presenta como objeto de una analítica existencial, la cual se lleva a cabo, en último término, para dar respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía: ¿qué es el ser?, por lo que “*su propósito está en la línea de una ontología fundamental*”<sup>107</sup>. Dicha tarea es la que Heidegger se propone llevar a cabo en el parágrafo 29 de *Ser y Tiempo*

Es de acuerdo con esto, que Heidegger va a presentarnos el fenómeno de la disposición afectiva como un existencial fundamental, a través del cual el *Dasein* es su Ahí (Da), definiendo la estructura y caracteres de ésta.

En Heidegger, la disposición afectiva es uno de los tres modos de aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, entre los que se cuentan, además de la ya mencionada disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*). En la disposición afectiva se pueden identificar tres caracteres ontológicos esenciales que definen su estructura, los cuales Heidegger enuncia de la siguiente manera:

---

<sup>105</sup> Ver nota \* de J. E. Rivera a la página 158 de su traducción de *Ser y Tiempo*, en Editorial Universitaria. En ella él explica las razones de la traducción del término alemán “*Befindlichkeit*”, por “disposición afectiva”.

<sup>106</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 162-163.

<sup>107</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 156.

1º- “*la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de una aversión esquivadora.*”<sup>108</sup>

2º- “*La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo*”.<sup>109</sup>

3º- “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.*”<sup>110</sup>

El primero de ellos nos habla de que el Dasein es abierto, en la disposición afectiva, en su condición de arrojado (Geworfenheit). Esta condición de arrojado es una determinación existencial del Dasein, o sea, de aquel ente que es en la forma del estar-en-el-mundo. Pero, ¿en qué consiste este carácter de ser, o determinación existencial propia de aquel ente que Heidegger denomina Dasein?. Consiste en “que es”, o sea, que el Dasein es “*aquel* ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”<sup>111</sup>; y esto es lo que en la cotidianidad se le puede presentar como el *factum* de “que es y tiene que ser”.

Como ya antes lo mencionamos, esta determinación existencial del Dasein es abierta en la disposición afectiva. Los diferentes estados de ánimo son quienes abren al Dasein de un modo originario. El que ellos cambien constantemente es prueba de que el Dasein “ya está siempre anímicamente templado”<sup>112</sup> y que, por lo tanto, “ya está afectivamente abierto”<sup>113</sup>. Las posibilidades de apertura que presenta el conocimiento quedan cortas ante el abrir originario de los estados de ánimo. De ahí, que lo que se muestre en ellos sea el puro “que es”, dejando en la oscuridad el de-dónde y el adónde. Aunque no por esto, aclara Heidegger, la certeza del conocimiento teórico de lo que está-ahí disminuye la evidencia que la disposición afectiva entrega al Dasein en el ámbito ontológico existencial. Sin embargo, no se trata aquí de desplazar a este

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 159.

fenómeno al plano de lo irracional y abogar por un hombre sentimental por sobre uno racional, ya que “el irracionalismo —como contrapartida del racionalismo— sólo habla como bizco de aquello de lo que éste habla como ciego”<sup>114</sup>, sino de advertir el papel que juega esto (la disposición afectiva) en el encontrarse del Dasein a sí mismo. Y el papel que juega junto con los otros dos modos de aperturidad de éste. Además, “No debe confundirse, claro está, la mostración del constituirse ontológico-existencial del conocimiento determinativo en la disposición afectiva del estar-en-el-mundo con un intento de abandonar ópticamente la ciencia al “sentimiento””<sup>115</sup>

El cambio constante de un estado anímico a otro, o sea, “la ausencia de un estado anímico definido” (según traduce J. Gaos la palabra *Ungestimmtheit*)<sup>116</sup> o “indeterminación afectiva” (según traduce J. E. Rivera)<sup>117</sup>, que suele ser persistente, monótona y descolorida, hace que el ser del Ahí (*Das Sein des Da*)<sup>118</sup> se manifieste como carga. El Dasein es el Ahí (Da) del ser (*sein*), por lo tanto el carácter de ser del Dasein que se presenta como carga en la indeterminación afectiva es el “que es”, es “la condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí”<sup>119</sup>; y aunque el estado de ánimo alto (*die gehobene Stimmung*) puede liberar de la carga del ser, igual revela el carácter de carga del Dasein, o sea, revela que “el hombre está entregado, transpropiado al ex-sistir [*Da-sein*]”<sup>120</sup>. Esto es lo que el Dasein regularmente esquivo en la vida cotidiana, de un modo óptico-existencial. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico-existencial, en aquello a lo cual el “estado de ánimo no se vuelve, se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí”<sup>121</sup>. Tanto el mismo no volverse hacia el carácter de carga del Dasein, como el encontrarse liberado de aquella carga, se dan en la forma de la disposición afectiva, ya sea en la indeterminación afectiva, como en el estado de ánimo elevado. Por lo tanto, la aversión esquivadora “es siempre lo que es, en la forma de la disposición afectiva”<sup>122</sup>.

Esto mismo es lo que expresa Heidegger cuando nos dice: “El ente que tiene el carácter de Dasein es su Ahí de un modo tal que, explícitamente o no, se encuentra a sí

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>116</sup> Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Editorial RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2004, Traducción del alemán por José Gaos; p. 210.

<sup>117</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, traducción J. E. Rivera p. 158.

<sup>118</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, Achtzehnte Auflage, p. 134.

<sup>119</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, traducción J. E. Rivera; p. 159.

<sup>120</sup> Parte de la nota marginal “a” del *Hüttenexemplar* a la palabra Last (Carga), de la página 134 de la edición alemana, y que la traducción de J. E. Rivera rescata a pie de la p. 159.

<sup>121</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, traducción J. E. Rivera; p. 159.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 160.

mismo en su condición de arrojado. En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto. Como ente que está entregado a su ser, el Dasein queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse —pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en un huir”<sup>123</sup>

El Dasein es el ente que posee preeminencia sobre todos los otros. Éste se encuentra a sí mismo, no en un directo buscar, sino en un huir. Lo que encuentra es su condición de arrojado y la responsabilidad de haberse tenido que encontrar a sí mismo siempre. Esto es posible en el Dasein gracias a lo que Heidegger identifica como “Encontrarse” o “Disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) la cual no consiste en una autopercepción o, lo que vendría a ser lo mismo, en un encontrarse a sí mismo a través de la percepción, sino en un encontrarse afectivamente dispuesto, o encontrarse dispuesto a partir de un determinado temple, o, simplemente, encontrarse en un estado afectivo.<sup>124</sup>

De este modo, hemos visto cómo el Dasein queda abierto por la disposición afectiva para sí mismo, para su condición de arrojado, al modo no de un buscar, sino de una aversión que intenta esquivar dicha condición.

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, Debido a lo complejo que resulta traspasar al castellano el juego significativo que hace Martin Heidegger con el verbo *finden* y sus derivados del cual extrae el término *Befindlichkeit*, y la importancia que tiene para nuestro análisis, he optado por transcribir a continuación la traducción que hace del mismo texto J. Gaos y posteriormente el texto original alemán resaltando con negrita la familiaridad de los términos:

“El ente del carácter del «ser ahí» es su «ahí» en el modo consistente en que, expresamente o no, «se encuentra» en su «estado de yecto». En el «encontrarse» es siempre ya el «ser ahí» colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un «encontrarse» afectivamente de alguna manera. Como ente que es entregado a la responsabilidad de su ser, resulta entregado también a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya —encontrado en un encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir—” (*El Ser y el Tiempo*, Ed. antes citada; pp. 211-212.)

“Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit **befindet**. In der **Befindlichkeit** ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon **gefunden**, nicht als wahrnehmendes **Sich-vorfinden**, sondern als gestimmtes **Sichbefinden**. Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon **gefunden** haben muß – **gefunden** in einem **Finden**, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.” (*Sein und Zeit*, Ed. antes citada, p. 135)

<sup>124</sup> En relación a la traducción del término mismo *Befindlichkeit* y sus derivados remito nuevamente a la nota \* de J. E. Rivera a la página 158 de su traducción de *Ser y Tiempo*, en Editorial Universitaria.

En cuanto al segundo carácter ontológico esencial de la disposición afectiva, podemos decir, por lo pronto, que Heidegger lo extrae “desde una delimitación negativa de la disposición afectiva frente a la aprehensión reflexiva de lo ‘interior’”<sup>125</sup>.

La disposición afectiva no posee el carácter de una aprehensión reflexiva, sino que, es, más bien gracias al Ahí, que ha sido abierto por la disposición afectiva, que la reflexión inmanente logra constatar las “vivencias”. Es el estado de ánimo el que abre el Ahí de modo originario o quien lo cierra de manera obstinada, como sucede cuando el Dasein, de manera irreflexiva, “se abandona y entrega por entero al ‘mundo’ de la ocupación”<sup>126</sup>. En ese momento, sobreviene al Dasein la indisposición afectiva (o “mal humor” – *Verstimmung*), en la que “el Dasein se torna ciego para sí mismo, el mundo circundante de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía”<sup>127</sup>. De modo que tanto la apertura como la cerrazón del Ahí del Dasein dependen de un estado de ánimo.<sup>128</sup> El que este estado de ánimo nos *sobrevenga*, quiere decir que no viene ni del *interior*, ni del *exterior* del Dasein, sino que, en cuanto estado de ánimo, es una forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste.

El que el estado de ánimo que llamamos indisposición afectiva o mal humor cierre al Dasein, deja al descubierto que “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*”<sup>129</sup>.

De este modo, hemos pasado revista al segundo carácter ontológico de la disposición afectiva, que guarda relación con la apertura del estar-en-el-mundo en su totalidad.

Habiendo pasado revista a los dos caracteres ontológicos de la disposición afectiva del Dasein como son la apertura a su condición de arrojado y la apertura del estar-en-el-mundo en su totalidad, se presenta en ella un tercer carácter que permite al Dasein una comprensión más honda de la mundaneidad del mundo.

Heidegger lo explica diciendo que los entes comparecen en el mundo, el cual que ya se ha abierto previamente. En esta aperturidad previa juega un papel esencial la

---

<sup>125</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 161.

<sup>126</sup> *Ibíd.*

<sup>127</sup> *Ibíd.*

<sup>128</sup> Cfr., dentro del capítulo uno del presente trabajo, el apartado que lleva por título “2- Afecto, pasión y sentimiento”, donde se lleva a cabo la distinción entre aquellos estados de ánimo o sentimientos que funcionan de manera aperiente u oclusiva en el Dasein en relación a su capacidad para permitir o dificultar la meditación.

<sup>129</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 161.

disposición afectiva en tanto ella la permite como co-constituyente. ¿Cómo ocurre esto? Ocurre en tanto, el modo de comparecer de los entes en el mundo se lleva a cabo de manera primaria a través de la *circumspección*. La circumspección es una especie de mirada alrededor que a diferencia del puro *mirar hacia* el aspecto de las cosas posee un carácter *práctico* en tanto es la manera de ver los entes que se nos presentan a través de un modo del trato que tenemos con ellos que es el uso y la manipulación, donde éstos se nos pueden presentar como útiles cuyo modo de ser es el estar a la mano (Zuhandenheit). La circumspección, por lo tanto, “dirige el manejo y le confiere su específica seguridad al trato con este tipo de entes”<sup>130</sup>, de modo que “esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato de las cosas”<sup>131</sup>.

