

DEL ΠΑΘΟΣ A LA BEFINDLICHKEIT.

Recepción y apropiación de los *Páthē* (Τα Παθή) aristotélicos en la analítica existencial del *Dasein*.

RAÚL MADRID MENESES

Bechario CONICYT de Doctorado, Universidad de Chile. Chile

Resumen: El siguiente trabajo aborda el tema de los afectos, pasiones o sentimientos desde la filosofía. Para ello, recurriremos al análisis aristotélico del *páthos* en algunas obras principales de este filósofo, y el rol que éste le asigna a dicho fenómeno en el ámbito de la filosofía. Posteriormente, analizaremos la recepción y apropiación que hace el pensador alemán Martin Heidegger de esta clase de fenómeno en relación a la dilucidación de la pregunta fundamental por el sentido del ser a partir de la analítica existencial del *Dasein*.

Palabras Clave: Aristóteles, Heidegger, *Páthos*, sentimientos, *Befindlichkeit*.

FROM ΠΑΘΟΣ TO BEFINDLICHKEIT.

Reception and appropriation
of the aristotelian *Páthē* (Τα Παθή) in the *Dasein's*

Abstract: The following paper discusses the affections, passions or feelings from philosophy. To do this, we will use the Aristotelian analysis of *pathos* in some major works of the philosopher, and the role it assigns to the phenomenon in the field of philosophy. Subsequently, we will analyze the reception and appropriation that the German philosopher Martin Heidegger does of this kind of phenomenon in relation to the elucidation of the fundamental question of the meaning of Being from the existential analytic of *Dasein*.

Key words: Aristotle, Heidegger, *Páthos*, Feelings, *Befindlichkeit*.

Recibido: 25.11.2014 - Aceptado: 02.03.2015

Correspondencia: RAÚL GONZALO MADRID MENESES

madridm@gmail.com

Becario CONICYT de Doctorado, Universidad de Chile. Magíster en Filosofía con mención en Metafísica, Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Teléfono: +56 9 795 34 369

“Μῆνιν ἄειδε, θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος,”¹

“La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles,”²

Cólera (*Μῆνιν*) es la primera palabra del primer verso, que le otorga título y tema al primer canto y, por qué no, a la primera obra que conservamos escrita de nuestra cultura occidental: la *Ilíada* de Homero. A través de él y sus versos las musas se encargan de relatarnos la historia que rodea a la pasión o sentimiento que da inicio a la literatura occidental. Con ello, parece lógico que el lugar de expresión de las pasiones o sentimientos sea la literatura. Y, hoy en día, si se trata de su estudio o análisis, su lugar sea el de la psicología.

Sin embargo, y no obstante la importancia que se le otorga a las pasiones o sentimientos en la literatura antigua, hablar de dicho tema hoy en día resulta complicado, incluso desde la literatura, tal como recuerda Heidegger citando a André Gide en su conferencia *¿Qué es la filosofía?*, el cual indica: “«Con los bellos sentimientos se hace mala literatura», «*C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature*»”³. Más difícil aún se torna el tema cuando se intenta llevar a la filosofía, en tanto de ésta se exige absoluta racionalidad y los sentimientos parecen encontrarse en el otro extremo, en la irracionalidad. De ahí la pregunta del mismo Heidegger, “filosofía, el

¹ Homero, *Ilias*, Edidit Guillelmus Dindorf. In *Aedibus B. G. Teubneri*, 4a edit., Leipzig, MDCCCLXXXIII, pars. 1, p. 1, v. 1.

² Homero, *Ilíada*, Ed. Gredos, Barcelona, 2006; Introducción, traducción y notas de E. Crespo; p. 1, Canto I, v. 1.

³ Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004; Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero; p. 31.

más riguroso trabajo conceptual del pensar, y —¿temple? ¿Cómo van juntos ambos, filosofía y temple?”⁴.

Surge, entonces, el problema: ¿tienen lugar los sentimientos en la filosofía?

Los *páthē* (τὰ πάθη) en Aristóteles

Si nos remontamos a Aristóteles, nos encontramos con una ordenación del conocimiento⁵, y de las ciencias que se encargan de éste, de un modo bastante claro; lo cual, ha llevado a sus propios estudiosos a presentar la obra del Estagirita siguiendo esta misma ordenación⁶. Para Aristóteles, todo conocimiento puede ser de carácter productivo, práctico o teórico, dependiendo de si tiene por finalidad la producción, la regulación de la *praxis* humana o el conocimiento de la verdad, respectivamente. De acuerdo con esto, es que las ciencias⁷ se pueden clasificar, de la misma manera, en productivas, prácticas y teóricas. Así, por ejemplo, mientras la física o la metafísica se consideran ciencias teóricas, la política y la ética se consideran ciencias prácticas, y el arte (en general) y la retórica ciencias productivas⁸.

De modo que nos preguntamos, ¿a qué ámbito pertenecen los sentimientos o pasiones?, o ¿a qué ciencia corresponde su análisis y estudio?

⁴ Heidegger, M., *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “Problemas” escogidos de la “lógica”, Publicaciones Especiales N° 105, Serie Textos, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2004; Traducción de Pablo Sandoval; P. 2 (Heidegger, G. A. 45, p. 1).

⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I (A), cap. 1-2 y VI (E), cap. 1; y *Ética Nicomáquea*, VI, 3-10.

⁶ Cfr., entre otros, Ross, W. D., *Aristóteles*.

⁷ Utilizamos aquí el término “ciencia” sin distinguir entre τέχνη y ἐπιστήμη, al modo como lo utiliza Aristóteles en *Metafísica* I (A), 1.

