

La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles

The State-of-Mind regarding the Fear and its Role in the Analytics of Human Existence on the Background of Aristotle's Conception of Fear

HARDY NEUMANN SOTO

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Resumen: El siguiente trabajo se ocupa del fenómeno del miedo tal como es abordado en *Ser y Tiempo*. En él se busca poner al descubierto y tratar analíticamente e interpretativamente la deuda de Heidegger en su propio abordaje de este temple anímico. El propósito es mostrar que en sus análisis Heidegger recupera y hace un uso productivo de elementos específicos que conciernen tanto a la *forma de tratar* el fenómeno del miedo por parte de Aristóteles como a los *resultados* puestos al descubierto por éste. De la lectura comparativa de los textos pertinentes se desprende que la argumentación que despliega Heidegger se efectúa en estrecho vínculo y seguimiento de las consideraciones aristotélicas. De estas reflexiones de Aristóteles puede decirse, considerado ya el asunto en clave heideggeriana, que conforman un análisis hermenéutico fenomenológico *avant la lettre*. Para alcanzar el objetivo señalado se procede intentando presentar una lectura interpretativa que tenga en cuenta los pasajes clave de Aristóteles y aquellos de Heidegger en que éste recoge los primeros. Se pretende, así, poder llamar la atención en torno al tema y explicar en qué medida aspectos determinados del *páthos* del miedo expuestos por Aristóteles ponen a su vez al descubierto estructuras fundamentales de la existencia tal como la concibe Heidegger. Si esto se logra mostrar, entonces se podrá verificar que la deuda de Heidegger para con Aristóteles es aún más cuantiosa.

Palabras clave: estados de ánimo, miedo, Heidegger, Aristóteles, los tres aspectos del miedo, disposición afectiva

Abstract: The following exposition deals with the phenomenon of fear as it is approached in *Being and Time*. It seeks to uncover and deal analytically and interpretatively with Heidegger's debt in his own approach to this mood. The purpose is to show that in his analyses Heidegger recovers and makes productive use of specific elements concerning both Aristotle's treatment of the phenomenon of fear and the results he uncovered. From the comparative reading of the pertinent texts it is shown that the argumentation that Heidegger unfolds is carried out in narrow link and pursuit of the Aristotelian considerations. Of these reflections of Aristotle, it can be said, already considered the matter in Heideggerian key, that they conform a phenomenological hermeneutic analysis *avant la lettre*. In order to reach the indicated objective, we proceed trying to present an interpretative reading that takes into account the key passages of Aristotle and those of Heidegger in which the latter gathers the first ones. The aim is thus to be able to draw attention to the subject and to explain to what extent certain aspects of the *páthos* of fear as expounded by Aristotle in turn expose fundamental structures of existence as Heidegger conceives it. If this can be shown, then it will be possible to verify that Heidegger's debt to Aristotle is even greater.

Key-words: moods, fear, Heidegger, Aristotle, the three points of view regarding the fear, state-of-mind

1. Introducción

La tradición filosófica no ha pasado por alto ni la existencia ni la riqueza filosófica de los diversos estados de ánimo. Ellos encuentran mención y tratamiento en diversos pensadores, según las posibilidades que les fueron deparadas por su propio horizonte hermenéutico. Pero pese a esa presencia y al alto grado de desarrollo que han conocido (GA 18, 177 y ss; GA 20, 393-394; ST, 162-163, 212; SZ 138-139, 190), es mérito de Heidegger haberles concedido un sitio de primer orden al momento de intentar sacar a luz la constitución del ser humano, al que formalmente denomina *Dasein*. La específica localización conferida a los afectos en la existencia se materializa en la inclusión de los mismos bajo la figura de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva. Con ello se les asigna un carácter estructural y se los pone al amparo de un término que manifiesta la relevancia y carácter determinante de tales fenómenos afectivos en el existir mismo, vale decir, en la aperturidad. En efecto, como existencial fundamental, a la disposición afectiva le corresponde *abrir* (co)originariamente al *Dasein*, más exactamente abrir el Ahí del *Dasein* en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) (ST 160; SZ 136), de modo que, gracias a ella, aquél resulta, en definitiva, llevado ante sí mismo (ST 203; SZ 181). La condición originaria en que la disposición afectiva abre nuestra existencia se encuentra a la altura del rendimiento también aperiente de los otros dos existenciales fundamentales del existir: el *comprender* (*das Verstehen*) y el *discurso* (*Rede*) (ST 158, 184; SZ 133, 161)¹. Pero es preciso tener en cuenta que la disposición afectiva no es un género bajo el que se encuentren los fenómenos por los que el existir es afectado, sino que la disposición afectiva es en cada uno de los temples, vale decir, se verifica en éstos y se encuentra siempre presente también en el existencial del comprender, así como éste en ella.

Las siguientes reflexiones tienen en cuenta especialmente los análisis que en torno al fenómeno del miedo se efectúan en *Ser y Tiempo* (en adelante ST). Eso no implica desconocer su presencia en otros espacios de la obra de Heidegger. Cuando sea necesario haremos incluso breve referencia, para efectos aclaratorios, a los cursos que anteceden a ST y que se encuentran en esto en la línea programática de esta obra fundamental, a saber, GA 18 y GA 20.

El miedo es una emoción, pero no una más entre otras, no al menos para la hermenéutica de la existencia humana, entre otras razones —quizás la principal— porque el miedo está llamado a ilustrar la angustia (ST 164; SZ 140), la que, sabemos, es un existencial fundamental. Pero ese mismo hecho, sin duda decisivo, o sea, la función instrumental del miedo en la analítica respecto de la angustia, ha tenido como efecto que el miedo o temor haya sido preterido, por lo general, en los análisis especializados. Cuando se lo aborda, se lo hace casi con el único fin de destacar su papel de coadyuvante en la determinación de la angustia, que sería, en último término, la que verdaderamente importa. Frente a ello, y sin desconocer esta posición central de la analítica existencial queremos poner aquí al miedo en el centro del análisis, sin desconocer sus conexiones y dependencias.