Por ello, el modo primario de comparecer de los entes en el mundo no tiene nada que ver con una especie de actitud *pasiva* del Dasein, como podría ser un puro sentir o un quedarse mirando, sino con un modo de ver que está en directa relación con el cuidado o la precaución de los útiles. De modo que el mirar circunspectivo a partir del cual comparecen los entes de manera primaria en el mundo tiene el carácter de ser concernido (Betroffenwerden) a partir de la disposición afectiva. Esto quiere decir que si en el plano ontológico los entes intramundanos que llamamos “a la mano” nos conciernen en algo, ya sea en su inservibilidad, resistencia o amenaza, es porque la estructura existencial del estar-en en cuanto tal puede ser afectada de las maneras antes mencionadas (por la inservibilidad, por la resistencia y por la amenaza) por lo que comparece dentro del mundo. Es decir, que si los entes que comparecen dentro del mundo (los *a la mano*) se nos presentan afectándonos como inservibles, resistentes o amenazantes, es porque la estructura existencial del estar-en lo permite, permite su concernencia. “Esta posibilidad de ser afectado se funda en la disposición afectiva y, en cuanto tal, ha abierto el mundo en su carácter, por ejemplo de amenazante. Sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o, correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante. El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo”<sup>132</sup>

Por último, nuestros sentidos sólo pueden ser tocados o excitados en tanto ellos pertenecen ontológicamente a aquel ente cuyo modo de ser es el de estar-en-el-mundo

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>131</sup> Nota \*\*\*\* de J. E. Rivera a la página 97 de su traducción de *Ser y Tiempo*, en Editorial Universitaria.

<sup>132</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 161-162.

dispuesto afectivamente o encontrándose, ya que es el temple **de** la disposición afectiva aquel constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo. Sólo por esto, aquello que toca o excita a los sentidos puede mostrárenos en la afección; sólo por ello el Dasein puede ser afectado por los entes intramundanos. A la disposición afectiva le debemos nuestra posibilidad de ser afectados de tal o cual forma y, por ende, de que el mundo se nos abra en tal o cual carácter (como pueden ser el carácter de inservible o de amenazante, entre otros). Incluso, Heidegger nos llega a decir: “*desde un punto de vista ontológico* fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’”<sup>133</sup>.

De este modo terminamos de revisar los tres caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva que definen su estructura, los cuales podríamos reunir de manera simple bajo el nombre de “carácter aperiente” y que ponen al descubierto su función ontológica existencial originaria.

## **2- Temporeidad y disposición afectiva**

Una vez analizados el carácter y estructura de la disposición afectiva a la luz de la analítica existencial del Dasein, se hace preciso completar dicho análisis (de la *Befindlichkeit*) en relación a la temporeidad.

### **2.1- La temporeidad (*Zeitlichkeit*)**<sup>134</sup>:

En la segunda sección de *Ser y Tiempo*, y luego de que la analítica existencial (primera sección) ha presentado nuestra existencia en sus diferentes elementos constitutivos, sintetizando la unidad estructural de éstos en el cuidado (*Sorge*), los análisis están centrados en determinar el fundamento ontológico último de la constitución del Dasein, el cual nos permita penetrar en su estructura íntima, conocerlo en su totalidad y darnos el sentido del ser. Conforme a esto, la tarea de esta segunda sección se trata de una interpretación ontológica original del ser, esto se lleva a cabo mediante el descubrimiento de la temporeidad de éste, ya que el desarrollo del sentido del ser sólo puede hacerse en el horizonte del *tiempo*, el que, a su vez, manifiesta el

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>134</sup> Cfr. La nota \* a la página 42 de *Ser y Tiempo*, que hace J. E. Rivera en la edición antes citada. En ella explica que traduce la palabra “*Zeitlichkeit*” por “temporeidad” y no por “temporalidad” cuando ésta se refiere al sentido del ser del Dasein. En este trabajo he preferido seguir aquella traducción.



sentido ontológico del cuidado, de la Sorge. La investigación de esta segunda sección, que se titula “*Dasein y temporeidad*” (*Dasein und Zeitlichkeit*), lleva, entonces, al análisis de la temporeidad, la cual es “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein”<sup>135</sup>.

De este modo, las estructuras ontológicas del Dasein que fueron analizadas por Heidegger en la primera sección, son ahora puestas al descubierto en su sentido tempóreo, volviendo, a la vez, más transparente el fenómeno mismo de la temporeidad. Las estructuras en las que se constituye la aperturidad del Dasein: el comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso (Rede), son interpretadas ahora desde su constitución tempórea.<sup>136</sup>

En vista a esto, para hacer visible la constitución tempórea de la disposición afectiva, debemos antes dar una mirada a aquello que Heidegger llama *Zeitlichkeit*, temporeidad.

La determinación del sentido ontológico del fenómeno del cuidado pone al descubierto la temporeidad. De este modo, se aprehenden todos los fenómenos de la constitución existencial fundamental del Dasein en los fundamentos últimos de su propia comprensibilidad ontológica. La temporeidad se experimenta de manera original en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora. Uno de los modos eminentes de la temporeidad es el de la resolución precursora. La temporeidad puede *temporizarse* (*sich zeitigen*) a través de distintas posibilidades y diferentes maneras<sup>137</sup>. Esto que aquí llamamos *temporizarse* y que en alemán es “*sich zeitigen*” se debe entender como “el desplegarse del tiempo, el temporizarse del tiempo”<sup>138</sup>. Así, la impropiedad y la propiedad del Dasein, es decir, sus posibilidades fundamentales de existencia, se fundan en modos distintos de temporización de la temporeidad. Y, además, las estructuras fundamentales de éste (del Dasein) son “tempóreas”, y deben ser concebidas como modos de temporización de la temporeidad. Por lo tanto, el ser del Dasein no se ha de considerar como una cosa que es, sino como algo que deviene y que existe realizándose, como un proceso de temporización.

---

<sup>135</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 254.

<sup>136</sup> Para efectos del presente trabajo, nos centraremos en la disposición afectiva, dejando a un lado el comprender, la caída y el discurso.

<sup>137</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 61.

<sup>138</sup> Cfr. La nota \* a la página 323 de *Ser y Tiempo*, que hace J. E. Rivera en la edición antes citada.

Heidegger, en el párrafo 65 de *Ser y Tiempo*, se da a la tarea de poner al descubierto el sentido ontológico del ser del Dasein, específicamente, en la modalidad propia del cuidado. El cumplimiento de esta tarea lo conduce a la afirmación de que “*La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*”<sup>139</sup>, entendiendo por “sentido”: “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”<sup>140</sup>, y “Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser”<sup>141</sup>. De este modo, aquello que hace posible la totalidad de aquel todo estructural articulado que es el cuidado, es la temporeidad.

El cuidado es aquel existencial que expresa la totalidad estructural del Dasein en sus varios momentos. Uno de ellos lo presenta como ser que se anticipa, proyectando su poder-ser existiendo ya arrojado en el mundo entre los entes intramundanos. Así, existir es comprenderse como proyecto, avanzando en la proyección de sus posibilidades y al encuentro de la muerte. Este proyectarse, que es comprenderse como porvenir (Zukunft), constituye el *futuro*.<sup>142</sup>

Existir es también, y a la vez, encontrarse arrojado a una existencia que no se ha escogido y asumir esa existencia como culpable. Para ello es necesario que el existente pueda ser su *ya sido*, pueda retroceder hacia sí. El Dasein sólo puede dirigirse hacia su porvenir volviendo a lo que ya ha sido. Esta capacidad de reversión es lo que constituye el *pasado*<sup>143</sup>. Ahora bien, también se debe tener presente que “El Dasein sólo puede haber sido en forma propia en la medida que es venidero. —por lo tanto— El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro”<sup>144</sup>.

“Finalmente, retrocediendo hacia sí con vistas a lo porvenir, el ser resuelto en la situación sólo es posible haciéndose *presente* en tal situación”<sup>145</sup>

De modo que la temporeidad es el fenómeno unitario de estos tres momentos, donde “El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o

---

<sup>139</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 344.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 341.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 342.

<sup>142</sup> Cfr. Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, Vol. VI, *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1978, p. 541.

<sup>143</sup> *Ibíd.*

<sup>144</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 343.

<sup>145</sup> Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, Vol. VI, ed. citada, p. 541.

mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente”<sup>146</sup>. Y se presenta unitariamente “como futuro que está siendo sido y que presenta”<sup>147</sup>.

Estos tres momentos que componen la temporeidad reflejan la unidad originaria de la estructura del cuidado, en tanto éste quiere decir: el anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo), ya que el anticiparse-a-sí se funda en el futuro, el estar-ya-en... de la condición de arrojado acusa el haber-sido (o *pasado*), y el estar-en-medio-de... es posible por la presentación (o se hace posible en el *presente*).

A los tres momentos: futuro o porvenir, haber-sido o *pasado*, y presente; se les llama éxtasis, esto a en vista de que a la temporeidad (la unidad de estos tres momentos) se le llama lo *ἐκστατικόν* por excelencia. Con ello se quiere decir que la “*Temporeidad es el originario ‘fuera de sí’, en y por sí mismo. (...) —y— que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis*”<sup>148</sup>.

Ahora bien, el futuro tiene una cierta primacía en la unidad de éxtasis, o unidad extática, de la temporeidad, ya que “La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, sólo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. *El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro*”<sup>149</sup>. En cierto modo, este futuro es el cumplimiento verdadero del haber-sido (pasado), y por lo tanto presupone a este último, al pasado. Sin embargo, el haber-sido (pasado) no puede manifestarse sino en el porvenir (futuro). De modo que entre futuro y pasado, porvenir y haber-sido, hay una relación recíproca de implicación. “Si el pasado no devine tal sino por el futuro, podemos decir que el futuro hace surgir de alguna manera el pasado”<sup>150</sup>. Sin embargo, estas últimas frases no se deben entender como si hubiera primero un futuro al cual vendría a añadirse un pasado, ya que de esta manera se las estaría entendiendo de un modo “temporal”, es decir, desde la concepción vulgar e impropia del tiempo, la cual ve a éste como una sucesión o secuencia de instantes o “ahoras”. De este modo, el “ahora” que ya no es, queda en el pasado, el cual representa una especie de tumba donde van a dar los instantes o “ahoras” que ya no son.

Las tres fases o momentos de la temporeidad se implican unas en otras, al mismo tiempo que se excluyen, conforme a esto, ellas son llamadas fases temporales extáticas.

---

<sup>146</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 343.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 344.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 346.

<sup>149</sup> *Ibíd.*

<sup>150</sup> Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, Vol. VI, ed. citada, p. 542.