⁸ J. L. Ackrill, considera, respecto a estos dos últimos tipos de ciencia, que se debe tener en cuenta que las acciones que son objeto de estudio de la ética se diferencian de las del ámbito productivo o técnico, en tanto las primeras no son realizadas para producir algo, como las segundas, y, por lo tanto no deben valorarse como expertas o inexpertas, sino realizadas y valoradas en vistas de sí mismas. Sin embargo, agrega, Aristóteles no deja lo suficientemente clara la distinción entre una acción y una producción (*praxis* y *poiesis*), ya que las acciones morales pueden ser ellas mismas producciones. Cfr. “Filosofía de la acción”, en el cap. X de *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1984.

Aristóteles aborda el tema de los sentimientos o pasiones (τὰ πάθη), al menos en tres de las obras que hoy en día conservamos. Estas son: *Acerca del alma*, *Ética Nicomáquea* y *Retórica*.

En la primera de ellas, *Acerca del alma*, donde Aristóteles intentará contemplar y conocer la naturaleza del alma, su entidad y las propiedades que a ésta acompañan⁹, tiene lugar el análisis de las pasiones o sentimientos, principalmente en el libro I, en tanto se indagarán las afecciones del alma¹⁰, con la finalidad de reconocer si éstas pertenecen de manera exclusiva al alma o también al cuerpo. Dicho análisis concluye que las pasiones, sentimientos o afecciones (τὰ πάθη), como el valor (θυμός), la dulzura (πραότης), el miedo (φόβος), la compasión (ἔλεος), la osadía (θάρσος), la alegría (χαρὰ), el amor (φιλεῖν) y el odio (μισεῖν), son formas inherentes a la materia, por lo cual “las afecciones del alma se dan con el cuerpo”¹¹. Con ello, Aristóteles pone de manifiesto la indisoluble unión que existe entre alma y cuerpo cuando se trata de las pasiones. Y si se quiere definir una afección como la cólera, por ejemplo, se tendrá que hacer del siguiente modo: “el encolerizarse (τὸ ὀργιζέσθαι) es un movimiento de tal cuerpo de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin”¹². Es decir, se pone de manifiesto, en la definición de la afección, el carácter material o corpóreo que tiene ésta. Es un movimiento, ya sea del cuerpo, de una parte de él o de una potencia de éste.

Ahora bien, puesto que, en relación a las afecciones, alma y cuerpo son inherentes, correspondería a la física ocuparse del estudio del alma. Y, en tanto las afecciones del alma son inherentes al cuerpo, a la materia, Aristóteles indica que el físico podría ocuparse también de éstas. Pero, nos advierte que según de dónde provenga el análisis, obtendremos definiciones distintas de una misma afección. Así, por

⁹ “Ἐπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἴθ’ ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτῆν” (*Acerca del alma* I, 402a 7-8)

¹⁰ “τὰ πάθη τῆς ψυχῆς” (*Acerca del alma* I, 403a 2).

¹¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Ed. Gredos, Madrid, 2000; Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez; p. 42 (403a 16-17).

¹² *Ibíd.*, p. 43 (403a 26-27).

ejemplo, si el análisis de una afección como la ira (ὄργη) proviene de la física, éste se centraría en los aspectos físicos o relevantes a la materia de dicha afección: “hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón”. Mientras que si dicho análisis proviene de la dialéctica, éste se centraría en la forma específica (εἶδος) y en la definición (λόγος): “hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo”¹³. Y, como ya antes nos ha indicado que las afecciones del alma son inseparables de la materia, del cuerpo, correspondería al físico pues encargarse de ellas, en tanto es éste quien se encarga del estudio de aquel género de lo que es, que es capaz de movimiento y no separable de la materia, tal como también se expone en la *Metafísica*¹⁴.

Por su parte, en la *Ética Nicomáquea*, uno de los tres escritos éticos conocidos de Aristóteles, también trata el tema de las pasiones, aunque esta vez en directa relación con el tema de la virtud.

Recordemos que la ética es una ciencia que forma parte de la política¹⁵ y que estudia el carácter o las discusiones sobre éste a partir de nuestras costumbres, a partir de lo que habitualmente realizamos en comunidad¹⁶. Ella no es una ciencia que se inicie a partir de ciertos principios autoevidentes como puede ser el caso de las ciencias matemáticas, sino de opiniones comunes que proceden de la multitud o de ciertos sabios, de lo que hoy podríamos llamar “sabiduría popular”. Con el análisis de estas opiniones se busca alcanzar las verdades y principios que, a simple vista, no aparecen y que son los que deben determinar la *praxis* del hombre para la consecución de la felicidad (εὐδαιμονία). De ahí que podamos hablar de la ética como una ciencia no demostrativa, sino dialéctica, en tanto nos conduce a los primeros principios. Y como la felicidad es entendida como una actividad del alma de acuerdo a la virtud perfecta, resulta necesario ocuparse de las virtudes humanas, de las virtudes del alma: “y llamamos virtudes a los

¹³ *Ibíd.*, (403a 31 - 403b 1).

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* VI, 1.

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 2.

¹⁶ Cfr. Ross, W. D., *Aristóteles*, cap. VII.

modos de ser elogiables¹⁷. Con ello, pues, Aristóteles nos indicará que las virtudes se refieren a pasiones (πάθη) y acciones¹⁸.

