



La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger¹

Rocío Garcés Ferrer²

Recibido: 15 de septiembre de 2017 / Aceptado: 4 de mayo de 2018

Resumen. Este trabajo se centra en el papel que juega la afectividad en la conocida como transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por el joven Martin Heidegger. Tras establecer en la introducción la estrecha vinculación que existe entre la afectividad y la facticidad, tomo como hilo conductor la noción de movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica. En un *primer* momento explico la peculiar significación que adquiere este término en la filosofía del joven Heidegger. En *segundo* lugar me detengo a analizar la doble “movilidad fundamental” (*Grundbewegtheit*) del amor y el odio como la matriz intencional del *curare* (*Bekümmerung*) en la interpretación heideggeriana de las *Confesiones* de San Agustín durante las lecciones del semestre de verano de 1921. En un *tercer* momento considero la doble movilidad del *pathos* y de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en las lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*. Y, *finalmente*, explico la “lógica del corazón” que subyace a la hermenéutica de la facticidad desde la confluencia de la tradición neotestamentaria del *affectus* (Agustín) y la tradición griega del *pathos* (Aristóteles).

Palabras clave: afectividad; facticidad; movilidad; fenomenología; hermenéutica; joven Heidegger; Aristóteles; Agustín.

[en] The Hermeneutical Dimension of Affectivity in Martin Heidegger’s Early Lectures

Abstract: This paper focuses on the role affectivity plays in the so-called young Martin Heidegger’s hermeneutical transformation of phenomenology. After establishing in the introduction the close connection existing between affectivity and facticity, I take the notion of movedness (*Bewegtheit*) of factual life as my main guiding thread. *Firstly*, I explain the peculiar meaning this notion has in young Heidegger’s philosophy. *Secondly*, I analyze the double “basic movedness” (*Grundbewegtheit*) of love and hate as being the intentional matrix of *curare* (*Bekümmerung*) according to the Heideggerian interpretation of Augustine’s *Confessions* during the summer semester lecture course in 1921. *Thirdly*, I consider the double movedness of *pathos* and *Befindlichkeit* as laid out in the summer semester lecture course in 1924, called *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. And, *finally*, I elucidate the “Logic of the Heart” behind the hermeneutics of facticity as jointly articulating both the New Testament tradition of *affectus* (Augustine) and the Greek tradition of *pathos* (Aristotle).

Keywords: affectivity; facticity; movedness; phenomenology; hermeneutics; young Heidegger; Aristotle; Augustine.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación FFI2016-77574-P financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

² Universidad de Valencia
ORCID: 0000-0001-9292-9877
Rocio.Garces@uv.es

Sumario. 1. Introducción: afectividad y facticidad; 2. La movilidad de la vida fáctica; 3. La doble movilidad del amor y el odio en las *Confesiones* de Agustín; 4. La ambigüedad del *pathos*. El regreso a Aristóteles; 5. La doble movilidad del *pathos* y de la disposición afectiva; 6. Conclusión: ¿Una lógica (hermenéutica) del corazón?; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Garcés Ferrer, R. (2018) “La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 175-195.

1. Introducción: afectividad y facticidad

En su gran mayoría, las publicaciones dedicadas al fenómeno de la afectividad en la filosofía de Martin Heidegger se circunscriben a la década de 1927-1937. De ahí que existan numerosos trabajos en torno al importante papel metódico que desempeña el “encontrarse” o la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en la analítica existencial de *Ser y tiempo* (1927), o acerca de la relevancia que adquieren las “tonalidades afectivas fundamentales” (*Grundstimmungen*) en el pensamiento ontológico y en el contexto de las *Contribuciones a la filosofía* (1936/37). En cambio, resulta mucho más difícil dar con alguna referencia, previa al período de la redacción de su *opus magnum*, que destaque la importancia de la afectividad en la conocida como la transformación hermenéutica de la fenomenología.

En parte esto se debe a que, a principios de los años veinte, Heidegger no tiene todavía perfilado un término que recoja el modo en el que la vida fáctica “se encuentra” (*befindet sich*) arrojada en el mundo. Y otro tanto sucede respecto a la auto-comprensión de la filosofía que por entonces tenía el ayudante de Edmund Husserl; esto es: con anterioridad al proyecto de una ontología fundamental, el sentido del término “hermenéutica” surge y se determina desde un ámbito propiamente fenomenológico. Así, a diferencia del alcance ontológico que tiene la “disposición afectiva” en *Ser y tiempo* y de la significación metafísica y ontológica de las “tonalidades afectivas fundamentales” en los trabajos posteriores a la obra de 1927, la dimensión fenomenológica y hermenéutica de la afectividad adquiere ya en el joven Heidegger una preeminencia metódica decisiva. Es más, podemos rastrear su huella tanto en la relevancia que cobra la noción de “experiencia fundamental” (*Grunderfahrung*) como en el protagonismo que adquieren las nociones de “motivo” y “motivación”, y de “movilidad” o “movilidad fundamental” (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica.³ Por tanto, podemos afirmar que nos hallamos ante el surgimiento de un nuevo campo hermenéutico para comprender el fenómeno de la afectividad desde un nuevo horizonte de sentido: el *Faktum* de la vida fáctica. ¿Qué función juega entonces la afectividad en la transformación hermenéutica de la fenomenología? ¿Y qué relación guarda con la noción de facticidad?

³ Respecto a la importancia de la “experiencia fundamental” como origen de las disposiciones afectivas, véase Redondo Sánchez, P.: *Filosofar desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005; y Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 208-210. En este trabajo tomaré como hilo conductor el concepto de movilidad. La noción de motivación la he desarrollado en un artículo previo. Cf. Garcés Ferrer, R.: “El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2), 2018, pp. 439-458.

Entre los nuevos conceptos acuñados por Heidegger durante su primera etapa docente en la Universidad de Friburgo, la noción de “facticidad” ha sido sin duda la más influyente. Y esto se debe a que la facticidad no es una noción más entre otras, sino que ella inaugura un horizonte de sentido en cuyo interior surgirá el primer planteamiento de la pregunta por el ser. El fenómeno de la vida fáctica centra todo el interés del joven *Privatdozent* durante los años 1919-1923 y da nombre a su programa filosófico inicial bajo el rótulo de una “hermenéutica de la facticidad”. Es importante señalar, empero, que el significado del término “facticidad” (*Faktizität*) se distancia desde el principio del término “factualidad” (*Tatsächlichkeit*), empleado por los neokantianos y por Husserl para referirse al *factum brutum*, a lo contingente en contraposición a lo apodíctico, la validez o la logicidad pura.⁴ Asimismo, frente a la acepción tradicional de *factum* –ya sea en su versión historicista (el *verum quia factum* de Vico) o en su versión positiva como *faciendum*–, el *Faktum* de la facticidad entronca directamente con el uso trascendental que Kant introduce en la *Crítica de la razón práctica*. A saber: la conciencia de la ley moral como “*factum* [*Faktum*] de la razón pura”. Aquí ya no se trata de un mero “hecho empírico” en el sentido de *Tatsache*, ni de algo contingente y “dado” en una intuición sensible, sino del “encuentro” con un *datum*, con un “hecho último” e infranqueable.

Así pues, tomar como punto de partida “la vida fáctica como *Faktum*” implica en la misma medida la referencia a un “hecho último” cuya procedencia es un enigma, toda vez que nos descubre una heteronomía y una pasividad fundamental en el origen mismo del sentido de la vida fáctica.⁵ Incluso el *Faktum* de la facticidad sería más radical, si cabe, que el *Faktum* de la razón, ya que el hacerse cargo o el responder de ese *Faktum* se revelaría en último término como la condición de posibilidad de toda instancia normativa.⁶ La vida fáctica “se encuentra” así ante el enigmático *Faktum* de su ser como algo que no ha sido puesto ni elegido por ella; además, este “encontrarse” le revela su estar siempre ya “entregada” (*überantwortet*) a una enigmática donación que le sobrepasa (*über-*) y de la cual ha de responder (*antworten*), a pesar de –o precisamente por– ser inapropiable. O mejor aún: la imposibilidad de dejar atrás y de dar alcance a este enigmático *a priori* arroja constantemente a la vida fuera sí, a una incesante movilidad y a un persistente desasosiego. Pues aquello que la vida no puede olvidar ni resolver de una vez por todas, al modo de un problema teórico, es el enigma que encierra el *hecho* mismo de que es y ha de ser; su condición fáctica, existencial y ejecutiva de tener que hacerse y decidirse a cada momento desde su encontrarse siempre ya en el mundo.

⁴ Cf. Kisiel, T.: “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986/87, p. 94. Véase también la entrada “Faktizität” en Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 88-90.

⁵ En unas notas para el curso del semestre de invierno 1919/1920, Heidegger escribe bajo el rótulo “*Faktum*”: “Punto de partida de la filosofía: la vida fáctica como *Faktum*” (GA 58, 162; 171). Cf. Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 58, Frankfurt, Klostermann, 1993, p. 162; versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), trad. F. de Lara, Madrid, Alianza, 2014, p. 171. En adelante usaré la abreviatura GA para referirme a la *Gesamtausgabe*: tras la coma aparece la página de la edición alemana y en su caso, tras punto y coma, la página de la versión castellana.