2. Qué muestra el miedo.

El fenómeno del miedo muestra que la existencia escapa de algo, pero este escapar es más a fondo y, en definitiva, un huir del *Dasein* ante sí mismo y de sí mismo. Ya

¹ Sobre esto ver Rubio (2015, 23-45) y Vigo (2015, 47-94).

esta observación, incluso en lo que ella tiene de apoyo empírico, sugiere que se trata de un carácter que pertenece al orden estructural de la existencia en cuanto tal. El hecho mismo de estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto arrastra consigo la condición de esquivamiento que la existencia lleva consigo. Se trata de un esquivamiento que brota *del* mismo existir y que viniendo de él resulta ser un esquivamiento *ante* él. En la época de las lecciones de Marburgo, Heidegger llamaba *Verhängnis* a esa tendencia a escapar (GA 20, 390), término que significa literalmente perdición, fatalidad. Pero lo que se buscaba poner allí de relieve era un componente específico, i. e., el *Hang* mismo, vale decir, la tendencia o inclinación originaria que como fenómeno exhibe la huida, precisamente como huida ante sí mismo que caracteriza al Dasein².

Si se atiende a ST, el análisis que Heidegger lleva a cabo en torno al miedo se desenvuelve, como es sabido, de la mano de Aristóteles. Al respecto hay expresa declaración en dicha obra³. Otro tanto acontece si se mira al curso de 1925 (GA 20) en su parte final. Me propongo mostrar que en sus análisis Heidegger recupera y hace un uso productivo de momentos específicos que conciernen tanto a la *forma de tratar* el asunto por parte del estagirita como a *los resultados* puestos al descubierto por éste. En lo que toca a lo primero, la estrategia argumentativa que despliega Heidegger se efectúa en estrecho vínculo y seguimiento de las aproximaciones aristotélicas. De estas reflexiones del estagirita puede decirse, por su parte, al menos parcialmente y considerado ya el asunto en clave heideggeriana, que conforman un análisis hermenéutico fenomenológico *avant la lettre*. Para alcanzar el objetivo planteado se procederá en la siguiente exposición tratando de presentar una lectura interpretativa que tenga en cuenta los pasajes pertinentes de Aristóteles y aquellos de Heidegger. Este último, apropiándose de ciertos elementos aristotélicos, pone al descubierto el fenómeno del miedo ya con la impronta propia de la analítica de la existencia. Se aspira, así, a lograr descubrir, en definitiva, en qué medida aspectos determinados del *páthos* del miedo expuestos por Aristóteles ponen a su vez al descubierto estructuras fundamentales de nuestro existir. La retórica, en un sentido amplio⁴, “no es otra cosa que la interpretación del Dasein concreto” (GA 18, 110), y esto quiere decir que en ella se articula interpretativamente “la hermenéutica del Dasein mismo” (GA 18, 110). Heidegger entiende que este es el sentido genuino que tiene la retórica y al que apuntaba el estagirita (GA 18, 110). Los discursos ante una audiencia popular, ante el tribunal, en ocasiones festivas, son formas concretas de despliegue del habla y en ellos hay que atender a la modalidad en que se explicitan ciertas posibilidades fundamentales (*Grundmöglichkeiten*) del Dasein (GA 18, 110). En esa línea, la *Retórica* de Aristóteles es concebida por Heidegger como “la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir” (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*) (ST, 163; SZ, 139).

Ahora bien, dado que este texto surge con ocasión de algunas reflexiones de su autor en torno a la pandemia, el rescate hecho por ambos pensadores de determinados caracteres del miedo debería hacer resonar en nosotros algunas de nuestras propias vivencias

² En ST Heidegger ya no usa el término *Verhängnis*, aunque sí de paso, se refiere al *Hang*, junto a *Drang*, *Wille* y *Wunsch*. Todos ellos enraizados, en definitiva, en la *Sorge*, lo que ya así se fijaba en GA 20. En GA 20 el *Hang* remonta hasta el *Drang*. En ST Heidegger hablará de *Trieb* (impulso).

³ En nota al que remite el epígrafe del §30 de *Ser y Tiempo* se lee: «Cf. Aristóteles, Retórica B, 5, 1382 a 20 – 1383 b 11» (ST 164; SZ 140).

⁴ Heidegger tiene en cuenta que «como meditación en torno al hablar la retórica es más antigua que la ‘Retórica’ aristotélica» (GA 18, 113). Esa meditación se remonta a «dos oradores sicilianos, Tisias y Córax» (GA 18, 114).

durante el período que hemos vivido y seguimos viviendo. Ciertamente, esto último es un hecho fenoménico, en tanto que lo que verdaderamente importa en un análisis fenomenológico y hermenéutico es apuntar, más a fondo, al descubrimiento de estructuras. Pero, por eso mismo, las circunstancias fenoménicas apuntadas y las correspondientes indicaciones filosóficas permiten aclarar desde ya, frente a la idea de un surgimiento meramente contingente del miedo, que este fenómeno no brota sólo cuando la existencia está más fuertemente amenazada, como efectivamente ocurre ahora con la situación pandémica. Es verdad que la presencia y persistencia de una entidad como el SARS Covid-19 aumenta el potencial de perjudicialidad y de amenaza a que estamos expuestos, pero la existencia cotidiana, con o sin pandemia, precisa *siempre* de una *condición estructural* que sólo entonces hace posible que lleguemos a sentir miedo, cualquiera sea el modo en que óntico existencialmente la existencia vaya teniendo lugar. La estructura de fondo a la que se alude es la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), ámbito esencial de inscripción del miedo. Heidegger fija sin vacilación este hecho al decir que «el miedo es un modo de la disposición afectiva» (ST 165; SZ 141). Es tarea de la filosofía indagar en esa estructura. Vayamos, pues, a Heidegger y a Aristóteles, a una, alternado —como se adelantó— las determinaciones que ambos pensadores efectúan en torno al fenómeno que nos ocupa. Esta alternancia en la exposición no pretende dar con un equilibrio exacto en el espacio dedicado a ambos pensadores. Es la necesidad del asunto a tratar lo que debe determinar cuánto se dedica a uno u otro y principalmente a los respetos tratados en la comparación analítica por efectuar.