A partir de esto, Aristóteles iniciará un análisis de distintas pasiones relacionado al tema de la virtud. Es así como en el libro IV, donde se da al estudio de las virtudes éticas, aquellas que proceden de la costumbre y no de la enseñanza, analizará la mansedumbre (ή πραότης). Según nos dice el filósofo, la mansedumbre es el término medio respecto de la pasión que es la ira (ὀργή); es decir, la mansedumbre se presenta como la medida justa y, por lo tanto, virtuosa entre un exceso de ira, como la irascibilidad (ὀργιλότης), y un defecto o la total ausencia de ésta, en cuyo caso alguien es insensitivo (οὐκ αἰσθάνεσθαι) y sin padecimiento (οὐδὲ λυπεῖσθαι). Respecto a esta virtud, Aristóteles nos indica que, pese a que las virtudes suelen ser el justo medio entre el exceso y el defecto, ésta se inclina más hacia el defecto de ira que hacia su exceso. Aunque, eso sí, conservando una justa medida, puesto que la ausencia total de ira en un hombre también es algo negativo, censurado y reprobable. De este modo, las pasiones, como la ira o cólera, deben ser reguladas por la razón, incluso supeditarse a ésta, si es que queremos mantenernos en la virtud. El manso, el que no se deja llevar por la ira y que tampoco la “ignora”, es aquel que se encoleriza “en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene”¹⁹. Sin embargo, resulta difícil, hasta para el mismo Aristóteles, establecer cuál es la medida adecuada de ira para no caer ni en el exceso, ni en el defecto: “No es fácil establecer con palabras cuánto y cómo un hombre debe desviarse para ser censurable, pues el criterio en estas materias depende de cada caso particular y de la sensibilidad”^{20, 21}.

¹⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid, 2000; Traducción y notas de Julio Pallí Bonet; p. 51 (É. N. I, 13, 1103a 10).

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *É. N.* III, 1.

¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. citada, p. 120 (É. N. IV, 5, 1125b 35 – 1126a 1-2).

²⁰ *Ibid.*, p. 121 (É. N. IV, 5, 1126b 2-5).

²¹ A partir de esto último es que se hace manifiesto aquello que mencionábamos antes respecto a que la ética no es una ciencia de tipo demostrativa al modo de la matemática, sino que sus “demostraciones” serán de un modo tosco y esquemático producto de la naturaleza de su objeto (cfr. *É. N.* I, 3).

Según esto, podemos observar que dentro del ámbito de la ética, las pasiones tienen un lugar relacionado directamente con las virtudes. Es decir, su importancia se pone de manifiesto en la vida cotidiana del hombre, en la *praxis* de éste al interior de la *pólis*. Es por esto que la adecuada regulación de éstas a través de la razón se hace necesaria para seguir una vida virtuosa, una vida que permita al hombre su bienestar y, por ende, el bienestar de los demás habitantes. Las pasiones, en sí mismas, como en este caso la ira, no tienen para Aristóteles un carácter negativo o positivo inherente, sino que su valor les será otorgado de acuerdo a la mediación racional que el hombre aplique a ellas dentro de un contexto particular. Con lo cual, se hace indudable el valor político que le asigna Aristóteles a las pasiones, entendiendo la política en un sentido amplio.

Pero si existe un lugar dentro de su obra donde las pasiones hayan sido tratadas con detenimiento por el Estagirita, ese es el de la *Retórica*. Y principalmente el libro II de esta obra.

En ella Aristóteles nos indica que la retórica tiene por objeto formar un juicio y que, por lo tanto, se debe atender a los efectos del discurso. Es en relación a este objeto y a los efectos que debe causar en aquellos que realizan el juicio, que en el discurso se debe atender, por un lado, al carácter demostrativo y digno de crédito de éste, y por otro, a cómo se ha de presentar el orador y cómo inclinará a su favor al que juzga. De estos dos últimos modos, el primero se manifiesta como más útil para las deliberaciones, en tanto atiende a que se pueda suponer que el orador está en una cierta actitud respecto a los oyentes; y el segundo, que es más útil para los procesos judiciales, busca que los oyentes estén también en una determinada actitud ante el orador²². Por lo tanto, el estado anímico con que se haya presentado el orador y el que haya generado en su audiencia será decisivo a la hora de que ellos formen su juicio y lo emitan²³.

²² Cfr. Aristóteles, *Retórica* II, 1, 1377b – 1378a 7.

²³ Cfr. el ejemplo que da Aristóteles de esto en *Ret.* II, 1, 1378a 2-7.

Un orador persuasivo es aquel que parece poseer sensatez (φρόνησις), virtud (ἀρετή) y benevolencia (εὐνοία). Mientras que el que juzga u oyente, estará sometido a los cambios que puedan ejercer en él las distintas pasiones (πάθη), puesto que éstas tienen la característica de causar “que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer”²⁴. De este modo, Aristóteles presenta a las pasiones como las causantes de la modificación y diferencias de juicio en los hombres, en tanto ellas generan pesar y placer. Las describe como un fenómeno físico-psicológico, en tanto intervienen en el juicio y provocan pesar y placer en los hombres.

El análisis de las pasiones que realiza en el libro II de la *Retórica*, se lleva a cabo principalmente a partir de tres aspectos: 1º qué cosas producen o suscitan una pasión determinada; 2º a quiénes, o contra quiénes, se dirige una determinada pasión; y 3º en qué estado o disposiciones se encuentran los afectados por una pasión.

Es importante destacar que Aristóteles, en este punto, señala expresamente que la presencia de estos tres aspectos es absolutamente necesaria para provocar alguna pasión “pues si sólo contamos con uno o dos de estos <aspectos> pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás <pasiones>”²⁵.