⁶ Crowell ha señalado la pertinencia de la noción heideggeriana de facticidad para explicar el surgimiento de la normatividad: el sí mismo no es autónomo y responsable debido a su “naturaleza racional” (esto es, debido al paso de la animalidad a la racionalidad mediante el ejercicio de la reflexión), sino que puede tener una naturaleza racional gracias a su facticidad. Se trata, en suma, de localizar la “fuerza normativa” en una versión existencial y más radical de la autonomía kantiana. Cf. Crowell, S.: “The existential sources of normativity”, en *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 249-250.

Ahora bien, las nociones de “afectividad” y “facticidad” no sólo se hallan vinculadas en un respecto fenomenológico, sino que lo están también a nivel terminológico: *adfectus* o *affectus* (afecto, sentimiento, disposición del alma, estado o inclinación) es el participio pasivo de *afficere* (poner en cierto estado, afectar, disponer o debilitar), derivado a su vez del verbo *facere*, del que proviene igualmente el término *factum*. De ahí que las dos palabras conserven la huella del *facere*, la marca heterónoma de la finitud que supone el “haber sido hecho”: el “*facticia est anima*” en el caso de Agustín; o en una versión más heideggeriana: el enigmático hecho de “haber sido arrojado” en el mundo. Asimismo, los dos términos recogen el sentido de la receptividad y la finitud implícitas al hecho de que las cosas se nos imponen, nos “hacen” o nos “afectan” de algún modo en nuestro siempre ya estar en el mundo. En último término –y como ya ha sido apuntado por referencia al *Faktum* kantiano de la razón–, la vida fáctica “se encuentra” ante el enigmático *Faktum* de su ser en el *affectus* o en el abrir originario de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como el modo primordial de su ser en el mundo. Se trata de un enigma que refiere a un *datum* que es anterior a toda donación, a un “pretérito perfecto a priori” que precede cualquier pasado temporal y en el cual descansa la enigmática condición de posibilidad misma del sentido.

De resultas, y pese a la extrañeza que en principio puede causar en este contexto, la presencia del término “afectividad” queda justificada tanto por el uso que el propio Heidegger hace de la voz latina “*adfectus*”, por la intrínseca vinculación que la *affectio* guarda con el *tempus* (sobre todo en las *Confesiones* de Agustín), como por la filiación etimológica y el rendimiento hermenéutico que el filósofo alemán obtiene del vínculo entre “afectividad” (*affectus*) y “facticidad” (*factum*), ambas derivadas del verbo *facere*.⁷ No obstante, todo ello ha de ser a su vez contemplado –tal y como se afirma en las lecciones de 1925– a partir de la destrucción del sentido que tiene la “afección” en la filosofía de Descartes y, por ende, desde el premeditado desmantelamiento de la comprensión cartesiana de la *psyché* como *res cogitans* y del mundo como naturaleza o *res extensa*.⁸

A continuación expondré en *tres pasos* cómo la destrucción de la acepción cartesiana de la *psyché* por parte de Heidegger va acompañada de una transformación radical de la significación y del ámbito asignado tradicionalmente a la afectividad. El *primer* paso se da a través de la noción de movilidad de la vida fáctica (punto 2). El *segundo* mediante la explicitación de la doble movilidad de la matriz intencional de la preocupación que Heidegger obtiene de su lectura de las *Confesiones* de Agustín (punto 3). Y el *tercero* se acomete desde la reformulación ontológica de la doble movilidad del cuidado a partir de su reapropiación del corpus aristotélico (puntos 4 y 5). Finalmente, a modo de conclusión, explícito la “lógica del corazón” que subyace a la hermenéutica de la facticidad desde la confluencia de la tradición

⁷ Heidegger emplea explícitamente el término latino “*adfectus*” en las lecciones del semestre de invierno 1921/1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 180.

⁸ En las lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger desea contravenir la ontología cartesiana, según la cual el ser del ente “*per se nos non afficit*”, para sacar a la luz una posibilidad más radical: la angustia como “la afección del ser en cuanto tal” o como la experiencia fundamental de mi ser en el mundo. Cf. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 20, Frankfurt, Klostermann, 1979, pp. 236 y 403; versión castellana: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, pp. 220 y 365.

neotestamentaria del *affectus* (Agustín) y la tradición griega del *pathos* (Aristóteles) (punto 6).

2. La movilidad de la vida fáctica

Junto a la relevancia que adquiere la afectividad en la articulación de una fenomenología hermenéutica de la facticidad, hay una segunda noción que se halla ligada igualmente al ámbito de las “emociones” y que cobra gran importancia durante esta etapa temprana de Friburgo: la “movilidad” de la vida fáctica.⁹ Durante estos años, Heidegger diferencia expresamente la noción de “movimiento” (*Bewegung*) de la de “movilidad” (*Bewegtheit*): mientras el primer término refiere al movimiento físico –a la *kinesis* aristotélica–, el segundo, un sustantivo abstracto formado a partir del verbo *bewegen*, adquiere una significación única y resulta por ello más difícil de verter al castellano. Pues si bien, por un lado, “*Ich bin bewegt*” significa en alemán que estoy emocionado, conmovido o afectado; por otro lado, Heidegger le incorpora un sentido de movilidad o dinamicidad existencial que sólo es característica de la vida fáctica, y que en última instancia resulta indisociable de su ejecución temporal y del despliegue de su historicidad.¹⁰

Sin lugar a dudas, nos encontramos ante una peculiar apropiación del término “emoción”. Ya que, de modo muy distinto a cómo la tradición ha considerado las pasiones, los afectos y los sentimientos –como fenómenos pasivos asociados a la sensibilidad frente a la autonomía y espontaneidad de la razón–, se hace un especial hincapié en el movimiento anímico de la vida fáctica en términos de trascendencia; es decir: se trata de un movimiento que, impulsado por algo otro que yo, me sitúa siempre ya fuera de mí.¹¹

Ahora bien, me gustaría mostrar que el origen de la noción de “movilidad” de la vida fáctica, a diferencia del lugar común que lo sitúa en la *órexis* propia de la *práxis* aristotélica –según parece desprenderse del *Informe Natorp* (1922)–, es anterior; surge en las notas sobre mística medieval (1918/1919) y dentro de un horizonte *oréxico* más amplio, como tendremos ocasión de ver en el siguiente

⁹ Cf. Depraz, N.: “Délimitation de l’émotion: approche d’une phénoménologie du coeur”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, 7, 1999, p. 122; véase especialmente la nota 2, donde se refiere a la movilidad de la vida fáctica.

¹⁰ Agamben traduce “*Bewegtheit*” por “*e-moción*” para resaltar ese doble carácter de movilidad (moción) y agitación apasionada (emoción) que define a la vida fáctica. Cf. Agamben, G.: “La passion de la facticité”, AA. VV., *Heidegger: Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, p. 68. Segura Peraita habla de una “dinámica bio-emocional” que en absoluto se reduce a un sentimiento psicológico, sino que más bien refiere a “una forma de actividad que tiene que ver con el propio despliegue del Dasein humano en lo que tiene de irreductible a los restantes seres de la naturaleza o a Dios”. Cf. Segura Peraita, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002, p. 42, nota 7. Por su parte, Gadamer también reparó en este importante punto de inflexión: “La oposición ontológica de Heidegger a la subjetividad trascendental de Husserl se muestra aquí en el punto central de la fenomenología de la conciencia del tiempo interior. [...] El punto de mira de Heidegger, en cambio, era la dimensión ontológica original del tiempo, que se encuentra en la movilidad [*Bewegtheit*] fundamental de la existencia”. Cf. Gadamer, H.-G.: *Los caminos de Heidegger*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Herder, 2002, p. 44.

¹¹ En las clases de 1925, una vez acuñado el término “*Befindlichkeit*” como un modo fundamental de apertura, Heidegger confirma la relevancia que tiene la movilidad del Dasein para la determinación ontológica de los fenómenos afectivos. Cf. GA 20, 354; 321.

apartado.¹² Posteriormente, la tradición neotestamentaria y la doble movilidad del *curare* (*Bekümmern*), o la doble movilidad del amor y el odio, quedarán de nuevo entreveradas con la tradición aristotélica, o la doble movilidad del cuidado (*Sorge*) como αἰδέσις y φρονή.

Me gustaría mostrar, en suma, que la singular reapropiación destructiva de esta matriz intencional por parte del joven Heidegger tiene importantes consecuencias en la transformación hermenéutica de la fenomenología. Especialmente por dos motivos. En *primer lugar* porque la intencionalidad es desplazada del ámbito epistemológico de la *noésis* cognitiva al ámbito pre-teórico de las esferas afectiva y volitiva, si bien éstas han sido a su vez liberadas de su dependencia analógica con el juicio y de su adscripción axiológica para ser ejecutadas en su radicalidad vital en y desde la experiencia fáctica.¹³ De este primer desplazamiento se deriva una importante implicación: la fundamentación de la esfera emocional ya no va a depender de la evidencia de la percepción, ni por analogía de la evidencia del juicio, sino que ahora se trata de explicitar la lógica que le es propia: una “lógica del corazón” (*Logik des Herzens*) que gira en torno a una noción de verdad ligada estrechamente a la vida.¹⁴

En *segundo lugar*, a partir de la destrucción de la *psyché* cartesiana y su triple división del psiquismo (*ideae, judicia y voluntates, sive affectus*) se desprende una nueva noción de experiencia e incluso de “praxis” vital: una comprensión de la auto-referencia intencional de la vida fáctica que es “cooriginaria” con la referencia al mundo y con la ejecución de su temporalización o maduración histórica. De tal suerte que la vida “se tiene” y “se pierde” a sí misma sin necesidad de referir explícitamente a un “yo”, como sucede en el movimiento teórico de la reflexión. Bien al contrario, es en el marco más amplio de la “situación” donde tiene lugar la articulación del triple sentido de la intencionalidad vital y el despliegue de una suerte de reflexividad hermenéutica.¹⁵

¹² El término “*Bewegtheit*” aparece por primera vez en sus análisis del amor místico para dar expresión a la agitada movilidad –a la moción y emoción– que caracteriza a la vivencia religiosa en su tendencia hacia la unión con Dios. Cf. Heidegger, M.: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung, Th. Regehly y C. Strube (eds.) *Gesamtausgabe*, Band 60, Frankfurt, Klostermann, 1995, pp. 301-337; versión castellana: “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” en *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 159-191.