En esta concepción, el pasado en cierta manera es un “habiendo sido”, es decir, una suerte de participio que menta el carácter de no ser *algo* pasado, sino un “ser presente en tanto que pasado, como mi infancia es aún presente en mí”<sup>151</sup>. “‘Mientras’ el Dasein exista fácticamente, jamás será algo pasado, pero será siempre algo ya *sido*, en el sentido del ‘yo *he* sido’ [literalmente: ‘yo *soy* sido’: ‘*ich bin-gewesen*’]. Y sólo *puede haber* sido [lit.: *ser* sido], mientras está siendo”<sup>152</sup>. Además, en el presente, o en el “mientras”, se incluye un porvenir, ya que “si la existencia significa anticipación, el futuro no podrá ser algo que ahora no es y luego será, sino un porvenir que *ya está siendo*”<sup>153</sup>. Así pues, presente y futuro incluyen, a su vez, el pasado, dado que el venir a ser es, de continuo, venir a ser lo que ya era, con lo cual se implica al haber-sido.

El hombre no *está* en el tiempo como quien está en una habitación, es decir, estando en algo ajeno a él, sino que el hombre *es* temporal constitutivamente. El modo de ser del Dasein consiste en temporizarse, y la temporización en la unidad de los tres éxtasis es su esencia. Heidegger denomina “tiempo originario” a la temporeidad originaria, esto lo hace diferenciándola de la comprensión vulgar del tiempo, que se entiende como una mera secuencia de horas sin comienzo ni fin, por lo que en ella queda nivelado el carácter extático. Además, puesto que la proyección al futuro es el momento primario de la temporeidad, ella (la temporeidad) se revela como algo *finito*. De este modo, la finitud se presenta como el carácter propio de la temporización, “porque el poder-ser y tensión hacia el futuro del *Dasein* concluye con la posibilidad extrema del no-ser de la muerte. —aunque— Con tal finitud del tiempo original no se niega el proseguir sin fin del tiempo o la infinitud del tiempo de la concepción vulgar”<sup>154</sup>

Por otro lado, los caracteres de los tres momentos del tiempo varían cuando se trata de la existencia cotidiana impropia o cuando se trata de la existencia propia, además de que a cada modalidad existencial del Dasein le corresponde un modo de temporalidad.

De este modo, el *futuro*, en la impropiidad del Dasein toma la forma de una tensión hacia delante, donde lo que se impone es un cuidado excesivo por todo aquello que nos preocupa, por todo aquello que hacemos, y por todo aquello que se manipula o

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*

<sup>152</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 345.

<sup>153</sup> Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, Vol. VI, ed. citada, p.542.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 543.

se nos promete. Se trata de un conseguir o no, aquello que en la vida cotidiana absorbe y preocupa al hombre, aquello que mantiene su atención comprometida. Así, en la impropiedad el futuro toma el carácter de atención. En cambio, en la propiedad del Dasein, donde se produce la asunción de la única posibilidad propia y cierta, que es la muerte, el futuro adquiere la forma de la resolución precursora, del vivir para la muerte, gracias a la cual, el Dasein permanece extraño a las seducciones de las posibilidades mundanas.

Por otro lado, el *pasado*, que se encuentra estrechamente vinculado a la disposición afectiva, se presenta de manera impropia en la forma del *miedo* que, aunque se encuentra bien dirigido hacia un mal futuro, está vinculado a la situación fáctica del hombre, a lo que él ha sido. El miedo sería una especie de *angustia* degenerada y precipitada en el mundo, manteniendo al hombre ligado a éste (al mundo) y haciéndole olvidar su posibilidad propia. En cambio, el *pasado* es de modo propio en la angustia, que es una disposición afectiva fundamental, rompiendo toda relación del hombre con el mundo.

Y, por último, el *presente*, en la impropiedad es “la presencialización misma de las cosas en el mundo, en la cual se funda la existencia cotidiana como *rutina* insignificante de días que se suceden hasta el infinito”. A este presente impropio del “ahora” se contraponen el presente propio del “instante” (Augenblick), “el instante es la aniquilación del ahora, el repudio de aquella presencialidad de las cosas que constituye el presente inauténtico y, por ende, el retorno de la existencia sobre el propio poder-ser, con la *repetición* (*Wiederholung*) de su más propio pasado”<sup>155</sup>

Con esto hemos dado una rápida mirada al fenómeno de la temporeidad, para ahora pasar a revisar la constitución tempórea de la disposición afectiva en general.

## **2.2- La disposición afectiva y su temporeidad:**

Heidegger, en el párrafo 68, correspondiente a la segunda sección de *Ser y Tiempo*, interpreta tempóreamente la disposición afectiva, uno de los momentos estructurales del cuidado, con el fin de mostrar la constitución tempórea concreta de éste (del cuidado).

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, pp. 543-544.

Ya en la primera sección de *Ser y Tiempo*, en el párrafo 29, Heidegger revela la estructura de la disposición afectiva a través del análisis de tres caracteres ontológicos esenciales que la definen.<sup>156</sup> Ahora, en la segunda sección de esta obra (párrafo 68), él intentará hacer visible la constitución tempórea de la disposición afectiva.

Conforme a sus planes pues, es que Heidegger comienza recordando que el estado de ánimo o temple anímico es quien abre o cierra cooriginariamente el Ahí (Da), de modo que es él (el estado de ánimo), quien pone al Dasein ante su condición de arrojado (Geworfenheit), abriéndole esta condición de una manera mucho más originaria que cualquier conocimiento. Pero ¿qué significa *estar* arrojado (Geworfensein)?, existencialmente significa: **encontrase** (sich befinden) de esta o aquella *manera*. Por lo que la disposición afectiva (Befindlichkeit) se funda en la condición de arrojado (Geworfenheit). Así, la *manera* como cada vez yo soy el ente arrojado, es representada por el estado de ánimo.<sup>157</sup>

La manera como el estado de ánimo abre al Dasein llevándolo ante el *factum* de su condición de arrojado, ya sea develándola en forma propia o encubriéndola en forma impropia, puede ser al modo de la conversión o al modo de la aversión esquivadora. Pero, esto es existencialmente posible sólo si el ser del Dasein constantemente *ha* sido. Lo cual no significa que este llevar ante el *factum* de nuestra condición de arrojado cree el haber sido, “sino que es el éxtasis del haber sido el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo”<sup>158</sup>. Por lo tanto, lo que posibilita el encuentro del Dasein consigo mismo a través de la disposición afectiva, es decir, lo que posibilita el encontrar-se afectivo del Dasein ante su *factum*, es el haber sido, el *pasado* (entendido desde el “tiempo originario”), que es uno de los tres éxtasis (salida fuera de sí) que conforman en su unidad lo ἐκστατικόν por excelencia, la temporeidad.

Así pues, nos encontramos con que “la *disposición afectiva* se temporiza *primariamente* en el haber-sido”<sup>159</sup>. Primariamente, ya que a su éxtasis específico también pertenece un futuro y un presente, eso sí, que estos otros éxtasis cooriginarios son modificados por el haber-sido.

Heidegger nos dice que en la tesis “la *disposición afectiva* se funda en el haber-sido”, se nos está diciendo “que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo

---

<sup>156</sup> Cfr. supra, el apartado “1- Carácter y estructura de la disposición afectiva”.

<sup>157</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 356-357.

<sup>158</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 357.

<sup>159</sup> *Ibíd.*

es un *retrotraer hacia...*<sup>160</sup>. Sin embargo, no es este carácter (de *retrotraer hacia...*) el que produce el haber-sido, “sino que la disposición afectiva pone cada vez de manifiesto para el análisis existencial un modo del haber-sido. —por lo tanto— La interpretación tempórea de la disposición afectiva no podrá, (...), pretender deducir los estados de ánimo a partir de la temporeidad, resolviéndolos en puros fenómenos de temporización”<sup>161</sup>, tal como lo ha hecho la tradición cuando nos ha dicho que los estados de ánimo son vivencias que van y vienen, es decir, que transcurren en el tiempo. Sino que lo que la interpretación tempórea de los estados de ánimo pretende es “hacer ver que los estados de ánimo *no son posibles*, en el qué y en el cómo de su ‘significación’ existencial, *sino sobre la base de la temporeidad*”<sup>162</sup>.

Los estados de ánimo sólo son posibles sobre la base de la temporeidad, en tanto ellos se temporizan primariamente en el haber-sido.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibíd.*

<sup>161</sup> *Ibíd.*

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> Para ilustrar esto, la interpretación tempórea analizará los estados de ánimo del miedo y de la angustia a partir de la constitución tempórea de ellos. Sin embargo, dicho análisis tendrá que esperar al desarrollo individual de estas respectivas disposiciones afectivas en el siguiente capítulo del presente trabajo.

### III- EL MIEDO Y LA ANGUSTIA, MODOS DEL ENCONTRARSE O DE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA

#### 1- El carácter de “fundamental”

Anteriormente hemos hablado de las disposiciones afectivas, en general, en relación a su carácter, estructura y temporeidad. Sin embargo, no nos hemos referido a ninguna en específico.

En el presente apartado, nos referiremos a dos disposiciones afectivas que comúnmente se suelen confundir, dejando así oculto el carácter que distingue de manera esencial a una de otra: el miedo y la angustia. El análisis de ambas disposiciones afectivas concretas nos permitirá distinguir, entre otras cosas, el carácter de “fundamental” que posee sólo una de ellas.

Ahora bien, antes de que nos dediquemos al análisis de cada una de las disposiciones afectivas mencionadas, se hace preciso responder a estas preguntas: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una disposición afectiva fundamental?, acaso ¿no todos los temples o disposiciones afectivas son fundamentales?

Para el análisis heideggeriano de los temples o disposiciones afectivas, no todos tienen el carácter de fundamental y ello se debería principalmente a tres características esenciales de su estructura. Por un lado la capacidad de una determinada disposición afectiva de templarse ante la totalidad; por otro, el modo de temporizarse de ella, ya sea éste a partir de la *propiedad* o *impropiedad*; y por otro el carácter de experiencia que reside en todo temple fundamental<sup>164</sup>.

En relación a la primera de estas características decimos que el carácter de “fundamental” le viene dado a una determinada disposición afectiva o temple, cuando constatamos que ella se temple ante una totalidad y no ante un objeto determinado. Así, la diferencia parece radicar en función de que aquellas que llamamos disposiciones afectivas fundamentales tienen un carácter ontológico, en tanto se disponen y disponen al Dasein ante la totalidad, totalidad que en el caso del temple fundamental analizado en *Ser y Tiempo* (la angustia) sería el ser del ente. Mientras que aquellas disposiciones afectivas que no son fundamentales tendrían un carácter óntico, en tanto se disponen o

---

<sup>164</sup> Cfr. Valentina Buló, “*Die Grundstimmung* en el pensamiento tardío de Heidegger”, en *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la P. U. C. de Valparaíso, Chile, Volumen 28, año 2005, pp. 42-43.



disponen al Dasein ante un determinado ente, que en el caso del miedo es un determinado ente intramundano.