3. Enunciación de los *respetos* para el tratamiento del miedo

Al atender a ST se observa que Heidegger procede a rescatar los *respetos* (*Hinsichten*) que se corresponden con tres momentos que Aristóteles consideraba que era necesario tener en cuenta en el abordaje no sólo del miedo, sino de toda pasión en general⁵. Estos respetos deben entenderse en el sentido de aquello a lo que la mirada analítica debe atender en orden a descubrir el modo de abordaje del fenómeno del miedo y sus momentos componentes. El término *Hinsicht* significa literalmente “mirada-hacia”, mirada que incluye atención, aquí una tal aguzada fenomenológicamente. El respeto constituye no tanto el objeto que resulta observado cuanto más bien la dirección en que se mira. Lo interesante resulta ser, además, que Heidegger le está atribuyendo a Aristóteles haber sido capaz de develar tales respetos o formas de mirar. Aristóteles los ha sacado a luz luego de caracterizar en general a las pasiones como «aquello por lo que los hombres cambian y difieren respecto de los juicios y a las cuales sigue pena y placer» (Ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή) (Ret., 1378a 22-23). El estagirita tiene en cuenta una consideración metódica general que será destacada por Heidegger como una indicación de los respetos de los que él hablará, cuando el primero señala que en cada pasión “hay que distinguir *tres* aspectos” (Ret., 1378a 24). Es de observar que Aristóteles lleva a cabo ese señalamiento apoyándose en un caso específico: el de la ira o enojo (ὄργη). Para

⁵ En GA 20 Heidegger no habla de 3, sino de 4 respetos: *das Wovor des Sichfürchtens* (el ante qué del tener miedo); *die Weise des Seins zu dem, wovor man sich fürchtet* (el modo de ser respecto de lo cual se teme); *das Worum des Fürchtens* (aquello por lo que se teme); *die Weisen des Seins zu diesem, worum die Furcht in Furcht ist* (los modos de ser respecto de aquello por lo que el temor está en temor) (GA 20 394-395). Cf. también las versiones un tanto diferentes que ofrece J. Aspiunza en su traducción de *Prolegomena* (Heidegger, 2006, 356-357).

dar con los elementos que entran en la ira, en el temor o en cualquier afección o estado de ánimo, es preciso determinar los siguientes tres aspectos: *en qué disposición* (πῶς τε διακείμενοι) están los iracundos; *contra quiénes* suelen enojarse (τίσιν εἰώθασιν); y *con ocasión de qué* (ἐπὶ ποίοις) se enojan. Cuando estos elementos se trasladan al miedo, que es lo que aquí importa, hay que preguntarse (1) *de qué modo se encuentra* el que teme (καὶ πῶς ἔχοντες), (2) de qué *calidad* es lo temido (ποῖα δὲ φοβοῦνται), y (3) a *quiénes* se teme (καὶ τίνας). El miedo como tal es definido por Aristóteles en su rasgo primario como «cierta pena o turbación» (Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχή) (Ret., 1382a 21). Es de observar que λύπη significa también aflicción, inquietud, preocupación, incluso cuidado. Ταραχή, por su parte, también tiene el significado de inquietud y confusión. Que esto le resulte atractivo a Heidegger no cabe la menor duda, si se pone atención al vocabulario que finalmente queda formalizado en ST. Heidegger mismo no alude a esta definición donde se esperaría, en el §30 de ST, pero sí más adelante, en la segunda sección, en el §68, cuando aborda la temporeidad de la disposición afectiva. Es interesante observar que allí verterá λύπη por *Gedrückttheit* (abatimiento) y ταραχή por *Verwirrung* (confusión) (SZ 342; ST 358). Volveremos sobre este punto más abajo.

Aristóteles añade otros aspectos que van conformando las condiciones de aparición del miedo y que lo van diferenciando específicamente, pues la pena o turbación resulta de hacerse presente un mal inminente, dañoso (perjudicial) o penoso, uno de cuyos rasgos y efectos es precisamente provocar confusión en quien lo padece (ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ) (Ret., 1382a 21-22)⁶. Ahora bien, la eventual indefinición que podría percibir el intérprete respecto de qué clase de pena o turbación se trata, se disipa cuando Aristóteles agrega un elemento esencial de esta definición, que manifiesta claramente la *temporalidad* envuelta en la vida humana y que es decisivo para que surja el miedo. Este elemento, no siempre suficientemente destacado, implica el recurso a un poder en cuya virtud algo se hace presente en una modalidad peculiar. Se trata de la *fantasía*. Pero de entre los rendimientos de ella se destaca aquí su capacidad de provocar en nosotros una *creencia*. Teniendo en cuenta pasajes del *De anima* Heidegger destaca en GA 18 que lo propio de la fantasía es simplemente hacer presente (GA 18, 142), pero lo que se muestra gracias a ella no está en verdad ya presente en propiedad porque de eso daría cuenta más bien la percepción (αἴσθησις) (GA 18, 251). Si la fantasía es capaz de hacer presente algo lo hace ubicándolo en el porvenir reteniendo en ese ámbito la presentación fáctica de ese algo. De allí que esa capacidad presentativa de la creencia va necesariamente, en el caso del miedo al menos, asociada al futuro (μέλλοντος).

Ahora bien, la presentación futura que se conjuga en el miedo no significa aquí que su radio de acción sea exclusivamente el futuro o en el futuro, sino que estando en él actúa ya en el presente. Por eso, más adelante dirá Aristóteles que es fundamental para que temamos que aún quede alguna esperanza de salvarnos de aquello que nos atormenta (περὶ οὗ ἀγωνιώσιν) (Ret., 1383a-5-6). Lo substantivo de estas determinaciones, si se piensa ya en Heidegger, es que esta constelación fenoménica da lugar a la presencia del futuro en el presente por la vía de la amenaza, la que únicamente tiene realidad en mi presente si adquiere la modalidad propia de lo venidero. Se trata de un curioso caso en que de algún modo el futuro y el presente se encuentran y se unen, pero en la medida en que se mantenga esa tensión a que da lugar la amenaza. La misma tensión que los une los separa. Es un frágil fenómeno cuyo equilibrio puede ceder fácilmente.

⁶ Quintín Racionero traduce así: «Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación [...]» (Aristóteles 1990, 334).