¹³ Como se sabe, fue Brentano quien sentara las bases del cognitivismo emocional al describir la doble polaridad de los actos de amor (agrado) y odio (desagrado) “por analogía” con los actos del juicio, el afirmar (admitir) y el negar (rechazar). Cf. Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1922, p. 17; versión castellana: *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 23-24; y Brentano, F.: *Del amar y el odiar*, trad. J. M. Palacios, Madrid, Encuentro, 2013, p. 21. Por su parte, Husserl hace suya la misma analogía; véase, por ejemplo, Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México D. F./Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, §95, p. 231.

¹⁴ Bajo esa expresión pascaliana, Heidegger se refiere en el *Informe Natorp* a una de las tareas a desarrollar dentro del marco de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Cf. Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 62, Frankfurt, Klostermann, 2005, p. 365; versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 48.

¹⁵ Durante el período 1919-1922, Heidegger esquematiza formalmente el movimiento de la intencionalidad a partir de una triple dirección, lo que le permite radicalizar el a priori de correlación *noésis-nóema* y comprender la vida fáctica como una totalidad de sentido desde la noción hermenéutica de situación. Los tres sentidos de la intencionalidad son el “sentido de referencia” (*Bezugssinn*) o “cómo” la vida refiere a lo experimentado en la situación; el “sentido de contenido” (*Gehaltssinn*) o el “qué” de lo así experimentado; y el “sentido de ejecución” (*Vollzugssinn*) o el “cómo” se ejecuta el sentido de referencia.

A la postre nos encontramos ante una descripción de la auto-referencialidad de la vida fáctica que es expresión intencional tanto de la trascendencia (o de su intrínseca referencia al mundo) cuanto de la movilidad de la facticidad histórica (o de su intrínseca vinculación al tiempo). De esta doble índole intencional – eminentemente ejecutiva y no de naturaleza noética – se va a derivar una fenomenología de los modos en los que la vida fáctica ejecuta la referencia intencional a sí misma desde su encontrarse ya siempre fuera, arrojada y situada en el mundo, según el sentido de referencia fundamental de la preocupación (*Bekümmern*).

En ese respecto se podría afirmar que *en el fondo* de la hermenéutica de la facticidad yace una suerte de fenomenología hermenéutica de la afectividad, que en último término se despliega bajo la forma de una peculiar fenomenología hermenéutica de la responsabilidad. Ya que aquello que realmente está en juego *en el fondo* de la hermenéutica de la facticidad es la modulación de la apertura al mundo y la referencia de la vida fáctica a sí misma mediante una “autointerpretación” que siempre conlleva o bien el hacerse cargo o bien la huida ante el *Faktum* de su existencia o *Faktum* de la facticidad. Con todo, dada la naturaleza adversativa y *obliqua* de la *intentio* vital – esto es, el modo oblicuo y encubierto en el que inmediata y regularmente la vida fáctica refiere a su ser –, se vuelve indispensable una suerte de terapéutica o hermenéutica del sentido que facilite el acceso a la *recta* comprensión de la facticidad.¹⁶

Previamente, entonces, a la fijación terminológica de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en 1924 y a su rendimiento ontológico en la obra de 1927, el acceso al *Faktum* de la facticidad tiene lugar – dada su naturaleza elusiva – en el seno de una fenomenología que adopta la forma de una peculiar dialéctica hermenéutica o “diahermenéutica” (GA 58, 262; 269), como el propio Heidegger la denomina en las lecciones de 1919/1920. Es decir, que se articula en torno a una doble movilidad que expresa y recoge la dinámica intencional de las dos emociones fundamentales de la facticidad, que son el odio y el amor a la verdad: la *intentio* como *aversio*, como $\varphi\upsilon\gamma\eta$ o como el retroceder y el huir (*Zurückweichen*, *Fliehen*) de la vida fáctica ante su propio ser; y la *intentio* como *versio*, como $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ o como el dirigirse (*Zugehen*) hacia y el aprehenderse (*Zugreifen*) a sí misma. Así pues, y como veremos a continuación, durante los primeros años de Friburgo esta doble movilidad del *animus* articula la *dynamis* profunda – la dialéctica entre encubrimiento y mostración – con anterioridad a que Heidegger redescubra el significado ontológico de la *alétheia* en el corpus aristotélico y, por tanto, antes de la constitución de la analítica existencial.

3. La doble movilidad del amor y el odio en las *Confesiones* de Agustín

Una de las tareas implícitas, pero no por ello menos importante, que Heidegger lleva a cabo con su interpretación de las *Confesiones* durante el semestre de verano

¹⁶ De ahí que el término “hermenéutica” designe en 1923 “la autointerpretación [*Selbstauslegung*] de la facticidad”. Y añade el filósofo alemán: “La hermenéutica tiene la tarea de hacer al Dasein propio en cada caso accesible en su carácter de ser al Dasein mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo [*Selbstentfremdung*] en la que se ve envuelto el Dasein. En la hermenéutica se configura para el Dasein una posibilidad de llegar a *comprenderse* y de ser ese comprender”. Heidegger, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, K. Bröcker-Oltmanns (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 63, Frankfurt, Klostermann, 1988, p. 15; versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 33.

de 1921 consiste en sacar a la luz la experiencia fundamental que yace olvidada tras los fenómenos del amor (placer) y el odio (displacer).¹⁷ En el ámbito de la fenomenología fue Brentano quien por vez primera atribuyó, en su famoso opúsculo sobre *El origen del conocimiento moral* (1889), la doble polaridad intencional del amor y el odio a la tercera clase de actos psíquicos: las emociones o “movimientos del ánimo” (*Gemütsbewegungen*).¹⁸ Con esta clasificación él asumía expresamente la triple división cartesiana del psiquismo (las ideas o representaciones, los juicios y las emociones), que será adoptada por Husserl y que subsiste todavía en la axiología de Scheler pese a sus notables transformaciones.

Pues bien, para acometer dicha tarea el joven discípulo de Husserl toma como punto de partida la destrucción de los motivos neoplatónicos que entreveran la concepción cristiana del amor en el texto autobiográfico de Agustín. Así, a diferencia del *ordo* axiológico del eros neoplatónico, que procede por grados de abstracción del contexto mundano, la acepción del *curare* que le interesa recuperar a Heidegger –el *curare* como *quaero*, como un querer, un buscar y un cuestionar radicales– ahonda en el sentido vitalmente histórico y situado de la experiencia fáctica del cristianismo primitivo:

En la comprensión de la facticidad, de su *problematicidad* [Fragwürdigkeit] y de la *ejecución de la cuestionabilidad* [Fraglichkeitsvollzugs], sale a la luz lo funesto e inadecuado de la existencia de la axiologización. (Y justo en Agustín está intensamente presente. Hay que excluir precisamente lo que Scheler conserva, es decir, él no comprende el problema con suficiente radicalidad.) (GA 61, 265; 121).¹⁹

Abordar el problema con suficiente radicalidad quiere decir aquí “ejecutar en sentido propio el amor” (*eigentlichen Vollzugssinn der Liebe*): enfrentarse con lo fáctico sin renunciar a su complejidad y no huir por la vía *cómoda* de la axiología, pues si para acceder a la existencia es necesario “tener” de algún modo lo fáctico, esto es, “vivir en ello”, no sirve de nada conformarse con “seguir visiones de esencias” (GA 60, 265; 122). O lo que es igual: la verdadera dificultad consiste en mantener y apropiarse de la relación ejecutiva con la experiencia vital sin renunciar a su dimensión mundana.²⁰

Descubrimos así que, tras su interpretación de las *Confesiones*, se esconde una confrontación deliberada con la reducción de los fenómenos afectivos a actos emocionales, así como con su asignación a la esfera del valor por parte de la fenomenología. Al igual que en el *Kriegsnotsemester* (1919) Heidegger introduce la extraña expresión “*es weltet*” (“mundeá”) para apuntar a una experiencia más

¹⁷ Cf. Heidegger, M.: *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, 157-299; versión castellana: “Agustín y el neoplatonismo”, en *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 11-155.

¹⁸ Cf. Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, *op. cit.*, pp. 15-16; *El origen del conocimiento moral*, *op. cit.*, pp. 21-23.

¹⁹ En las lecciones de 1925 es aún más explícito: “En Scheler se puede señalar la recepción al menos temporal de motivos del pensamiento *neoplatónico agustiniano* y de *Pascal* interpretados tradicionalmente” (GA 20, 180; 165).