En cuanto a la segunda de las características que otorgan a las disposiciones afectivas el rasgo de “fundamental”, tenemos el modo de temporizarse que ellas tienen en relación a otras “comunes”. Según Heidegger, todas las disposiciones afectivas, se temporizan primariamente desde un haber-sido. Sin embargo, esta temporización puede tomar el modo de la *propiedad* o de la *impropiedad*. Las disposiciones afectivas fundamentales o temples fundamentales adquieren su *propiedad* al temporizarse primariamente desde un haber-sido retrotrayendo al Dasein hacia el *factum* de su condición de arrojado. Mientras que a las disposiciones afectivas que no son fundamentales, al menos la que nos presenta en *Ser y Tiempo* (el miedo), la impropiedad de su temporeidad le viene dada a partir de que su sentido tempóreo primario no parece ser el haber-sido, sino, más bien, como es el caso del miedo, el futuro (el estar a la espera de un mal futuro o venidero).

Y, en tercer lugar, destaca en los temples fundamentales su carácter de experiencia. Es decir, que en todo temple fundamental, lo que hay es una experiencia fundamental, un “momento donde se muestra, de un modo prerreflexivo, el origen”<sup>165</sup>. En la disposición afectiva fundamental, el Dasein logra tener acceso al fundamento, que en el caso de la disposición afectiva fundamental aquí analizada (la angustia) es su facticidad. De este modo, también, el acceso a la facticidad de sí mismo que otorga la disposición afectiva fundamental de la angustia experimentada por el Dasein, no es “sólo acceso al fundamento, sino que es ella misma el fondo que se siente a sí mismo, —en tanto en ella (en la disposición afectiva de la angustia) nos sentimos facticidad pura— por decirlo de algún modo, y por eso es fundamental”<sup>166</sup>

Con esto, hemos dado una mirada a los caracteres que otorgan a una disposición afectiva su carácter de “fundamental”.

Habiendo dado estos pasos es que nos proponemos ahora emprender el análisis de dos temples o disposiciones afectivas concretas presentes en el pensamiento de Heidegger: el miedo y la angustia.

---

<sup>165</sup> Valentina Buló, “*Die Grundstimmung* en el pensamiento tardío de Heidegger”, Ed. Citada, p. 42.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 43.

## 2- El miedo (die Furcht)

En *Ser y Tiempo*, § 30, una vez analizado el constituyente existencial del Dasein que Heidegger denomina disposición afectiva (Befindlichkeit), y donde se ha sacado a la luz su carácter y estructura, se hace necesaria la ilustración concreta de éste. Es por esto que se nos presentará al miedo o temor (die Furcht) como uno de los modos de la disposición afectiva.

La disposición afectiva que comúnmente se denomina “miedo” es analizada sacando a la luz su estructura fundamental, la cual, tal como ya antes vimos<sup>167</sup>, se conforma de tres partes que, en este caso, serán: 1. El *ante qué* del miedo (*das Wovor der Furcht*), 2. El *tener miedo* en cuanto tal, y 3. Aquello *por lo que* el miedo teme (*das Worum die Furcht fürchtet*).

Al analizar la primera de estas partes que conforman la estructura del miedo, lo que se hace es preguntar por lo “temible” o “atemorizante” propiamente tal; es decir, por aquello que nos provoca miedo o temor.<sup>168</sup> Lo temible, nos dice Heidegger, es siempre algo que comparece dentro del mundo, un ente determinado dentro del mundo, que puede tener el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia. Ahora bien, lo que hace temible a este u otro ente determinado es un carácter que él y los otros entes en cuestión comparten: lo amenazante. Esto último (lo amenazante), implica que: a) lo que se presenta tiene la forma respectiva de lo perjudicial, b) lo cual (lo perjudicial) apunta a un determinado ámbito susceptible de ser perjudicado. A su vez, ello viene de una zona bien determinada, c) Dicha zona y lo que de ahí proviene son tenidos por algo “inquietante” o inseguro, d) lo perjudicial se acerca mostrándose amenazante, pero aun no al extremo de ser dominable, e) “Este acercamiento acontece dentro de la cercanía”<sup>169</sup>, con lo cual se nos dice que aquello que en la lejanía no se nos muestra como sumamente dañino, *se acerca en la cercanía* donde sí se presenta lo perjudicial como amenazante, puesto que puede alcanzarnos, y se acrecienta a medida que se acerca aún más, f) decimos que esto es temible, puesto que el acercarse de lo perjudicial a la cercanía se muestra sólo como posibilidad, es decir, puede alcanzarnos tal como puede que no. No tenemos seguridad de nada, con lo cual se constituye el

---

<sup>167</sup> Cfr. supra, el apartado “1- Carácter y estructura de la disposición afectiva”.

<sup>168</sup> Esto no quiere decir que se pregunta por un ente determinado que comúnmente causa temor, sino por el *carácter de temible* propiamente tal.

<sup>169</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 164.

miedo. El *ante qué* del miedo es siempre algo definido, algún ente intramundano, que se muestra como amenazante.

En segundo lugar, se pregunta por el *tener miedo* en cuanto tal, es decir, por el estado de ánimo o disposición afectiva temerosa que nos revela lo amenazante como lo que es, una amenaza. En esta disposición afectiva el Dasein se deja afectar o templar por lo amenazante, manifestándose, esto último, con las características que en el párrafo anterior se han señalado. La disposición afectiva del Dasein que hemos denominado miedo o temor hace que las cosas se le manifiesten a este último (Dasein) en el particular modo de lo amenazante, que antes, quizá, permanecía velado. Es gracias a esta disposición afectiva del Dasein que las cosas se manifiestan o develan como temibles: “La circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo”<sup>170</sup>. Esta disposición afectiva es una de las posibilidades que tiene el Dasein de estar-en-el-mundo, que, como sabemos, ya está siempre anímicamente templado, la cual abre el mundo hacia lo temible. De este modo, decimos que el *tener miedo* en cuanto tal es una disposición afectiva del Dasein, y que, como uno de los posibles modos de estar-en-el-mundo, nos abre a la posibilidad de que desde él (del mundo) pueda acercárenos revelándose lo temible.

Y, en tercer lugar, se develará aquello *por lo que* el miedo teme, es decir, aquello por lo cual sentimos miedo. El miedo teme, nos dice Heidegger, por el ente que puede experimentar el temor, el Dasein. De este modo, aquello por lo que se teme en la disposición afectiva del miedo o temor es el Dasein, el cual es revelado en el ser de su Ahí (*Da*) en distintos grados.

Ahora bien, nos preguntamos qué ocurre cuando parece que tememos por algo otro del Dasein mismo, es decir, por “la casa y los bienes”. La respuesta de Heidegger es que esta pregunta no contraría lo que antes se ha dicho, es decir, que el miedo teme por el Dasein, ya que si éste (el Dasein) teme por la casa y los bienes, entonces teme por sí mismo, puesto que el Dasein *es* en función de aquello de que se ocupa, en tanto está en medio del mundo ocupándose de él (del mundo). De este modo, cuando parece temerse por la casa y los bienes, “el peligro para él (*Dasein*) es la amenaza de su estar-en-medio-de”<sup>171</sup>.

En la disposición afectiva del miedo, el Dasein experimenta la apertura. Sin embargo, en esta disposición afectiva particular, la apertura se experimenta de un modo

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>171</sup> *Ibíd.*

“predominantemente privativo”, puesto que si bien ella (la disposición afectiva del miedo) abre al Dasein el ente intramundano que se manifiesta como amenazante, a su vez, cierra el estar-en de éste (del Dasein) puesto en peligro, obligándolo a reencontrarse cuando ha pasado el miedo.

Cuando nos hemos preguntado por aquello por lo que teme el miedo, hemos respondido, con Heidegger, que es el Dasein mismo. Además, hemos visto que cuando el Dasein teme por *la casa y los bienes*, aún así teme por él, por su propia existencia, puesto que lo que se ve amenazado es su estar-en-medio-de. Pero a esto último podemos sumarle la duda de que el Dasein no teme sólo por las cosas en medio de las cuales *está* o *es*, sino que también teme por otros, por otros Dasein. Esto pone en evidencia que “temer por... es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros [*Mitbefindlichkeit mit den Anderen*]”<sup>172</sup>, aún cuando esto no sea un tener miedo con... o junto..., ya que, precisamente, cuando más tememos por... es cuando el otro no tiene miedo precipitándose hacia lo amenazante: “Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno”<sup>173</sup>

Con el fin de presentar de una manera más concreta las *partes* de las que se compone el miedo, las cuales acabamos de revisar (1. El *ante qué* del miedo, 2. El *tener miedo* en cuanto tal, y 3. Aquello *por lo que* el miedo teme), es que podemos presentar el ejemplo que pone Charles Guignon cuando se refiere a éste (al miedo):

“Supongamos que mi matrimonio ha estado tambaleándose durante un tiempo, y una noche yo salgo de mi casa y me registro en un motel. Al regresar a la mañana siguiente encuentro la casa vacía y sobre la mesa de la cocina veo una carta de aspecto ominoso dirigida a mí de puño y letra de mi esposa. Mi estómago se encoge y siento un nudo en la garganta: sin duda este es el final. Me quedo mirando la carta horrorizado, busco torpemente un cigarrillo en mis bolsillos, miro los encabezados del periódico sin leerlos, y tarareo un comercial de televisión. Mi reacción es un miedo incapacitante. [...] En este caso, lo que encontramos amenazante —‘aquello frente a lo cual’ yo temo— es una entidad específica en el mundo: la carta y su pleno significado. Lo que está amenazado —‘aquello por lo cual’ yo temo— es una posibilidad definida de mi existencia: mi comprensión de mí mismo como esposo y

---

<sup>172</sup> *Ibíd.*

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 166.

hombre de familia. Tengo miedo *por* mí mismo en alguno de los papeles que he tomado del ‘cualquiera’, papeles que me dan una identidad y me hacen sentirme seguro en el mundo público. Finalmente, lo que hace posible que yo encuentre amenazante la carta es la nota de temor que me pone a tono dentro del mundo. Sólo porque estoy armonizado con un estado de ánimo público y compartido de temor por la inestabilidad de los matrimonios y la necesidad de lazos que me ligen a algo es posible que la carta se destaque como algo amenazante”<sup>174</sup>.

Ahora bien, cuando estos momentos constitutivos de la disposición afectiva del miedo varían, se da lugar a diferentes posibilidades de ser del tener miedo, como pueden ser el susto (Erschrecken), el pavor (Grauen) y el espanto (Entsetzen). El susto tiene lugar cuando lo amenazante, que es conocido y familiar, irrumpe repentina y sorpresivamente. El pavor, por su parte, tiene lugar cuando lo amenazante se presenta como algo absolutamente desconocido. Mientras que en el espanto se conjugan la repentinidad y el carácter de desconocido de lo amenazante. Estas tres, nos advierte Heidegger, no son las únicas variedades en que se presenta la disposición afectiva del miedo en el Dasein, ya que también son modalidades de ésta (de la disposición afectiva del miedo) la timidez, la temerosidad, la ansiedad y el estupor<sup>175</sup>.