Si la amenaza se hace efectiva deja de estar en el futuro y, por lo mismo, el acecho desaparece, pero no por esfumarse, sino por realizarse el daño. La consumación del acecho en el perjuicio implica para él el abandono del futuro y acelerar de una sola vez su presencia en el ahora; su mantención como amenaza le asegura, en cambio, un lugar en el porvenir. El objeto al acecho sólo se presenta amenazante en la medida en que «se esconde» en el futuro y nos persigue desde allí, no lo hace desde el pasado ni está en el presente, sino que viene desde ese porvenir señalado. El porvenir en juego, en el caso del miedo, no es venturoso, sino desastroso; en tanto amenaza está por ello siempre «por venir» y debe permanecer en ese estado suspensivo irresoluto para seguir enseñorándose del desasosiego que produce. Es preciso añadir que la inminencia en juego se refiere a un futuro determinado, el *futuro inmediato*, ese que se nos dejará caer encima sin dilación: la expresión “futuro sobreviniente”, que podría caracterizarlo, debe entenderse aquí en sentido estricto.

Se ha dicho que para que la inquietante espera amenazante en el temor se mantenga en su condición atemorizante tiene que permanecer en el futuro estirando su amenaza hasta nosotros. Podría afirmarse que este estiramiento es doble: se estira hasta nosotros al punto de *estar* siempre *por* alcanzarnos, pero además en ese estirarse se deja esperar, y nosotros, por nuestra parte, «esperamos» que nunca nos alcance. Es un elástico en el que, tensionándose el segmento que está más cerca de nosotros, la espera logra relajar parcialmente en la misma medida esa tensión. Dado que lo que tememos son males, y teniendo en cuenta la situación de expectación en este estar a la espera, el estagirita propone agudamente, esta vez en la *Ética a Nicómaco*, una definición del miedo, alternativa y complementaria a la dada en la *Retórica*, como «la espera de un mal» (διὸ καὶ τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ) (*Et. Nic.*, 1115a 9). Es lo que después en la tradición dio lugar a hablar del miedo como la espera de un *malum futurum*, que Heidegger recuerda de paso en *Prolegomena* (GA 20, 396) y en ST (ST 165; SZ 141; ST 358; SZ 341; ST 361; SZ 345).

Ahora bien, que el daño o la penalidad sean males no es suficiente para dar lugar al miedo. Para que haya temor el objeto provocador tiene que ser capaz de infligir un daño *grande*, no uno que podamos sin más sobrellevar, pues, de hecho, en la vida cotidiana enfrentamos una serie de situaciones que causan cierta penuria o turbación, pero no por eso su posible aparición nos produce miedo. Entre los males que se temen Aristóteles enumera al descrédito, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos” (*Et. Nic.*, 1115 a 9-11).

Además, en lo que toca al futuro, como se ha indicado, este daño tiene que ser inminente o, como dice Aristóteles, debe estar cerca, próximo. También la muerte es un mal y así también se la cuenta como tal en la *Ética Nicomaquea* (*Et. Nic.*, 1115 a 9-11). Aristóteles ofrece un ejemplo que bien puede leerse en clave heideggeriana: la muerte lejana no se teme. Así, dice: «todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan» (τὰ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται· ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν) (*Ret.*, 1382a 27-28). De todos modos, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles ubica a la muerte en la cima de las cosas que producen miedo: «lo más temible es la muerte» (*Ret.*, 1115a 26) —dice—, y agrega una propiedad definitoria de ésta que también se hallará en Heidegger, a saber, que la muerte es *πέρας*: límite o terminación (*Ret.*, 1115a 26). Sin embargo, dicho sea de paso, tratándose de Heidegger, la terminación que limita al Dasein en la muerte no es el único fin del mismo, pues hay otro término en cuya virtud el Dasein finaliza, pero esta vez, al comenzar: tal es el *nacimiento*. Nacimiento y muerte son los dos fines del Dasein, en cuanto que por ellos se produce la finitización de la existencia, revelándose ésta en su

radical finitud. La finitud es el perfil que dimensiona la forma en que queda instalada gracias a estos dos extremos la trama de la existencia: un fin inicial y un fin final. El Dasein finaliza terminalmente en la muerte y finaliza inauguralmente en el nacimiento⁷. Aristóteles y Heidegger están de acuerdo en la condición temible de la muerte, pero como muerte inminente. No obstante, hay una diferencia: la muerte lejana (que puede ser la propia o la de otros), la lejanía de la muerte, anuncia el modo esquivante en que el Dasein realiza de suyo su existencia.

4. El primer respecto: «el *ante qué* del miedo»

Algunos de los asuntos ya abordados y explicados se relacionan con el *primer elemento* que Heidegger rescata de Aristóteles: «el *ante qué* del miedo» (das *Wovor der Furcht*) y que atiende, podría decirse, al «objeto» que amenaza. Pero el «*ante qué* del miedo», como expresión de aquello que se teme, no busca tanto determinar al ente temible, sino la naturaleza de lo que se teme. Por eso lo llama: «lo temible» («*das Furchtbare*»). Heidegger pone entre comillas la expresión, pues en el alemán cotidiano se usa en un sentido mucho menos formalizado, a saber, para referirse a lo terrible que algo puede ser, en sentido amplio. Por ejemplo, se dice, «*es ist furchtbar nicht schlafen zu können*», «es terrible no poder dormir». Heidegger, en cambio, da al término «*furchtbar*» un sentido técnico, que designa *lo propiamente temible* en aquello que se teme. Por ello, si un ente es temible lo será porque porta tal atributo. Se precisa, por tanto, determinar la calidad que vuelve temible lo que se teme y que sólo entonces da pie a temer. La respuesta de Heidegger apunta a especificar que aquello ante lo que se tiene miedo —das *Wovor der Furcht*, el *ante qué* del miedo— ha de presentarse con una modalidad de ser específica, a saber, como «ser de lo a la mano, de lo que está ahí o de la coexistencia» (ST 164; SZ 140). Este detalle enumerativo alude a las tres formas o modos de ser con que debe cumplir lo que provoca miedo. Vale decir, lo que causa miedo ha de ser o bien un ente cuyo modo de ser es el de *lo a la mano* (*Zuhandenheit*), el del *estar-ahí* (*Vorhandenheit*), o bien, finalmente, un ente cuya forma de ser es la del *Dasein* mismo. *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* y *Mitdasein*, respectivamente *estar-a-la-mano*; *estar-ahí* y *coexistencia* son, en definitiva, los *modos de ser* que ahí entran en cuestión. Pero tales modalidades de lo causante del miedo están especificadas por una comparecencia cualificada, pues se trata de una presentación dentro del mundo, o *intramundana*, entendida esta fórmula en el específico sentido heideggeriano.