²⁰ Es esta dificultad, característica de la facticidad cristiana, la que se encuentra expresada de modo ejemplar en algunos pasajes de la obra de Agustín y que Heidegger desea recuperar: “Agustín ve claramente la dificultad y lo en último término ‘angustiante’ de la existencia [*Dasein*] en semejante tenerse a sí mismo (en la plena facticidad)” (GA 60, 241; 98).

originaria del mundo que el “*es wertet*” neokantiano o que la división estratificada de la experiencia fenomenológica, en estas lecciones desea recobrar una experiencia más originaria del amor, irreductible a la esfera valorativa, a partir de la plena asunción de la dimensión mundana y ejecutiva de la facticidad.²¹ Se trata, por consiguiente, de una experiencia alejada tanto de la estrecha visión cartesiana del psiquismo, acriticamente heredada por la fenomenología, como de la identificación neoplatónica del amor con el *ordo* axiológico, tal y como aún pervive en la filosofía de Scheler. En ese respecto declara en una de sus anotaciones:

El problema de la consideración fenomenológica de los “actos emocionales”, planteado en el marco del esquema de los nexos y de la ordenación jerárquica de los *valores*, es un contrasentido. El problema del amor debe abandonar el ámbito “axiológico”. El llamado análisis “fenomenológico” de los actos de Brentano discurre precisamente en sentido opuesto al de la genuina tendencia de la fenomenología (GA 60, 292; 148).

Liberar el problema del amor del ámbito axiológico significa, en el caso concreto de las *Confesiones*, destruir el modo de acceso intuitivo, contemplativo y estético a la *fruitio Dei* neoplatónica, para recuperar en cambio la experiencia fáctica de la vida cristiana como inquietud y cuestionamiento radical de sí misma. Es decir: significa incrementar el desasosiego y la inseguridad en detrimento de la interpretación neoplatónica del amor que restringe su dirección y su meta al logro de la quietud eterna, al descanso en Dios. Toda vez que para Agustín carecería totalmente de sentido reducir la experiencia del amor a Dios a un acto emocional, cuando esta experiencia concierne a la facticidad histórica de la vida en su conjunto.²²

De resultas, Heidegger reinterpreta fácticamente la *fruitio* y el *amor Dei* y atiende a la movilidad de la vida fáctica por relación a su “verdad existencial”; a saber: lo que ella “es” desde el punto de vista de *cómo* se “tiene” a sí misma (GA 60, 195; 48). Justo por ello descubre en las *Confesiones* un caso ejemplar de “agudización” o un modo de acceso no teórico al mundo del sí mismo, más radical que el acceso reflexivo al *cogito* practicado por Descartes en sus *Meditaciones*. De ahí que sea algo absolutamente errado –anota en uno de sus apuntes para estas clases– concebir el “radical tenerse a sí mismo” como un “solipsismo hiperreflexivo”; el “sí mismo” sólo es el de la plena facticidad histórica, el sí mismo en el mundo en el que vive, y el “tener” no debe ser comprendido como “algo momentáneamente quietista y contemplable, sino histórico-ejecutivo” (GA 60, 254-255; 111). El modo de acceso histórico-ejecutivo a la facticidad va a girar, pues, en torno a la intensificación vital de la dialéctica hermenéutica o de la doble movilidad intencional de la *per-versio* y la *con-versio*; el doble movimiento del odio y del amor a la vida verdadera (*beata*

²¹ Con *Kriegsnotsemester* me refiero al curso excepcionalmente breve por necesidades de guerra del año 1919. Cf. Heidegger, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1999, p. 73; versión castellana: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005, p. 88.

²² Dice así Heidegger por referencia al *timor Dei*: “La experiencia de Dios no radica, en el sentido de Agustín, en un acto aislado [...], sino en un nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida. Esto es lo propiamente *originario*” (GA 60, 294; 150). Sobre la importancia del desasosiego en la lectura heideggeriana de las *Confesiones*, véase: Garcés Ferrer, R.: “El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 74 (281), 2018, pp. 639-659.

vita) que revela, como ahora veremos, el estrecho vínculo existencial que hay entre *veritas* y *vita*.

La doble movilidad del *curare* –que prefigura la movilidad de la caída y la contra-movilidad de la resolución precursora en *Ser y tiempo*– se articula aquí a partir de la ejecución de los dos sentidos fundamentales de referencia intencional (*Bezugssinn*) de la vida fáctica al mundo y a sí misma: el odio a la verdad o el “contra” (*gegen*) sí misma, que conduce a la movilidad de la *ruina*; y el amor a la verdad o el “ante” (*vor*) sí misma, que posibilita la movilidad de la trascendencia y de su temporalidad propia. Se trata, a su vez, de dos modos de ejecutar la historicidad de la facticidad. En el primer caso, la preocupación como *amor mundi*, la vida se deja llevar por el deseo desordenado de la *delectatio*, que ama más a las cosas del mundo (*cupiditas*) que a Dios y a sí misma, y el movimiento de fuga ante sí misma (*timor servilis* y *odium sui*) adopta la forma de la dispersión (*defluxus*); el tiempo es ejecutado como dispersión mundana: la *distentio* se vive como *distentus*. En el segundo caso, la contra-movilidad de la preocupación como *amor Dei* (*caritas*) y el genuino *amor sui* se realiza en el esfuerzo, la esperanza y el temor (*timor castus*) por alcanzar la *continentia*; el tiempo madura o se da tiempo como la extensión histórica de la facticidad: la *distentio* se vive como *extentus*.²³

La estrategia de lectura de la que se sirve Heidegger para restablecer la dimensión fáctica de la *fruitio* cristiana consiste, por tanto, en subrayar la indisociable vinculación que el *amor Dei* guarda con el *timor castus* en la segunda parte del libro X de las *Confesiones*.²⁴ La genuina *fruitio*, que sólo se alcanza cuando la vida se tiene a sí misma como siendo nada ante un Dios enigmático y oculto, se vive en la profunda inseguridad que es propia de la acepción cristiana del *gaudium de veritate* (GA 60, 235; 91). De este modo, frente a la verdad contemplativa y la idea neoplatónica de la divinidad, considerada el valor más alto y el objeto de placer por excelencia, la *veritas redarguens* –la verdad que vuelve problemática y cuestionable la propia existencia– recobra con toda su intensidad la experiencia ejecutiva del *facere veritatem*, para la cual lo divino es lo irrepresentable por antonomasia y donde *veritas* y *vita* son dos caras de un mismo fenómeno existencial.²⁵ Es así como la

²³ Es fácil apreciar, como Fischer sugiere, el paralelismo que existe entre la descripción de la dispersión en lo múltiple y la esperanza por lograr la unidad en las *Confesiones* y la estructura del cuidado en *Ser y tiempo*; incluso cuando el *Dasein* se mueve en la dispersión, en el modo de la caída cotidiana, se preocupa por su auténtico “*Ganzseinkönnen*”, que se resuelve con el análisis del “estar vuelto hacia la muerte” y el “querer tener conciencia”. Cf. Fischer, N.: “Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus ‘Confessiones’ und Martin Heideggers ‘Sein und Zeit’”, en N. Fischer y F.-W. Herrmann (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Felix Mainer, 2007, pp. 70-71. De hecho, la similitud estructural entre las dos obras es todavía mayor si además tenemos en cuenta que, en el libro XI de las *Confesiones*, Agustín analiza los modos de existir desde el punto de vista del tiempo y reformula estas dos “modalidades del cuidado” (*tentatio* y *continentia*) como “distracción” (*distentus*) y “atención” (*extentus*) (Conf XI, 29, 39).

²⁴ Cf. Coyne, R.: *Heidegger’s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2015, pp. 68 y ss.

²⁵ En el pasaje central del libro X de las *Confesiones* (Conf X, 23, 34), Agustín introduce la noción cristiana de verdad –la *veritas redarguens*–, la verdad que pone en cuestión la propia vida y así la transforma (*facere veritatem*), frente a la verdad de origen griego –la *veritas lucens*–, la verdad que ilumina y aparece asociada a la curiosidad. Es precisamente el odio que los hombres manifiestan ante la primera lo que explica la relación adversativa que el ser humano guarda con su verdad existencial: “[Odan la verdad] cuando pone en cuestión su propia facticidad y su existencia” (GA 60, 201; 54). Como ya lo apunté anteriormente, Heidegger otorga una significación metódica fundamental a esta relación adversativa con la verdad, tanto en la función propedéutica que juega la movilidad de la caída como en el importante papel metódico que desempeña la “aversión esquivadora” o el “esquivamiento encubridor” en el desenlace de *Ser y tiempo*.

ejecutividad implícita al *facere veritatem* hace posible la performatividad misma del acto de la confesión: la transformación vital ante Dios y la temporalización de la temporalidad en sentido originario.

En definitiva, si se quiere comprender de forma “fenomenológicamente genuina” la experiencia originaria del amor y el odio en las *Confesiones*, entonces no hay que concebirlos ni como meras “pasiones del alma” (Descartes) ni como “actos emocionales” (Brentano, Husserl y Scheler). El placer y el displacer son ahora entendidos desde la doble posibilidad del “tenerse” a sí mismo ejecutivamente (*amor, gaudio* o *versio*) en la “extensión” (*Erstreckung*) de la experiencia histórica de la facticidad en su conjunto; o del “perderse” y darse la espalda a sí mismo (*odium, tristitia* o *aversio*) en la “dispersión” (*Zerstreuung*) del mundo como anulación del tiempo y de la propia historicidad. Como veremos con más detalle en la conclusión, se trata del primer esbozo de la doble auto-referencia intencional de la facticidad, cuya impronta aún pervive en el §29 de *Ser y tiempo* —el párrafo dedicado al “encontrarse” o “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*)— como la doble movilidad fundamental de la *aversio* (*Abkehr*) y la *conversio* (*Ankehr*).