Las pasiones analizadas en este lugar son: la ira (ἡ ὀργή, ὁ θυμός), la calma o serenidad (ἡ πραότης), el amor (τὸ φιλεῖν), la enemistad (ἡ ἔχθρα), el odio (τὸ μῖσος), el temor (ὁ φόβος), la confianza o valor (τὸ θαρραλέον), la vergüenza (ἡ αἰσχύνη), la desvergüenza o irrespeto (ἡ ἀναισχυντία), el favor (ἡ χάρις), la compasión (ὁ ἔλεος), la indignación (ἡ νέμεσις), la envidia (ὁ φθόνος), y la emulación (ὁ ζήλος).

Las definiciones que da Aristóteles de cada una de estas pasiones son de tipo dialéctica; es decir, su base es dada por las opiniones

²⁴ Aristóteles, *Retórica*, Ed. Gredos, Madrid, 2000; Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero; p. 176 (*Ret.* II, 1, 1378a 22-23).

²⁵ *Ibíd.*, p. 177 (*Ret.* II, 1, 1378a 25-28).

generalmente admitidas, opiniones comunes (δόχαι)²⁶. Y señala que para este caso “conviene proceder según el uso de que las definiciones son suficientes cuando, en cada caso, no son oscuras, <aunque no sean> tampoco rigurosas”²⁷. Después de definir las, se encarga de aclarar qué es lo que la produce, a quiénes afecta y en qué estado o disposición se encuentran estos.

El análisis aristotélico de algunas pasiones, en este caso, resulta aún poco claro en relación al lugar de éstas y en relación a la ciencia o conocimiento que debe dedicarse a su estudio. Su análisis pasa, de acuerdo a la clasificación de sus obras, a través de los tres ámbitos del conocimiento: teórico, práctico y productivo. Sin embargo, antes hemos indicado que el lugar donde trata con mayor detenimiento esta temática se encuentra en la ética y en la retórica. Y en ambas, el lugar desde el cual se sitúa es la dialéctica, en el caso de la primera, o, en el caso de la segunda, su *antístrofa*²⁸.

El lugar de la retórica y de las pasiones en Aristóteles

Con esto, nos preguntamos: ¿se nos está indicando acaso, tal como mencionábamos en un principio a partir de la frase citada por Heidegger, que el lugar de las pasiones es uno de menor importancia? O, acaso, ¿que ellas se encuentran al otro extremo de la filosofía?

La *Retórica* de Aristóteles, donde podemos encontrar el análisis más dedicado por el filósofo al tema de las pasiones, es una obra que desde la antigüedad ha gozado de escaso prestigio entre los estudiosos de la filosofía e incluso, entre los mismos estudiosos de Aristóteles. Se ha considerado una especie de manual práctico para los retóricos y, por lo tanto, una obra de menor importancia en términos científicos. Sin embargo, Rodolphe Gasché²⁹, nos indica que existen

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Tópicos* I, 1.

²⁷ Aristóteles, *Retórica*, ed. citada; p. 129 (*Ret.* I, 10, 1369b 30-35).

²⁸ Más adelante nos referiremos a este término.

²⁹ Cfr. Gasché, R., *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*, Ediciones Metales Pesados, Santiago, 2010; Edición y prólogo de P. Oyarzún R., y traducción de R. González.

ciertos elementos significativos que sitúan a esta obra y las temáticas tratadas en ella en una posición de gran importancia, “La *Retórica* de Aristóteles es el arte —un arte muy frágil, como veremos— de cómo abordar nuestras preocupaciones más fundamentales en la forma más vívida del estar unos con otros que es la práctica del hablar unos con otros”³⁰.

Gasché propone que existen elementos suficientes para considerar la mencionada obra de Aristóteles como algo más que un simple manual técnico de retórica, como el que podría haber realizado cualquier tecnógrafo. Dentro de estos elementos, Gasché comienza considerando el hecho de que la *Retórica*, a diferencia de otras de las obras del mismo Aristóteles como los *Tópicos*, no tiene un destinatario definido, lo cual lo alejaría de la clasificación de *manual técnico para retóricos*. Incluso, en esta obra Aristóteles mostraría un interés por desligar su trabajo del que han llevado a cabo los tecnógrafos, en tanto éstos han dejado de lado un aspecto esencial de este arte, concentrándose sólo en un aspecto de él. “Escribe éste «que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del “saber” político que se refiere a los caracteres» (1359b 9 y ss.); debe estar compuesta de una parte que trata de la habilidad del ser humano para el razonamiento lógico (silogístico), y por otra parte acerca del carácter, la virtud, y las emociones (I. 2 7)”³¹.

Los predecesores de Aristóteles, se habrían concentrado exclusivamente en los πάθη como elemento esencial de la retórica para persuadir al jurado o auditorio; sin embargo, Gasché ve que en La retórica de Aristóteles, por primera vez, hay un arte del λόγος y no simplemente un instructivo de cómo persuadir. El denominado *argumento retórico* y la categoría de ser “el único arte de la facultad humana de hablar unos con otros que es apropiado a un estado bien administrado”³², son lo que hace a la retórica de Aristóteles diferente

³⁰ Gasché, R., *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*, ed. citada; p. 25.

³¹ *Ibíd.*, p. 28.

³² *Ibíd.*, p. 29.

a lo que hasta antes de él se había venido realizando y otorga a la obra del filósofo un estatus superior a cualquier manual técnico anterior con el que se quiera comparar.