Pero esto no basta para que aquello que se teme se presente *como temible*. Cualquiera sea la modalidad del caso, lo que se teme será temible si se presenta —como ya lo veía Aristóteles— *amenazando*. Lo que intramundaneamente se teme lo es porque se presenta en la condición respectiva de lo amenazante. Heidegger lo llama *die Bedrohlichkeit* (ST 164; SZ 140). Enumera asimismo en esos pasajes seis puntos que explicitan lo necesario para que se dé la temibilidad en los modos de ser ya antes mencionados. Los reproduzco aquí en breves formulaciones. El primero (1) alude a la calidad de la condición respectiva (*Bewandtnis*) que debe tener lo compareciente, de modo que sea tenido por amenazante; dicha condición respectiva es la propia de lo *perjudicial* (*Bewandtnisart der Abträglichkeit*) siempre en un contexto respeccional. (2) La perjudicialidad está asociada a una *zona* (*Gegend*), donde tanto esta misma como lo que viene de ella se experimentan (3) como *inquietantes* (*nicht 'geheuer'*). (4) El *locus*

⁷ Sobre esto cf. Neumann (2007).

intramundano de lo perjudicialmente amenazante se ofrece en una cercanía aún no dominable (*noch nicht in beherrschbarer Nähe*) o identificable. Por eso, (5) únicamente puede difundir su mayor o menor acercamiento amenazador precisamente en la cercanía (*Nähe*). Finalmente (6) en lo perjudicial que amenaza y que se aproxima en la cercanía, se contiene una posibilidad que configura al miedo como tal y que estriba en que lo perjudicial nos pone en un estado de suspenso, pues acercándose, bien podría ocurrir que el perjuicio que amenaza no se torne efectivo o que *pasara por el lado* (*Vorbeigehen*), o, como traduce Rivera, que «pase de largo». Cualquiera sea el resultado final, lo perjudicial amenazante nos hace, por así decir, «estar en ascuas». La amenaza de la cercanía tiene lugar por la cercanía de la amenaza. Estos dos aspectos apuntan a que lo cercano se vuelve temible o angustiante por la condición amenazante que lleva consigo y por ser cercana esa amenaza, pues para poder ser amenazador, e. d., provocar miedo, debe estar en la cercanía, como se vio. Los 6 puntos aludidos explicitan el alcance de lo amenazante, su grado de influjo o, diríase, el radio de acción de su amenazadora presentación. Tratemos de verificar en qué medida estos aspectos se hallaban en Aristóteles.

También Aristóteles hablaba de «lo temible» o, en la expresión griega, τὰ [τοιαῦτα] φοβερὰ, vale decir, «las cosas temibles» o «aquello que es temible»; en términos de Heidegger: el «ante qué del miedo». Además de la capacidad de provocar grandes penalidades o daños (Ret., 1382a 24-25), cuando Aristóteles extiende un poco más su explicación de lo temible⁸, pone nuevamente el acento en un mostrarse de algo con cierta apariencia, en un φαίνεσθαι. Por eso, como ya se anticipó, esa estructura humana que es la *fantasía* juega un rol crucial en el miedo. Lo temible es aquello que *se muestra pareciendo* tener gran potencia destructora. No necesariamente la tiene. Y, al revés, podría tenerla, pero no llegar a concretarse. Lo decisivo en el temor, por tanto, no es la actualidad, sino la potencialidad (δύναμις). Se trata de lo potencialmente dañoso en tanto que *manifiesta* un poder destructor. Esta es la razón, a mi juicio, de que Aristóteles haga alusión en este punto a los signos (σημεῖα). «Por eso —explica— son también temibles los signos de tales cosas» (Ret., 1382a 31). La razón está en que el signo adelanta la presencia de lo que en cuanto dañino amenaza. El signo aquí no es signo del objeto que amenaza, sino, más exactamente, de lo amenazante del objeto. Como dice el propio Aristóteles, en virtud del signo «parece cerca lo temible» (ἐγγύς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερὸν) (1382a 31). Los signos nos ponen en sobreaviso. Aristóteles perfila de paso la figura del peligro en cuanto peligro al definirlo en sede retórica, o sea, para Heidegger, en el marco del convivir (*Miteinandersein*), como «la proximidad de lo temible» (τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός) (1382a 31).

5. El segundo respecto: «el tener miedo en cuanto tal»

El *segundo momento* que menciona Heidegger es «el tener miedo en cuanto tal» (das *Fürchten* selbst). Para que el miedo se haga presente se requiere de una calidad en cuya base se encuentra, como lo veía Aristóteles, la fantasía. Según se ha dicho, la fantasía se destaca aquí por su capacidad de provocar en nosotros una *creencia*, en la medida en que hace presente algo retardando y conteniendo su entrada en el presente.

⁸ «Todo aquello que parece tener gran poder de destruir o de causar daño provocando así una gran pena» (τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι ὅσα φαίνεται δύναμιν ἔχειν μεγάλην τοῦ φθεῖρειν ἢ βλάπτειν βλάβας εἰς λύπην μεγάλην συντεινούσας) (Ret., 1382a 28-30).