4. La ambigüedad del *pathos*. El regreso a Aristóteles

En el *Informe Natorp* Heidegger había anunciado la necesidad de volver a Aristóteles con el fin de desentrañar “la interpretación greco-cristiana de la vida” que domina por completo la “actual situación de la filosofía” (GA 62, 369; 52). Este redescubrimiento de la filosofía aristotélica encuentra en la teoría de las pasiones, expuesta en el libro II de la *Retórica*, el modelo implícito que orienta toda la reflexión posterior sobre los afectos, así como el contexto más apropiado para la ejecución explícita de la “autointerpretación” (*Selbstausslegung*) del Dasein. El discípulo de Husserl le consagra a esta cuestión las lecciones del semestre de verano de 1924, donde afirma: “*La Retórica no es otra cosa que la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo*” (GA 18, 110).²⁶

En este curso, titulado *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger se dedica sobre todo al análisis de las pasiones (*páthe*) y del habla (*lógos*) como dos modos fundamentales y cooriginarios de la apertura del ser humano en un mundo que es ya siempre un mundo compartido con otros (véase respectivamente GA 18, 113-160 y 191-208), a la vez que comienza a delinear el marco ontológico de lo que después será el existencial de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en su *opus magnum*. En cualquier caso, estas lecciones se sitúan todavía en los aledaños de la analítica existencial; concluyen así la tarea destructiva y el fructífero diálogo entablado desde 1921 con la filosofía de Aristóteles, previamente a la configuración de la ontología fundamental que culminará en *Ser y tiempo*. Para proseguir con la temática de este trabajo, me voy a centrar en la primera parte, la que versa sobre la interpretación ontológica de los afectos.

²⁶ Cf. Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 18, Frankfurt, Klostermann, 2002. La doctrina aristotélica de las “pasiones” (*páthe*) domina toda la tradición teológica y filosófica posterior: la Stoa, Agustín, Damasceno, Tomás de Aquino, Lutero, etc. Pero aun así afirma Heidegger: “Todo el desarrollo de la doctrina de los afectos [*Affektenlehre*] hasta hoy no ha sido todavía analizado filosóficamente” (GA 18, 178). La misma tesis se repite en las lecciones de 1925 (GA 20, 393; 355-356) y en el §29 de *Ser y tiempo*. Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 139; versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 163. A partir de ahora SZ.

La descripción del *pathos* que se desprende del *Corpus aristotelicum* contiene una ambigüedad fundamental que es importante dilucidar antes de abordar la cuestión de la movilidad de las pasiones. Si bien en la *Metafísica* el *pathos* es considerado una categoría de la *ousía*, como la afección, que se predica de la sustancia en general (*hupokeímenon*) según el cambio, la cualidad o la cantidad; en la *Retórica*, la *Ética a Nicómaco* y especialmente en *Acerca del alma* encontramos una acepción más acorde al ser de la vida: el *pathos* es la modulación afectiva de la apertura del mundo que es propia de todo ser vivo, incluido el ser humano.²⁷ Sin embargo, en la comprensión tradicional de los afectos ha pesado más la primera definición, la que entiende las *πάθη* como los “estados anímicos” (*seelische Zustände*) de un sujeto y su manifestación a través de “síntomas corporales” (*körperliche Begleiterscheinungen*), en detrimento de la segunda, para la cual las pasiones caracterizan a todo ser vivo en general, y en particular al ser humano entero en su modo de encontrarse o de estar afectivamente dispuesto en el mundo:

El ser humano entero [*der ganze Mensch*] es el objeto primario sobre el que trata la psicología aristotélica en *Acerca del alma*, libro 1. El ser humano entero debe ser comprendido desde el punto de vista de su ser como ζωή, como ser-en-el-mundo – según esta acepción no se trata propiamente de la psicología, sino de la *discusión del ser de este ente* (GA 18, 192).

Con el fin de obtener una definición preliminar del *pathos* en la filosofía aristotélica, Heidegger examina –en un *primer momento*– las cuatro acepciones que aparecen en la *Metafísica*, libro V, capítulo 21. La primera de ellas refiere a la cualidad en la cual algo puede ser alterado (*Veränderung*): “Las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo” (Met V, 21, 1022b 15-18). Esta determinación caracteriza al ente en su poder “ser afectado por algo” y en su “pasarle algo” (GA 18, 194), donde el verbo “pasar” (*passieren*) corresponde a los términos griegos *πάσχειν* y *πάθος*. A su vez, Aristóteles concibe el *πάθος* como el estado de hecho del movimiento, no tanto en un sentido pasivo, sino como aquello que me sucede (*geschieht*). El significado más general de *pathos* es, por consiguiente, su estado cambiante: “La posibilidad del *ἀλλοίωσις*, del ‘devenir de otra manera’ o del ‘cambio’; *πάθος*, una determinación del ente con el carácter de la alterabilidad” (GA 18, 195).

El segundo sentido apunta a “las actividades y las alteraciones de tales cualidades” (Met V, 21, 1022b 18-19). El *pathos* es aquí el ente que lleva consigo la posibilidad de que algo le suceda en lo referente a su cualidad (*Beschaffenheit*). Aquello que sucede –los *pathémata* o “aquello que sale al encuentro”– es el *pathos* en la *ἐνέργεια*; a saber: “La *ἐνέργεια*: la ‘existencia’ [*Dasein*] de aquello que me sucede en el cambio” (GA 18, 195). Aristóteles describe la tercera acepción de la siguiente manera: “[Y] de ellas, especialmente, las alteraciones y movimientos que producen daño, y muy especialmente aquellos daños que producen sufrimiento” (Met V, 21, 1022b 19-20).

²⁷ Sobre los diversos significados de *πάθος* en el *Corpus aristotelicum*, véase Uscatescu Barrón, J.: *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Madrid, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, 1998, pp. 75-83. En lo que sigue emplearé las abreviaturas clásicas para referirme a la obra aristotélica.

La definición de *pathos* se ha ido poco a poco estrechando y aquello que me sucede adquiere finalmente el carácter de lo desagradable (*Unangenehmen, βλαβερόν*). El *pathos* refiere a una *λύπη*, a algo dañino, de tal modo que mi tonalidad afectiva (*Stimmung*) –precisa Heidegger– se ve afectada por aquello que me pasa; se transforma y cambia, deviene de otra manera, pero esta vez en el sentido de algo que me oprime, que me pesa y que me empuja hacia abajo, algo que me deprime el ánimo (*Herabgedrücktwerden*) (GA 18, 195). Por último, la cuarta significación y la que adquiere un sentido más acentuado destaca la magnitud de aquello que me sucede y que me resulta dañino: “Además, se denominan afecciones a *las grandes desgracias y los grandes sufrimientos*” (Met V, 21, 1022b 20 y ss).²⁸

A partir de estos cuatro significados, Heidegger extrae la “referencialidad propia” del *pathos*: un “referir al *ser del viviente* que es caracterizado por un *encontrarse dispuesto en cada caso de tal o cual manera* [Je-und-je-sich-so-Befinden]” (GA 18, 195). En la misma medida, el *pathos* alude a aquello que me sucede (*pathémata*), me afecta y me golpea en esta disposición (*Befindlichkeit*), a aquello que me sucede y que tiene el carácter de lo dañino (*Abträglich*). Pero ese suceder, que es igualmente un “pasar”, no se presenta sólo bajo la forma de lo dañino: puede tener también un carácter positivo.²⁹ En última instancia, el *pathos* posee tanto el sentido de un cambio pasivo con carácter privativo –un *πάσχειν* que tiene el carácter del *στερητικόν*– como el de un cambio activo que conserva el ser más genuino y elevado de la *ἐνέργεια* (GA 18, 196-197).

En un *segundo momento*, Heidegger considera la acepción del *pathos* tal y como queda recogida en *Acerca del alma*: como una ontología del viviente en el mundo. Por ello el *soma*, el “cuerpo vivo” (*Leib*) –y, con él, el deseo o la *órexis*–, ocupa un lugar central; el *pathos* es analizado aquí desde la perspectiva del Dasein humano en su integridad como “ser-en-el-mundo corporal” (*leiblichen In-der-Welt-sein*).³⁰ Con este propósito se sirve de una noción que ya había introducido en el curso del semestre de invierno de 1921/1922 para describir la categoría de la inclinación de la vida fáctica: el ser afectado, arrebatado y arrastrado (*Mitgenommenwerden*)³¹ por las significatividades mundanas:

²⁸ En otro momento del curso resume así los “tres significados fundamentales” de *πάθος*: 1) la significación más generalizada es la de “estado cambiante” (*veränderliche Beschaffenheit*); 2) la significación específicamente ontológica, la más importante para la comprensión de la *κίνησις*, es la relación entre *πάθος* y *πάσχειν* como “padecer” (*Leiden*); 3) y la significación más aguda: “Estado cambiante por relación a un determinado contexto de cosas, estado cambiante en un determinado ámbito de ser de la vida: ‘pasión’ [*Leidenschaft*]. El *πάθος* es el tema de la *Retórica* y de la *Poética* en este último significado” (GA 18, 167).