Según el Gasché, la retórica trata sobre la verdad. Sobre una verdad que, a diferencia de las ciencias y la filosofía, todos los hombres tienen conocimiento. Ella tiene una naturaleza argumentativa y racional. “[L]a retórica trata de opiniones acerca de cosas que son de interés vital para los ciudadanos en la polis, y que son discutidas en un discurso público”³³.

Aristóteles presenta a la retórica como *antístrofa* (ἀντίστροφος) de la dialéctica³⁴ y Gasché, apoyado en otros, va más allá de las diferencias formales entre una y otra, ya que se centra en algo que parece ser una diferencia fundamental entre ellas, la cual dice relación con el objeto de estudio de una y de otra y a quiénes se dirige el discurso. En la retórica se pone en juego un rol público sobre asuntos que afectan o son de interés de la polis, mientras que la dialéctica se mantiene en el ámbito más estrecho de lo privado. La retórica tiene un rol político, entendiendo esto último en un sentido amplio. En palabras de Aristóteles: “en lo que toca a algunas gentes, ni aún si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso, y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los *Tópicos* a propósito de la controversia ante el pueblo”³⁵.

El rol de la retórica tendría incluso un rol más esencial para el ser humano, en tanto es el arte que permite, no sólo hablar (rasgo constitutivo o esencial del ser humano en tanto ζῶον λόγον ἔχον), sino que, además, defender y proteger aquello que lo hace humano (el λόγος). Y el hablar, para Aristóteles, es un hablar con otros, por

³³ *Ibíd.*, p. 33.

³⁴ Cfr. Aristóteles, *Retórica* I, 1.

³⁵ Aristóteles, *Retórica*, ed. citada, p. 36 (*Ret.* I, 1, 1355a 24-29).

lo tanto este arte que es la retórica cumple un rol fundamental en el βίος πολιτικός.

Como antes mencionamos, Aristóteles discute con los tecnógrafos de la retórica, indicando que ellos sólo se han ocupado de los πάθη y han dejado de lado lo que hace de la retórica un arte, es decir, de los entimemas (ἐνθύμημα), los cuales son el cuerpo de la persuasión, finalidad inmediata de la retórica. Con ello, estos tecnógrafos se han ocupado de persuadir a los jueces y oyentes sólo a través de los πάθη, reduciendo la retórica sólo a una parte del discurso en la vida pública, como es el ámbito forense o judicial. Esto ha llevado a que se haya descuidado lo único que puede llevar a la retórica al nivel de un arte: la prueba demostrativa, basada en silogismos retóricos, es decir, entimemas³⁶. La retórica “es de hecho una disciplina racional, un arte en la medida que está basada en un modo específico de argumentación racional que es característico del discurso público. Del discurso entre unos y otros en la vida cotidiana de la polis”³⁷.

En este sentido, se deja ver al principio de la *Retórica* una suerte de crítica a los πάθη por parte de Aristóteles, en tanto hasta ese momento, lo que habían hecho los tecnógrafos de esta disciplina era centrar la atención sólo en ellos y se había descuidado, lo que resultaba esencial a la hora de entender esta disciplina como un arte (τέχνη).

Sin embargo, debemos tener en cuenta que Aristóteles dedica una parte importante del tratado a la descripción, análisis y utilidad que las pasiones (πάθη) presentan para la retórica.

³⁶ En *Analíticos Primeros*, II, 27, Aristóteles define el entimema como “un razonamiento a partir de verosimilitudes o signos: aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una posición plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así, o es o no es, eso es verosímil (...) El signo, en cambio, quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o plausible: en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe <dicha cosa>” Aristóteles, “Analíticos Primeros” en *Tratados de Lógica (Órganon)* II, Editorial Gredos, Madrid, 1995; Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín; p. 294.

³⁷ Gasché, R., *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*, ed. citada; p. 37.

Según Gasché, el hecho de que Aristóteles intente cambiar el énfasis en el elemento esencial de la retórica, trasladándolo a los entimemas, no quiere decir que los πάθη no formen parte importante de ésta, por lo cual no existiría una suerte de contradicción o incoherencia entre los asuntos analizados en este tratado.

Por lo demás, argumenta Gasché citando a William M. A. Grimaldi, los entimemas no son elementos exclusivamente racionales, sino que incluyen a los πάθη de manera tan esencial como a la razón.

Es más, Gasché plantea la interrogante respecto a que si la crítica de Aristóteles a aquellos que se han ocupado sólo de las pasiones en la retórica no estará dirigida a las pasiones en sí mismas, sino, más bien, al tipo de pasiones en las que éstos se han centrado. Resultando, con ello, una distinción en el ámbito de los πάθη, entre aquellos que son afines a los requerimientos del arte retórico, que serían los analizados por Aristóteles en el libro II de la *Retórica*, y aquellos que no lo serían, tratados por aquellos a quienes Aristóteles critica en este tratado. “No pueden ser del orden de los impulsos del cuerpo, como el hambre, la sed o los deseos sexuales, que no pueden ser provocados ni apaciguados por argumento alguno, ni pueden ser hechizos ni encantamientos que, de acuerdo con ese artífice de la persuasión que es Gorgias, doblagan al oyente y actúan sobre él a la manera de la droga. Al servicio de una persuasión embargadora, la interpelación emocional de hechizos y encantamientos no sólo es distinta, sino incluso hostil a la argumentación razonada que Aristóteles espera del arte del discurso. (...) Las *pathe* que Aristóteles selecciona para un análisis en la *Retórica*, y que están interconectadas con la persuasión por medio de la demostración, son todas emociones que muestran una íntima relación con la cognición. (...) Deben ser emociones razonables, abiertas a la razón y que toleren ser objeto de razonamiento”³⁸.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 67-68.