Recordemos que esta capacidad presentativa va en el caso del miedo necesariamente asociada al futuro (μέλλοντος) y esto resulta especialmente interesante para Heidegger aquí. Aristóteles identificaba este segundo momento, objeto de análisis por Heidegger, con la *disposición* del que teme o, en palabras del estagirita, ὡς δὲ διακείμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται, «cómo se hallan aquellos que temen» (1382b 29). No sólo se trata de la disposición en general, sino del modo mismo que ella asume. Casi se estaría tentado a decir «en qué disposición afectiva» están los que temen, pues el verbo διακείμεναι, aquí en juego, no significa sólo hallarse en sentido fáctico locativo, sino ante todo hallarse instalado *disposicionalmente* en relación con alguien o algo (Lidell & Scott, 397). Claramente es este el sentido que tiene en los pasajes aristotélicos aquí aducidos. Pues bien, forma parte de la disposición del que teme ser asistido por una potencia que *lo abre* a lo amenazante. Como en la conformación del miedo se pone de nuevo el énfasis en la *creencia* por parte del posible sujeto pasivo del objeto dañoso que se presenta desde el futuro, Aristóteles puntualiza que «es forzoso que tengan miedo quienes creen que puede pasarles algo, y ante quienes pueden provocarlo, las cosas y momentos [en que pueden ocurrir]» (ἀνάγκη τοίνυν φοβεῖσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν, καὶ τοῦς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε) (Ret., 1382b 34-35). En la última parte de esta caracterización se hace referencia a los posibles agentes del daño que en su potencialidad destructiva producen el temor. En la primera parte, en cambio, se halla lo específico del elemento del temor que aquí entra en juego como disposición subjetiva. Si falta la creencia o si hay quienes no estiman que puede acaecerles el daño, no surge el miedo, aunque estén presentes la efectiva capacidad nociva del objeto y la amenazante ubicación del daño en el futuro inmediato. Esta ausencia de creencia puede deberse a una cuestión de carácter o de posición relativa. En el primer caso, están aquellos que piensan que no puede ocurrirles ningún mal, ya que no se teme lo que uno cree que no le va a pasar, ni tampoco hay temor respecto de quienes no se cree que causen daño, ni cuando no se piensa que va a ocurrir (Ret., 1382b 30-35). En este último caso, podría haber un desplazamiento del temor; algo puede ser temible, pero en este momento algo suspende momentáneamente la posible acción del objeto o de las personas productoras del daño. La condición suspensiva del miedo no ha tenido lugar, ... aún. En lo que toca a lo que he denominado posición relativa, tal es el caso de los que se encuentran en gran suerte, fortuna, felicidad, o situación ventajosa. Aristóteles habla de εὐτυχία, trátese de una fortuna real o ficticia, pues también hay quienes creen hallarse favorecidos, aunque no sea efectivamente así, pero en tal impostura no creen que pueda ocurrirles mal alguno y, por tanto, todo temor está alejado de ellos. Es probable, además, que se piense haber ya sufrido el mal, que de no ser así se temería (Ret., 1383a 1-5).

En este pasaje Aristóteles pone de relieve un rasgo que habría que poner entre los elementos nucleares que condicionan el miedo y que ha sido antes mencionado de paso, esto es, para sentir miedo es preciso tener aún esperanza de salvación respecto de lo angustiante (δεῖ τινὰ ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιώσιν). Tomás de Aquino tendrá en cuenta que “las pasiones del alma reciben su especie del objeto. De allí que una pasión especial tiene un objeto especial” (Tomás de Aquino, *S.Th. I-II*, q. 41, art. 2, in c.). El temor es una de esas pasiones que precisamente “posee un objeto especial”, tal como ocurre también con la esperanza (*spes*). Mientras que el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo, respecto del cual existe la posibilidad de alcanzarlo, el objeto del temor es el mal futuro difícil (*malum futurum difficile*). Y así como en la esperanza lo arduo no es el futuro sino el bien, así también, en el caso del miedo, la dificultad es atributo no del futuro sino del objeto futuro, modulado por la imposibilidad de resistirlo por parte del que lo padece, vale decir, por superación del poder de aquel que teme

(*S.Th. I-II*, q. 42, art. 4, in c.). Señal de que tiene que haber un grado de esperanza es que el miedo nos vuelve deliberativos (ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ) (Ret., 1383b 7). Efectivamente, nadie se pone a deliberar si no hay posibilidad de esquivar la sobrevenida del mal o daño (καίτοι οὐδεὶς βουλεύεται περὶ τῶν ἀνελπίστων) (Ret., 1383b 7-8), y, por tanto, salvar así el temor. Se trata aquí de una *condición* que podríamos denominar *objetiva*, a diferencia de la marcada fuerza «subjctiva» que tiene la *disposición* del sujeto del temor con todas las ideaciones que puede hacerse en esos casos.

En «el tener miedo en cuanto tal» no se trata de la temibilidad que ha de exhibir lo causante del miedo. La pregunta se ha desplazado hacia el *ente* mismo que se siente amenazado, o sea, aquel que resulta afectado. A propósito de esta condición para que se de el miedo, Heidegger se expresa en términos de un «dejar-se afectar» (ST 165; SZ 141). Este dejarse afectar no es cuestión de voluntad; no se trata, en absoluto, de que uno quiera o no sentirse amenazado. No se trata tampoco de una afección concreta, sino de un momento de apertura radical que es expresión de esa condición ontológica que es el *estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto* y del que recién entonces una precisa afección depende. Se trata, pues, de la *disposición afectiva* como aquella base fundamental por la que el ente medroso está irrevocablemente ex-puesto desde siempre y no de modo meramente fáctico. Puede que el que esté expuesto al miedo no esté ahora afectado por él, pero en caso de que lo esté de hecho, sólo podrá estarlo por esa su radical exposición en que estriba su existencia. Existir es exponer el ser, arriesgarlo todo «allí afuera» (porque se es tal), en este caso en el modo de la temibilidad. De allí que Heidegger un poco más abajo explique en qué respectos el tener-miedo-por ejecuta el acto de abrir, a saber, abre tanto «el ente intramundano en su carácter de amenazante» (ST 165; SZ 141) como «el estar-en en su estar amenazado» (ST 165; SZ 141). Son ambos momentos los que no deben pasarse aquí por alto y donde cada uno responde al *ante qué* del miedo y a el *tener miedo* mismo. De manera correspondiente, la calidad aperiente del miedo, que incluye a una lo que se teme y quien teme aquello por lo que se teme, no es la apertura que constata o verifica algo y que es propio del conocimiento, sino de la *circunspección (Umsicht)*. Es propio de la circunspección un ver afectivamente dispuesto, en este caso en la modalidad del temor. Como dice Heidegger, «la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo» (ST 165; SZ 141).

La cercanía, como lo evidenciaba Aristóteles mismo, es esencial en el sentir miedo. Por ello, que la amenaza se libere en el Dasein pende de una espacialidad no geométrica, no cuantitativa o de tipo metafísico categorial, sino de la *espacialidad existencial*, determinada en su raíz por la disposición afectiva. Recordemos que la espacialidad del Dasein es aquella espacialidad desalejante que, como tal, acerca existencialmente lo que se presenta intramundamente, aunque espacio temporalmente esté lejos. Sólo entonces lo amenazante está verdaderamente a distancia de mí, pero estando ya en mi distancia, se aproxima. Que la amenaza esté a distancia significa justo no que logro mantenerla a distancia —como si pudiera controlarla—, sino que ya ha entrado en el radio que yo creía dominar. La distancia a que se encuentra lo amenazante no es determinable categorialmente. Por ello lo que amenaza puede perjudicarme..., pero quizás no o... todavía no; esperemos que no.