²⁹ Para ilustrar esta doble posibilidad, Heidegger se refiere explícitamente al tratado *Acerca del alma*: “Pero es que tampoco ‘padecer’ (*πάσχειν*) significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción (*φθορά*) por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación (*σωτηρία*) de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia” (De an II, 417b 2 y ss.). Es en este segundo caso, cuando me sucede algo que no me aniquila (*vernichtet*) sino que me permite entrar por primera vez en el estado propio (*in den eigentlichen Zustand*), y donde se da la posibilidad de que algo en mí se vuelva propiamente real y efectivo (*wirklich*), en el que Hegel se inspira, comenta Heidegger, cuando emplea el término “*Aufhebung*” (GA 18, 196). Para Sommer, la concepción heideggeriana de la resolución se basa precisamente en este tipo de “alteración especial” –de “μεταβολή”, dice Heidegger por referencia a Aristóteles– que, en lugar de privar de *héxis*, la “salva” (“*die ἔξις gerettet wird*”). Cf. Sommer, Ch.: *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps*, Paris, PUF, 2005, p. 127. Véase también GA 18, 196.

³⁰ “En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo” (De an I, 403a 3 y ss.); véase GA 18, 198. Aristóteles concibe el alma como inherente a todo ser vivo corporal: “El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (De an II, 412a 28-29).

³¹ Cf. GA 61, 101. Kalariparambil localiza en la definición del *πάθος* como “*ein Mitgenommenwerden des Daseins*” una anticipación de lo que será el carácter de arrojado (*Geworfenheitscharakter*) de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en *Ser y tiempo* (§29). Cf. Kalariparambil, T. S.: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker und Humblot, 1999, pp. 194-195.

Πάθος, en su referir a ζωή πρακτική μετὰ λόγου, es, por tanto, un *ser-arrastrado* [Mitgenommenwerden] del Dasein. El Dasein es arrastrado por aquello que está con él mismo ahí en el mundo – *desde el exterior*, pero desde el exterior *en tanto que el mundo es el en donde de mi ser*. Desde el Dasein mismo surgen las posibilidades y los modos de su ser-arrastrado. Este ser-arrastrado del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo no concierne a algo así que podamos designar como lo “anímico”, a lo que invita la concepción del πάθος como afecto, sino a un ser-arrastrado del ente en tanto que viviente y en cuanto tal (GA 18, 197).

El ser-arrastrado del Dasein abarca la totalidad de su ser-en-el-mundo como el ser vivo y encarnado que él es. Esta comprensión fenomenológica de los afectos – que refiere al ser humano como aquel ser vivo activo (ζωή πρακτική) que habita en medio del *lógos* (μετὰ λόγου)– se contrapone al enfoque psicológico que los reduce a meras vivencias anímicas de una conciencia. Es el ser humano “en virtud del alma” (τῆ ψυχῆ), y no el alma en sí misma, quien se compadece, aprende o discurre (De an I, 408b 11 y ss.); el alma es aquí concebida, puntualiza Heidegger, como la οὐσία en la medida en que el ser-arrastrado del ente es expresado en el *pathos* como viviente. Este ser-arrastrado, a diferencia de la comprensión introspectiva de lo anímico, nos sitúa en un “afuera” donde ya siempre nos encontramos en un mundo circundante junto a otros vivientes, en un mundo compartido donde nos comportamos con otros seres humanos según una disposición afectiva, y con el modo según el cual “uno mismo” se encuentra en determinados *páthe* (GA 18, 242). Que el ser humano sea un viviente, tal y como afirma el autor de *Acerca del alma*, significa que incluso la *nóesis*, la posibilidad más elevada de su ser, debe entenderse desde la totalidad del ser humano como el ser-en-el-mundo encarnado (*das leibmäßige In-der-Welt-sein*) que él es (GA 18, 199).

En la comprensión aristotélica del *pathos* anida, así pues, una ambigüedad fundamental: coexisten tanto la posibilidad todavía inexplorada que concibe la *psyché* en cuanto el ser del viviente en su totalidad –que es corporal, mortal y que vive en el mundo– como su contraria: “La orientación errónea en lo biológico de la tradición en su conjunto (Descartes: *res cogitans* – *res extensa*)” (GA 18, 199). Tan sólo la fenomenología, apunta Heidegger, ha vislumbrado los rendimientos que ofrece esa primera vía y comienza a dar sus frutos al no aceptar que existe una separación entre actos “psíquicos” (*psychischen*) y “corporales” (*leiblichen*); más aún, para hacer frente al extendido proceder cartesiano, resulta indispensable advertir desde el principio que “*la función primordial de la corporalidad [Leiblichkeit] del Dasein asegura el suelo para el ser completo del ser humano*” (GA 18, 199). Y es precisamente en este ámbito, que subraya la dimensión fundamental de la corporalidad para comprender el ser del Dasein humano en su conjunto, donde los afectos adquieren un papel fenomenológico crucial.³²

³² Un poco más adelante, a raíz de la argumentación expuesta en De an I, 403a 22 y ss., Heidegger afirma que “la γένεσις de las πάθη es dada a través de la corporalidad [*Leiblichkeit*]” (GA 18, 203). La inusitada relevancia que aquí adquiere la corporalidad para el análisis fenomenológico de los afectos –el cuerpo en su acepción fenomenológica: el “cuerpo vivo” (*Leib*) y no el “cuerpo material” (*Körper*) mensurable y objetivable de la ciencia natural– contrasta con sus contadas apariciones en *Ser y tiempo*. Lo cual nos confirma, por otra parte, que la corporalidad se halla presupuesta en el trasfondo de la analítica existencial, tal y como Heidegger confesará años más tarde en respuesta a la crítica de Sartre: “Lo corporal [*das Leibliche*] es lo más difícil y en aquel entonces no tenía más que decir al respecto. Sin embargo, sigue siendo decisivo el hecho de que en toda

5. La doble movilidad del *pathos* y de la disposición afectiva

El punto de partida de la lectura de Aristóteles en torno a las πάθη que aquí nos ofrece Heidegger se retrotrae a una interpretación previa del νοῦς, del intelecto, en los capítulos 4 y 5 del libro III de *Acerca del alma*, donde está en juego la apertura del mundo y su relación con el ser del hombre. El νοῦς es comparado con la luz (φῶς) (De an III, 430a 14 y ss.) y esta analogía le sirve para afirmar que el νοῦς ofrece la posibilidad del estar-abierto (*Aufgeschlossensein*) del *Da*, del Ahí de todo ente, en la medida en que todo ente necesita una iluminación para ser ahí. El νοῦς en cuanto tal es impasible (ἀπαθής) (De an III, 429a 15) por ser la condición de posibilidad de que cualquier viviente pueda encontrarse con algo en el mundo. En ese sentido, dada su relación privilegiada con el estar-abierto del ser-en, excede el poder ser del hombre, el cual se apropia de la posibilidad del νοῦς en la διανοεῖσθαι (De an III, 429a 23 y ss.). Y Heidegger afirma:

En tanto que el νοῦς constituye el estar-abierto [*das Aufgeschlossensein*] del ser humano, él es un δῖά; en tanto que la vida está determinada por λύπη y ἡδονή. El νοῦς es la *condición fundamental de posibilidad del ser-en-el-mundo*, la cual se eleva en cuanto tal sobre el ser en cada caso concreto del ser humano particular (GA 18, 201).

Sobre el trasfondo del νοῦς, garante de la apertura del mundo –que en el caso del ser humano “no es puro” sino que está fundado en la φαντασία y refiere por ello a la αἰσθησις y al πάσχειν del σῶμα (GA 18, 202)–, la vida se encuentra siempre determinada por λύπη y ἡδονή. Tal y como Aristóteles afirma en diversos lugares de su obra, con cada *pathos* viene dada a su vez una *hedoné* o una *lype*; así, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* define los πάθη como siempre “acompañados de placer (ἡδονή) o dolor (λύπη)” (EN II, 5, 1105b 23; véase también EN II, 3, 1104b 15 y Ret II, 1, 1378a 19-20). En la paráfrasis de Heidegger, la *hedoné* es vertida como “*Gehobensein*” (estar elevado, sentirse ligero), y *lype* como “*Herabgedrücktsein*” (estar pesado, sentirse con el ánimo bajo o deprimido) (GA 18, 168).³³ Esta doble determinación de los afectos impregna cualquier manifestación de la vida humana (*bíos*) en el mundo (EN II, 3, 1105a 1-5), lo que incluye a su vez “todo pensamiento y contemplación” (EN X, 4, 1174b 20-21).

Ahora bien, la designación fundamental de la *hedoné* la encuentra Heidegger en otro pasaje de la *Ética a Nicómaco*: “Quizá incluso en los seres inferiores hay un bien natural [una “posibilidad de ser que pertenece a su ser”, parafrasea] más fuerte que ellos mismos que tiende al bien propio de ellos” (EN X, 2, 1173a 4 y ss.). En todo

experiencia de lo corporal a la vista del análisis del Dasein se debe partir de la constitución fundamental del existir humano, es decir, del ser-humano como Da-sein, como el existir –en sentido transitivo– de un ámbito del carácter de abierto del mundo [...]. Pero tal cosa no podría lograrla el ser humano si él sólo consistiera en una percepción ‘espiritual’ [*geistigen Vernehmen*], si no fuera él también de naturaleza corporal [*leiblicher Natur*]”. Véase Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, M. Boss (ed.), Frankfurt, Klostermann, 1994, pp. 292-293; versión castellana: *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, trad. A. Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, Morelia Editorial, 2007, pp. 311-312. Sobre esta cuestión véase Rodríguez Suárez, L. P.: “Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp. 209-216.