Con este análisis, Heidegger, ha intentado presentarnos al miedo como una de las maneras posibles que tiene el Dasein de encontrar-se afectivamente dispuesto al estar-en-el-mundo. Sin embargo, el análisis de dicha disposición afectiva en *Ser y Tiempo* no termina aquí, puesto que aún falta analizarla a la luz de la temporeidad.

Tal como hasta aquí hemos visto, el miedo ha sido caracterizado como una disposición afectiva. Ahora, a partir de la interpretación tempórea que se hará de dicha disposición afectiva, ésta se revelará como *impropia*, como una disposición afectiva impropia (uneigentliche Befindlichkeit). El carácter de “impropio”, le viene dado a esta disposición afectiva a partir de la impropiedad de su temporeidad, en tanto su sentido tempóreo primario parece ser más bien el futuro, antes que el haber-sido, puesto que el miedo se ha caracterizado como la espera de un mal venidero, de un *malum futurum*.

---

<sup>174</sup> Charles Guignon, “Los estados de ánimo en ‘El ser y el tiempo’ de Heidegger”, en *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de la psicología filosófica*, Ch. Calhoun y R. Solomon (compiladores), F.C.E., México, D.F., 1996. Traducción de Mariluz Caso, p. 257.

<sup>175</sup> *Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit y Stutzigwerden* respectivamente.

Pero, ¿en qué sentido el miedo se puede caracterizar como la espera de un mal venidero, de un *malum futurum*? La respuesta es que el miedo abre al Dasein ante aquello que, en el ámbito de lo a la mano o de lo que está-ahí, se pueda presentar como perjudicial para su poder-ser fáctico. El miedo consiste en un *tener miedo ante* aquello que nos amenaza. De ahí que éste se pueda definir como la espera de un mal venidero, como antes ya dijimos; y que a su constitución tempóreo-existencial le pertenezca “*también un estar a la espera*”<sup>176</sup>.

Sin embargo, el estar a la espera de algo amenazador no es necesariamente miedo, ya que a este *estar a la espera de algo amenazador* le falta el carácter afectivo que es específico del miedo, esto es el *retrotraer*; es decir, que el estar a la espera (propio del miedo) retrotrae lo amenazante hacia el poder-ser fáctico del Dasein, desde donde lo amenazante puede ser aguardado. Por lo tanto, el Dasein sólo puede ser amenazado si aquello hacia lo cual retrocede o retrotrae el miedo “ya está extáticamente abierto en general”<sup>177</sup>. De este modo, el “carácter *afectivo* del miedo consiste en que el estar a la espera –sintiendo miedo- ‘se’ atemoriza, es decir, que el miedo ante... es siempre un miedo *por...*”<sup>178</sup>.

Así, “El sentido tempóreo-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano”<sup>179</sup>.

Con ello, llegamos a concluir que el sentido existencial que hace posible al miedo es el haber-sido (*pasado*), en tanto la modalidad de éste que es el olvido, modifica la temporización de los otros dos éxtasis, del presente y del futuro. De modo que el atemorizarse se temporiza primariamente desde el olvido, el cual es una modalidad del haber-sido. Por lo tanto, el miedo, en tanto es una disposición afectiva, aunque impropia, se temporiza primariamente en el haber-sido.

---

<sup>176</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 358.

<sup>177</sup> *Ibíd.*

<sup>178</sup> *Ibíd.*

<sup>179</sup> *Ibíd.*

### 3- La angustia (die Angst)

La angustia es considerada por Heidegger una disposición afectiva fundamental (Grundbefindlichkeit), o un estado de ánimo fundamental (Grundstimmung), tanto en *Ser y Tiempo* como en “¿Qué es metafísica?”. En estos dos textos se realiza un análisis y desarrollo bastante amplio de esta disposición afectiva.

En *Ser y Tiempo*, § 40, Heidegger se dedicará al análisis de esta disposición afectiva en función de obtener información del ente que es el objeto de su estudio<sup>180</sup>, el Dasein, en tanto ella (la angustia) lo lleva ante sí mismo. Dicho análisis, a su vez, se funda en el análisis del fenómeno de la caída que lo precede, en el cual “la absorción en el uno [Man] y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio. (...) En esta huida el Dasein justamente *no* se pone ante sí mismo”<sup>181</sup>.

Heidegger se dispone a investigar en qué medida el fenómeno de la angustia (Angst), como modo de ser del Dasein en el mundo, en tanto disposición afectiva, abre al Dasein hacia su ser. Para comenzar este análisis/investigación Heidegger ya dispone de cierta preparación, la cual ha sido otorgada por el análisis del miedo, que antes hemos expuesto, el cual suele ser ordinariamente indiferenciado de la angustia, “suele designarse como angustia lo que es miedo y como miedo lo que tiene el carácter de angustia”<sup>182</sup>. De modo que el presente análisis tiene la doble función de develar el fenómeno mismo de la angustia como una disposición afectiva fundamental del Dasein y de distinguirla del miedo.

La manera de analizar la disposición afectiva de la angustia a fin de develar su estructura será tal como antes lo realizó en el caso del miedo, es decir, se intentará determinar el *ante qué* de la angustia, aquello *por lo que* la angustia se angustia y, finalmente, el *angustiarle mismo*.

A diferencia del *ante qué* del miedo, que era siempre un ente intramundano que se presentaba bajo el carácter de lo amenazante, el *ante qué* de la angustia no es ningún ente intramundano, sino que “*El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en*

---

<sup>180</sup> La analítica existencial del Dasein.

<sup>181</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 206-207.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 207.

*cuanto tal*<sup>183</sup> y más específicamente “*el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*”<sup>184</sup>.

Cuando decimos que el *ante qué* de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal, decimos que aquello ante lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo. No es ningún ente intramundano (ya sea a la mano o que está-ahí), es algo indeterminado. Esta indeterminación se debe, en primer lugar a que no se sabe cuál es el ente intramundano que amenaza y, en segundo lugar, esto se debe a que los entes intramundanos se presentan como “irrelevantes”. “La totalidad respeccional — intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva”<sup>185</sup>. De modo que lo que rodea al Dasein, el mundo, en la disposición afectiva de la angustia, se torna irrelevante e insignificante. Con ello no se quiere decir que los entes intramundanos y, con ellos, el mundo desaparezcan, sino que no le dicen nada, no le significan, y lo amenazante *parece* no estar en ninguna parte. “La angustia ‘no sabe’ qué es aquello ante lo que se angustia”<sup>186</sup>. Sin embargo, el no saber esto último no quiere decir que ello no exista, sino que se refiere a la indeterminación de la *zona* o lugar en la que está, o de donde proviene, lo amenazante. Lo amenazante “ya está en el ‘Ahí’ (...) y, sin embargo, en ninguna parte”<sup>187</sup>, no es nada particular, pero tampoco el conjunto de lo que está-ahí. Aquello ante lo que la angustia se angustia tampoco es algo a la mano *dentro* del mundo, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, el mundo mismo. De ahí que cuando comúnmente respondemos: “no es nada, no está en ninguna parte”, para referirnos a aquello ante lo cual la angustia se angustia, estemos diciendo que esa “nada” se refiere a nada en particular, pero que en realidad es algo, el mundo en cuanto tal. Mundo, que por lo demás, constituye fundamentalmente al Dasein, en tanto este último es estar-en-el-mundo. Así, “el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”<sup>188</sup>.

Por otro lado, y tal como antes ocurría con el miedo, la angustia, como disposición afectiva, no sólo es angustia *ante...*, sino que también es angustia *por...* Por

---

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>186</sup> *Ibíd.*

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>188</sup> *Ibíd.*



lo tanto, se hace necesario develar aquello *por lo que* la angustia se angustia. Para ello, podemos recordar que en el caso del miedo o temor, éste temía por un determinado modo de ser o posibilidad del Dasein. Sin embargo, en el caso de la angustia no ocurre lo mismo, es decir, no se siente angustia por un determinado modo de ser del Dasein, puesto que en esta disposición afectiva, tal como antes dijimos, la amenaza no proviene de algo o alguna parte *determinada*, ella misma es indeterminada, por lo que tampoco podrá amenazar a un determinado modo de ser, ni posibilidad concreta de ser del Dasein. “Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo”<sup>189</sup>. Esto se explica en tanto en la disposición afectiva de la angustia, lo a la mano y el ente intramundano en general se hunden, con lo que ni el “mundo”, ni la coexistencia con los otros pueden ofrecer ya nada. De ahí que al Dasein, en la angustia, le sea imposible comprenderse a sí mismo a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Él (el Dasein) es arrojado ante sí mismo, ante aquello por lo cual se angustia, ante su poder-estar-en-el-mundo. “Con el ‘por’ del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”<sup>190</sup>. De este modo, la angustia le da la *posibilidad* al Dasein de ser libre para escogerse, de escoger la propiedad de su ser. “Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser a que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo”<sup>191</sup>. Así, aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo.

Como se puede ver, el *ante qué* la angustia se angustia y aquello *por lo que* ella se angustia han resultado ser lo mismo: el estar-en-el-mundo. Y, además, esta identidad puede extenderse al *angustiarse mismo*, en tanto esto es una disposición afectiva y, por lo tanto, un modo fundamental de estar-en-el-mundo.

En la angustia, gracias a las posibilidades de apertura del mundo como mundo y del “*estar-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado*”<sup>192</sup> que ella (la angustia) otorga, el Dasein es llevado ante sí mismo como estar-en-el-mundo.

En el inicio advertíamos que este análisis de la disposición afectiva de la angustia se fundaba en el *precedente* análisis del fenómeno de la caída, en el cual el Dasein huye de sí mismo, de su poder-ser-sí-mismo propio, refugiándose en el uno (das Man) y la publicidad que en él impera. Pues bien, ahora Heidegger retoma este nexo

---

<sup>189</sup> Ibíd., p. 210.

<sup>190</sup> Ibíd.

<sup>191</sup> Ibíd.

<sup>192</sup> Ibíd.

que hizo en un primer momento para develar el papel que cumple la angustia frente a este fenómeno antes mencionado (la caída). Para ello empieza por recordar algo que en el primer análisis de la disposición afectiva (*S. y T.*, §29)<sup>193</sup> ya se hacía patente, que ella “manifiesta el modo como uno está”<sup>194</sup>, el cómo uno se encuentra<sup>195</sup>. En el caso de la disposición afectiva de la angustia, nos dice, uno se siente desazonado o le va a uno inhóspitamente (ist einem unheimlich). Esto, en el sentido de que en la angustia lo terrible es que uno está fuera de todo lugar, no tiene una morada, no tiene un lugar donde estar.<sup>196</sup> El Dasein se encuentra en una indeterminación expresada por el “nada y en ninguna parte” al que ya antes nos hemos referido. En la angustia el Dasein se encuentra desazonado, es decir, como no-estando-en-casa. Esto significa que no está familiarizado con, ni habitando, en la publicidad cotidiana del uno. De este modo, se manifiesta que en la caída, a diferencia de un huir ante..., haya, más bien, un huir hacia..., hacia el estar-en-casa de la publicidad. Mientras que en la desazón provocada por la angustia, de la cual huye la caída, el Dasein se ve enfrentado, en cuanto estar-en-el-mundo, a su condición de arrojado y entregado a sí mismo en su ser. “Esta desazón persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno”<sup>197</sup>. La angustia que hace al Dasein encontrarse desazonado, habita en nosotros reprimida, puede aparecer en el momento menos esperado, en la situación más anodina:

“La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. (...)