6. El tercer respecto: «aquello por lo que el miedo teme»

Finalmente, el tercer momento, «aquello por lo que el miedo teme» (das *Worum* die Furcht fürchtet), no tiene en Aristóteles un correlato tan directo como los anteriores. Se

trata del Dasein mismo que siente miedo. En esa medida, este respecto está presente en la definición misma del miedo como cierto abatimiento o confusión del que teme, pero también lo está en la figura de la *disposición* del que teme ($\pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ o nuevamente $\acute{\omega}\varsigma \delta\grave{\epsilon} \delta\iota\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\iota \phi\omicron\beta\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\iota$) (Ret., 1382b 29), como quiera que ésta es el momento fundamental del Dasein que se patentiza con el miedo.

El miedo no es un ente, no al menos si en la palabra «ente» ponemos el énfasis en el algo que es y no en el estar-siendo de ese algo, según la distinción entre una significación nominal y verbal del participio *ón*, *ens* o ente. Pero como a Heidegger le importa destacar el fenómeno mismo, su lectura vuelve al miedo ejecutor de su propia acción en la expresión «aquello por lo que el miedo teme» (ST, 165; SZ, 141). El temor del miedo es la identificación del momento en cuya virtud quien teme, el Dasein, puede temer. Es el Dasein quien teme y lo sufre no como una mera potencia pasiva. Lo que se juega es la aperturidad de la entrega a sí mismo, una entrega que en el tener miedo puede incluir a los que co-existen con él, o sea, aquellos cuyo modo de ser, al igual que el de él, estriba en un *importarles* su ser, y esto en el doble sentido de un no poder esquivar la necesidad de hacerse cargo de su ser, porque quierase o no, se lo porta, y, luego, en el sentido de que ese ser que es el mío no es ni puede serme indiferente. El miedo es aquí el manifestante de la exposición radical a la que el Dasein, y con él los otros, se hallan en la existencia, justamente porque ésta se encuentra siempre más allá de un punto que lo clausurara protectoramente a toda situación expositiva y porque esa existencia es compartida. Recordamos que Dasein es también un *Mitsein* y un *Mitdasein*, vale decir, existencia es, a una, coestar y coexistencia (ST 139; SZ 114).

Hay diversos fenómenos que modulan al miedo. El susto describe la irrupción brusca de lo amenazante; el pavor manifiesta la calidad en que el miedo se hace presente cuando se trata de algo «absolutamente desconocido» (ST 166; SZ 142). El espanto, finalmente, resulta de la composición de lo pavoroso y de lo repentino, este último rasgo como constitutivo del susto, ya aludido. Estos diversos fenómenos expuestos por Heidegger, pero, en un plano distinto, también la timidez, la temerosidad, la ansiedad, el estupor, muestran una cuestión de fondo, esto es, el carácter estructural que el miedo lleva consigo. Heidegger expresa esto diciendo que «el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es ‘miedoso’» (ST 166; SZ 142). Esta afirmación no constituye un enunciado circunstancial que describa un comportamiento concreto del Dasein, a diferencia, p., ej., de su eventual contrario, la valentía, sino que es expresión precisamente del carácter estructural que asiste al mismo y en el que se trasluce —operativamente, por así decirlo— la forma de aperturidad de la disposición afectiva. Por eso Heidegger deja en claro que esa «‘medrosidad’ no debe ser entendida ónticamente como una predisposición fáctica ‘particular’, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición efectiva del Dasein en general [...]» (ST 166; SZ 142).

Consideraciones finales

Como se ha visto, el fenómeno del miedo cumple un papel directo en la determinación de los rasgos propios de la disposición afectiva. Pero sus frutos no acaban allí, sino que los aspectos o respectos formales que se utilizan para referirse al miedo tomados de Aristóteles vuelven a aparecer, aunque de una manera más tenue, esta vez en la determinación de la angustia (disposición afectiva fundamental). En ello no se puede aquí entrar. Cumpló con indicar simplemente que con los *tres respectos* mencionados sale a luz la estructura de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en cuanto

tal. Cabe preguntarse si hay algo así como disposición afectiva en Aristóteles. Quizás no aparezca al modo en que lo hace en Heidegger, puesto que ella es una modalidad de apertura del ahí del Dasein, pero sí que Aristóteles tiene presente el fenómeno, no elevado por él a calidad estructural. No por nada indica que en el miedo hay que atender a cómo se hallan o «en qué disposición están los que temen» (ὡς δὲ διακείμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται) (Ret., 1382b 29). Pero hay otro aspecto importante y es que Aristóteles trata en *Retórica* los estados de ánimo porque son éstos lo que el *rhétor* debe conocer para tocar el ánimo de alguien. «Apelando a ellos y desde ellos —dice Heidegger— es como habla el orador» (ST 163; SZ 138-139). Se trata, además, de un momento del convivir, que en esa dirección retórica Heidegger trata más detenidamente en GA 18 que en ST.

El análisis del miedo hecho por Aristóteles permite vislumbrar los tres caracteres ontológicos de la disposición afectiva que nombrará Heidegger, que son: (1) abrir inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora (*abweichender Abkehr*) (ST 160; SZ 136); determinar a la disposición afectiva como (2) *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia (ST 161; SZ 137). Finalmente, el miedo ayuda a verificar hermenéutico fenomenológicamente que (3) la *consignación* del Dasein al mundo es al mismo tiempo apertura esencial del mundo, de modo que esa conexión es condición para que seamos afectados por lo que comparece intramundamente (ST 162; SZ 137-138). Con esto no se quiere decir que Aristóteles ya haya sacado a luz explícitamente el fenómeno. Eso es mérito de Heidegger; lo que se quiere indicar es que el análisis aristotélico ha sido coadyuvante en esa tarea, pero de modo muy relevante. Por eso se ha dicho que se trata de un vislumbramiento o, expresado en ciertos giros a los que el propio Heidegger recurre, se trata de haber avanzado un trecho del camino en el descubrimiento del fenómeno, sus supuestos e implicaciones.