³³ En otro pasaje, la *hedoné* es traducida como un “encontrarse bien” (*Sichwohlbefinden*), un sentirse “elevado” (*Gehobensein*), con una “ligereza” (*Leichtigkeit*) del ser-en-el-mundo que es propia de la alegría, mientras que *lype* es todo lo contrario; véase GA 18, 48.

viviente reside la determinación de ser acabado o de estar concluido de forma propia (*eigentliche Daseinsfertigkeit*); todo ser vivo posee “la tendencia de ser como *ser acabado*” (*Fertigsein*). Si aquello que a todos los vivientes les preocupa –concluye– es vivir, “el ente en tanto que viviente es un tipo de ser tal al que en su ser le va su *Da-sein*” (GA 18, 243). En este “írle en su ser su *Da-sein*” –que anuncia la formulación posterior del “ente señalado” al que en su ser *le va* este mismo ser– se puede leer entre líneas una nueva versión ontológica del *conatus essendi*: la preocupación por vivir y el deseo de perdurar, de perseverar en el ser y de tender a lo *theion* (EN VII, 14, 1153b 29 y ss.), “el ser propio del ser-siempre [*das eigentliche Sein des Immerseins*]”, que encierra la tendencia fundamental de la *hedoné*.³⁴

De resultas, la *hedoné* se convierte a ojos de Heidegger en “una *determinación fundamental del ser-en-el-mundo*” (GA 18, 244), una determinación de un tipo tal de ser que al mismo tiempo “*tengo*” –donde “‘tener’ es una pálida expresión para ‘saber en torno’” (GA 18, 244)– y que refiere al “*Sichbefinden*”, al modo en el que “me encuentro” en mi ser-en-el-mundo:

Yo *tengo* mi ser-en-el-mundo. Yo *tengo* al mismo tiempo una *determinación de mi ser*, un *modo de mi ser*. Este fenómeno no es distinto al que nos referimos cuando le formulamos a alguien la pregunta: “¿Cómo estás o cómo te va?”. Ἡδονή no es el llamado “placer” [*Lust*], sino una *determinación del ser en sí mismo como vida*. [...] La Ἡδονή en tanto que disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es el *modo de tenerse* [*Sichhabens*] de un *Dasein*. Así, la vida ya ha sido caracterizada como ser-en-el-mundo, la vida como ser-en. La posibilidad es dada de tal manera que un ente que se orienta en cierto modo se tiene también a sí mismo. Debemos renunciar a la orientación del tener-se-a-sí-mismo en la reflexión. La reflexión es sólo otra forma en la cual el *Dasein* es consciente en cierta manera de sí mismo. Desde ahí nunca se puede llegar a comprender el modo primitivo de la disposición afectiva. Lo afectivo [*das Affektive*] en cuanto tal tiene ya el carácter del tener-se-a-sí-mismo [*des Sich-selbst-Habens*]. La Ἡδονή alcanza de un modo tan original al ser del *Dasein* que puede ser identificada con ζῆν. La Ἡδονή pertenece al *Dasein* mismo (GA 18, 244 y 246-247).

En la disposición afectiva, a diferencia de lo que sucede en la reflexión, el *Dasein* se “tiene” a sí mismo ejecutivamente; es decir: se tiene en plena continuidad con su modo de encontrarse y de ser en el mundo.

Además, el acceso a este implícito “tenerse” se da según una doble posibilidad: o bien el “encontrarse” (*Sichbefinden*) tiene el carácter de la αἴρεσις, de la versión o preferencia por algo; o bien el encontrarse tiene el carácter de la φυγή, de la aversión o la huida ante algo (véase EN II, 3, 1104b 30 y ss.; EN X, 2, 1172b 19 y ss.; y GA 18, 247). La disposición afectiva está determinada, pues, respecto al modo de tenerse a sí mismo, por una doble movilidad: o bien dispone al *Dasein* a dirigirse (*Zugehen*) y aprehenderse (*Zugreifen*) a sí mismo; o bien lo dispone al retroceso (*Zurückweichen*) y a la fuga (*Flucht*) ante sí, según se trate de la *hedoné* o de la *lype*. Αἴρεσις y φυγή caracterizan, por tanto, “la posibilidad fundamental de la vida como un modo de ser consigo misma [*bei sich selbst*]” y son consideradas por ello “*las*

³⁴ Un poco más adelante, y por referencia a EN X, 4, 1175a 10 y ss., Heidegger comenta que el hecho de que “todos [los seres vivos] aspiran al placer (Ἡδονή)” significa que “todos desean vivir”; es decir, “que en su ser le va su existencia [*Dasein*]” (GA 18, 245).

movilidades fundamentales [Grundbewegtheiten] *del Dasein*” (GA 18, 247).³⁵

Esta doble movilidad fundamental de la *Befindlichkeit*, que articula a su vez la doble posibilidad que tiene la vida de habérselas consigo, de encontrarse cabe sí misma en el mundo, va siempre acompañada por un *pathos*, por una tonalidad afectiva (*Stimmung*) que la determina y que “colorea” al *bíos* (βίος y no ζωή, insiste Heidegger); al *bíos* como “*Existenz*” o a la “vida” en el sentido destacado de vida humana, que es aprehendida (*ergreift*) en la προαίρεσις (GA 18, 247).³⁶

6. Conclusión: ¿Una lógica (hermenéutica) del corazón?

Hemos visto, entonces, como detrás de la primera delineación ontológica de la *Befindlichkeit* nos encontramos ante la productiva confluencia de la tradición griega y de la tradición neotestamentaria de los afectos: por un lado, la vía griega de la *psyché* y del *pathos*, que bajo la preeminente influencia cartesiana ha conducido a una acepción cognitiva y teórica del alma como *res cogitans*; y, por otro lado, la vía neotestamentaria del *anima* y del *affectus*, que según la interpretación agustiniana comprende el alma como *facticia*, encarnada en un cuerpo e históricamente situada en el mundo. Respecto a la primera, la tradición del *pathos*, hemos podido comprobar que Heidegger lleva a cabo una destrucción de la concepción tradicional de las pasiones. Así, frente a la acepción predominante de las pasiones entendidas como las afecciones y modificaciones de los estados mentales de un sujeto psíquico, él propone una lectura de *Acerca del alma* como una ontología del ser humano entero en su modo de estar afectivamente dispuesto en el mundo. A tal efecto, la modulación afectiva de la apertura del mundo vuelve insoslayable la atención a la corporalidad (*Leiblichkeit*) del *Dasein* y a la movilidad de la *órexis* (GA 18, 199).³⁷

De la destrucción y apropiación ontológica del tratado *Acerca del alma* surgirán dos caracteres esenciales de la disposición afectiva en el §29 de *Ser y tiempo*: el primero apunta a la apertura de la situación en la que el *Dasein* ya siempre se encuentra como siendo en un mundo compartido con otros, y el segundo refiere a la posibilidad de ser afectado por lo que nos concierne o nos sale al encuentro –los *pathémata*– desde la apertura previa del mundo: “La disposición afectiva es

³⁵ Heidegger hace hincapié en que “no es casualidad que αἴρεσις y φυγή aparezcan donde se trata la interpretación ontológica última del *Dasein*” (GA 18, 247). Lo dice por referencia a De an III, 431a 9 y ss.

³⁶ Para Aristóteles, como se sabe, el principio del movimiento en el caso del ser humano es la elección o προαίρεσις, una combinación de deseo y entendimiento: “El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección [προαίρεσις], y el [principio] de la elección [es] el deseo y la elección orientada a un fin. [...] La elección es o inteligencia deseante [ὄρετικὸς νοῦς] o deseo inteligente [ὄρεξις διανοητική], y esta clase de principio es el hombre” (EN VI, 2, 1139a 31-32 y 1139b 4-5). Así pues, la *pro-airesis* es el modo según el cual el ser humano se decide (*sich entschließen*) por el curso (*airesis*) de una acción sobre otra.

³⁷ Las dos posibilidades fundamentales de la movilidad de la *hedoné* o de la *Befindlichkeit* pueden ser también leídas desde las dos movilidades fundamentales de la *órexis*: la persecución o versión (δίωξις) y la evitación o aversión (φυγή) (GA 18, 280). La *órexis*, como indica Aristóteles (De an III, 432b 4-9), no se limita a los apetitos corporales. Abarca también los intelectuales: la *órexis* es el género, y la *boúlesis* (volición), la *epithymia* (apetito) y el *thymos* (impulso) sus especies. Sobre el significado griego de la *órexis*, véase Nussbaum, C. M.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, pp. 355-356. Asimismo, como apunta Uscatescu Barrón, J.: *La teoría aristotélica de los templos*, op. cit., pp. 190 y ss., el movimiento centripeto y centrífugo del templo tiene su origen en la *órexis*, donde el género de los templos es la facultad apetitiva y la diferencia específica es la δίωξις y la φυγή.

un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia” (SZ, 137; 161); así como “*en la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado* [eine erschließende Angewiesenheit] *al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne* [Angehendes]” (SZ, 137-138; 162).

Con todo, en el proceso de ontologización de la *Befindlichkeit* también es posible seguir el rastro que ha dejado la *delectatio*, la versión latina de la *hedoné*. Para Agustín, la *delectatio* es el fin al que tiende la movilidad del *curare* (*delectatio finis curae*) (GA 60, 196; 49). Lejos de ser una disposición tranquila, la *delectatio* se halla constantemente escindida por la tensión siempre abierta entre la movilidad de la dispersión y la continencia, cuyas dos tendencias fundamentales son el *desiderare* y el *timere*, “las dos puertas del tentador” (GA 60, 208; 61). El surgimiento de esta matriz intencional –basada en una singular dialéctica entre el amor, el temor y el odio– fue posible gracias a la irrupción de una dimensión trascendente en el seno de la experiencia fáctica de la vida cristiana, que trastocó por completo la comprensión del amor y del mundo que hasta entonces poseían los griegos. De esta situación histórica se derivan a su vez dos movilidades fundamentales: el *amor mundi* y el *timor servilis* (cuyo reverso es el odio a Dios), que animado por la *cupiditas* y la *concupiscentia* conduce al *defluxus* y a la *ruina*; y el contra-movimiento del *amor Dei* y el *timor castus* (cuyo reverso es el odio al mundo), que orientado por la *caritas* aspira a la *continentia*.