(...)

La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún

---

<sup>193</sup> Cfr., supra, el apartado “1- Carácter y estructura de la disposición afectiva”.

<sup>194</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 210.

<sup>195</sup> No olvidemos la *familiaridad* que en alemán tienen las palabras que acá traducimos como disposición afectiva (Befindlichkeit) y encontrarse (befinden). De hecho, José Gaos en su traducción de *Ser y Tiempo* mantiene esta *familiaridad* traduciendo ambas por *encontrarse*.

<sup>196</sup> Cfr. la nota (\*) a la p. 210 que hace J. E. Rivera a su traducción de *Ser y Tiempo*, en relación a la traducción de la palabra *unheimlich*. Cfr., además, en referencia a esta palabra el cap. dos del texto de George Steiner, *Heidegger en los Breviarios del F. C. E.* (2001, Traducción de Jorge Aguilar Mora), que lleva por título “II- El ser y el tiempo”, específicamente pp. 181-182 (de la edición mencionada).

<sup>197</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, p. 211.

acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.”<sup>198</sup>

En el Dasein hay un cotidiano darse la espalda a sí mismo, con lo cual se atenúa el no-estar-en-casa propio de la desazón producida por la angustia. Huye cotidianamente de sí mismo refugiándose en aquello que le parece más familiar, la publicidad cotidiana del uno. Sin embargo, esta cotidiana huida, no hace más que revelar que la angustia pertenece a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, en tanto ella es una disposición afectiva fundamental. A su vez, esta constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, es en, o partir de, la disposición afectiva. Con ello, el no-estar-en-casa es un fenómeno más originario, puesto que a partir de él se funda el estar-en-el-mundo. De ahí, entonces, que el miedo se funde en la angustia o pueda ser entendido como una especie de angustia impropia, puesto que, como dijimos, esta última (la angustia) es la que determina siempre el estar-en-el-mundo y el miedo es una de las disposiciones afectivas en las cuales se está en medio del mundo ocupándose de él.

A partir de este análisis es, entonces, que se pueden entender las palabras finales en relación a la angustia en el párrafo de *Ser y Tiempo* dedicado a su análisis: “sólo 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 e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestra en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra”<sup>199</sup>

Ahora, en relación a la angustia y su temporeidad, podemos decir que ella ha sido caracterizada como una disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*), la cual pone al Dasein ante su más propia condición de arrojado y, con ello, revela lo desazonante del estar-en-el-mundo. “Al igual que el miedo, la angustia está determinada

---

<sup>198</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001; Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, pp. 104-105.

<sup>199</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. citada, pp. 212-213.

formalmente por un *ante-qué* del angustiarse y un *por-qué*. Sin embargo, el análisis ha mostrado que estos dos fenómenos coinciden”<sup>200</sup>, en el sentido de que tanto el *ante qué* como el *por qué* se realizan en el Dasein.

El ante-qué de la angustia, tal como antes hemos visto, a diferencia del ante-qué del miedo, no es nada determinado, concreto o particular de lo cual tuviéramos que preocuparnos, es decir, la amenaza no viene ni de lo a la mano, ni de lo que está-ahí, sino que de que todo esto (lo a la mano y lo que está-ahí) ya no le dice nada a uno. En la angustia impera una profunda falta de significatividad. El mundo en el cual el Dasein vive se vuelve insignificante, lo cual no quiere decir que lo que está-ahí dentro del mundo desaparezca o ya no esté, sino que ello sigue estando dentro del mundo, sólo que ahora, en la angustia, ello no tiene ninguna condición respectiva. “Esto implica, sin embargo, que el ocupado estar a la espera no encuentra nada desde donde pudiera comprenderse a sí mismo, y que, al intentar asir algo, sólo encuentra la nada del mundo (...) El angustiarse ante... no tiene el carácter de una espera de algo, ni, en general, el de un estar a la espera. El ante-qué de la angustia ya está, sin embargo, ‘ahí’, es el Dasein mismo”<sup>201</sup>. Esto no quiere decir que la angustia no esté constituida por un futuro; ella sí está constituida por un futuro, eso sí que éste no es el futuro impropio del estar a la espera.

La angustia nos abre el mundo como insignificante, develándonos como imposible el proyectarse en un poder-ser de la existencia que esté primariamente fundada en las cosas que nos ocupan, y, a la vez, resaltando la posibilidad de un modo propio de poder-ser. Heidegger nos dice que “La angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón”<sup>202</sup>. Devolviéndonos hacia el puro “que...” (Dass) de nuestra propia y aislada condición de arrojado. Y aunque la angustia no nos devuelve hacia el “que...” de nuestra condición de arrojado al modo de un olvido esquivador, ni al modo de un recuerdo, ella sí lo hace hacia la condición de arrojado como posibilidad repetible; “de esta manera ella revela *también* la posibilidad de un modo propio de poder-ser, que en la repetición debe retornar como poder ser venidero, hacia el Ahí arrojado”<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 359.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 360.

<sup>202</sup> *Ibíd.*

<sup>203</sup> *Ibíd.*

Así pues, el modo extático específico que constituye a la disposición afectiva de la angustia es el *llevar ante la posibilidad de ser repetido*; el cual es un modo específico del haber-sido.

“En la temporeidad característica de la angustia, es decir, en el hecho de que ella se funda originariamente en el haber-sido y que sólo a partir del haber-sido se temporizan en ella el futuro y el presente, se revela la posibilidad del poder que es propio del estado de ánimo de la angustia.”<sup>204</sup>

Luego de analizar ambas disposiciones afectivas, el miedo y la angustia, que por lo general se las confunde de manera equívoca, podemos decir que: mientras el miedo es provocado por el ente de la ocupación circummundana, la angustia emerge del Dasein mismo; mientras el miedo sobreviene de lo intramundano, la angustia se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte. Sólo en el Dasein resuelto puede la angustia irrumpir de un modo propio, donde “irrumpir” quiere decir que tanto el futuro como el presente de la angustia se temporizan desde un haber-sido (pasado) originario y que se presenta en la forma de un traer de vuelta hacia la posibilidad de la repetición; y donde aquel que está resuelto no conoce el miedo (la confusión), pero sí comprende a la angustia como aquel estado de ánimo que no lo paraliza ni lo confunde.

Y, finalmente, aunque el miedo y la angustia, dos modos de la disposición afectiva, se fundan primariamente en un haber sido, su origen es distinto cuando se atiende al modo que cada uno tiene de temporizarse dentro del cuidado, ya que mientras la angustia se origina a partir del futuro de la resolución, el miedo lo hace desde el presente perdido.

Hasta aquí se ha caracterizado a la angustia a la luz de la analítica existencial del Dasein emprendida en *Ser y Tiempo*. Pero debemos advertir que ésta no es la única ocasión en la que ella parece tener un rol de real importancia, ya que en el año 1929 Heidegger dicta su lección inaugural en la Universidad de Friburgo, la cual llevará el nombre de “¿Qué es metafísica?”, y en donde la disposición afectiva fundamental de la angustia juega un rol central a la hora de situar al hombre *en* un preguntar metafísico.

---

<sup>204</sup> *Ibíd.*

Esta lección es impartida tanto a estudiantes como a profesores de la universidad, por un Heidegger que ya goza del prestigio obtenido por su anterior publicación de *Ser y Tiempo* (1927). Desde un comienzo dicha lección marcó un punto alto dentro del pensamiento del autor, tanto por la radicalidad de su pensamiento como por la “crítica” que en ella se expresa hacia las ciencias en cuanto a la incapacidad de éstas por pensar la nada. De ahí que este texto no haya estado libre, a su vez, de “una mordaz crítica desde la lógica, presentada en 1932 por Rudolf Carnap en la revista *Erkenntnis*, que repite y lleva críticamente al extremo todas las objeciones que Heidegger mismo había expuesto en la lección al desarrollar los aspectos preliminares de la pregunta por la nada y en la que él expresó las reservas contra el planteamiento de semejante pregunta”<sup>205</sup>. Y también nos hablan de la importancia que presenta esta obra dentro del pensamiento de Heidegger, tanto sus múltiples ediciones posteriores (a las cuales se agregaron un epílogo de 1943 y una introducción de 1949 del propio autor), como la cantidad de traducciones de la que ha sido objeto en los más diversos idiomas y, además, por el hecho de que él mismo la haya incluido dentro de su obra *Wegmarken* (*Hitos*).

La lección tiene por objeto el ponernos en el terreno de la metafísica a través del planteamiento de la pregunta por un tema propio de ella como lo es, la nada. Esto, a fin de que desde el mismo preguntar, desde la misma metafísica ella se muestre. Método que, por lo demás, caracteriza el pensar heideggeriano ya desde *Ser y Tiempo*, donde se deja atrás el modelo cognoscitivo de “sujeto” “objeto”.

Ahora bien, el por qué Heidegger decide preguntar específicamente por la nada cuando intenta instalarse en la metafísica se debe a que “La pregunta por la nada es introducida explícitamente como una pregunta metafísica en la que uno se ve involucrado cuando decide renunciar a los conocidos medios de defensa de la lógica”<sup>206</sup>. Mientras la ciencia se rige por las leyes de la lógica, la metafísica puede renunciar a ellas a fin de pensar más radicalmente, a fin de “obligar al pensamiento a pensar el ahí del ser-ahí”<sup>207</sup>.

Puesto que se ha renunciado al modo de conocer de la ciencia, ya que éste se mostraba insuficiente para responder a la pregunta por la nada, nos preguntamos: ¿cuál

---

<sup>205</sup> Hans-Georg Gadamer, “«¿Qué es metafísica?» (1957)”, en *Los caminos de Heidegger*; Editorial Herder, Barcelona, España 2002; Edición y versión castellana de Angela Ackermann Pilári de una selección de las obras de Hans-Georg Gadamer *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick*; p. 53.

<sup>206</sup> *Ibíd.* P. 54.

<sup>207</sup> *Ibíd.*

será el modo en que podamos dar respuesta a semejante pregunta?. La respuesta de Heidegger dice relación con el tener una experiencia fundamental de la nada.