El modelo heideggeriano, apoyado en lo puesto al descubierto por Aristóteles, permite comprender mejor cuál es nuestra actitud y nuestro comportamiento respecto del virus del Covid-19. La diferencia respecto de otros virus y otras enfermedades es que ha puesto en jaque la totalidad de nuestro existir, incluyendo en esa totalidad la modalidad de ejecución cotidiana de nuestra vida. En esa trama fenoménica nuestro temor no se desata sólo por la amenaza del sufrimiento que la enfermedad pueda traer, sea por ella misma o por sus secuelas. Creo que el centro de la cuestión está en que el fenómeno de la enfermedad logra hasta cierto punto “sacudir” al Dasein, pero ese sacudimiento vuelve a atenuarse cuando llega la esperanza de la vacuna, que aleja existencialmente la amenaza, en este caso de la enfermedad y sus consecuencias, personales y colectivas. Ya que hay un padecimiento general, la enfermedad logra hacer presente con mayor fuerza y eficacia la muerte misma. En este sentido, no se trata de una enfermedad más. El Sars Covid-19 hace que el fenómeno de la muerte aparezca no ya como un punto lejano en el horizonte, sino que lo acerca incluso hasta para los más jóvenes, afectando en ocasiones principalmente a ellos, como se ha verificado en algunos momentos de la pandemia. Que la juventud se vea afectada es un asunto que no escapaba al mismo Aristóteles. Aunque el estagirita trataba de poner de relieve la intensidad de una figura retórica como la metáfora, recuerda que Pericles habría dicho que la desaparición de la juventud en la guerra equivaldría a quitar la primavera del calendario (Ret., 1411a 2-4). La metáfora quiere expresar el sino trágico al que abriría la posibilidad de arrebatar no sólo del calendario, sino del curso real de las estaciones, una de las épocas más bellas del año, la más juvenil de éste. Con Heidegger ahora es posible conectar esa figura traslaticia del lenguaje a un momento (la juventud) en que todo está por florecer, vale decir, en que se muestran

fenoménicamente perfiladas las más puras y abiertas posibilidades de la existencia. Pero quedémonos con estas otras palabras de Aristóteles en que nuevamente se pone en conexión esperanza, porvenir y juventud: «la esperanza es del futuro [...], y para los jóvenes el futuro es mucho» (1389a 23), pero igualmente: «cuanto de bueno se reparte entre la juventud y la vejez lo poseen los que están en la madurez» (1390b 6-7)⁹.

En una perspectiva más amplia, la deuda de Heidegger con Aristóteles, así como el tamaño de la misma, se explican aún mejor si se tiene en cuenta que el texto del primero se superpone al del segundo. “La imagen —dice Figal— que Heidegger dibuja se presenta en la medida en que el cuestionamiento de su fenomenología de la vida pone una suerte de plantilla (*Schablone*) sobre los textos aristotélicos y los redibuja mediante las líneas previamente dadas” (Figal 2007, 62). Figal formula este juicio refiriéndose a la lección de 1924 (GA 18). Pero el dibujo por encima de la plantilla se ha tornado mucho más definido, desvaneciéndose el detalle en el §30 de ST.

En ST Heidegger ha superado las cortapisas a las que él mismo se sometía hasta 1920. En efecto, mientras que en la lección de 1919/1920 todavía entendía que (no Aristóteles, sino) la tradición aristotélica representaba todo aquello de lo que la fenomenología tenía que sacudirse de raíz, en la lección de 1924, íntimamente relacionada en ámbitos específicos con el §30 de ST, ya no muestra tales reservas. Por el contrario, se lee allí una frase, que, entretanto, se ha hecho famosa: “El que tengamos la ‘Retórica’ aristotélica es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje” (GA 18, 117). Y esto vale no sólo de las investigaciones en torno al *lógos*, sino que vale también de los temples de ánimo o *páthe*, tal como son analíticamente puestos al descubierto por Aristóteles. Aún hoy podría sorprender que Heidegger deba tanto a la tradición filosófica, teniendo en cuenta la no pocas veces mal entendida consigna de la destrucción y si se sigue leyendo ST como una Atenea que ha surgido completamente armada de la cabeza de Zeus. Pero al menos en lo que toca a la exposición del fenómeno del miedo, el Hefesto es allí Aristóteles.

Los desarrollos contenidos en la lección de 1924 respondían a la decisión ya tomada en 1922 de avanzar en la dirección de la publicación de un libro en torno a Aristóteles. En el texto puede observarse el abordaje de conceptos filosóficos claves de la filosofía de Aristóteles en general. Entre ellos se encuentran también conceptos fundamentales —precisamente *Grundbegriffe*— de la *Retórica* de Aristóteles. Heidegger ve allí rasgos hermenéuticos fundamentales que al ser apropiados cooperan al desarrollo de la propia fenomenología hermenéutica. Así se extiende, además, el valor del trabajo aristotélico, pues éste ya no permanece únicamente en el terreno de lo retórico en el sentido usual que se le da a la misma; bien puede ser parte de una hermenéutica de la facticidad, la primera en su tipo. Por otra parte, el “objeto” sobre el que recae esa hermenéutica es aquel modo de ser que Heidegger llama “cotidianidad”, pero no la cotidianidad de una existencia aislada, sino traspasada de comunidad y comunicación entre aquellos que por su radical apertura ontológica participan del convivir.

⁹ Queda aquí sin abordar la cuestión de la temporeidad que asiste al fenómeno del miedo. Su abordaje exige un tratamiento aparte. Habría que hacer primero una reconstrucción interpretativa de los éxtasis tempóreos. Esperamos hacernos cargo de ello en otro trabajo.

Referencias

- AQUINO, Tomás de (1985). *Summa Theologiae*. Prima Secundae. Cura fratrum eiusdem Ordinis. Quarta editio. Madrid: BAC.
- ARISTÓTELES (1985). *Retórica*. Edición texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- ARISTÓTELES (1990). *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1994). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES (2015). *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue.
- FIGAL, Günter (2007). “Heidegger als Aristoteliker”, en *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch 3*. Freiburg: Karl Alber.
- HEIDEGGER, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Hrsg. v. Mark Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- NEUMANN, Hardy (2007). “Tiempo e Historia en Heidegger”, en: *II Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia. Historia: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viña del Mar: Altazor.
- RUBIO, Roberto (2015). “Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein”, en *Studia Heideggeriana*. Vol. IV.
- VIGO, Alejandro (2015). “Afectividad, comprensión y lenguaje”, en *Studia Heideggeriana*. Vol. IV.