Heidegger y Aristóteles

El que la retórica sea un arte que de algún modo implica la razón, y que pone en juego de manera esencial las pasiones o sentimientos, ubica a estas últimas en un lugar de real importancia filosófica.

La mirada filosófica sobre la *Retórica* de Aristóteles que Gasché expone, cuenta con la influencia inmediata de la obra de Martin Heidegger. Quien en *Ser y tiempo*, según el propio Gasché expone, “observa, por así decirlo al pasar, que «[c]ontra el concepto tradicional de la retórica» que la caracteriza como algo que «se aprende en la escuela», en breve, «como una especie de “disciplina”, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera obra hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir»; esto es, también de la «publicidad, en cuanto modo de ser del uno»³⁹. Por lo demás, señala el mismo Gasché, la verdadera importancia que Heidegger le otorga a esta obra de Aristóteles se manifiesta en todo su esplendor en las lecciones que Heidegger imparte el semestre de verano de 1924 en Marburgo y que han sido publicadas en el 2002, bajo el volumen 18 de la *Gesamtausgabe*.

Hoy en día, para nadie es un misterio la enorme influencia que tuvo para Heidegger la figura de Aristóteles. Y más que su figura, para ser precisos, su pensamiento⁴⁰.

En su obra *Heidegger y Aristóteles*, Franco Volpi se encarga de establecer los términos en que se manifiesta la influencia del Estagirita

³⁹ *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁰ Resulta evidente que la importancia que Heidegger atribuye a Aristóteles se concentra en su pensamiento, más que en cualquier otro aspecto, a partir de las palabras que éste emite en la introducción de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*: “Regarding the personality of a philosopher, our only interest is that he was born at a certain time, that he worked, and that he died. The character of the philosopher, and issues of that sort, will not be addressed here.” Y agrega en una nota explicativa a este punto: “No history of philosophy and philosophy of problems. Only to listen for what Aristotle perhaps has to say” (Heidegger, M., *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2009; Tradlated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer; pp. 4 y 225, respectivamente) (Heidegger, G. A. 18, pp. 5 y 333, respectivamente).

en la obra del pensador alemán. Volpi señala que la presencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano se puede apreciar a lo largo de toda su obra en términos de “una confrontación que tiende a la apropiación y a la asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica”⁴¹. Dicha relación con Aristóteles y los otros antiguos griegos, especifica Volpi, no se trata de una simple interpretación de los textos, sino más bien de la recuperación y actualización de los problemas filosóficos fundamentales planteados en ellos, para replantear sus interrogantes fundamentales. Señal inequívoca de ello es *Ser y tiempo*, obra en la que Heidegger vuelve sobre un problema planteado ya por Platón en *El Sofista*.

A lo largo de sus períodos de enseñanza en Friburgo (1915-1923) y en Marburgo (1923-1928), previos y posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (1927), Volpi identifica una “confrontación crítica” de Heidegger con Aristóteles, que logra sedimentar en algunos pasajes de dicha obra. Es, precisamente, durante el período en Marburgo que dedica un semestre (verano de 1924) a la interpretación de algunos conceptos fundamentales de la obra aristotélica, centrándose en la *Retórica*, “en la que Heidegger deslinda la teoría de las pasiones del contexto de la técnica del discurso y se esfuerza por demostrar cómo ella representa una teoría ontológica de los estados del ‘sujeto’”⁴².

Podríamos decir, siguiendo a Volpi, que este trabajo de confrontación crítica de apropiación y asimilación sobre los πάθη tratados en la *Retórica* de Aristóteles, y llevado a cabo por Heidegger durante el semestre de verano de 1924, se sedimenta en el análisis de la *Befindlichkeit* (encontrarse o disposición afectiva), desarrollado en el marco de la analítica existencial del Dasein de *Ser y tiempo*.

La relación entre ambas obras respecto a este tema no es azarosa, ni forzada, en tanto es el propio Heidegger quien se refiere directamente a la *Retórica* cuando trata el tema en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*,

⁴¹ Volpi, Fr., *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012; Traducido por Julia De Ruschi; p. 24

⁴² *Ibíd.*, p. 36.

e indica como referencia a pie de página el lugar de la *Retórica* donde Aristóteles trata la disposición afectiva del miedo que él analizará en el párrafo 30 de dicha obra.

Los sentimientos o pasiones en la analítica existencial del Dasein

En *Ser y tiempo* (1927) Martin Heidegger retoma y replantea la pregunta fundamental de la filosofía: ¿Qué es el ser?, intentando despertar una comprensión para el sentido de esta pregunta. Sin embargo, esta pregunta no es abordada de manera directa, sino a través de uno de los entes que tiene cierta preeminencia entre todos los demás, el hombre, o como Heidegger lo denomina en esta obra, el *Dasein*. Pero, 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 “[s]ólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein”⁴³, 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.

De modo que si Heidegger se ocupa de las pasiones, sentimientos, afectos, disposiciones afectivas, temples, temples anímicos o estados de ánimo en la analítica existencial del Dasein de *Ser y tiempo*, es decir, lo que Aristóteles trata bajo el nombre de πάθη, lo hará desde la ontología y no desde otra disciplina, “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,

⁴³ Heidegger, M., *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann; Traducción de José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000; p. 45 (Heidegger, G. A. 24, p. 26).

de cómo el hombre arrostra el «ahí», la apertura y el ocultamiento del ente en los que está⁴⁴. “La analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, *antes* de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología⁴⁵, en tanto ella se pone a la base de éstas.