Para Heidegger, el Dasein, pese a encontrarse en el mundo, pese a ser o estar-en-el-mundo (in-der-Welt-sein), es decir, en medio de los entes (de la totalidad de ellos), pocas veces logra captar más que el ente que lo ocupa en un momento determinado. Sin embargo, la posibilidad de captar la totalidad de lo ente le es propia al Dasein mismo; esta posibilidad le viene dada a él cuando no es sólo un ente el que lo ocupa, cuando no son sólo determinados entes los que se presentan ante él, sino cuando éste (el Dasein) es sobrecogido por este *todo* o esta *totalidad* de lo ente. Esto sólo se da en el Dasein a partir de una disposición afectiva (Befindlichkeit) determinada, de un estado de ánimo (Stimmung) tal que, no es sólo este o aquel ente el que se presenta ante el Dasein provocando tal estado, sino que es una especie de *indeterminación*, de *totalidad*, de lo ente lo que lo provoca, develando a su vez esta *totalidad*. Dentro de estos estados anímicos fundamentales que nos develan lo ente en su totalidad, Heidegger menciona al aburrimiento o tedio (Langeweile) profundo y la alegría (Freude), que nos procura la presencia del Dasein en general, no de un Dasein particular.

Sin embargo, la pregunta metafísica que Heidegger nos ha planteado dice relación con nada de lo que estos estados anímicos nos revelan, dice relación con nada de lo ente, con la nada.

¿De qué modo, entonces, le será develada la nada al hombre? Heidegger responde: “Eso sólo podría ocurrir de manera suficientemente originaria en un estado de ánimo que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento. (...) Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia”<sup>208</sup>.

Así, la nada le es develada al hombre a través de este estado de ánimo fundamental (Grundstimmung) que es la angustia, la cual se caracteriza como fundamentalmente diferente del miedo, tal como ya antes vimos. Dentro de las diferencias que reconocíamos entre la angustia y el miedo, una de ellas decía relación con que en la angustia *auténtica*, en tanto disposición afectiva fundamental, no se presenta la confusión que hacía al Dasein “perder la cabeza” en el miedo, sino, más bien, “una calma muy particular”<sup>209</sup>♦. Y, si bien toda angustia es angustia ante..., o

---

<sup>208</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, Ed. citada, p. 99.

<sup>209</sup> *Ibíd.*

angustia por...; en el caso de esta disposición afectiva fundamental es imposible determinar cuál es este *ante qué* o *por qué* me angustio.

“Decimos que en la angustia «se siente uno extraño» (ist einem unheimlich). (...) No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia”<sup>210</sup>

La determinación de aquello que nos causa esta disposición afectiva fundamental, es imposible. Y se vuelve imposible, principalmente, porque en ella “lo ente ya no habla”<sup>211</sup>. Todo lo ente se aparta de nosotros, aunque no al modo de una desaparición, sino que al modo de un apartarse volviéndose a la vez hacia nosotros. De este modo, en la angustia todo lo ente nos es indiferente<sup>212</sup>, se aparta de nosotros, no nos habla, se nos escapa, se nos desvanece dejándonos sin apoyo alguno. Es en este momento, en esta situación, cuando nos encontramos ante la nada; cuando la nada se nos revela.

Así, la angustia se nos presenta como la disposición afectiva o estado de ánimo<sup>213</sup> fundamental en la que al escapársenos todo lo ente se nos revela la nada.

La ausencia de la palabra en nosotros es uno de los síntomas de la angustia que nos hace patente la presencia de la nada, ya que mientras nos encontramos *acosados* por esta última, no es imposible “decir que algo «es»”. En relación a lo mismo, una vez que la angustia nos ha abandonado sólo podemos decir que “de lo que y por lo que nos angustiábamos no era «propiamente» nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí”<sup>214</sup>.

Es así como desde esta *plataforma* hacia la nada que constituye el estado de ánimo fundamental de la angustia, Heidegger va a preguntar por ella (por la nada).

En este punto, se nos vuelve a hacer patente lo fundamental que resulta ser este constituyente existencial propio del *Dasein*, ya que tal como se mencionó al principio de la lección que ahora revisamos (“¿Qué es metafísica?”), la totalidad de lo ente se

---

\* Con esto, la angustia parece compartir gran parte de las características de lo que antes hemos distinguido e identificado bajo el nombre de “Pasión”. Cfr. supra, el apartado “2- Afecto, pasión y sentimiento”.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 100. Los paréntesis han sido agregados por mí para destacar el uso de la palabra alemana *unheimlich*, a la cuál ya antes, más arriba, nos habíamos referido traduciéndola por *desazonado* o *inhóspito*.

<sup>211</sup> Nota a pie de página, incluida por el propio Heidegger para la 5ª edición (1949) de esta lección, y que la traducción que ahora utilizamos también incluye.

<sup>212</sup> Incluso nosotros mismos.

<sup>213</sup> *Grundbefindlichkeit* y *Grundstimmung*, tal como se la caracteriza en *Ser y Tiempo* (§40) y en “¿Qué es metafísica?”, respectivamente.

<sup>214</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, Ed. citada, p. 100.



devela al Dasein sólo a partir de una determinada disposición afectiva, estado anímico o temple. Sin embargo, tal como ahora se nos ha hecho patente, un determinado estado de ánimo no sólo devela al Dasein la totalidad de lo ente, sino que también la nada le es develada a éste (al Dasein) sólo a través de la disposición afectiva fundamental que es la angustia.

El papel fundamental que en *Ser y Tiempo* se les daba a las disposiciones afectivas, no es abandonado por Heidegger ahora en la lección inaugural titulada: “¿Qué es metafísica?”. Sólo a partir de la disposición afectiva fundamental que es la angustia se hará posible la indagación acerca de la nada.

Con estos pasos ya dados, es que Heidegger se sumerge en la respuesta a la pregunta por la nada<sup>215</sup>.

Si bien es cierto que antes se ha caracterizado a la angustia como la disposición afectiva fundamental en la que al hombre se le revela la nada, resulta importante la aclaración de Heidegger respecto a esta disposición afectiva en la relación que mantiene con la nada, puesto que ella (la angustia) no revela a la nada como un ente determinado al cual le demos el nombre de “nada”, ni como un “objeto”. Es en este sentido que la angustia no es un *mero* captar la nada. Es decir, la angustia no se presenta como un instrumento determinado que posee el Dasein a través del cual puede captar eso que se le presenta frente a sí, es decir, la nada, sino que, más bien, “la nada se manifiesta en ella y a través de ella”<sup>216</sup>. En este sentido, el hombre lo que hace no es una aprehensión de la nada a través de la angustia, sino que, más bien, él *vivencia* o *sufre* la nada en esta disposición afectiva.

De ahí, entonces, que esta manifestación de la nada en el Dasein que sobreviene en la angustia no consista en que los entes desaparezcan a la mirada de éste (del Dasein), sino que, al contrario, la nada se manifiesta a través de estos mismos entes<sup>217</sup>, no al modo de la aniquilación de éstos, sino al modo de una *huída* o *escape* por parte de la totalidad de ellos. Tampoco se trata en este caso de una negación de la totalidad de lo ente que nos dejara como resultado la nada.

Como vemos, Heidegger abandona las ideas de que la nada sea una aniquilación o negación de lo ente y habla, más bien, de un *desistimiento* (Nichtung) o *desistir*

---

<sup>215</sup> Recordemos que esta lección inaugural está compuesta por tres partes denominadas por el mismo Heidegger: *El despliegue de un preguntar metafísico*, *La elaboración de la pregunta* y *La respuesta a la pregunta*.

<sup>216</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, Ed. citada, p. 101.

<sup>217</sup> Heidegger nos dice que “la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente” (p. 101).

(nichten). Con esta palabra él se refiere a la esencia de la nada, ya que lo propio de ella no es el atraer hacia sí, sino, más bien, el rechazar de sí al Dasein. Este rechazar de sí, propio de la nada, viene a ser, a la vez, un remitir hacia lo ente, pero a lo ente que escapa o huye en la totalidad. Sin embargo, este rechazo de la nada hacia lo ente que huye en la totalidad hace posible que dicho ente se revele, a su vez, como algo distinto a la nada, es decir, “que es ente y no nada”<sup>218</sup>

“La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal.

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada.”<sup>219</sup>

De este modo, la nada viene a permitir la trascendencia del hombre; es decir, que el Dasein estando inmerso en la nada, logra ubicarse más allá de la totalidad de lo ente. Esta trascendencia propia de la esencia del Dasein es lo que le da la posibilidad a este último de ser-sí-mismo y en libertad.

Con esto, Heidegger da una respuesta a la pregunta por la nada: “La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.”<sup>220</sup>

Ahora bien, en esta respuesta que ha dado Heidegger nos encontramos con ciertas dificultades que refieren especialmente a las características de la disposición afectiva, puesto que si bien el estar inmerso en la nada se hace necesario para la existencia del Dasein (en tanto, sólo en la nada se comporta en relación con lo ente), la angustia originaria se ha caracterizado como una disposición afectiva que no se puede mantener en el tiempo, que incluso no depende de nuestra voluntad el que ella sobrevenga o nos abandone; tal como tampoco dependen de ello otras disposiciones

---

<sup>218</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, Ed. citada, p. 102.

<sup>219</sup> *Ibíd.*

<sup>220</sup> *Ibíd.*

afectivas, temples, o estados de ánimo originarios. Sin embargo, aún cuando esa angustia originaria y necesaria para la existencia del Dasein se presenta en “raras” ocasiones, aún así existimos sin ella relacionándonos con lo ente que somos y que no somos nosotros mismos.

La respuesta de Heidegger no se hace esperar y nos dice que el que nosotros existamos, aún cuando no nos encontremos templados por esta disposición afectiva original que nos presenta la nada, no significa que ella sea una mera invención o exageración, sino que se debe a que “en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad”<sup>221</sup>, lo que se manifiesta en el modo en que constantemente le estamos dando la espalda a la nada, en tanto nos volvemos, casi con ahínco, hacia lo ente. Es en este rechazo a la nada que ella se nos hace aún más presente, puesto que como ya antes dijimos, la esencia de la nada consiste en su *desistimiento*, es decir, en el rechazo de sí que, a la vez, nos remite hacia lo ente sin que nosotros alcancemos a saberlo en nuestra cotidianidad. Así mismo, la negación, que antes se tuvo por el origen de la nada, se funda sobre el “no”, el cual se asienta o se origina en la nada, en tanto la esencia de esta última es el desistir que da origen al “no”. Con ello Heidegger está demostrando la tesis que en un principio sostuvo de que la nada no tiene su origen en la negación, sino que es a la inversa.

Pero aún cuando la negación se presente de manera frecuente y diversa en el pensamiento, ésta, según Heidegger, no es la única manera como se deja ver la nada en el Dasein, ya que “Más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia”<sup>222</sup>. Así, entonces, el desistir, que es la nada, no se presenta sólo en la negación, sino también en otras conductas más abismales, de más responsabilidad y de mayor peso.

La conducta del Dasein que es el desistir, dentro de la cual se encuentra la negación como una más entre otras, da cuenta de la manifestación de la nada en él (Dasein). Sin embargo, y como hasta ahora hemos visto, dicha manifestación se suele mantener velada. Sólo en la disposición afectiva fundamental que es la angustia originaria se devela la nada.

---

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 103.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 104.