En ambos casos tiene lugar una peculiar relación antinómica entre la movilidad de la *aversio*, el *timere* o φοβή, y la movilidad de la *versio*, el *desiderare* o αἰσέσις, que Heidegger traslada en 1924 –mediante una comprensión modal de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) y desde su interpretación de la muerte y del ser del Dasein como temporalidad– a un lenguaje ontológico: así, de una parte, se encuentra la tendencia a la huida del Dasein *ante* (*vor*) la posibilidad más extrema de sí mismo –la posibilidad de su propia muerte– según la movilidad de la caída, donde debido a su absorción en el mero presente (*Gegen-wart*) vive a la “contra” (*gegen*) de su tiempo y de sí mismo; y, de otra, el dirigirse hacia sí mismo mediante la anticipación (*Vor-laufen*) de la posibilidad de su muerte, de tal forma que el Dasein se sitúa “ante” (*vor*) sí mismo como ser-posible y se da su tiempo.³⁸

Además, esta dialéctica está modulada por la resignificación ontológico-existencial que Heidegger le otorga al peso, a la *molestia* de la *tristitia* o *lype* y a la ligereza del *gaudium* o *hedoné*, por relación a la condición de arrojado (*Geworfenheit*). Así pues, la *tristitia* describe la movilidad de la existencia impropia que da la espalda (*Abkehr*)³⁹ a la posibilidad de asumir su muerte y, por ello, vive en una constante evasión de la responsabilidad y de la carga que supone la entrega (*Überantwortung*) al enigmático *Faktum* de su ser; y el *gaudium* describe la movilidad de la existencia propia que, sin temor a la muerte del mundo (*timor servilis*), tiene el arrojo de enfrentarse cara a cara (*Ankehr*) con el *nihil* que encierra el *Faktum* de su ser en la experiencia fundamental

³⁸ Me refiero al análisis ontológico de la muerte en la conferencia “El concepto de tiempo” (1924). Cf. Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), en *Der Begriff der Zeit*, F.-W. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 64, Frankfurt, Klostermann, 2004, pp. 115 y ss.; versión castellana: *El concepto de tiempo*, trad. J. Adrián Escudero y R. Gabás, Madrid, Trotta, 1999, pp. 41 y ss.

³⁹ Según recoge el diccionario de los hermanos Grimm, el término “*Abkehr*” es la traducción alemana de “*aversio*”. En el ámbito religioso este término servía para designar al pecado como un movimiento de aversión y alejamiento de Dios (“*die Abkehr von Gott*”) y su uso ya era frecuente en los sermones del Maestro Eckhart. Cf. Grimm, J. y W.: *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1989, p. 59.

de la angustia (*timor castus*), de tal modo que el Dasein, al ejecutarse desde su más propio ser-posible, se hace cargo del lastre de su existencia fáctica como *solus ipse*. Esta doble posibilidad se anuncia así en el §29 de *Ser y tiempo*:

Como ente que está entregado [*überantwortet*] a su ser, el Dasein queda entregado también al *Faktum* de que ya siempre ha debido encontrarse – pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en un huir. La tonalidad afectiva [*Stimmung*] no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una con-versión y una a-versión [*als An- und Ab-kehr*]. De ordinario, la tonalidad afectiva no se vuelve hacia el carácter de carga [*Lastcharakter*] que el Dasein manifiesta en él, y menos aún cuando se encuentra liberado de esa carga en la tonalidad afectiva elevada [*gehobenen Stimmung*]. Esta aversión [*Abkehr*] es siempre lo que es en la forma de la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] (SZ, 135; 160).

Por último, de la tradición del *affectus*, cuyo origen se remonta a la comprensión agustiniana del *anima* como *facticia* –que a pesar de su amor a la verdad y a la *beata vita*, odia su propia verdad y huye ante sí misma–, y a su acceso privilegiado al *tempus* (“*in te, anime meus, tempora metior*”, Conf XI, 27, 36),⁴⁰ Heidegger conserva la aversión o la *intentio obliqua* como el sentido de referencia fundamental al ser de la facticidad. De tal manera que la dialéctica implícita a la doble movilidad del *curare*, entreverada a su vez por la doble movilidad de la *órexis* (la versión o δῖωξις y la aversión o φρηγή), dará por resultado el primer carácter ontológico de la disposición afectiva; a saber, la apertura de la condición de arrojado bajo la forma de la “aversión esquivadora”: “*La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora* [ausweichenden Abkehr]” (SZ, 136; 160).

Pues bien, ahora nos encontramos en mejores condiciones para responder a la cuestión que dejamos abierta al inicio: ¿Es posible articular una “lógica del corazón” en el seno de la fenomenología hermenéutica de la facticidad? No sólo hemos comprobado que *en el fondo* de la hermenéutica de la facticidad late una lógica del corazón, sino que en ella hay prefigurada una peculiar “gramática de las emociones”. Es más: esta gramática ya no se funda en una axiología, sino que gira en torno a una acepción más radical de la facticidad y con ello de la responsabilidad. Se trata de la gramática que subyace a los modos en los que la vida fáctica ejecuta los diversos sentidos en los que se refiere a sí misma desde su encontrarse siempre ya en un mundo compartido con otros. De tal suerte que, en la preocupación por el mundo, por los otros y por sí misma, la vida refiere, implícita o explícitamente, al enigmático *Faktum* de su ser como algo que no ha sido puesto ni elegido por ella, pero del cual ha de responder con su propia existencia. Esta gramática será designada por Heidegger, en una apéndice de sus lecciones del semestre de invierno de 1921/1922, como “la eticidad viva” (*lebendigen Sittlichkeit*) de la facticidad.

7. Referencias bibliográficas

Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

⁴⁰ En la conferencia “El concepto de tiempo”, Heidegger traduce la “*affectio*” agustiniana por “*Befindlichkeit*” en referencia a ese pasaje de las *Confesiones*; véase GA 64, 111; 33-34.

- Agamben, G.: “La passion de la facticité”, en AA. VV., *Heidegger: Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, pp. 63-84.
- Agustín: *Confesiones en Obras de san Agustín* (vol. II), ed. y trad. A. C. Vega, Madrid, BAC, 2005.
- Aristóteles: *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- Aristóteles: *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles: *Metafísica*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 1998.
- Aristóteles: *Acerca del alma*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 1999.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, CEPC, 2002.
- Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1922. Versión castellana: *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2013.
- Brentano, F.: *Del amar y el odiar*, trad. J. M. Palacios, Madrid, Encuentro, 2013.
- Depraz, N.: “Délimitation de l’émotion: approche d’une phénoménologie du coeur”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, 7, 1999, pp. 121-148.
- Coyne, R.: *Heidegger’s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2015.
- Crowell, S.: “The existential sources of normativity”, en *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 239-260.
- Fischer, N.: “Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus ‘Confessiones’ und Martin Heideggers ‘Sein und Zeit’”, en N. Fischer y F.-W. Herrmann (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Felix Mainer, 2007, pp. 55-90.
- Gadamer, H.-G.: *Los caminos de Heidegger*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Herder, 2002.
- Garcés Ferrer, R.: “El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2), 2018, pp. 439-458.
- Garcés Ferrer, R.: “El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 74 (281), 2018, pp. 639-659.
- Grimm, J. y W.: *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1989.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993. Versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003.
- Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, M. Boss (ed.), Frankfurt, Klostermann, 1994. Versión castellana: *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, trad. A. Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, Morelia Editorial, 2007.
- Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 18, Frankfurt, Klostermann, 2002.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 20, Frankfurt, Klostermann, 1979. Versión castellana: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006.
- Heidegger, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1999, pp. 1-117. Versión castellana: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 58, Frankfurt, Klostermann, 1993. Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. F. de Lara, Madrid, Alianza, 2014.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung, Th. Regehly y C. Strube (eds.) *Gesamtausgabe*, Band 60, Frankfurt, Klostermann, 1995. Versión castellana:

- Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt, Klostermann, 1985.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 62, Frankfurt, Klostermann, 2005, pp. 345-419. Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- Heidegger, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, K. Bröcker-Oltmanns (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 63, Frankfurt, Klostermann, 1988. Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.
- Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, en *Der Begriff der Zeit*, F.-W. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 64, Frankfurt, Klostermann, 2004, pp. 105-125; versión castellana: *El concepto de tiempo*, trad. J. Adrián Escudero y R. Gabás, Madrid, Trotta, 1999.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (1913)*, (Husserliana III/1), Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México D. F./Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Kalariparambil, T. S.: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker und Humblot, 1999.
- Kisiel, T.: “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986/87, pp. 91-120.
- Nussbaum, C. M.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
- Redondo Sánchez, P.: *Filosofar desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.
- Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Rodríguez Suárez, L. P.: “Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp. 209-216.
- Segura Peraita, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- Sommer, Ch.: *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps*, Paris, PUF, 2005.
- Uscatescu Barrón, J.: *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Madrid, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, 1998.