Aquel “ente que está constituido esencialmente por el estar en-el-mundo es siempre su ‘Ahí’ [Da]”⁴⁶, donde la expresión “Ahí” mienta la aperturidad 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 mundo⁴⁷. De modo que lo que se propone hacer Heidegger⁴⁸ 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 aperturidad⁴⁹ del Dasein, donde nos encontramos con la *disposición afectiva*⁵⁰ o el *encontrarse*⁵¹ (Befindlichkeit).

En el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que bajo el nombre de afectos, pasiones y sentimientos se han tratado desde hace mucho tiempo los diferentes modos de la disposición afectiva, reconociéndoseles sólo en su función óntico existencial y no en su función ontológica existencial originaria⁵².

⁴⁴ Heidegger, M., *Nietzsche*, Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, Barcelona, 2000; Traducción de Juan Luis Vermal; Tomo I, p. 53 (Heidegger, *Nietzsche*, Ed. Günther Neske, Pfullingen, 1961; Tomo I, P. 55).

⁴⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998 (2ª ed.); Traducción, prólogo y notas de J. E. Rivera; p. 70 (Heidegger, G. A. 02, p. 60 y *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001 (18 ed.), p. 45).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 157 (Heidegger, G. A. 02, p. 176; *Sein und Zeit*, p. 132).

⁴⁷ *Ibid.*, casi textual.

⁴⁸ En el capítulo quinto de la Primera Sección de *Ser y tiempo*.

⁴⁹ 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)

⁵⁰ Traducción de J. E. Rivera para la palabra Befindlichkeit. En la nota * a la p. 158 de su traducción de *Ser y tiempo*, en Ed. Universitaria, Rivera explica las razones de ella.

⁵¹ Traducción de J. Gaos para la palabra Befindlichkeit.

⁵² Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. citada, pp. 162-163 (Heidegger, G. A. 02, pp. 183-184; *Sein und Zeit*, p. 138).

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.

La analítica existencial del Dasein nos presenta a la disposición afectiva como uno de los tres modos de aperturidad (Erschlossenheit) del Dasein, junto al 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:

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*”⁵³.

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*”⁵⁴.

3º “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*”⁵⁵.

El primero 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”⁵⁶; y esto

⁵³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, p. 160 (Heidegger, G. A. 02, p. 181; *Sein und Zeit*, p. 136).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 161 (Heidegger, G. A. 02, p. 182; *Sein und Zeit*, p. 137).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 162 (Heidegger, G. A. 02, p. 183; *Sein und Zeit*, pp. 137-138).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 159 (Heidegger, G. A. 02, p. 179; *Sein und Zeit*, p. 134).

es lo que en la cotidianidad se le puede presentar como el *factum* de “que es y tiene que ser”.

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”⁵⁷ y que, por lo tanto, “ya está afectivamente abierto”⁵⁸. 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 fenómeno al plano de lo irracional y abogar por un hombre sentimental por sobre uno racional, 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 ónticamente la ciencia al ‘sentimiento’”⁵⁹.

El cambio constante de un estado anímico a otro, o sea, “la ausencia de un estado anímico definido”⁶⁰ o “indeterminación afectiva”⁶¹, que suele ser persistente, monótona y descolorida, hace que el ser del Ahí (Das Sein des Da)⁶² se manifieste como carga. El Dasein es el Ahí (Da) del ser (sein), por lo tanto el carácter de ser del Dasein que se

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 158 (Heidegger, G. A. 02, p. 179; *Sein und Zeit*, p. 134).

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 159 (Heidegger, G. A. 02, p. 179; *Sein und Zeit*, p. 134).

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 162 (Heidegger, G. A. 02, p. 184; *Sein und Zeit*, p. 138).

⁶⁰ Según traduce J. Gaos la palabra *Ungestimmtheit* en: Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Editorial RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2004; Traducción del alemán por José Gaos; p. 210.

⁶¹ Según traduce J. E. Rivera en: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, p. 158.

⁶² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Ed. citada, p. 134.

presenta como carga en la indeterminación afectiva es el “que es”, es “la condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí”⁶³; 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*]”⁶⁴. Esto es lo que el Dasein regularmente esquivaba en la vida cotidiana, de un modo *óntico*-existente. 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”⁶⁵. 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”⁶⁶.

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 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”⁶⁷.

⁶³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria; p. 159 (Heidegger, G. A. 02, p. 180; *Sein und Zeit*, p. 135).

⁶⁴ 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.

⁶⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria; p. 159 (Heidegger, G. A. 02, p. 180; *Sein und Zeit*, p. 135).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 160 (Heidegger, G. A. 02, p. 181; *Sein und Zeit*, p. 135).

⁶⁷ *Ibid.*, 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 el texto original alemán resaltando con negrita la familiaridad de los términos: “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

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.

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.

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’”⁶⁸.

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”⁶⁹. 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

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. citada, p. 135).

⁶⁸ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, p. 161 (Heidegger, G. A. 02, p. 182; *Sein und Zeit*, p. 136-137).

⁶⁹ *Ibid.*, (Heidegger, G. A. 02, p. 182; *Sein und Zeit*, p. 136).

de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía⁷⁰. De modo que tanto la apertura como la cerrazón del Ahí del Dasein dependen de un estado de ánimo. 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...*”⁷¹.