Así, entonces, decimos que el Dasein se encuentra inmerso en la nada. La nada se manifiesta permanentemente en el Dasein a través de una conducta que lo atraviesa, el desistir. Sin embargo, esta manifestación se suele mantener velada por el Dasein y sólo es develada por y en la disposición afectiva fundamental que es la angustia originaria. Ahora bien, ¿cómo compatibilizar esta manifestación **permanente** de la nada en el Dasein y el carácter aparentemente **fugaz** (en tanto es una disposición afectiva que no se puede mantener en el tiempo y que, incluso, no depende de nuestra voluntad el que ella sobrevenga o nos abandone) de la angustia originaria? Heidegger responde diciendo que en realidad esta disposición afectiva fundamental que es la angustia originaria nunca abandona al Dasein, sino que éste de manera inconsciente intenta mantenerla reprimida o dormida.

La disposición afectiva fundamental que se nos presenta en esta lección no es fugaz en el Dasein, sino permanente. Es así, como en cualquier momento y, quizá, por el acontecimiento menos extraordinario la angustia originaria puede salir de este estado de “latencia” o somnolencia permitiendo la manifestación de la nada, develándonos la nada.

De esta manera, la pregunta por la nada sólo puede ser abordada a partir del Dasein quien se encuentra inmerso en ella y se manifiesta en su disposición afectiva fundamental que es la angustia originaria.

Este preguntar por la nada, nos dice Heidegger, nos ha situado *en*, y nos ha develado, aquello que empezó siendo el tema de la lección: la metafísica. Esto, en tanto “el estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia”<sup>223</sup>. De modo que este preguntar nos hace trascender lo ente, nos hace ir más allá (*μετά*) de los entes (*τὰ φυσικά*), nos pone **en** la metafísica.

Ahora bien, mientras el Dasein, según su esencia, está inmerso en la nada y ésta lo lleva más allá de lo ente; a la esencia del Dasein entonces, a su naturaleza, corresponde la metafísica. Ella “no es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo”<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 107.

## CONSIDERACIONES FINALES

El trabajo que hemos llevado a cabo se ha desarrollado a través de tres grandes áreas, que hemos denominado: I- El Dasein y sus sentimientos, II- Caracterización de la disposición afectiva, III- El miedo y la angustia, modos del encontrarse o de la disposición afectiva.

A través de cada una de ellas se fueron desarrollando, en primer lugar un posicionamiento de los sentimientos, temples o disposiciones afectivas en el ámbito de la filosofía o del pensamiento. Así, ubicamos nuestro estudio en el pensamiento de Martin Heidegger, en tanto en él dichos fenómenos tienen una importancia radical. De este modo, el análisis heideggeriano nos llevó, en primer lugar, a distinguir los distintos modos en que aquello que comúnmente denominamos sentimientos se presentan en el hombre. Luego de analizar y distinguir en primera instancia afectos, pasiones, sentimientos y temples, nuestro trabajo se dirigió al ente que experimenta estos fenómenos, en tanto éstos son parte de su constitución. Así, el fenómeno que es objeto de estudio del presente trabajo se posicionó como uno de los puntos desarrollados por la analítica existencial del ente que tiene una cierta preeminencia ante todos los demás, el hombre, el Dasein.

Conforme a nuestros anteriores pasos y a la luz de la analítica existencial del Dasein es que nos avocamos, luego, a la caracterización de aquello que en el plano óntico existencial reconocíamos como sentimientos y que ahora, en un plano ontológico existencial, denominamos disposición afectiva o encontrarse. Se distinguió, así, el carácter, estructura y constitución tempórea de la disposición afectiva del Dasein.

Finalmente, se distinguió y analizó dos disposiciones afectivas: el miedo y la angustia. Tanto el miedo como la angustia fueron analizados a partir de su constitución y temporeidad. Sin embargo, sólo la angustia se mostró como una disposición afectiva fundamental, en tanto ella tiene la capacidad de templarse ante una totalidad, de temporizarse a partir de la propiedad y de presentarse al modo de una experiencia.

La angustia es una disposición afectiva de gran importancia para el pensamiento de Heidegger. En ella, aunque no sólo en ella, radica la posibilidad del hombre de ponerse ante su ser, ante sí mismo en su condición de arrojado, y, a la vez, de acceder a la nada. Para Heidegger, la angustia es la disposición afectiva fundamental a partir de la cual el hombre logra tener la experiencia de la nada, situándose en un preguntar metafísico.

Tal como hemos visto a lo largo de estas páginas precedentes, la angustia es la disposición afectiva fundamental que Heidegger tiene presente en algunas de sus principales obras (*Ser y Tiempo* y “¿Qué es metafísica?”). Sin embargo, esa no es la única disposición afectiva, fundamental o no, de la que él se ocupa a lo largo de su pensamiento. Aparte del miedo y la angustia, Heidegger también se referirá, con menor, igual o mayor detenimiento, a otras disposiciones afectivas como son la esperanza, el gozo, el entusiasmo, el hastío, la tristeza, la melancolía, la desesperación<sup>225</sup>, el aburrimiento profundo y el tedio<sup>226</sup>, la alegría<sup>227</sup>, el espanto<sup>228</sup>, el retenimiento, retención o reserva (Verhaltenheit)<sup>229</sup>, el asombro-originario (Er-staunen) o *θαυμάζειν*<sup>230</sup>, la duda, la frialdad del cálculo, la sobriedad del planificar<sup>231</sup>, el presentimiento (Ahnung)<sup>232</sup>, la embriaguez (Rausch)<sup>233</sup>, la serenidad (Gelassenheit)<sup>234</sup>, etc.

La constatación de esta gran cantidad de disposiciones afectivas en la obra de Heidegger sólo nos indica que a través de los distintos períodos que presenta la totalidad de ésta (obra) no hay un abandono del tema, y que lo que aquí hemos presentado sólo nos deja encaminados hacia algo mucho mayor.

---

<sup>225</sup> Cfr. *Ser y Tiempo*

<sup>226</sup> Cfr. “¿Qué es metafísica?” y *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* [vol. 29/30 de la G. A.]

<sup>227</sup> Cfr. *Ser y Tiempo* y “¿Qué es metafísica?”

<sup>228</sup> Cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica y Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’* [vol. 45 G. A.], *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [vol. 65 de la G. A.]

<sup>229</sup> *Ibíd.*

<sup>230</sup> Cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica y Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’* [vol. 45 G. A.], *¿Qué es eso de filosofía?*

<sup>231</sup> Cfr. *¿Qué es eso de filosofía?*

<sup>232</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [vol. 65 de la G. A.]

<sup>233</sup> Cfr. *Nietzsche* [vol. 6.1 y 6.2 de la G. A.]

<sup>234</sup> Cfr. *Serenidad*

## BIBLIOGRAFÍA

### 1- Bibliografía Principal:

-**Hartmann**, Nicolai:

-*Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conocimiento*, Tomo I, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1957. Traducción de J. Rovira Armengol.

-**Heidegger**, Martin:

-*El Ser y el Tiempo*, Editorial RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2004. Traducción del alemán por José Gaos.

-*Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 6.1, *Nietzsche*, Erster Band, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

-*Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Editorial Trotta. Traducción y prólogo de José García Norro.

-*Nietzsche*, Tomo I; Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín. Traducción de Juan Luis Vermal.

-*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, Achtzehnte Auflage.

-*Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

-*¿Qué es eso de filosofía?*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960. Traducción y notas de Adolfo P. Carpio. Recurso disponible en Internet en el sitio web a cargo de Horacio Potel: [www.heideggeriana.com.ar](http://www.heideggeriana.com.ar)

-“¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte.

-“Was ist Metaphysik?” en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967. pp. 1-19.

-Hessen, Johannes:

-*Teoría del conocimiento*, “Primera parte: Teoría general del conocimiento”, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1974.

-Unamuno, Miguel de:

-*Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Sarpe, Madrid 1984. Traducción de J. C. García Borrón

## 2- Bibliografía Secundaria:

-Acevedo, Jorge:

-“El sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía”, en *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Volumen 31-32, año 1988, pp. 55-65.

-*Heidegger y la época técnica*, Segunda edición de *En torno a Heidegger*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999.

-*Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*, Ed. Universitaria, Santiago, 1984

-Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana:

-*El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2004.

-Bulo, Valentina:

-“*Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger*”, en *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la P. U. C. de Valparaíso, Chile, Volumen 28, año 2005, pp. 47-60.

-“*Verhaltenheit: La tonalidad de un posible nuevo inicio histórico*”, en *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Volumen 64, año 2008, pp. 89-98.

-Gadamer, Hans-Georg:

-“«¿Qué es metafísica?» (1957)” en *Los caminos de Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona, España 2002. Edición y versión castellana de Angela



Ackermann Pilári de una selección de las obras de Hans-Georg Gadamer *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick*.

**-Guignon, Charles:**

-“**Los estados de ánimo en ‘El ser y el tiempo’ de Heidegger**”, en *¿Qué es una emoción?* Lecturas clásicas de la psicología filosófica, Ch. Calhoun y R. Solomon (compiladores), Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1996. Traducción de Mariluz Caso, p. 257.

**-Heidegger, Martin<sup>235</sup>:**

-“**Ciencia y Meditación**” en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2003, Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Pp. 149-179.

-*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. Traducción de Alberto Ciria.

-*Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’*, U. de Chile, Dpto. de Filosofía, Santiago, 2004. En Publicaciones Especiales N° 105. Versión Castellana de Pablo Sandoval.

-*Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Versión castellana de Yves Zimmermann. Recurso disponible en Internet en el sitio web a cargo de Horacio Potel: [www.heideggeriana.com.ar](http://www.heideggeriana.com.ar)

-*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006. Traducción de Dina V. Picotti C.

**-Safranski, Rüdiger:**

-*Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*; Tusquets Editores, Barcelona, 2007. Traducido del alemán por Raúl Gabás.

**-Steiner, George:**

-*Heidegger*; Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2001. Traducción de Jorge Aguilar Mora.

---

<sup>235</sup> Las siguientes obras fueron sólo consultadas y, por lo tanto, no tienen en este trabajo un papel principal.

**-Urdanoz, Teófilo:**

*-Historia de la filosofía*, Vol. VI, *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1978.

### **3- Obras de consulta general:**

**-Abbagnano, Nicola:**

*-Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.  
Traducción de Alfredo N. Galleti.

**- Alvarez-Prada, Enrique:**

*-Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch* (Teil I: Spanisch-Deutsch, Teil II: Deutsch-Spanisch) von Prof. Enrique Alvarez-Prada, Neubearbeitung Gisela Haberkamp de Antón, Langenscheidt Verlag, Berlin und München, 1971,(1998).

**- Ferrater Mora, José:**

*-Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

-Cabe mencionar al lector que este trabajo también se ha basado y complementado, de manera parcial, en y con distintos trabajos realizados por mí para cursos de pregrado y postgrado en torno al pensamiento de Martin Heidegger, dictados por los profesores Jorge Acevedo G. y Cristóbal Holzapfel O. en la Universidad de Chile.