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.

El tercer carácter ontológico de la disposición afectiva 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 ya se ha abierto previamente. En esta aperturidad previa juega un papel esencial la disposición afectiva en tanto ella la permite como co-constituyente. 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 *circunspección*. La circunspección 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. Este modo es el uso y la manipulación, donde dichos entes se nos pueden presentar como útiles cuyo modo de ser es el estar a la mano (*Zuhandenheit*). La circunspección, por lo tanto, “dirige el manejo y le confiere su específica seguridad al trato con este tipo de entes”⁷², de modo que “esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato de las cosas”⁷³.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *ibíd.*, (Heidegger, G. A. 02, p. 182; *Sein und Zeit*, p. 137).

⁷² *ibíd.*, p. 97 (Heidegger, G. A. 02, p. 93; *Sein und Zeit*, p. 69).

⁷³ Nota **** de J. E. Rivera a la página 97 de su traducción de *Ser y tiempo*, en Editorial Universitaria.

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. Y, así, 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.

El que los entes que comparecen dentro del mundo (los *a la mano*) se nos presenten afectándonos como inservibles, resistentes o amenazantes, se debe a que 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”⁷⁴.

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 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 mostrársenos en la afección; sólo por ello el Dasein puede ser afectado por los entes intramundanos. A la disposición afectiva le debemos nuestra

⁷⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, pp. 161-162 (Heidegger, G. A. 02, p. 183; *Sein und Zeit*, p. 137).

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’*”⁷⁵.

Con ello, Heidegger analiza 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. Y es con esto que Heidegger abordará las disposiciones afectivas del miedo y de la angustia, en los párrafos 30 y 40, respectivamente, de *Ser y tiempo*, y dejará para la segunda sección de esta obra el análisis de las estructuras constituyentes de la aperturidad del Dasein en su sentido tempóreo (§68). De manera que la disposición afectiva, entre ellas el miedo y la angustia, se interpretarán desde su constitución tempórea.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 162 (Heidegger, G. A. 02, p. 183; *Sein und Zeit*, p. 138).

Bibliografía

- ACEVEDO, J. (1984) *Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. 2ª edición. Santiago: Editorial Universitaria.
- ACKRILL, J. L. (1984) *La filosofía de Aristóteles*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- ARISTÓTELES. (2000) *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (1995) “Analíticos Primeros” en *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. 1ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (2000) *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (2002) *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARISTÓTELES. (1953) *Retórica*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES. (2000) *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (2000) *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (1954) ΜΙΚΡΑ ΦΥΣΙΚΑ – ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ. ΑΡΧΑΙΟΝ ΚΕΙΜΕΝΟΝ, Εἰσαγωγή Μετάφρασις Σχόλια Ν. Δ. ΣΩΤΗΡΑΚΗ ΚΑΙ Α. Ε. ΕΥΣΤΑΘΙΟΥ ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΑΘΗΝΑΙ: ΟΙΚΟΣ Ι. Ν. ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΥ.
- ARISTOTLE (2003) *Nicomachean Ethics*. 12ª reprinted. With an english translation by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts London: Loeb Classical Library.

- CALHOUN, CH. Y SOLOMON, R. C. (*Comp.*) (1996) ¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica. 2ª reimpresión. Traducción de Mariluz Caso. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GASCHÉ, R. (2010) *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*. Edición y prólogo de P. Oyarzún R., y traducción de R. González. Santiago: Ediciones Metales Pesados.
- HEIDEGGER, M. (2009) *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2004) *El Ser y el Tiempo*. Traducción del alemán por José Gaos. Barcelona: Editorial RBA Coleccionables, S.A.
- HEIDEGGER, M. (1977) *Gesamtausgabe*: Bd. 02: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2002) *Gesamtausgabe*: Bd. 18: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- v(1975) *Gesamtausgabe*: Bd. 24: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1984) *Gesamtausgabe*: Bd. 45: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Traducción de José García Norro. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, M. (1961) *Nietzsche*. Tomo 1. Pfullingen: Ed. Günther Neske.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Nietzsche*. Tomo I. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín.

- HEIDEGGER, M. (2004) *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "lógica"*. Traducción de Pablo Sandoval. Santiago: Publicaciones Especiales N° 105, Serie Textos, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- HEIDEGGER, M. (2004) *¿Qué es la filosofía?. Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero*. Barcelona: Ed. Herder.
- HEIDEGGER, M. (1998) *Ser y Tiempo*. 2ª edición. Traducción, prólogo y notas de J. E. RIVERA. SANTIAGO: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (2001) *Sein und Zeit*. 18 Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HOMERO (1883) *Ilias*. pars. 1. 4a edit. Edidit Guillelmus Dindorf. Leipzig: Aedibus B. G. Teubneri.
- HOMERO (2006) *Ilíada*. Introducción, traducción y notas de E. Crespo. Barcelona: Editorial Gredos.
- LIDDELL, H. G. AND SCOTT, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. New (ten) Edition with New Supplement added. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- MADRID MENESES, R. (2008) *Aproximaciones a la disposición afectiva en el pensamiento de Martin Heidegger*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica. Profesor Patrocinante Sr. Jorge Acevedo Guerra. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- RIVERA, J. E. Y STUVEN, M. T. (2010) *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. II, Primera Sección. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- ROSS, W. D. (1981) *Aristóteles*. 2ª Edición. Traducción de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- SEBASTIÁN, FL. (1972) *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, S. A.
- VOLPI, FR. (2012) *Heidegger y Aristóteles*. Traducido por Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.